

# ZNAK

## M I E S I Ę C Z N I K

Bp Alfons Nossol . . . . .	ŚW. MAKSYMILIAN KOLBE
Roman Mazurkiewicz . . . . .	BOGURODZICA — MIĘDZYPIEŚNIĄ I IKONĄ
Janusz Ziółkowski . . . . .	POZYTYWIZM, NARÓD, NIEPODLEGŁOŚĆ
Teresa Podgórska . . . . .	ZWIĄZEK ELEUSIS PRZED I WOJNĄ ŚWIATOWĄ
Tadeusz Zgierski Strumiłło . . . . .	DZIEŃNIK 1906
Barbara Skarga . . . . .	POTRZEBA FILOZOFII
A. Olędzka-Frybesowa . . . . .	SŁOŃCE GWIAZDZISTEGO NIEBA
Aleksander Szczepański . . . . .	ZEWSPOMNIENI
Kazimierz Wójtowicz . . . . .	WIERSZE
Stanisław Dąbrowski . . . . .	„POBUDKA” GORZKICH ŻAŁÓW

### FILOZOFIA — NAUKI PRZYRODNICZE

Andrzej Paszewski: Jak wlerzyć uczonym? ● Antoni Hoffman: Zgubieni w labiryncie ● Adam Łomnicki: Nowy obraz ewolucji biologicznej ● Piotr Lenartowicz SJ: Mitologia programu genetycznego DNA

Karol Tarnowski: „Istnienie i wartość” Władysława Stróżewskiego ● Krzysztof Dybczak: O poezji ks. Kazimierza Wójtowicza ● Bronisław Maj: „Poza czasem” Marka Skwarnickiego ● Wojciech Chudy: O książce Adama Rodzińskiego „U podstaw kultury moralnej” ● Grzegorz Godlewski: „W poszukiwaniu królestwa człowieka” Ewy Bienkowskiej ● Jerzy Bukowski: „Całym życiem”. Szare szeregi w relacji naczelnika Stanisława Broniewskiego ● Jan Galarowicz: „Z mojego życia” Alberta Schweitzera ● Leszek M. Sokółowski: „Język i metoda” Józefa Zycińskiego ● Michał Heller: Czy nowa rewolucja w nauce?

KRAKÓW

Rok XXXV MAJ-CZERWIEC (5-6) 1983

342-343

## W NUMERZE:

„Nasz świat nie ma zatem w tej chwili przed sobą Innej alternatywy, jak tylko serio pojęta i na wzór Ojca Kolbe radykalnie realizowana proegzystencja chrześcijańska — najskuteczniejsza droga do cywilizacji miłości. Święci są «wzorcami egzystencji chrześcijańskiej» i właśnie jako tacy stanowią w krytycznych sytuacjach równieź drogowskazy na przyszłość. W przypadku Ojca Kolbe warto w tym kontekście od razu spojrzeć na niezwykle trafną wypowiedź dawnego Kardynała Krakowskiego Karola Wojtyły: W świecie niewiści odniósł ów człowiek z numerem 16670 najtrudniejsze i największe spośród wszystkich zwycięstw, zwycięstwo miłości, która przebacza!”.

Bp Alfons Nossol: „Św. Maksymilian Kolbe jako drogowskaz ku cywilizacji miłości”

„Rozbiciu oparła się tylko jedna w zasadzie, ale kluczowa dziedzina — kultury duchowej. I tak, jak we wszelkich innych dziedzinach, uzależniane coraz bezwzględniej od ośrodków dyspozycyjnych w Petersburgu, Wiedniu i Berlinie, zabory, chcąc nie chcąc, odwracają się od siebie plecami, w tej jednej więź ogólnonarodowa utrzymuje się ponad wszelkie kordony. Znajduje też swoisty ośrodek i forum na zachodzie, w kolejnych falach emigracji politycznej z Wielką Emigracją na czele. (...)

...praca organiczna w Poznańskim niewiele miała wspólnego ze scjentyzmem, agnostycyzmem i laickością pozytywizmu zachodniego. Zdecydowanie i bez niedomówień przeciwstawiała się ugodzie i lojalności, i ani przez chwilę nie wyrzekła się ni myślenia o niepodległości, ni działania na jej rzecz. Podobnie wszakże jak w pozytywistycznym programie pracy organicznej Królestwa po 1863 roku występowała poznańska «trzecia droga» przeciw konspiracji i powstaniom zbrojnym, opowiadając się natomiast za pracą jawną i legalną dla pomnożenia wewnętrznej siły narodu.”

Janusz Ziółkowski: „Pozytywizm, naród, niepodległość”

„Zdziwienie budzi fakt tak długiego nieuświadomienia sobie, że z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej, przede wszystkim chrześcijańskiej nauki o Bogu, jest dokładnie WSZYSTKO JEDNO, jak człowiek powstał, czy został ulepiony z gliny, czy wyłonił się z hordy małpoludów (co w końcu lepsze — glina czy małpoludy?). Ważne jest przecież, kim jest człowiek od momentu, w którym zaczęł ním być.”

Andrzej Paszewski: „«Jak wierzyć uczynom?»”

## TREŚĆ ZESZYTU

- 754 ● Bp Alfons Nossol  
ŚW. MAKSYMILIAN KOLBE JAKO DROGOWSKAZ  
KU CYWILIZACJI MIŁOŚCI
- 762 ● Roman Mazurkiewicz  
BOGURODZICA — MIĘDZY PIESNIĄ I IKONĄ
- 786 ● Janusz Ziółkowski  
POZYTYWIZM, NARÓD, NIEPODLEGŁOŚĆ
- 821 ● Teresa Podgórska  
PRZEZ ODRODZENIE OSOBISTE DO WYZWOLENIA  
NARODU  
GŁÓWNE ZAŁOŻENIA WYCHOWAWCZE  
I DZIAŁALNOŚĆ ZWIĄZKU ELEUSIS  
PRZED I WOJNĄ ŚWIATOWĄ
- ✓ 835 ● Tadeusz Zgierski Strumitko  
DZIENNIK 1906
- 848 ● Andrzej Paszewski  
JAK WIERZYĆ UCZONYM?
- 863 ● Antoni Hoffman  
ZAGUBIENI W LABIRYNCIE
- 872 ● Adam Łomnicki  
NOWY OBRAZ REWOLUCJI BIOLOGICZNEJ,  
CZYLI JAK GENY-REPLIKATORY URZĄDZAJĄ  
OTACZAJĄCY NAS ŚWIAT
- 881 ● Piotr Lenartowicz SJ  
MITOLOGIA PROGRAMU GENETYCZNEGO DNA

- 899 ● Barbara Skarga  
POTRZEBA FILOZOFII
- 921 ● Aleksandra Ołędzka-Frybesowa  
SŁOŃCE GWIAZDZISTEGO NIEBA

#### ŚWIADKOWIE HISTORII

- 940 ● Aleksander Szczepański  
ZE WSPOMNIEN

#### CZYTANE DZISIAJ

- 952 ● Bogdan Baran  
DLACZEGO SYZYF?
- Kazimierz Traciewicz  
„DWA I DWA JEST...?”

#### TEMATY I REFLEKSJE

- 960 ● Stanisław Dąbrowski  
„POBUDKA” GORZKICH ŻALÓW  
(PRÓBA ANALIZY I CHARAKTERYSTYKI)
- 965 ● ks. Kazimierz Wójtowicz  
WIERSZE  
SPOWIEDŹ DZIECI ● W KONFESJONALE ● MO-  
DLITWA OŁÓWKA ● OPISANIE JONASZA ● MOJE  
PASTERZOWANIE

#### ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

- 968 ● Karol Tarnowski  
„ISTNIENIE I WARTOŚĆ” WŁADYSŁAWA  
STRÓŻEWSKIEGO
- 978 ● Krzysztof Dybciak  
ZAPISY NADZIEI
- 983 ● Bronisław Maj  
POZA HISTORIĄ, POZA LITERATURĄ
- 988 ● Wojciech Chudy  
O AUTENTYCZNĄ KULTURĘ OSOBY LUDZKIEJ
- 998 ● Grzegorz Godlewski  
GŁOSY Z KATAKUMB

- 1004 ● Jerzy Bukowski  
ŻYĆ TO ZNACZY SŁUŻYĆ
- 1011 ● Michał Heller  
CZY NOWA REWOLUCJA W NAUCE  
NA MARGINESIE LEKTURY: ILYA PRIGOGINE,  
ISABELLE STENGERS, LA NOUVELLE ALIANCE,  
PARIS 1979, ÉD. GALLIMARD, SS 305
- 1015 ● Leszek M. Sokołowski  
JĘZYK I METODA
- 1017 ● Jan Galarowicz  
ŚWIADEK PARADOKSU EGZYSTENCJI
- 1026 ● Bolesław Kuźmiński  
„CARITAS” W STOLICY CARÓW — PETERSBURGU

JEDENASTA WIECZOREM...

- 1030 ● Janina Herlz  
ZMARTWYCHWSTANIE
- 1032 ● Dans ce numéro
- 1034 ● Książki nadstane

## ŚW. MAKSYMILIAN KOLBE JAKO DROGOWSKAZ KU CYWILIZACJI MIŁOŚCI\*

### II. RADYKALNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ PROEGZYSTENCJI

1. Jeżeli chcemy zgłębić tajemnicę Chrystusa, który jest ostateczną normą i modelem chrześcijańskiego postępowania, to pamiętać musimy, że dla nas ludzi każda epoka i każda godzina historii jest także źródłem teologicznego poznania. A więc także źródłem poznania Chrystusa, jako że nigdy i tak nie będziemy w stanie wyczerpać Jego „niezglębnionego bogactwa” (Ef 3, 8). Dlatego też każdy czas poznaje Go inaczej i w nowy sposób. Zachęta Soboru Watykańskiego II, dotycząca śledzenia „znaków czasu”, ma więc i w tym przypadku swoje zastosowanie (por. KDK n. 40, 44, 62). I tak oto w zależności od danej chwili czasu można osiągnąć nowe i głębsze poznanie Chrystusa, zgodne zresztą z wymogami każdej epoki.

Już biblijny obraz Chrystusa jest wielowymiarowy; patrząc wstecz, możemy mówić o Chrystusie Nauczycielu (Christos didaskalos) pierwszych wieków, o Wszeczwładcy (Pantokratorze) u schyłku świata antycznego, o Imperatorze Kościoła rzymskiego, a dalej o Mężu Boleści z okresu zaraz i pomorów oraz niepowodzeń wypraw krzyżowych, czy wreszcie o Ukrzyżowanym z czasów Reformacji. Inne aspekty postaci Chrystusa eksponują np. obrazy związane z kultem Serca Jezusa czy Chrystusa Króla. Ta wielość przedstawień Jezusa Chrystusa jest świadectwem żywej wiary teologów i wiernych, którym Chrystus jawił się jako przynoszący w mocy Ducha Świętego wybawienie na miarę udręki czasu, w którym wypadło im żyć. Aktualne zagrożenie, wymogi i nacisk chwili za każdym razem odgrywają decydującą rolę w kształtowaniu obrazu Chrystusa i związanych z nim treści.

---

\* Pierwotna wersja tego artykułu wygłoszona została w języku niemieckim na posiedzeniu Reinhold Schneider Stiftung we Freiburgu w czerwcu 1982 r. z okazji wręczenia Nagrody Pokojowej im. o. Maksymiliana Kolbego i Reinholda Schneidera za lata 1981/82. W niniejszej wersji, prócz drobniejszych zmian, opuszczono wstęp i część pierwszą pt. *Antropologiczny wymiar miłości Boga u o. Maksymiliana Kolbe.*

W ścisłym nawiązaniu do owych ewoluujących obrazów Chrystusa dochodzimy dzisiaj do dynamicznego obrazu Chrystusa proponowanego przez Teilharda de Chardin, jak również do ujęcia Chrystusa jako żyjącego dla innych, dającego się im, czyli pro-egzystującego. Takiemu właśnie widzeniu Chrystusa należałoby przyznać znaczenie szczególne w przypadku Ojca Kolbe.

W życiu jego wszystko koncentrowało się ostatecznie w miłości, niesionej jego głęboką, niezłomną wiarą. Ostatni, kulminacyjny etap jego życia udokumentował prawdę, że droga do Boga — wiedzie przez serce drugiego człowieka, że nie ma innej drogi do Boga jak partycypacja w Chrystusowym byciu dla innych, w proegzystencji Syna Bożego.

W atmosferze ogólnej niepewności, w obliczu grozy totalnej zagłady, która oznacza skrajny brak miłości i bezgraniczny egoizm, bezradny człowiek zwraca spojrzenie ku Temu, który żył całkowicie bezinteresownie, ku Temu, który radykalnie pro-egzystował, ku Jezusowi Chrystusowi, Synowi Bożemu. Ten nowy obraz, względnie model, eksponuje nie tyle „istotę” Chrystusa, ile raczej Jego „egzystencję”, która w sposób integralny wyraża się w proegzystencji. Owa proegzystencja ma charakter dwuwymiarowy: Jezus jest człowiekiem „dla innych”, jako całkowicie zorientowany na życie „dla Boga i z Boga”.

Jezus zaangażował się dla grzeszników i biednych — zgodnie z relacjami Ewangelii — aż do wejścia w śmierć. Jako „Christus traditus” w totalnej orientacji „pro vobis” oddał Siebie samego do końca i całkowicie. Tego rodzaju oderwanie się od siebie i całkowicie bezinteresowne transcendowanie (wyjście poza i ponad siebie) ku bliźniemu jest antropologicznie możliwe jako działanie i jako skutek transcendowania ku Bogu. Jezus Chrystus żyje par excellence z Boga i dla Boga. On był „na początku” u Boga, ponieważ jako odwieczne Słowo jest proegzystującym Synem Boga; On też jako taki, wydając Siebie w posłuszeństwie, zanim zmarł dla ludzi, zmarł najpierw dla Boga. Śmierć Jezusa, dającą zbawienie, należy ostatecznie rozumieć jako wydarzenie wewnątrztrynitarnie, czyli jako niesioną Duchem Świętym samą siebie wyniszczającą miłość Ojca ku Synowi i Syna ku Ojcu, i dlatego właśnie jako „śmierć śmierci”.

Dwubiegunowość radykalnej proegzystencji Jezusa Chrystusa — dla Boga i dla człowieka — znajduje jakby wyraz w Jego rozpięciu na pionowej i poziomej belce krzyża.<sup>1</sup> Tajemnica niosącej lu-

<sup>1</sup> Por. H. Schürmann, *Der Proexistente Christus — die Mitte des Glaubens von Morgen*, „Diakonia” 3 (1972) 147—190; tutaj s. 157. Zob. także H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg 1975, 137—155.

dziom zbawienie horyzontalnej proegzystencji jest dźwigana mocą wertykalnej inegzystencji (egzystencji wsobnej), mocą ontycznego bycia w Bogu i jego namaszczeniem Duchem Świętym.

Tak pojęta proegzystencja Chrystusa, dzięki syntezie teologicznych i humanistycznych aspektów, zdolna jest niewątpliwie stać się dla współczesnego człowieka szczególnie aktualnym i przekonującym modelem życia. W dobie ogólnego kwestionowania sensu życia umożliwia bowiem gruntowanie nowej orientacji i postawy życiowej, ukazuje nowe wymiary sensu i celu życia. Ważnym jest to, że w pewnych aspektach może ona zostać zaakceptowana również na płaszczyźnie czysto humanistycznej, niereligijnej, o czym świadczy zresztą żywe zainteresowanie proegzystencją Jezusa ze strony niektórych przedstawicieli krytycznego marksizmu lat siedemdziesiątych.<sup>2</sup>

2. Nowy Testament przedstawia postępowanie Jezusa jako służebną i oddającą się za nas, na sposób proegzystencji, miłość, która zaangażowanie Boga dla nas manifestuje w sposób eschatologiczny (por. Rz 5, 8; 8, 31 i nn.; J 3, 16; 1 J 4, 9). Nasze pełne wiary przyjęcie miłości Boga do nas oraz kontynuowanie jej naśladowania w życiu z Chrystusem i w Chrystusie, czyli w oparciu o moc Ducha Świętego, powinno też określić w sposób zasadniczy moralne życie wierzących.<sup>3</sup> Postępowanie Jezusa jest w każdym razie dla nas przykładem i miarą służebnej i oddającej się całkowicie miłości. „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3, 16). Naśladowanie Chrystusa, jako treść bycia chrześcijaninem, winno więc koniecznie zmierzać ku takim właśnie wymiarom miłości.

Żyjący Chrystus wzywa wszystkich ludzi, przede wszystkim zaś nas, Jego wyznawców, do osobistego pójścia Jego śladami. Ma to być jednak nie kopiowanie, czy literalnie pojęta imitacja, lecz osobiste i zindywidualizowane naśladowanie Chrystusa na zasadzie korelacji, paralelizmu, odpowiedniości. To ja mam Chrystusowi zawierzyć i, kierując się drogowskazami Jego działania, iść przez życie moją osobistą drogą. Jest to ogromna możliwość, której nie należy traktować jako przymus, ale jako nieoczekiwaną szansę i prawdziwy dar, jako autentyczną łaskę, jako dar Bożego Ducha. Jest to zatem łaska, która nie stawia warunków wstępných, a wy-

<sup>2</sup> Zob. przykładowo: *Christentum und Marxismus* (Hrsg. E. Kellner), Wien 1966; M. Machoveč, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart 1972; M. Spieker, *Neomaximus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs*, München 1974; *Marxisten und die Sache Jesu* (Hrsg. J. Fetscher u. M. Machoveč), München 1974.

<sup>3</sup> H. Schürmann, *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, w: J. Ratzinger, *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 18 n.



maga tylko, by ją przyjąć i według niej orientować swoje życie.<sup>4</sup> Istotnym elementem naśladowania Chrystusa jest duchowy proces przyswajania sobie Jego sposobu myślenia, Jego sposobu wartościowania, patrzenia, odczuwania. I znowu nie chodzi tu o niewolniczą imitację zewnętrznych przejawów mentalności Jezusa, ale o paralelizm naszej postawy w stosunku do istotnej orientacji Chrystusa, Jego nastawienia miłości i posłuszeństwa ku Ojcu oraz radykalnego zwrócenia się ku drugiemu człowiekowi. Naśladowanie Chrystusa, pojmowane jako pielgrzymowanie w Duchu Świętym do Ojca, powinno więc odzwierciedlać wewnętrzną jedność Chrystusowej miłości ku Bogu i drugiemu człowiekowi i wyrażać się w urzeczywistnianiu w nas Jego proegzystencji: właśnie tak, jak ukazał nam to jednoznacznie Ojciec Kolbe. Jego końcowy heroiczny gest życiowy udowodnił nam wszystkim w bardzo prosty sposób, że chrześcijańska egzystencja jest zawsze, po prostu i przede wszystkim, pro-egzystencją; bycie chrześcijaninem oznacza w istocie przejście od bycia dla siebie ku byciu dla innych. W zasadzie „żyć dla” wyraża się zresztą podstawowe przykazanie chrześcijańskiej egzystencji w ogóle. Bycie chrześcijaninem musi oznaczać rezygnację z centralizacji życia ku własnemu „ja”, by związać swoją egzystencję z ukierunkowaną na Boga i człowieka egzystencją Jezusa Chrystusa.<sup>5</sup>

3. Trzeba koniecznie z naciskiem podkreślić, że pełne i autentyczne bycie chrześcijaninem zakłada pracę nad urzeczywistnieniem w sobie proegzystencji Chrystusa z całym jej radykalizmem, uniwersalizmem, tzn. bezwarunkową, totalną orientację miłości ku każdemu człowiekowi i całej ludzkości. Z chwilą poczęcia Jezusa z Ducha Świętego, czyli kiedy Bóg stał się człowiekiem, chrześcijanin otrzymał w każdym drugim człowieku siostrę lub brata, a cała ludzkość stała się rodziną Chrystusa. Międzyludzka solidarność staje się autentyczną rzeczywistością dopiero na płaszczyźnie radykalizmu i uniwersalizmu chrześcijańskiej proegzystencji.

Pałącą potrzebą naszego czasu jest zatem odważna, powodowana żarem Bożego Ducha podstawowa radykalność bycia chrześcijaninem. Jedynie taka postawa zdolna jest „odnowić oblicze ziemi”, w niej ujawnia się inność, nowość i nieprzemijająca aktualność chrześcijaństwa, wobec którego nasz świat nigdy nie miał i mieć nie będzie alternatywy. Na to jednak — dla spełnienia tej

<sup>4</sup> H. Küng, *Existiert Gott?* München 1978, 755 n.; *Christ sein*, München 1974, 536.

<sup>5</sup> Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 205—207. J. Strzelecka, *Maksymilian M. Kolbe. Für andere leben und sterben*, Freiburg 1981.

roli wobec świata — sam Chrystus Pan musi stanowić definitywny model naszego bycia człowiekiem.<sup>6</sup>

Jedynie wtedy nauka Kościoła stanie się w pełni wiarygodna, zgodnie z tezą encykliki *Redemptor Hominis*, że właśnie sam „człowiek jest pierwszą i zasadniczą drogą Kościoła, drogą ukazaną przez samego Chrystusa i prowadzącą nieodzownie przez tajemnicę Wcielenia i Odkupienia”; tak jest, że wszystkie w ogóle drogi Kościoła prowadzą zawsze do człowieka,<sup>7</sup> objawiając tym samym „bogatego w miłosierdzie Boga”, gruntując równocześnie prawdziwą „cywilizację miłości”, bez której nie widać już dla naszego świata ratunku.

### III. BUDOWANIE CYWILIZACJI MIŁOŚCI

1. Nasze dotychczasowe wywody powinny były już ukazać jeden przynajmniej fakt podstawowy, a mianowicie, że twórczy radykalizm chrześcijański na miarę Ojca Kolbe wydaje się być dla współczesnego świata pierwszą ogólnoludzką potrzebą chwili. Ale jako taki ma on równocześnie też wyraźnie charakter znaku czasu, jest łaską i wezwaniem dla tego czasu — kairos — i dlatego też musi być dziełem Tego, „przez którego miłość Boża rozlana jest w naszych sercach” (Rz 5, 5). To samo należy oczywiście powiedzieć także o budowaniu i samej strukturze cywilizacji miłości w naszym chrześcijańskim świecie. Jej domagał się w swoich zamierzeniach już tak usilnie, będący niewątpliwie także dziełem Ducha Świętego, Sobór Watykański II. O nią wołał również całą nowością postawy „Sługi sług Bożych” inicjator wielkiej odnowy Kościoła katolickiego, Papież Jan XXIII. Zaś po imieniu nazwał ją Paweł VI, wskazując na nią wielokrotnie „jako na cel, do którego winny zmierzać wszelkie wysiłki w dziedzinie społecznej i kulturalnej, a także ekonomicznej i politycznej”.<sup>8</sup> Ale dopiero w nauczaniu Jana Pawła II, a zwłaszcza w jego encyklice *Dives in misericordia* otrzymała tak pojęta cywilizacja to, co moglibyśmy śmiało nazwać jej — o Ewangelię opartą — „magna charta”. Papież ten już wcześniej wołał: „Pomóżcie mi zbudować uniwersalną cywilizację miłości”,<sup>9</sup> podkreślając, że „nadszedł czas, byśmy zaczęli myśleć o przyszłości Europy nie z pozycji siły i przemocy,

<sup>6</sup> L. Ullrich, *Jesus Christus — Auslegung Gottes und Modell des Menschseins*, w: *Die Frage nach Jesus Christus im ökumenischen Kontext* (Hrsg. H. Kirchner), Berlin 1980, 28—60.

<sup>7</sup> Por. encyklikę *Redemptor hominis*, nr 14.

<sup>8</sup> Encyklika *Dives in misericordia*, nr 19.

<sup>9</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Papst Johannes Paul II in Deutschland*, Bonn 1980, 127.

nie ze stanowiska przewagi gospodarczej oraz własnej korzyści, lecz właśnie z punktu widzenia cywilizacji miłości, która umożliwia każdemu narodowi pozostanie sobą, a wszystkim narodom razem wziętym pozwala uwolnić się od groźby nowej wojny i wzajemnego wyniszczenia się."<sup>10</sup> Sam Ojciec Kolbe sformułował to przekonanie bardzo trafnie, twierdząc, że „twórcza jest wyłącznie miłość”. Chodzi teraz o to, byśmy się treścią tegoż centralnego stwierdzenia zechcieli wszyscy serio przejąć. Miłość pojęta jako siła, a nie tylko samo uczucie, zawsze zapala do twórczego działania. Można ją też porównać do słońca, które przyświeca zarówno dobrem jak i złym.<sup>11</sup> O tym winniśmy szczególnie pamiętać, zwłaszcza my, Europejczycy, których już niejednokrotnie zadowoliliła sama idealistyczna pogoń za czystą prawdą, będącą wyrazem racjonalistycznej postawy życiowej. Oczywiście sama prawda jest zawsze czymś wielkim i wzniosłym, ale w konkretnej egzystencji chrześcijańskiej liczy się przede wszystkim jej ewangeliczna realizacja, jej czynienie, i to w miłości (por. Ef 4, 15).

Bez cudu cywilizacji miłości już i tak skoncentrowana w naszym świecie i wciąż jeszcze potęgująca się złość i nienawiść może doprowadzić naprawdę do totalnej zagłady. Przejawami takiej nienawiści są na pewno różne postacie współczesnego terroryzmu, gwałtu i ucisku. Jakie to smutne, że dla nich nie ma już żadnych nietykalnych świętości w postaci osób, rzeczy czy miejsc! Wystarczy tu choćby przypomnieć ów *dies ater* z 1981 r., w którym to nawet w „świętym mieście”, na Placu przed bazyliką św. Piotra rozległy się mordercze strzały. A w tyłu przecież rejonach na kuli ziemskiej w dumnych czasach wielkiej godności ludzkiej rozlewa się i w tej chwili bratobójczo krew, pozbawia się ludzi wolności, ciemnieją się współobywateli, więzi lub internuje się ich za przekonania, łamiąc im sumienia. Czyż w takiej sytuacji można przejść „neutralnie” obok i nie chcieć usłyszeć natarczywego apelu i wołania o budowanie ocalającej cywilizacji miłości? Żadną miarą, gdyż ta postawa byłaby równoznaczna ze zdradą Ducha Chrystusa. Powinniśmy się strzec wygodnego interpretowania wymagań miłości — przypomnieliśmy Jan Paweł II w Szkocji, prosząc i błagając świat o otrzeźwienie.

2. Pytając zaś o aktualny sposób ludzkiej realizacji cywilizacji miłości, należałoby w zakresie papieskiego nauczania wskazać szczególnie na uwydatniony tu poczwórny prymat, mianowicie prymat osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, usiłowania, aby „bardziej być” przed dążeniem, by „więcej mieć” oraz miłosier-

<sup>10</sup> Tamże, 204.

<sup>11</sup> W. Nigg, dz. cyt., 60.

dzia przed sprawiedliwością.<sup>12</sup> Biografia O. Kolbe wskazuje, jak można przełożyć to na język chrześcijańskiego życia codziennego. Podobnie jak u wszystkich innych świętych, również u niego główny akcent spoczywa na życiu. Inaczej w ogóle nie sposób byłoby pomyśleć o konkretnej realizacji Ewangelii. „Chrześcijanin musi się przedrzeć ku personalnemu ujęciu prawdy chrześcijańskiej; on musi przedrzeć się do istnienia”.<sup>13</sup> Na wszystkich zasadniczych odcinkach życia społecznego trzeba konkretnie dopuścić do władzy miłość („die Macht der Liebe zur Macht kommen zu lassen!”).<sup>14</sup> A więc konsekwentnie również i w polityce. Owszem, ktoś mógłby tu słusznie powiedzieć, że światem nie sposób rządzić w oparciu o „Kazanie na górze”; takie zamierzenie to po prostu utopia. Zgoda, ale czy na innej drodze zdołamy coś naprawdę zmienić od podstaw i radykalnie, *in radice*? Chyba nigdy, bo prawdziwego odnowienia świata dokonać może wraz z nami, z jego mieszkańcami, wyłącznie zbawcza miłość Ducha Świętego, która naprawdę odradza i „czyni wszystko nowym” (por. Ap 21, 5). Nasz świat nie ma zatem w tej chwili przed sobą innej alternatywy, jak tylko serio pojęta i na wzór Ojca Kolbe radykalnie realizowana proegzystencja chrześcijańska — najskuteczniejsza droga do cywilizacji miłości. Święci są „wzorcami egzystencji chrześcijańskiej”<sup>15</sup> i właśnie jako tacy stanowią w krytycznych sytuacjach również drogowskazy na przyszłość. W przypadku Ojca Kolbe warto w tym kontekście od razu spojrzeć na niezwykle trafną wypowiedź dawnego Kardynała Krakowskiego Karola Wojtyły: „W świecie nienawiści odniósł ów człowiek z numerem 16670 najtrudniejsze i największe spośród wszystkich zwycięstw, zwycięstwo miłości, która przebacza”.<sup>16</sup>

Niezależnie zatem od wyznaniowej interpretacji, święci nakładają każdego z nas do naśladowania radykalnej i uniwersalnej proegzystencji Jezusa Chrystusa — Odkupiciela świata. „Nie ma bowiem w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod

<sup>12</sup> Por. *Redemptor hominis*, nr 16; *Dives in misericordia*, nr 12.

<sup>13</sup> W. Nigg, dz. cyt., 68.

<sup>14</sup> H. Zahrt, *Westlich von Eden*, München 1981, 163.

<sup>15</sup> Zob. W. Nigg, *Der exemplarische Mensch. Begegnungen mit Heiligen*, Freiburg 1972; tenże, *Die Heiligen kommen wieder. Leitbilder christlicher Existenz*, Freiburg 1973.

<sup>16</sup> Słowa te stanowią motto wciąż tutaj cytowanej pracy protestanckiego hagiografa W. Nigga, która należy zapewne do najlepszych biografii naszego Świętego. Ważnym jest w niej szczególnie ten szczegół, że potrafił on fenomen Ojca Kolbe właściwie i odpowiednio przybliżyć mentalności współczesnego człowieka Zachodu. Zob. tu także: J. M. Młodziejec, *Znałem błogosławionego Maksymiliana Kolbe — człowieka, który życie oddał za drugiego*, Poznań 1981.

niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być ocaleni" (Dz 4, 12). Na Chrystusa wskazuje nasz niedawno na ołtarze wyniesiony rodak, właśnie jako „Męczennik miłości”, jako „Święty Europy” oraz „Święty przyszłości”. Zechciejmy tylko jednoznacznie zrozumieć ewangeliczny apel jego życiowego czynu i na swój sposób serio go naśladować.

bp Alfons Nossol

Wojciech czy bł. Kinga, odświeżając i wzmacniając jednocześnie poczucie kulturowej tożsamości narodu polskiego w przełomowym okresie jego historii. Nie znaczy to bynajmniej, by duch „patrium” przesłonił całkowicie samą „carmen”! Gdyby tak było, ks. A. Wyrzykowski nie mógłby pisać w roku 1922: „Wyciśnięto z tekstu wszystko, co tylko wycisnąć było można; zbadano nie tylko każdy wyraz i każdą literę, lecz nieomalże każdą kreskę.”<sup>2</sup>

*Bogurodzica* jest niewątpliwie pierwszą autentyczną artykulacją *sacrum* w literaturze polskiej. Swoje przesłanie buduje w porządku słów złożonych w poetycką strukturę znaczenia odsyłającego w przestrzeń świętości. W przestrzeń, która także posiada swą autonomiczną strukturę, hierarchię znaczeń i ontyczne centrum. Wobec niej, przestrzeń znakowa tekstu jest zaledwie modelem — analogonem, niedokładnym, niedoskonałym i ulotnym przybliżeniem symboliczno-obrazowym. Przybliżeniem jednym z wielu możliwych. Do *sacrum* utajonego w *Bogurodzicy* pod migotliwą warstwą znaczeń poetyckich docierała także chrześcijańska ikonografia, architektura, muzyka czy liturgia. Tę samą ideę wcielała sztuka sakralna w kolorowe kompozycje ikon, struktury form architektonicznych kościołów, w symbolikę rytuałów czy symfonie muzyki religijnej. Swoistość materiału, odmienność konstytuowania znaczeń, niepowtarzalność obrazowania — to wszystko prowadzi w końcu do wspólnej, tajemniczszej sfery *sacrum*. I chociaż drogi, które tam wiodą, różnicują typ doznania świętości, to jednak same układają się w znacznym stopniu równolegle wobec siebie, zaś na poziomie najgłębszym zlewają się całkowicie w obliczu jedyne go, absolutnego Sensu.

Celem niniejszego szkicu jest ujawnienie lub tylko wyeksponowanie najważniejszych przynajmniej izomorfizmów strukturalno-znaczeniowych, które — organizując tak odmienne znakowo teksty jak *Bogurodzica*, ikona i czynność liturgiczna — konstytuują ten sam sakralny archetyp. Ta czysto synchroniczna optyka każe z góry zrezygnować z ambicji rozwiązania jakiegokolwiek zagadki genetycznej. Nie tego typu względy uzasadniają zresztą prawosławny kontekst spojrzenia na *Bogurodzicę*. Wystarczy bowiem przytoczyć równie stare, co zapoznane, zanotowane gdzieś na marginesie *Dziejów języka polskiego* Aleksandra Brücknera spostrzeżenie: „najwyklesza i najpierwotniejsza ikona w cerkwi, bez której cerkiew być nie może, greckie *trimorfion*, *deisis*, przedstawia Zbawiciela, Maryję i Jana Chrzciciela zanoszących modły do Niego:

<sup>2</sup> A. Wyrzykowski, *Geneza „Bogurodzicy”*, w: *Kronika Diecezji Sandomierskiej* 1922, nr 4, s. 49.

obie zwrotki *Bogurodzicy*, to niby podpis czy wytłumaczenie takiego *Deisusa*." <sup>3</sup>

## DLACZEGO MARYJA? DLACZEGO JAN CHRZCICIEL?

Pozostajmy jeszcze przez chwilę w kręgu prezentujących się tak mocno i niewątpliwie konstatacji Brücknera. Mocnych i niewątpliwych jednak raczej tym rodzajem oczywistości, który po-brzmiewa bardziej w polemiczno-retorycznej intonacji wywodu, niż wynika z jego poprawności i spójności czy wreszcie z wiarygodności źródeł historyczno-filologicznych. Oto więc wspomniane „rozwiązanie zagadki” *Bogurodzicy*, ostateczne dla autora w roku 1901, później jednak, jak łatwo zauważyć, nieco zweryfikowane przez cytowany już szczegół o „deisusie”:

„Do nie całkiem naturalnego, zwykłego, koniecznego połączenia *Bogurodzicy* i Jana świętego jako pośredników i opiekunów, do jednej i drugiej strofy daje tylko żywot Kingi naturalny, konieczny, nie naciągnięty w niczym, przekonywający komentarz; nigdzie indziej go nie odnajdziemy: zagadka rozwiązana raz na zawsze”. <sup>4</sup>

Przymykając oczy na specyficzny typ „naturalności” powyższego dowodu, zwróćmy uwagę na sugerowaną w nim „nienaturalność” współwystępowania Maryi i Jana Chrzciciela jako Pośredników w *Bogurodzicy*. Problem ten, a zwłaszcza jego postawienie przez Brücknera, wywołał w swoim czasie żywą polemikę ze strony filologa o równie wybitnym nazwisku — Józefa Birkenmajera. W całym cyklu artykułów poświęconych *Bogurodzicy* Birkenmajer wykazywał m. in., że sąsiedztwo Maryi i Jana umotywowane jest olbrzymią tradycją i żywym kultem Kościoła chrześcijańskiego, a w obliczu tej motywacji błędnie hagiograficzna opowieść o bł. Kindze i jej kulcie żywionym dla postaci Jana Chrzciciela. Ani jednak Brückner, ani Birkenmajer nie próbowali spojrzeć na problem „z wnętrza” samego tekstu, z perspektywy wiodącej od *Bogurodzicy* wstecz, aż do korzeni Ewangelii. A przecież właśnie tutaj, na skale ewangelicznej „logiki” Odkupienia,

<sup>3</sup> A. Brückner, *Dzieje języka polskiego*, „Nauka i sztuka” t. III, Lwów 1906, s. 99. Perspektywę taką uzasadniają także w innym aspekcie tak znakomite prace historyczno-kulturowe jak szkic J. Klingera pt. *Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego*, „Półrocznik teologiczny” 1907, z. 1.

<sup>4</sup> A. Brückner, „*Bogurodzica*...” Już zresztą dwa lata wcześniej mocno załował Brückner swej fantazji, pisząc: „...popelnilem sam błąd czy zbrodnię, jakie u innych z zasady zwalczam; wplotłem bowiem romans do dziejów...” zob. A. Brückner, *Spór o „Bogurodzicę”*, „Pamiętnik Literacki” 1904, r. 3, s. 586.

chrześcijańska teologia i antropologia zbudowały i utrwaliły dogmatycznie misterną konstrukcję idei Pośrednictwa i Wstawienictwa, której artystyczne wykładnie — tak jak w *Bogurodzicy*, tak jak w owej „najpierwotniejszej ikonie” — tworzyła i tworzy nieprzerwanie chrześcijańska sztuka. Pozycja ontyczna i funkcjonalna zajmowana przez Maryję i Jana czy to w poetyckiej strukturze *Bogurodzicy*, czy też w ikonograficznej kompozycji Deisis jest tej idei obrazową inkarnacją. Jest więc pozycją pośrednią, graniczną, mediacyjną.

Model Pośrednictwa jest wariantem rozwiązania antynomii podstawowej i pierwotnej: opozycji obszarów *sacrum* i *profanum*, tamtej i tej strony, wiecznego i doczesnego, nieba i ziemi. Przewycięzeniem dynamicznym, realną dla wiary mediatyzacją między niezbieźnymi w doczesności krańcami bytu, formą dialogu stworzenia ze Stwórcą, toczącego się w przestrzeni *Obcowania Świętych*. Ideę tę, stanowiącą przeciw rdzeń dogmatyczny i konstrukcyjny *Bogurodzicy*, w sposób wręcz genialny wcielił i pogłębił teologicznie prawosławny ikonostas — owa żywa zasłona wzniesiona z hierarchii ikon — świadków rzeczywistości niebiańskiej. Ikonostas bowiem, kojarzony zazwyczaj z funkcją oddzielenia sanktuarium od wiernych powstał z pobudek diametralnie odmiennych — jako „zjednoczenie, ponieważ ikona jest świadectwem lub, lepiej powiedzieć, następstwem zjednoczenia bożego i ludzkiego, niebiańskiego i ziemskiego, jest ona więc z istoty ikoną Wcielenia. Dlatego i ikonostas powstał początkowo z przeżywania świątyni jako nieba na ziemi, jako świadectwo tego, że przybliżyło się już Królestwo Niebieskie.”<sup>5</sup>

Przedmiotowo traktowany ikonostas jest więc rzeczywiście granicą, lecz funkcjonalnie rzecz biorąc, jest to granica żywych znaków — ikon, które nie tyle odsyłają do sfery *sacrum*, co tę sferę odsłaniają (zgodnie z filozofią twórczą ikony). To wszystko, co w ikonostasie od-granicza: wysoko rozbudowane rzędy ikon, zamknięte carskie wrota, zasłony, światła świec; to wszystko w rytmie prawosławnej liturgii staje otworem dla

<sup>5</sup> A. Schmemmann, *Misterium zgromadzenia*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” (WPAKP) 1982, nr 1, s. 60. W obrębie ogólnej idei *Świątyni Obcowania* mieszczą się dość zróżnicowane poglądy na naturę i funkcję samego „pośrednictwa”. Prawosławie zawsze eksponowało modlitewny, wspólnotowy, „ikonowy” aspekt kontaktu ze Świętymi, katolicyzm zaś skłaniał się ku dogmatyczno-formalnemu definiowaniu idei Pośrednictwa. „Mediacja” ikonostasu (ikony) jest niewątpliwie „protezą” bezpośredniego kontaktu z *Sacrum* (wg Florenskiego sama ikona jest „protezą” duchowości). Ikonostas „pośredniczy” więc przede wszystkim jako świadectwo sfery ezoterycznej. Idea Deisis oraz dynamizm liturgii włączają to świadectwo w uniwersalny ruch ku *Sacrum*.



ziemskich jeszcze, lecz wewnątrznie już przemienionych oczu. I właśnie w centrum tej pograniczo-pośredniczącej symfonii barw i światła umieszczono Deisis — kolorową sublimację idei Orędownictwa i łączności z Chrystusem przez Matkę i Jana Chrzciciela.

Cała liturgia i sztuka maryjna dotyka — jeśli nie wciela bezpośrednio — idei Pośrednictwa, Wstawiennictwa i Orędownictwa. Betlejem i Golgota, lub jeszcze lepiej: Zwiastowanie i Pieta stanowią zdarzeniowe „ramy” ziemskiej misji Chrystusa. Sens tej misji oraz świadectwo Maryi zespala ten sam motyw — Krzyż. Na niektórych ikonach Zwiastowania Archanioł Gabriel zjawia się z radosną Nowiną Życia trzymając w dłoni krzyż...<sup>6</sup> Cierpienie i Odkupienie zlewają się w życiu Maryi w jeden strumień — intuicyjnie wyraziła to średniowieczna Pieta, wcielając w obraz macierzyńskiego cierpienia ideę podwójnego Odkupienia. Maryja jest Świadkiem misji swego Syna, Świadkiem, a więc także Pośrednikiem w świadczeniu, Świadkiem-Pośrednikiem współ-czuającym, współ-uczestniczącym i współ-tworzącym. Głębię tego świadectwa, to wszystko, co zawiera idea bliskości osobowej, wyraziła najpełniej włodzimierska ikona *Umilienia*. Zapytajmy jednak: czy ikonograficzna symetria Maryi i Jana w Deisis, ich funkcjonalne sąsiedztwo w *Bogurodzicy* znajduje swoje uzasadnienie w podobnej odpowiedniości ich „ról ewangelicznych”?

Maryja jest Bogurodzicą, a więc Matką Wcielenia, Jego Początkiem. Jan Chrzciciel jest Poprzednikiem — prawosławie zawarło tę prawdę w samej nazwie *Jana Predteczy*. Zarówno więc Maryja jak i Jan spełniają wobec Chrystusa Wcielonego funkcję Poprzedników — Maryja w sferze ludzkiej egzystencji, Jan w sferze prorockiego Logosu. Logika chrześcijańskiego modelu Pośrednictwa sprawia, że z punktu widzenia człowieka zwracającego się w stronę *sacrum*, funkcje Maryi i Jana jako Poprzedników i Pośredników ulegają daleko idącej ekwiwalentyzacji, stają się jakby różnymi aspektami jednej Mediacji. Matka obejmuje całe ziemskie życie Syna, często dyskretnie, niewidzialnie obecna gdzieś na obrzeżach Jego misji, lecz w chwilach ważnych i przełomowych pojawiająca się tuż przy Nim — właśnie jako Matka.

Biografia Jana jest w opowieści Ewangelii zaledwie czasowym epizodem, lecz Słowo Proroka powraca echem żwielokrotnionym. Jan, Prorok Pustyni, jest przecież Ojcem ziemskiej, rozpoczętej od pustyni właśnie działalności Jezusa poprzez chrzest w Jordanie —

<sup>6</sup> Por. J. Kłosińska, *Ikonny*, Kraków 1973 (Muzeum Narodowe). Porządkującym studiom Janiny Kłosińskiej szkic ten zawdzięcza wiele informacji faktycznych.

zanurzenie wiecznego w czasowy żywioł zmienności. O znaczeniu tego momentu w historii Odkupienia mówi dostatecznie wiele towarzysząca mu Trójjedyna Epifania. Podobne zdarzenie ma miejsce na kartach Ewangelii być może tylko raz — podczas duchowego chrztu Macierzyństwa Maryi, jakim było Zwiastowanie.<sup>7</sup> Przypatrzmy się bliżej tej paraleli, nie zauważanej dotąd, a przecież tak istotnej dla zrozumienia symetrii funkcjonalnej Maryi i Jana w *Bogurodzicy* czy *Deisis*.

Jej korzenie sięgają w sferę genealogii obu postaci utrwalonych na kartach Ewangelii i apokryfów. Jan rodzi się w okolicznościach niezwykłych. To wszystko, o czym w związku z tym opowiada ewangelista Łukasz — cierpienie Zachariasza i Elżbiety z powodu jej bezpłodności, radosna nowina o poczęciu syna objawiona przez Anioła, przepowiednia wielkiej misji Jana — to wszystko znajduje swój dokładny odpowiednik w apokryficznej historii z narodzeniem Maryi (*Protoewangelia Jakuba* z II wieku). Tych dwoje zrodzonych z pomocą Bożej łaski, staje na progu dwóch Testamentów, świadcząc całym jestestwem o nadchodzącym Zbawicielu. W Ewangelii Maryja i Jan Chrzciciel stają się Świadcami Objawienia Trójcy. Przywołajmy najpierw scenę chrztu w Jordanie. Gdy do rzeki zbliża się nieznany człowiek, Jan woła w mistycznym olśnieniu: „Oto Baranek Boży!"; słyszy głos spływający z otwartych niebios: „Ten jest Syn mój umiłowany"; widzi „Ducha, który jak gołębicą zstępował z nieba i spoczął na Nim" (J 1, 32). W lirycznej scenie Zwiastowania tchnienie Trójjedynnej Epifanii uobecnia się inaczej niż nad Jordanem. Tam było powalającą z nóg realnością, postrzeganą „zmysłami" oczu i uszu; tutaj jest jakby cofnięte do sfery swej potencjalności, ukryte, wyczekujące. Różnica między Epifanią Jordanu i Epifanią Zwiastowania jest różnicą między faktem dokonanym i wolnością decyzji o jego spełnieniu lub odrzuceniu. Objawienie Trójcy w Zwiastowaniu realizuje się z pośrednictwem słowa, które nie narusza wolności osobowej człowieka. W bezpośrednim blasku Trójjedynnej Światłości wolność ta zmienić by się musiała w absolutną pewność, czyli owoc wolności, doskonałej wprowadzie, lecz „już nie z tej ziemi". Archanioł Gabriel przychodzi objawić Maryi ideę-możliwość w ciszy i spokoju słów. Epifania Trójcy przyobleka się w kształt po-

<sup>7</sup> Tradycja Ojców skłonna jest także Przemienienie Taboru interpretować jako Objawienie Trójcy Świętej. Na ikonach Przemienienia brak jest jednak ikonograficznego zaznaczenia obecności Ducha Świętego. Jak sądzi H. Paprocki, jest tak dlatego, że obecność ta uwewnętrzniała się kenotycznie w samych Apostołach, zdolnych przez to do oglądania Światła Taboru. Zob. H. Paprocki, *Oblężnica Ojca*, WPAKP 1981, nr 2.

wiadomienia o Niej: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię. Dlatego też święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1, 35). Ikonografia prawosławna stworzyła niezwyklej piękności obrazy tego zdarzenia — wystarczy przecież przypomnieć *Zwiastowanie* Andrzeja Rublowa, na którym Maryja odpowiadająca z głębi swej ludzkiej wolności przyzwalająca *fiat*, w tym samym momencie staje się świadkiem Trójjedynej Epifanii. Świadczenie to utrwaliła kompozycja ikony: dłoń Archanioła wskazująca na Maryję, dłoń przyszłej Matki podniesiona w górę i Gołębica unosząca się nad nimi tworzą trójkąt, dodatkowo wyodrębniany jeszcze promieniami spływającymi na Maryję z nimbu Ducha Świętego. Wierzchołkami tego trójkąta są: Archanioł — Zwiastun Słowa Ojca, Duch Święty zstępujący na Matkę, oraz Ona sama, stająca się przez słowa „niech się tak stanie” Matką Chrystusa Odwiecznie Istniejącego (Antiquus Dierum), Jego Pośredniczką wobec świata ziemskiego.

Podobnym Pośrednikiem pomiędzy mistycznym Barankiem i człowiekiem jest Jan Chrzciciel. Analogię tę utrwaliła ikonograficznie sztuka prawosławna. Znany już w Bizancjum typ Theotokos trzymającej przed sobą Dzieciątka (Kiriottissa) lub z medalionem Chrystusa na piersi (Blacherniotissa), posiada swój późniejszy odpowiednik w ruskiej ikonie *Jana Przedteczy*, trzymającego przed sobą kielich z Dzieciątkiem wewnątrz. W obliczu tajemnicy *sacrum* Maryja i Jan przyjmują tę samą postawę — pokornej afirmacji. Wyraża ją i pełne godności *fiat* Matki i Janowe świadectwo o Chrystusie: „Idzie mocniejszy ode mnie, któremu nie jestem godzien rozwiązać rzemyka u sandałów” (Łk 3, 16). Obrazowo zaś wciela ją kompozycja Deisis — w lustrzanej symetrii pochylonych przed Oliczem Boga głów, opuszczonych oczu i wzniesionych modlitewnie dłoni.

Ewangelia wystarczająco tłumaczy eksponowaną i w *Bogurodzicy* i w Deisis pozycję Jana Chrzciciela. Świadczenie o nim wydaje przecież sam Jezus: „Zaprawdę powiadam wam: między narodzonymi z niewiast nie powstał większy od Jana Chrzciciela” (Mt 11, 11); „On był lampą, co płonie i świeci...” (J 5, 35). Zachodnia teologia średniowieczna sprokurowała osobliwe wytłumaczenie tego wyjątkowego statusu Jana pomiędzy „narodzonymi z niewiasty” w traktacie Jana Gersona: „Nasienie materialne, z którego powstać miało jego ciało, nie było ani zbyt gęste, ani zbyt płynne”.<sup>8</sup>

O misji Jana jako Poprzednika i Pośrednika zarazem mówią także Jego własne słowa: „Ja nie jestem Mesjaszem, ale zostałem

<sup>8</sup> Cyt. za J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1967, t. I, s. 282

przed Nim posłany" (J 3, 28). Ta sama nuta pobrzmiewa w słynnym proroctwie Malachiasza, które Chrystus odnosi właśnie do Jana: „On jest tym, o którym napisano: oto posyłam mego wysłańca przed Tobą, aby Ci przygotował drogę" (Łk 7, 28). Jan Chrzciciel, Nowy Eliasz, jest wg słów Jezusa Poprzednikiem, Prorokiem Najwyższego (Łk 1, 76), Zwiastunem Nadchodzącego. I nie tylko w ziemskim wymiarze Odkupienia. W apokryfie *Zstąpienie Chrystusa do otchłani* (I—II wiek) Jan Chrzciciel poprzedza Jego przyjście jako zwiastun Dobrej Nowiny. W tej samej roli pokazuje go prawosławna ikona. Chrześcijański Wschód czci zresztą Priedtieczę o wiele głębiej niż katolicyzm. Przypomnijmy za Birkenmajerem trzecią pozycję Jana w *Confiteor* i *Litanii do Wszystkich Świętych*, rozkwit jego kultu od Syrii przez Bizancjum po Ruś i Słowiańszczyznę. Jan jako symbol chrztu staje się kamieniem węgielnym, „progiem” wielu kościołów narodowych. Pierwsze świątynie w nowo ochrzczonych krajach poświęcano właśnie Jemu.

Maryja i Jan zjawiają się obok siebie także na prawosławnych ikonach *Sądu Ostatecznego*, gdy przychodzą jako Poprzednicy i Pośrednicy oznajmić światu kres historii. Maryja — „granica między stworzonym i niestworzonym” (G. Palamas) i Jan Chrzciciel — skrzydlaty Anioł Pustyni z ruskiej ikony, przychodzą nieustannie już teraz — stają przed Obliczem Transcendencji — tak jak w *Bogurodzicy*, tak jak w *Deisis* — by pośredniczyć w tym jedynym bosko-ludzkim Dialogu, toczącym się od początku do końca świata, w przestrzeni wiary wyznaczonej słowami Pośrednika Pierwszego, Bogocłowieka Chrystusa: „Ja jestem drogą i prawdą i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6).

## MARYJA I JAN — GRANICE SYMETRII

Przyjrzyjmy się bliżej artystycznym „hipostazom” tego Dialogu. *Bogurodzica* jest tekstem raczej teologiczno-dogmatycznym aniżeli poetycko-obrazowym. Ładunek religijnej katechezy, zawarty chociażby tylko w dwóch najstarszych strofach, jest niezwykle skondensowany. Już przecież inicjalne *Theotokos* to cała historia schizmy nestoriańskiej, burzliwe dzieje sporów teologicznych, których echa powracają nieustannie w encyklikach i konstytucjach dogmatycznych Kościoła.

To, że *Bogurodzica* nie skrzy się poetycko-wizualnymi obrazami nie oznacza bynajmniej, że tekst ten nie zawiera żadnej ukrytej i immanentnej „przestrzenności” strukturalno-sematycznej. Już

samo doznanie i przeżycie *sacrum*, które *Bogurodzica* modeluje za pomocą kategorii Pośrednictwa, wyrażane jest tu m.in. w języku charakterystyk przestrzennych, w tym samym języku, w którym chrześcijańska ikonografia wyraża przestrzennie i wizualnie *sacrum* ikon, fresków i świątyń. Idea Pośrednictwa określana może być rozmaicie, mniej lub bardziej metaforycznie, jako teologiczny dogmat wstawiennictwa, mediatyzacja-zniesienie antynomii, idea ikonostasu, *Deisis*, ikony, czy wreszcie — już całkiem poetycko — jako idea tęczy, zorzy, jutrzeńki... Wszystkie te określenia jedno- czy wspólny rdzeń — kategoria za pośredniczenia w ruchu, w drodze, w przestrzeni i w czasie, w dążeniu stąd — tam. Pomiędzy doczesnym i konkretnym tu, a wiecznym i absolutnym tam wyrasta grań, na którą wspinanie się bez pomocy z góry technie beznadziejnością wysiłku Syzyfa.

Prawosławie zastąpiło przedstawienie triumfu Chrystusa Zmartwychwstałego ikoną triumfu Chrystusa zstępującego do otchłani. Zstąpienie do piekieł i wstąpienie do nieba otwiera przestrzeń drogi każdego człowieka, przestrzeń jego dialogu z *sacrum*. W tej właśnie przestrzeni zarówno *Bogurodzica* jak i *Deisis* umieszczają postacie Pośredników — Maryi i Jana Chrzciciela.

„Bogurodzica Dziewica...” Apostrofa jest zwrotem do, a więc także zwrotem w kierunku adresata. Tutaj jest nim *Theotokos Parthenes*, a więc Matka Boga, Święta Dziewica. Ta retoryczna figura, nadająca kierunek modlitewnej pieśni, odsyła nas śladem Wniebowzięcia Maryi, zdarzenia, które w tym kontekście może zostać potraktowane jako zdarzenie mityczne (w sensie niepowtarzalnej pierwotności), modelujące przestrzeń modlitwy i pośrednictwa wokół osi wertykalnej. Ruch modlitwy stąd — tam, ruch wyzwolony dynamizmem apostrofy jest ruchem z dołu do góry — decyduje o tym pozycja adresata-Pośrednika zantagonizowana wobec pozycji proszącego. Ikonografia Maryjna wyrażała tę prawdę już na przełomie I i II wieku, zaś w połowie wieku IV św. Efreem Syryjczyk nadał po raz pierwszy Maryi tytuł „Pośredniczki”. Na początku XII wieku Bernard z Clairvaux pisał: „Z woli Boga nic nie posiadamy, co by nie przeszło przez ręce Maryi”. To przechodzenie doskonale oddaje pozycję pośrednią Matki, pozycję zrelatywizowaną zarówno wobec ludzi (dół) jak i wobec Chrystusa (góra).

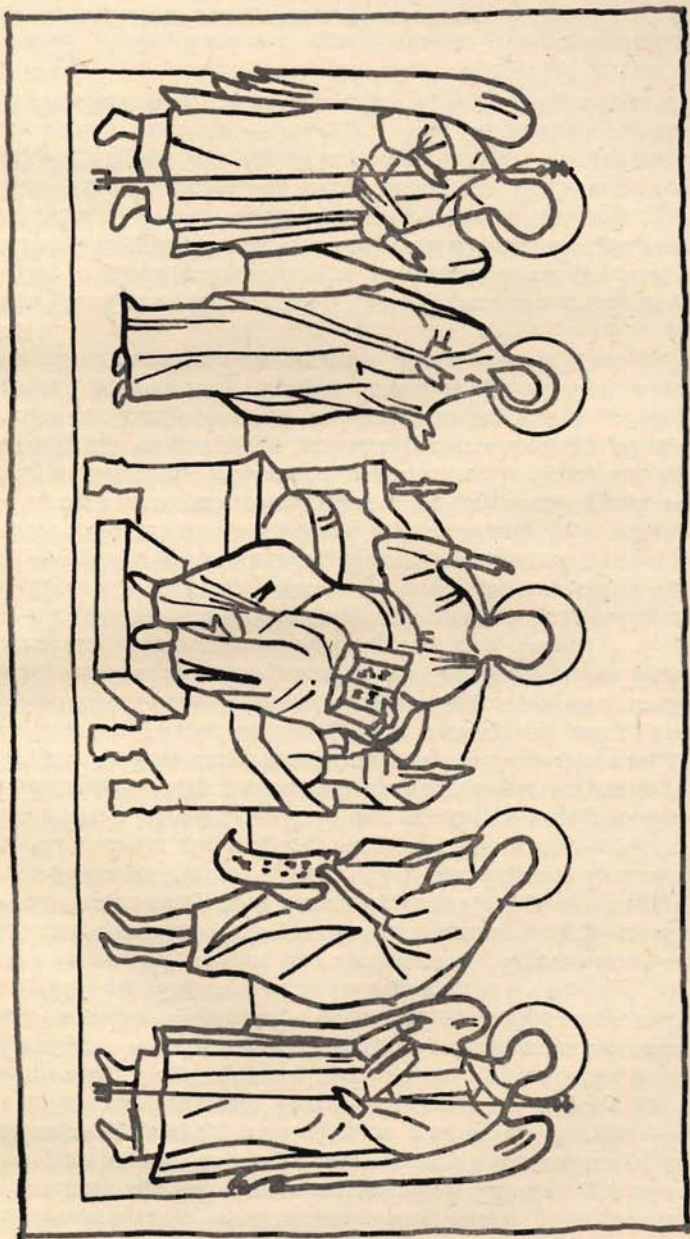
Podwójna relatywizacja odpowiada dwukierunkowości pośrednictwa: przez Jej dłonie przechodzą modlitwy i prośby od ludzi do Chrystusa, przez Jej dłonie przechodzą także łaski i błogosławieństwa od Chrystusa do ludzi. Dwukierunkowość i jednocześnie wariantywność mediacyjnych funkcji *Bogurodzicy* znalazły swoje od-

bicie w nadawanych Jej przez Kościół zachodni tytułach: Pośredniczka, Rozjemczyni, Pomocnica, Błagalniczka, Orędowniczka, Wstawienniczka itp. Cała rzeczywistość Pośrednictwa posiada przy tym dwa podstawowe aspekty: ontologiczny i dynamiczny.<sup>9</sup> Maryja i Jan zajmują pozycję ontologicznie pośrednią; Maryja — „wybrana między niewiastami”, Jan — „największy między narodzonymi z niewiast”, sytuując się tym samym pomiędzy bytem niedoskonałym — ludzkim, oraz ontycznym centrum *sacrum*. *Bogurodzica* wyraża tę prawdę językowo, w takich zwrotach jak *Bogurodzica Dziewica, Bogiem sławiena, Matko zwolena, Twego Krzyciela*. Dynamiczny aspekt Pośrednictwa zawiera w *Bogurodzicy* warstwa „akcji modlitewnej” — ukierunkowany ruch apostrofy oraz dialogowa pragmatyka prośb *zyszczy, spuści, napełń* itd. Poprzez Pośredników ruch pieśni rozwija się w górę, w stronę Centrum — Chrystusa (*Kirieleison, bożycze*). W ten sposób powstaje model dialogu pośredniego, który można zobrazować na płaszczyźnie w formie trójkąta. Trójkąt ten, wsparty na podstawie (dół, *n a m*), łączy jej dwa końce z wierzchołkiem (góra, *bożycze*) za pośrednictwem wektorów, wzdłuż których rozkładają się słowa modlitwy zanoszonej do Maryi o Chrystusa i do Chrystusa przez Jana. Tę samą strukturę przestrzenno-logiczną realizuje *Deisis*!

Sobór nicejski z 787 roku definitywnie rozstrzygnął jedną z najważniejszych dla chrześcijaństwa — zwłaszcza wschodniego — kwestii — spór o kult obrazów. Rozwiązanie to dotyczyło także samej idei Pośrednictwa. Modlitwa i kult miały być odtąd kierowane poprzez wizerunek ikony ku jej archetypom osobowym, czyli świętym. Bez zwycięstwa czcicieli ikon nie byłoby z pewnością tak wspaniałego rozkwitu prawosławnego ikonostasu. Tutaj, nad carskimi wrotami, w samym centrum tej „odślaniającej zasłony” prawosławia liturgia umieściła *Deisis*. Zanim jednak to nastąpiło, kompozycja ta przeszła długą ewolucję artystyczno-ideową.

Termin *Deisis* (*Deesis, ros. Deisus*) oznacza modlitwę błagalną, ideę orędownictwa, wiarę w zbawienie ludzi poprzez wstawiennictwo świętych. Początki ikonografii *Deisis* odnajdujemy już w katakumbach I i II wieku, w wizerunkach Orantów — modlących się postaci, personifikacjach modlitwy. Od V wieku w roli Orantki występuje Maryja. Wkrótce obok tronu Chrystusa umieszczają się dwóch Orantów — Maryję i Jana Chrzyciela, np. na mozaikach św. Sofii w Konstantynopolu. Wytłumaczenie tego układu

<sup>9</sup> F. Dziasek, *Wszecpośrednictwo NMP*, w: *Gratia plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy* pod red. B. Przybylskiego, Poznań 1965.



dają modlitwy liturgii syryjskiej i greckiej (zwłaszcza św. Jakuba). W wieku XI Deisis wchodzi w obręb ikony *Sądu Ostatecznego* i ikonostasu. Tutaj zaś, umieszczone nad głównym wejściem staje się artystycznym zwieńczeniem całej idei ikonostasu, idei „liturgii niebiańskiej”. Jest to liturgia ruchu słowa, śpiewu, światła, dymu, barw, ale także ruchu realnego — wejść i wyjść, zamknięcia i otwierania, wstępowania i schodzenia, ruchu wahadłowego, zrytmizowanego, ruchu przenikającego świat stający się wtedy „całością, w której rytm trzeba się zanurzyć, odnawiając rytm swojego życia wewnętrznego”.<sup>10</sup>

Rytmizacyjne własności przestrzeni sakralnej, w tym także ikonostasu, podkreślano już wielokrotnie.<sup>11</sup> Deisis wpisuje się w architektonikę tej zrytmizowanej rzeczywistości nie tylko na progu ikonostasu. Umieszczane było także nad wejściami do domów, w absydach świątyń, tam, gdzie zawarta w nim idea pośrednictwa łączyła się harmonijnie z ideą granicy i przejścia ze sfery *profanum* do sfery *sacrum*. Czyż tego samego ruchu, zrytmizowanego dynamiką pośrednictwa, wstępująco-zstępującego nie odnajdujemy w poetyckim rytmie sensów *Bogurodzicy*, falującym pomiędzy ludem — Maryją i Janem — Chrystusem, w obu kierunkach, w górę i w dół, od — przez i do? Czyż refreniczne *Kirieleison* nie wznosi się jak kłęby kadzidła — symbol najczystszej modlitwy — falami w górę, spowijając Deisis i pełzając pod kopułą z wizerunkiem Pantokratora?

Podstawowa kompozycja Deisis, tzw. *Deisis Trimorfos*, składa się z trzech postaci: Chrystusa na tronie, oraz stojących po Jego bokach Maryi i Jana Chrzciciela. Jest to jednak już wtórna wersja tej kompozycji. Pierwotną było tzw. *Deisis Anielskie*, w którym po bokach Chrystusa stali wyłącznie Aniołowie. Na Rusi, a zwłaszcza w Nowogrodzie, później także na wschodnich terenach Polski, Deisis Trimorfos rozrasta się stopniowo włączając nowe figury: Archaniołów, Apostołów, Ojców Kościoła, Metropolitów (zob. rys. 1). Jednocześnie rozbudowuje się cały ikonostas, osiągając, jak np. w nowogrodzkiej katedrze św. Sofii, znaczną wysokość. Do centralnego rzędu ikon — Deisis dodawane są nowe cziny — święt, proroków, mędrców, Ojców Kościoła. Wszystkie te postacie kierują się w modlitwie ku Centrum — Chrystusowi. Dopiero w kontekście ikonostasu Deisis nabiera pełnego sensu, jako zwieńczenie wielopoziomowej i wielogłosowej symfonii modlitwy i kontemplacji Bóstwa.

<sup>10</sup> G. S. Pomeranc, *Ikonologiczeskoje myszlienije kak sistiema i dialog semiotičeskich sistiem*, w: *Istoriko-filologiczeskije issledowanija*, Moskwa 1974.

<sup>11</sup> Por. np. J. Konstantynowicz, *Ikonostasis*, Lwów 1939.



W postaci rozszerzonej, najczęściej spotykanej, Deisis zawiera siedem figur. Chrystus w centrum siedzi na tronie ustawionym frontalnie, zazwyczaj na tle wpisanych w siebie sfer. Prawą dłoń, której palce kreślą znak Jego imienia, błogosławi, zaś w lewej trzyma otwartą Księgę ze słowami: „Nie sądzcie z zewnętrznych pozorów, lecz wydajcie wyrok sprawiedliwy” (J 7, 24). Po prawej stronie tronu stoi Matka, najczęściej w półbrocie, pochylona modlitewnie, ze wzniesionymi rękami. Jan Chrzciciel zajmuje symetryczną pozycję po drugiej stronie Chrystusa. Układ ten ma charakter kanoniczny, choć np. w późniejszych typach zachodnioukraińskiego Deisis spotyka się także inny wariant: obok tronu stoją Archaniołowie Gabriel i Michał, potem dopiero Matka i Jan.<sup>12</sup> Oprócz nich, w siedmiofiguralnym Deisis występują rozmieszczone symetrycznie po obu stronach Chrystusa postaci apostołów Piotra i Pawła. Względna relatywność pozycji Maryi i Jana w stosunku do Archaniołów (ukraińskie „przestawki”) podkreśla tylko pośredni ich status, graniczną ontologiczną i funkcjonalną. Maryja, dając życie Chrystusowi „bez udziału męża”, daje tym samym początek Nowemu Stworzeniu. Jan jest wprawdzie największym wśród zrodzonych z niewiasty, „lecz najmniejszy w królestwie niebieskim większy jest niż on” (Mt 11, 11). Jest zwieńczeniem Tradycji Starego Przymierza, lecz także Poprzednikiem Nowego, jego Progiem i Bramą. To wszystko, co stare, kieruje się w stronę oczekiwanego Mesjasza przez Jana Chrzciciela, to wszystko, co nowe, zwraca się z prośbą o Chrystusa za pośrednictwem Maryi.

Mówiąc o Deisis podkreśla się zazwyczaj reguły symetrii kompozycyjnej, zrównujące zarówno pozycje ontologiczne Maryi i Jana, jak i ich funkcje Pośredników. Tymczasem w *Bogurodzicy* funkcje te są w szczególny sposób zróżnicowane i w pewnej mierze asymetryczne. Zjawisko to występuje bezsprzecznie w dwóch najstarszych zwrotkach pieśni. W pierwszej zwracamy się do Bogurodzicy o Chrystusa, w drugiej zaś do Chrystusa przez Jana Chrzciciela. Oczywiście i Maryja i Jan pełnią tu rolę Pośredników, role te jednak, mieszcząc się całkowicie w ogólnym modelu Pośrednictwa, nie są w pełni ekwiwalentne wobec siebie. Jedyne wiarygodne wytłumaczenie tego zjawiska może dać chyba tylko kontekst ewangeliczno-teologiczny. Chrystus jako człowiek „uzależniony” był na ziemi zarówno wobec Matki (*fiat* Zwiastowania, Betlejem) jak i od Jana Chrzciciela (podporządkowanie w akcie chrztu, ochrzczony przez Jana). W rzeczywistości niebiańskiej, w obliczu Boskiej Transcendencji i Maryja i Jan zajmują pozycje

<sup>12</sup> Tamże.

cję hierarchicznie wobec Boga podrzędną (U twego syna Gospodzina matko zwolena...). Apostrofa skierowana do Bogurodzicy w I zwrotce pieśni wykorzystuje ziemski, macierzyński wzór zależności (zrodzony z Maryi) i zwraca się do Matki o Syna.<sup>13</sup> Apostrofa do Chrystusa w II zwrotce oparta jest na logice „rytuału przejścia” jakim jest chrzest i zwraca się do Niego przez Jana (ochrzczony przez Jana). Asymetrię logicznych współzależności obu apostrof sprowadzić więc można do opozycji funkcji podstawowych: macierzyństwo, dawanie bytu (Maryja) — chrzest w Jordanie, identyfikacja bytu (Jan), a zatem do opozycji funkcji ontologicznej i symbolicznej. Zarówno więc Matka jak i Chrzcziciel zyskują prawo do Pośrednictwa, lecz zgodnie z „ziemskimi wzorami” ich funkcji wobec Chrystusa ulega ono zróżnicowaniu. Matka może nam dać Syna we wszystkich modalnościach tego aktu (zyszczy, spuści), Chrzcziciel może pośredniczyć w Jego poznaniu (Oto Baranek Boży) i kontakcie z Nim. Prosimy przecież Bogurodzicę o czyn, działanie, aktywność realną i ekstrawertyczną, zaś poprzez Jana przede wszystkim o dialog spełniający się w modlitewnym „dyskursie”, w brzmieniowej, a nade wszystko semantycznej warstwie Słowa (usłysz głosy, słysz modlitwę, napełń myśli). Czyżby więc wyrosła z tej samej co *Bogurodzica* gleby idea Deisis zagubiła w swej kompozycyjnej symetrii „dysfunkcjonalność” pośrednictwa Maryi i Jana zachowaną tak wyraźnie w tekście językowym?

Postacie Matki i Chrzcziciela odróżniają się od wszystkich pozostałych figur Deisis nie tylko najmniejszym dystansem wobec tajemnicy *sacrum*, lecz także bardziej statyczną postawą przed jego obliczem. Podczas gdy Archaniołowie i Apostołowie idą, zbliżają się do tronu, Maryja i Jan już stoją obok niego pogrążeni w kontemplacji i modlitwie. Podczas gdy inni święci formują się jakby w dworski orszak, niosący królowi swe dary (sfery, berła, zwoje), ręce Maryi i Jana są puste, wpołuniesione, wyciągnięte ku Chrystusowi na wysokości Jego błogosławiącego gestu. Do X—XI wieku w Deisis stawiano Maryję i Jana odwrotnie niż później — Maryję po lewej, Jana zaś po prawej stronie tronu. Ponieważ Deisis umieszczony w ikonostasie (a wcześniej w

<sup>13</sup> Określenie „ziemski” oznacza tutaj nie tylko rodzicielsko-somatyczną funkcję Maryi wobec Chrystusa. Odnosi się także do przed-doskonałego etapu Jej świętości, świętości typu starotestamentowego. Jak pisze Wł. Łoski, dopiero przez udział w Pięćdziesiątnicy Matka Boża zostaje włączona w życie duchowe i osobowe świętości doskonałej (1 Kor 15, 49), staje się Świętą Wszeczasów, co tłumaczy Jej wyjątkowe miejsce w kulcie chrześcijańskim. Por. Wł. Łoski, *Wstępowataja*, „Zurnal Moskowskoj Patriarchii” 1969, nr 1, s. 71.

templonie) zwrócony był na zachód (ołtarz w świątyni prawosławnej zwrócony jest zawsze na wschód), Matka znajdowała się po stronie południowej, Jan po stronie północnej. Otóż zgodnie z prawosławną symboliką świątyni południowa jej ściana przedstawia tematy ikonograficzne Nowego Testamentu — „bo w nim narodził się Chrystus, Słońce Prawdy”, zaś ściana północna mieści tematy Starego Zakonu.<sup>14</sup> Tak więc w pierwotnej formule Deisis Jan Chrzciciel związany był ze światem, który doprowadzał do Chrystusa jako Prorok Starego Przymierza, podczas gdy Maryja uczestniczyła już w Nowym przez swe macierzyństwo (Maryja — Jutrzenka!). Cóż więc sprawiło, że ewolucja Deisis zburzyła tę symboliczno-przestrzenną harmonię w obrębie świątyni przedstawiając pozycje Maryi i Jana? Czy tylko bardziej pozytywna waloryzacja „prawicy” w symbolicznym języku człowieka?

W niektórych Deisis Jan stoi obok tronu Chrystusa podnosząc w modlitwie tylko jedną rękę. W drugiej trzyma opuszczony, rozwinięty zwój Ewangelii z napisem: „Nawróćcie się, bo bliskie jest Królestwo Niebieskie” (Mt 3, 2), albo „Już siekiera do korzenia drzew jest przyłożona” (Łk 3, 9). Przypomnijmy: Jan stoi po stronie trzymanej przez Chrystusa Ewangelii otwartej na słowach: „Nie sądzcie z zewnętrznych pozorów, lecz wydajcie wyrok sprawiedliwi” (J 7, 24); „Bo takim sądem, jakim sądzicie, i was osądzą; i taką miarą, jaką wy mierzycie, i wam odmierzają” (Mt 7, 2).

Teraz dopiero spostrzegamy — przecież oba teksty przez swoją bliskość i przestrzenną i duchową łączą się w jedno Słowo, w jedno napomnienie, w jedną naukę! Dopiero teraz — utrwalony w dotykanej materii Deisis, stwierdzony naocznie związek Jana ze Słowem, z Myślą, z Proroctwem jawi się nam jakby na nowo, w świetle, które rozjaśnia nieco tajemnicę jego Pośrednictwa — także w *Bogurodzicy*. Świadczenie Jana Chrzciciela nie zna kompromisów.<sup>15</sup> Jego proroctwo dotyka zawsze rzeczy wielkich i ostatecznych. Jego Pośrednictwo wnosi do *Bogurodzicy* przecucie kresu rozdzielającego światowy pobyt od rajskiego przebytu. Kresu zbliżającego się nieustannie, stojącego na progu, spełniającego się niedostrzegalnie w każdej sekundzie pobytu na ziemi. Specyfika Janowego Pośrednictwa pozwala zobaczyć w *carmen patrium* ciągle neofickiego przecież narodu pieśń i modli-

<sup>14</sup> Z. Licharewa, *Myśl cerkwi starożytnych Rusi*, „Oriens” 1934, nr 5.

<sup>15</sup> Kiedy Herod Antypas dowiadyuje się o działalności Jezusa, stwierdza: „To Jan Chrzciciel. On powstał z martwych i dlatego moce cudotwórcze działają w nim” (Mt 14, 2). Słowa te stanowią szczególny komentarz do ikony *Świętego Jana Chrzciciela*, pokazując bowiem, że bezkompromisowe etycznie Słowo Proroka przezwycięża w świadomości winowajcy barierę zamkniętych ust.

twę eschatologiczną.<sup>16</sup> Jakże inaczej brzmią wtedy jej słowa, wołające o Chrystusa: zyszczy nam, spuści nam i do Chrystusa: usłysz głosy, napełń myśli!<sup>17</sup> O ile głębiej dźwięczy prośba o zbożny pobyt i rajski przebyt! A przecież właśnie na prawosławnej ikonie *Sądu Ostatecznego* przed Bożym tronem zbiera się cały świat: u jego stóp stają nasi Pośrednicy — Maryja i Jan, a pod nimi nasza pramatka Ewa i boży kmieć, Adam, klękają u Boga w wiecu. Inaczej prezentują się w tym świetle uznane za wielkanocną i pasyjną późniejsze części *Bogurodzicy*. Wątek eschatologii powraca wyraźnie:

- (...) Tegoż nas domieściż, Jezu Kryste miły  
 Bychom z tobą byli  
 Gdzie się nam radują szwe niebieskie siły  
 (przekaz Ab, pocz. XV w.)
- (...) Już nam czas, godzina grzechów się kajeci  
 Panu Bogu chwałę daci  
 Ze wszemi siłami Pana Boga miłowaci  
 (przekaz Ae, przełom XV/XVI w.)

Ten ujawniony ikonograficznie w Deisis związek Jana ze Słowem, przede wszystkim Słowem eschatologicznym, różnicuje funkcjonalnie jego Pośrednictwo w stosunku do Pośrednictwa Maryi. Matka bowiem zajmuje w późniejszej, odwróconej kompozycji Deisis miejsce po prawicy Chrystusa, a więc bliższa

<sup>16</sup> Jeśli nie sama *Bogurodzica*, to jej np. grecki pierwowzór mógł powstać przecież pod presją chiliastycznych nastrojów oczekiwania na powtórne przyście Chrystusa. W tym kontekście *Bogurodzica*, śpiewana jako pieśń bitewna, doskonale wpisują się w ideologię „świętej wojny” wojska Chrystusowego wależącego z siłami Antychrysta.

<sup>17</sup> Wiele światła na sens tej modlitwy może rzucić fakt, że Deisis umieszcza się na prawosławnych Kielichach Eucharystii. Tak np. na srebrnym kielichu z soboru Przemienienia w Peresławiu (poł. XII w.) nad figurami Deisis wyrtyło napis: „Pijcie z niego wszyscy, to jest krew moja nowego przymierza, która za was i za wielu będzie przelana na odpuszczenie grzechów”.

Ikograficzna syntezę idei Wstawiennictwa Deisis i Eucharystii zawiera ikona *Niech milczy wszelkie ciało*. Proponowana tutaj eschatologiczno-eucharystyczna interpretacja prośby „zyszczy nam, spuści nam” stanowi jednocześnie próbę odpowiedzi na pytanie powtórzone przez Ewę Ostrowską za S. Łosiem: „Słusznie jednak zauważa Łoś, że o tym spuszczeniu Jezusa na ziemię pisano bez dostatecznego uzasadnienia, nigdy bowiem nie spotyka się podobnie pojętej prośby. Co by też to miało znaczyć?”. Zob. E. Ostrowska, *Wstęp językoznawczy*, w: *Bogurodzica*, opr. J. Woronczak, Warszawa—Wrocław—Kraków 1957, s. 35. Warto przypomnieć, że autorka odczytuje znaczenie słowa „spuści” przenośnie — jako „uczyni przychylnym” (tamże).

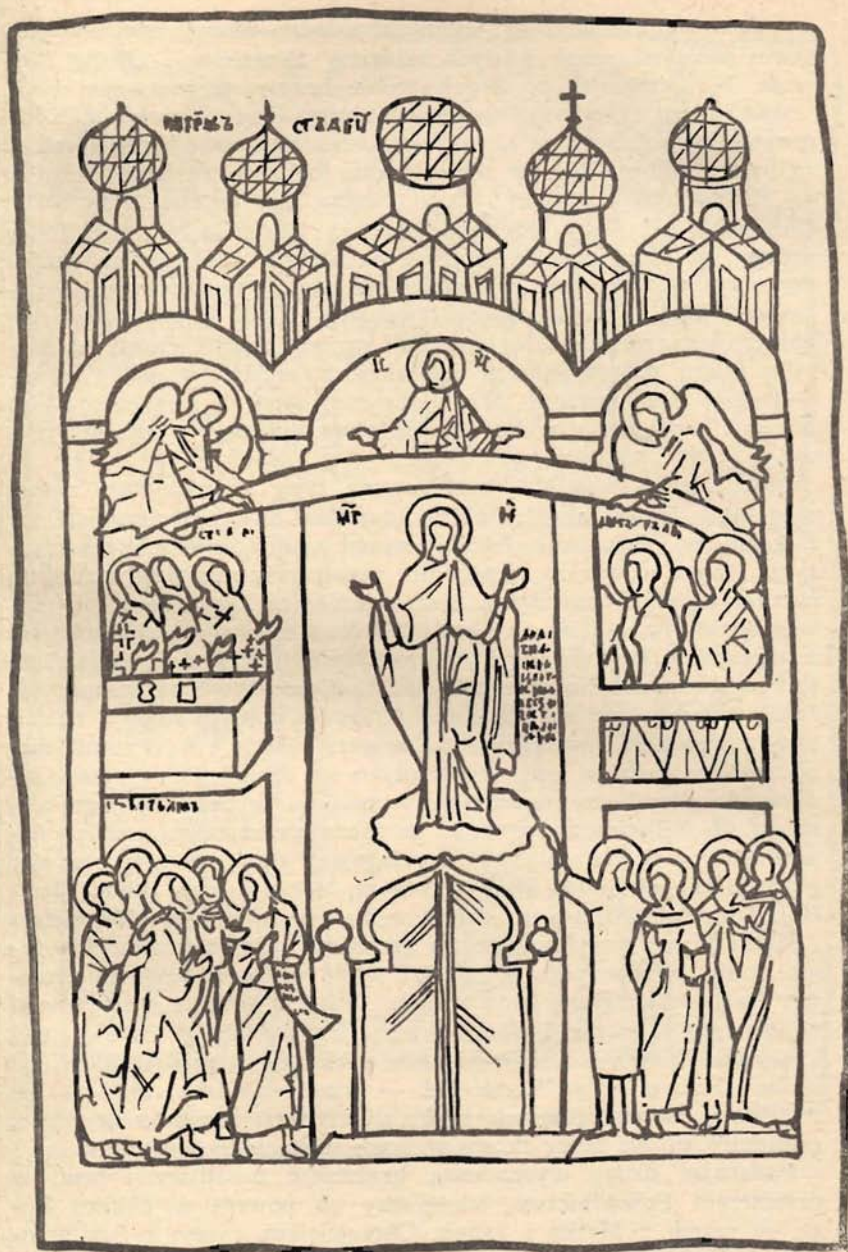
jest dłoni błogosławiącej świat. Ten gest spływa jakby w pustę, wyciągnięte ręce Maryi, do której wołamy zyszczy nam, spuści nam!

Cała przestrzeń Deisis rozświetlona jest wewnątrznie blaskiem królewskiego światła. Ikona rozszczepia to pulsujące złoto assistu na całą gamę barw słonecznego spektrum. Ikonostas staje się symfonią światła Taboru, załamującego się barwnie na różnorodnych powierzchniach i modusach świętości. To światło rozpala przede wszystkim oblicza Matki i Jana, stojących najbliżej jego Źródła. Całe Deisis może być potraktowane jako wiązka barwnych, rozszczepionych promieni Odwiecznego Światła — Chrystusa. Rozszczepionych przy tym w zadziwiająco regularny deseń, jakby w przestrzeni *sacrum* obowiązywały podobne ziemskim prawa optyki. Ów stosunkowo niezmienny barwny układ Deisis podkreśla jeszcze asymetrię, o której była mowa wcześniej.

Wszystkie trzy postacie elementarnej Deisis odziane są w tradycyjne chitony i himationy (Maryja w maforion). Matka i Syn mają szaty tego samego koloru (z tolerancją odcieni) z tym, że barwy te się krzyżują. Tak więc Maryja ubrana jest w chiton od oliwkowozielonego do niebieskiego koloru, taki sam himation ma Syn; Matka nosi brązowośliwkowy maforion — Syn ma podobnej barwy chiton. Jan natomiast nosi zazwyczaj chiton taki, jak Maryja (odcienie zieleni), zaś himation w skali barw od żółtej do ciemnopomarańczowej. W symbolice sakralnej kolor żółty oznacza światło ziemskie, jest symbolem mądrości i miłości ziemskiej — a więc Starego Przymierza i Pustyni. Syn i Matka połączeni są więc regularną krzyżową asymetrią barw, Jan zaś wyróżnia się kolorem nowym, odsyłającym do sfery ziemskiej.

Maryja pozostaje z pewnością w ściślejszym związku ontologicznym z Chrystusem (może nam Go dawać), niż Jan, który może nam Go głosić i umożliwić Jego poznanie przez Słowo.<sup>18</sup> Subtelna dogmatycznie ikonografia prawosławna utrwaliła tę różnicę nie tylko w kompozycji Deisis. Istnieje cały szereg typów ikonowych, które stanowią być może bardziej izomorficzny wobec Bogurodzicy model Pośrednictwa niż samo Deisis. Tak np. ikona *Opieki Matki Boskiej* (ros. *Pokrow*), znana już od XII wieku, organizuje przestrzeń *sacrum* hierarchicznie, odwzorowując jednocześnie strukturę świątyni (zob. rys. 2). W górnej części ikony umieszczono błogosławiącego Chrystusa, pod Nim zaś Matkę — Orantkę

<sup>18</sup> Jak pisze H. Paprocki, osoba Bogurodzicy „zajmuje w kulcie Kościoła miejsce należne Duchowi Świętemu. Jak w ikonostasie, tak i w kulcie Matka Boska zajmuje pozycję symetryczną i jakby równoznaczną z pozycją Chrystusa”. H. Paprocki, *Obłędna Ojca*, WPAKP 1982, nr 1, s. 69.

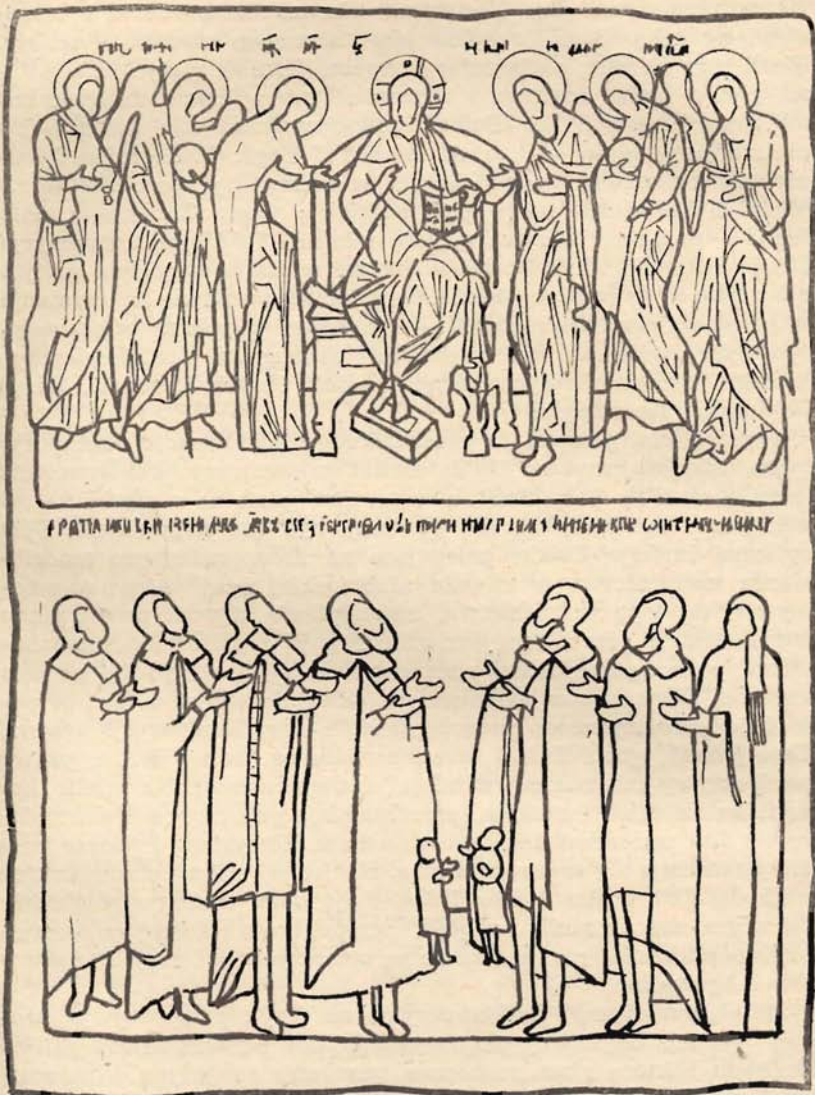


Rys. 2. Pokrow (Szkoła Nowogrodzka, początek XV wieku).

z rękami modlitewnie wzniesionymi w górę. Maryja stoi nad carskimi wrotami, obok których widzimy Proroków i Ojców Kościoła. W pierwszym po lewej stronie bramy, trzymającym zwój, wskazującym ręką w górę rozpoznajemy Jana Chrzciciela. Kompozycję tę można uznać za wariant Deisis skonstruowanego wzdłuż osi wertykalnej. Zabieg ten pozwala pełniej zrozumieć różnicę w Pośrednictwie Maryi i Jana. Matka jest ontologicznie bliżej Chrystusa (od sfery Boga oddziela Ją trzymana przez Aniołów wstęga, od sfery ziemskiej obłok, na którym stoi), Jan natomiast pozostaje na poziomie „świętości ziemskiej” pośrednicząc w poznaniu Boga i Nieba przez Słowo (Ewangelia, objaśniający gest dłoni, twarz zwrócona w kierunku stojących obok świętych). Maryja zatem pośredniczy w kontakcie z *sacrum* bardziej immanentnie i ontologicznie, Jan zaś raczej symbolicznie oraz — co doskonale pokazuje model Pośrednictwa *Pokrowu* — metafizycko.

Inne, często subtelnie zróżnicowane typy Pośrednictwa zawierają takie ikony jak *O Ciebie radujetsia, Sobor Bogomatieri* czy *Bogomatier Znamienije*. Istnieje wśród nich jeszcze jedna kompozycja, która w sposób szczególnie przejrzysty modeluje strukturę *sacrum* naszej *Bogurodzicy*. Jest to unikalna ikona ze szkoły nowogrodzkiej, namalowana ok. 1467 roku i nazwana *Moliaszczijesia Nowgorodcy* (*Modlący się Nowogrodzianie*) (zob. rys. 3). Podzielona jest na dwa pola. Na górnym przedstawiono klasyczną kompozycję Deisis składającego się z siedmiu figur. Na dolnym stoją w modlitewnych pozach, z wyciągniętymi w górę rękami symetrycznie rozmieszczone postacie ludzi (7 dorosłych i 2 dzieci). Głowy mają zadarte do góry, oczy wpatrzone w niebo i wypełnione jego blaskiem. G. Filimonow sugeruje, że ikona przedstawia rodzinę bojara Antypa Kuzmicza. Napis rozciągający się na granicy obu sfer głosi: „Pokorni słudzy Boży, Grzegorz, Maria, Jakub, Stefan, Jewsiej, Timofiej, Olfim i ich dzieci modlą się do swojego Zbawiciela i Matki Bożej o wybaczenie im grzechów”. Resztę dopowiada sama ikona. Kompozycja dolna jest ściśle podporządkowana symetrii Deisis. Pochylone głowy figur Deisis i zadarte głowy ludzi wpisane są w okrąg Boskiej chwały. To właśnie po tym okręgu krąży modlitwa i łaska! Pieśń ludzi sublimują w niebiańskie *Kirie eleison* Maryja i Jan Chrzciciel — brzmi ono tutaj całkiem jak w naszej *Bogurodzicy*, tak jakby dwa tropy, dopisane do niego, zamieniły się na desce ikony w żywe postacie Pośredników.

Podążając drogą wyznaczoną krążeniem modlitwy i łaski w przestrzeni Pośrednictwa, stanęliśmy na powrót w obliczu Boga — razem z Matką i Janem Chrzcicielem, razem z Archaniołami i Apostołami. Na nowo oszałamia nas bliskość Bytu, napię-



Rys. 3. Modlący się Nowogrodzianie (1467).



cie ontyczne pomiędzy „ludzkimi” dłońmi Pośredników i błogosławiącą ręką Boga, eksplodujące iskrowym światłem assistu. Blask tego światła, rozjarzający twarze, dłonie i szaty Matki i Jana, jest w Deisis znakiem ich uczestnictwa w Bycie, znakiem ontologicznej sankcji ich Pośrednictwa, znakiem ich trwania „w obliczu”, czy lepiej — „przed obliczem” Boga. Ikonografia Deisis utrwała tę relację wobec *sacrum* w szczególnie sposób. Postacie Maryi i Chrzyciela stoją po bokach tronu Chrystusa; mało tego — pomimo, że zwracają się właśnie do Niego, kompozycja Deisis „skręca” ich sylwetki w stronę widza, a więc tym samym odwraca je od Chrystusa. Mamy tu niewątpliwie do czynienia z „perspektywą odwróconą” — systemem przekazu wizualnego, typowym zwłaszcza dla wschodniej ikonografii średniowiecznej, którego „składnię” wyczerpująco opisali Paweł Florenski, Borys Uspienski i Lew Żegin.<sup>19</sup>

Typowe dla perspektywy odwróconej „deformacje” kompozycyjne odnajdujemy w Deisis nawet w centrum przedstawienia (tron, podnóżek Chrystusa), a więc tam, gdzie ze względu na semantyczne natężenie obrazu powinny być one najmniejsze. Specyficzna funkcja Deisis, polegająca na ikonograficznym modelowaniu uczestnictwa w chwale niebiańskiej istot dopuszczonych do tego uczestnictwa, niewątpliwie łagodzi przestrzenne transformacje perspektywy odwróconej. W rzędzie ikonostasu bowiem, poszczególne ikony rozmieszczone są symetrycznie po obu stronach Chrystusa w jednakowych odległościach od siebie, co powoduje płaszczyznowe „rozciągnięcie” całej kompozycji w szerz. Tam jednak, gdzie Deisis przedstawiono na jednej ikonie, prawa perspektywy odwróconej działają o wiele ostrzej. Na wielu ikonach bałkańskich i ruskich, przedstawiających motyw Deisis, Maryja i Jan umieszczeni są za tronem Chrystusa i jeszcze bardziej zwracają się w stronę widza. Na jednej z ikon moskiewskich z końca XVI wieku Matka i Jan stoją obok tronu w półbrocie do widza, zaś za nimi, „w głąb” perspektywy zbieżnej (z naszego punktu widzenia) rozmieszczone są symetrycznie figury Archaniołów i Apostołów.

Jeśli „przełożymy” te kompozycje na język perspektywy „prostej” — tej, do której przyzwyczaiła nas poreniesansowa sztuka Zachodu i którą zbyt pochopnie uznajemy za jedyną i naturalną — okaże się, że postacie Deisis stoją przed tronem Chrystusa, a więc zgodnie z językową intuicją zwrotu „przed obliczem”.

<sup>19</sup> Zob. np. P. A. Florenski, *Obratnaja piersplektiwia* (1919), „Trudy po Znakowym Sistlemam”, t. 3, Tartu 1967; B. A. Uspienski, *O systemie przekazu obrazu w rosyjskim malarstwie ikon*, w: *Semiotyka kultury*, Warszawa 1975; L. F. Żegin, *Jazyk žiwopisnogo proizwiedienija*, Moskwa 1970.

Tak samo zresztą znaczy ikona, choć warstwa znakowa — *signifiant* kompozycji sugeruje pozornie układ odwrotny. Deisis ujawnia przy okazji „niewydolność” perspektywy zbieżnej — to, co niemożliwe do przedstawienia w tej konwencji (postacie — twarze stojących przed tronem), staje się naturalne przy odwróceniu perspektywy o 180 stopni...

„Ziemski” wzór zależności Chrystusa od Matki i Jana Chrzciciela motywuje przede wszystkim funkcjonalny aspekt Pośrednictwa — przewyciężanie antynomii Bóg—człowiek w akcie „dawania Boga” (Matka) i „poznania Boga” (Jan). Akcja modlitewna *Bogurodzicy* (apostrofa, prośby) rozwija się zgodnie z tym wzorem w perspektywie antropocentrycznej: człowiek — Pośrednik — Bóg (dół — góra), zachowując asymetrię funkcjonalną (do Maryji o Chrystusa, do Chrystusa przez Jana). Ontologiczna motywacja Pośrednictwa Maryi i Jana konstruowana jest z pozycji odwrotnej — teocentrycznej. *Bogurodzica* wyraża tę ambiwalencję bardzo precyzyjnie. Zwracamy się wprawdzie do Matki o Syna (zyszczy, spuści nam — wzór „ziemski”), ale jednocześnie charakteryzujemy Ją samą (Pośredniczkę) w perspektywie „odwrotnej”, „z punktu widzenia” Syna-Boga (*Bogurodzica* dziewica, Bogiem sławiona Maryja / U twego syna Gospodzina matko zwolena Maryja /.<sup>20</sup> Podobnie ma się rzecz z pośrednictwem Jana. W perspektywie ziemskiej kierujemy wprawdzie prośby do Chrystusa przez Jana (Twego dzieła Krzciciela, bożycze), On sam uczestniczy jednak „ontologicznie” w porządku nadprzyrodzonym (Twego dzieła Krzciciela, bożycze). To więc, co w *Bogurodzicy* jest „ikonowe”, „emblematyczne” — charakterystyki bytowe Pośredników, skonstruowane zostało w „perspektywie odwróconej” — poprzez Boga, „z wnętrza” *sacrum*. To zaś, co funkcjonalne, dynamiczne — ruch modlitwy człowieka, podlega prawom ludzkiej, „prostej” perspektywy, zbiegającej się w nieskończoności w punkcie stanowiącym zarazem początek i koniec wszelkiego ruchu.

Nawet najbardziej skomplikowane współzależności strukturalno-semantyczne, ujawnione w głębokich pokładach organizacji znakowej *Bogurodzicy* i Deisis, nie mogą stanowić dowodu na bezpo-

<sup>20</sup> Nieprzypadkowo w tej emblematyczno-typologicznej charakterystyce adresatki prośby, Jej ziemskie imię — Maryja, zostało umieszczone w klauzulach wersów, tam, gdzie zstępująca linia „boskiej” perspektywy krzyżuje się z odpowiedzią człowieka wezwanego do pośredniczenia między niebem i ziemią. Paralelizm obu wersów organizuje więc nie tylko znaczenia i ich artystyczne struktury, ale także rytmikę „zstępowania” perspektywy opisu: *Bogurodzica* (Syn = Bóg) → zwolena, sławiona (wybór Zwiastowania, „błogosławiona jesteś między niewiastami”) → Maryja („...a Dzewicy było na imię Maryja” — Łk 1, 27).

średnią współzależność obu „tekstów”. Świadczą jednak o ich wspólnocie archetypalnej — wspólnocie elementarnych sensów i struktur znakowych, wspólnocie „ortodoksyjnej intuicji”, która prowadziła w tym samym kierunku chrześcijańskich twórców tej miary, co autor (czy może „szkoła”) naszej *Bogurodzicy*.

## LITURGIA DEISIS

Symbolika przestrzenna świątyni odwzorowuje podstawową figurę wędrówki do Boga — mistyczną górę. Po tej drodze przemieszczają się w rytmie liturgii modlitwy, śpiew (chór nad wejściem), dymy kadzidel, ciepło i światło płomyków setek modlitewnych świec. W tę samą stronę podążają freski i witraże, ikonostas i kopuła cerkwi. Jest to droga jednocząca w sobie oś wertykalną i horyzontalną, droga w górę i do przodu, uniwersalna droga świętych, proroków, mistyków i każdego chrześcijanina.<sup>21</sup>

Centralna kompozycja ikonostasu — Deisis odtwarza model wchodzenia w kontakt z *sacrum*. I oto tuż za carskimi wrotami, o krok od Deisis, na ołtarzu zwanym tronem (*priestol*) model ten jest realizowany rytualnie podczas liturgii św. Jana Chryzostoma. W czasie przygotowania Świętych Darów (*prothesis*) kapłan odtwarza symbolicznie lecz także ontologicznie całą ideę ikonostasu, Deisis, Bogurodzicy... W czasie rytuału *prothesis*, pochodzącego z XII wieku, ze specjalnie przygotowanego chleba-prosfory kapłan wycina lancą Hostię-Baranka i umieszcza ją na środku pateny (*diskos*). Z innego chleba wyjmuje drugą częśćkę i umieszcza ją po prawej stronie Baranka mówiąc: „Na cześć i pamiątkę Błogosławionej Pani naszej, Bogurodzicy i zawsze Dziewicy Maryi, dla modlitw której przyjmij, Panie, tę ofiarę na ołtarz Twój w niebie”. Z trzeciej prosfory kapłan wycina częśćkę symbolizującą Jana i kładzie ją po lewej stronie Baranka mówiąc: „Na cześć i pamiątkę czcigodnego, sławnego Proroka i Poprzednika Jana Chrzciela”. Z tej samej prosfory wyjmuje części oznaczające Moce Niebieskie (Jan — Anioł Pustyni!). W ten sposób patena staje się jakby ikoną Deisis. Następnie kapłan wycina i układa w rzędach (hierarchiach) inne części oznaczające Proroków, Apostołów, wszystkich świętych i członków Kościoła — żywych i umarłych. Diskos odzwierciedla teraz ideę Kościoła uniwersalnego, zgromadzonego wokół Baranka. Nakrywając patenę metalową gwiazdą (*asteryks*), kapłan wprowadza ten Kościół po-

<sup>21</sup> Por. E. Trubieckoj, *Smysł żłzni*, Berlin 1922.

przez Betlejem w obręb ludzkiej historii.<sup>22</sup> W przemieniającej go później Epiklezie prawosławie zamyka cykl kosmicznej liturgii, włączającej w ruch ku Bogu cały wszechświat. Rytm tego ruchu, jego pulsowanie wewnętrzne żyje zarówno w strofach *Bogurodzicy*, jak i w ikonach *Wstawiennictwa*, w idei ikonostasu, w liturgii *prothesis*, w architekturze świątyni.

Być może te wszystkie „teksty Kultury Pośrednictwa” dałoby się ułożyć w łańcuch przyczynowo-skutkowy, uporządkować według reguły od — do, odnaleźć wśród synkretyzmu form schemat ich ewolucji. Tutaj jednak bardziej zajmująca wydała nam się przestrzeń „pomiędzy”, wypełniona tkanką izomorfizmów i modalności znakowych, przestrzeń jednocząca choć niejednorodna, przestrzeń „między” pieśnią i ikoną.

Roman Mazurkiewicz

<sup>22</sup> Por. P. Evdokimow, *Prawosławie*, Warszawa 1964.

## POZYTYWIZM, NARÓD, NIEPODLEGŁOŚĆ

### I. POJĘCIE POZYTYWIZMU

Termin „pozytywizm” można rozpatrywać dwojako: jako postawę filozoficzną i teoretyczną, i jako prąd cywilizacyjny.<sup>1</sup> Pozytywizm jawi nam się zatem w dwóch postaciach: naukowej — odnoszącej się do działalności intelektualnej, którą nazywamy nauką, oraz cywilizacyjnej — odnoszącej się do najrozmaitszych dziedzin życia społeczno-gospodarczego, politycznego i kulturalnego.

Pozytywizm w pierwszym znaczeniu przybiera również dwojaką formę.<sup>2</sup> Jest więc najpierw szkołą naukową, wiążącą się z nazwiskiem Augusta Comte'a, twórcy — w pierwszej połowie

<sup>1</sup> Rozróżnienie to biorę z opracowania Barbary Skargi *O kilku problemach pozytywizmu polskiego*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. II, Warszawa 1975, s. 13 — z tym jednak, iż proponuję, by zgodnie z duchem epoki ów szeroki zakres spraw mieszczących się w drugim pojęciu pozytywizmu nazwać nie kulturą lecz cywilizacją. To o cywilizacji jako procesie uniezależniania się od przyrody, rozwoju wiedzy i techniki, systemie rządzenia się i gospodarowania pisali koryfeusze myśli pozytywistycznej — Comte, Mill, Spencer, Buckle. Tradycja takiego pojmowania cywilizacji przetrwała we Francji i w krajach anglosaskich do dzisiaj. Często pojęcie to używane było — w ślad za twórcą antropologii E. B. Taylorem w latach siedemdziesiątych XIX w. — wymiennie ze słowem „kultura”. Tak czynił Florian Znaniecki (*Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Lwów—Warszawa 1935), który rozumiał cywilizację jako integralną jedność obejmującą tak kulturę materialną jak i duchową. Cywilizację z przewagą kultury materialnej nazywał naturalistyczną, cywilizację z przewagą kultury duchowej — za której upowszechnieniem się opowiadał — cywilizacją humanistyczną. Dopiero w pierwszym ćwierćwieczu tego stulecia, za sprawą A. Webera i R. M. MacIvera przyjęło się rozgraniczać dychotomicznie pojęcia cywilizacji i kultury. Ta pierwsza, zwrócona ku zaspokojeniu materialnych potrzeb ludzkich, obejmuje sferę środków — technikę, wiedzę stosowaną, cały świat artefaktów; ta druga, stanowiąc duchową formę działania człowieka, obejmuje sferę celów, znaków, wartości. Co więcej, w ostatnich kilkudziesięciu latach, termin „kultura” zastępuje i wręcz wchłania termin „cywilizacja”. Ta ostatnia staje się już tylko „porządkiem technologicznym” kultury. Role się zatem odwróciły: gdy w XIX stuleciu dominował styl myślenia w kategoriach cywilizacji, to w XX stuleciu dominuje styl myślenia w kategoriach kultury (por. Antonina Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981).

<sup>2</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, część pierwsza, Warszawa 1981, s. 256—257.

XIX w. — systemu filozoficznego<sup>3</sup> pomyślanego jako synteza całej dostępnej wiedzy. Proces poznania (inspiracji dostarczał tu Comte'owi Saint-Simon) przechodzi przez trzy stadia: teologiczne, metafizyczne i naukowe, czyli pozytywne, właściwe przede wszystkim naukom przyrodniczym. Dopełnieniem i zwieńczeniem systemu filozoficznego (chciałoby się również powiedzieć: historiozoficznego) i klasyfikacji nauk Comte'a jest nowa dyscyplina: socjologia, która jest rozciągnięciem zastosowań metody pozytywnej na problematykę społeczną, polityczną i moralną. Jest pozytywizm, po wtóre, typem myślenia (sięgającym zresztą głęboko w przeszłość<sup>4</sup>) właściwym przedstawicielom nauk tak przyrodniczych, jak społecznych i humanistycznych, którzy traktują pozytywizm jako zjawisko szersze od szkoły Comte'a. Wiek XIX wytwarza pozytywistyczną *community of discourse*<sup>5</sup>, którą charakteryzują następujące cechy<sup>6</sup>: krytyka „metafizyki” i fenomenalizmu; naturalizm i przyjęcie przyrodoznawstwa jako nauki wzorcowej; traktowanie faktów społecznych jako rzeczy; antynormalizm; pojmowanie nauki jako podstawy inżynierii społecznej. „Pozytywne” zostało przeciwstawione temu, co negatywne, urojone, jałowe, chwiejne, mgliste i destrukcyjne, jako to, co realne, pożyteczne, pewne, ściśle i konstruktywne.”<sup>7</sup>

Drugie znaczenie terminu „pozytywizm”, pozytywizm cywilizacyjny, ogarnia szeroki świat kultury (znajdując odbicie w literaturze, teatrze, publicystyce), obejmuje sprawy oświaty, stosunków społecznych, gospodarki, polityki. Pozytywizm przestaje być li tylko postawą naukową i przybiera postać światopoglądu, ideologii politycznej i społecznej, stylu kultury, programu działania w różnych dziedzinach życia, ba — staje się samym działaniem.

Było to zgodne z dictum Comte'a: *savoir pour prévoir, prévoir pour agir*. Bo też pozytywizm naukowy, zwłaszcza w swym wydaniu socjologicznym, był swoistym planowaniem i prognozowaniem społecznym; wiedza socjologiczna miała bowiem umożliwić przewidywanie, a przez to — kontrolować procesy społeczne, dotąd żywiołowe i niekiedy niszczycielskie. Był zatem pozytywizm koncepcją praktycznego zastosowania wiedzy.

<sup>3</sup> *Cours de philosophie positive* (6 tomów, 1830—1842); *Discours sur l'esprit positif*, 1844; *Discours sur l'ensemble du positivisme*, 1848; *Système de politique positive*, 4 tomy, 1881—1854; *Catéchisme positiviste* 1852.

<sup>4</sup> Leszek Kolakowski (w *Filozofii pozytywistycznej (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966) poszukuje początków orientacji pozytywistycznej w myśli Średniowiecza, XVII wieku i Oświecenia.

<sup>5</sup> Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, London 1961.

<sup>6</sup> J. Szacki, op. cit., s. 258—263.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 258.

Ale nie była myśl pozytywistyczna inżynierią utopijną, nastawioną na osiągnięcie największego dobra, stale pytającą o cel ostateczny swoich wysiłków, lecz raczej metodą pragmatyczną (*piecemeal engineering*) starającą się rozwiązać, za pomocą dostępnych w danej chwili środków, najpilniejsze problemy, jakie wyłania aktualna sytuacja.<sup>8</sup> Wiąże się z tym — to już jest wkład Herberta Spencera — tendencja do kompromisu i preferowania ewolucyjnej drogi stopniowych zmian. Owa dyrektywa socjotechniczna „naukowego” pozytywizmu była również główną inspiracją pozytywizmu „cywilizacyjnego”.

## II. KSZTAŁTOWANIE SIĘ POLSKIEGO POZYTYWIZMU

Pozytywizm był tworem zachodnioeuropejskim, ideologią zwycięskiego mieszczaństwa, przekonanego o tym, iż cywilizacja przemysłowa, wolnokonkurencyjny ustroj gospodarczy, liberalizm i ograniczenie uprawnień państwa, ewolucyjność zmian społecznych — stwarzają najlepsze warunki dla powszechnego dobrobytu i postępu. W Polsce pozytywizm, wedle świadectwa jego czołowego przedstawiciela, Aleksandra Świętochowskiego, był w dużej mierze ruchem samorodnym. Nosił na sobie znamię losów narodu pozbawionego własnej państwowości. Stąd, mimo niewątpliwej zależności od myśli zachodu, wykształcił swoje własne, odrębne oblicze, w pełni uzasadniające określenie: pozytywizm polski.

Jakie są ramy czasowe polskiego pozytywizmu? Ogromna większość prac traktujących o poszczególnych aspektach owego szerokiego kompleksu spraw obejmowanych nazwą „pozytywizm” (z zakresu historii politycznej i społeczno-gospodarczej, historii literatury czy historii nauki) przyjmuje dwie daty graniczne: początek stanowi powstanie 1863 roku i jego klęska; koniec zaś lata 1885 — 1890 — okres pojawienia się ruchów masowych i wielkich partii politycznych.

Powstanie styczniowe było dla dziejów społeczeństwa polskiego pod zaborami wielką cezurą historyczną. Pozytywizm był reakcją pokolenia porażonego katastrofą powstania. Był postawą i programem działania. Najpierw był negacją: występował przeciw działaniom konspiracyjnym i powstaniom zbrojnym, rozpamiętywaniu przeszłości, romantycznym i mesjanistycznym złudzeniom. Ale był też czymś więcej niż negacją; zgodnie z obowiązującą filozofią dążył do stworzenia czegoś „pozytywnego”, konstruktywnego. Zwracał się ku przyszłości, ku działaniu, apelował o realizm, trzeźwą

<sup>8</sup> J. Szacki, op. cit., s. 262.

ocenę nakazów i wymagań czasu i sytuacji, wzywał do zorganizowanej solidarnej pracy — pracy organicznej, „u podstaw” oraz do poszerzenia wiedzy jako źródeł najtrwalszych wartości, dążył do pomnożenia siły narodu i zagwarantowania dalszej jego egzystencji i rozwoju. Z niepodległości nie zrezygnował, ale traktował ją jako cel na daleką metę. Odrzucał współdziałanie z zaborcą, chciał jednak uprawiać działalność w ramach legalnych możliwości, stworzonych przez zaborcze państwo. W pozytywizmie szybko dały o sobie znać inherentne sprzeczności programu, które w ostatecznym efekcie doprowadziły do jego wewnętrznego rozpadu, pojawienia się z końcem lat osiemdziesiątych nowych haseł i prądów, nowych postaw i nowych hierarchii wartości. Przewartościowaniu uległy dwie przede wszystkim sprawy: stosunek do niepodległości i sens ostateczny pracy organicznej w warunkach zaborów.

Czy pozytywizm polski jest sprawą jednego pokolenia — biologicznego i historycznego — okresu 1864 — 1890? Pytanie o ramy czasowe, periodyzację pozytywizmu w Polsce, wiąże się z pytaniem o jego ramy przestrzenne, charakter i komponenty. Odpowiedź wypada różnie, zależnie od tego, jaką rozpatruje się postać pozytywizmu — naukową czy cywilizacyjną; jaki jest układ odniesienia — jeden zabór czy całość ziem polskich.

Nie próbując odpowiedzieć wyczerpująco na te pytania, zauważamy jedynie, że pozytywizm — w obu swych postaciach — nie powstał i nie zanikł w tym samym czasie we wszystkich trzech zaborach; że pojawienie się nurtu pozytywistycznego w jednym ośrodku (nawet tak silnym jak Warszawa) nie oznaczało jego automatycznego rozprzestrzeniania się na inne obszary; że każdy zabór przeżywał okres „burzy i naporu” pozytywizmu w różnym czasie; że jednak, choć istniały różnice w „uprawianiu” pozytywizmu w poszczególnych zaborach, odpowiednio do zróżnicowania położenia każdego z nich, to istniał jeden wspólny polski *leit-motiv*.

Dotykamy tu kluczowego zagadnienia, jakim był wpływ zaborów na funkcjonowanie społeczeństwa polskiego jako zintegrowanej całości. Utrata suwerenności politycznej była nie tylko utratą państwowości, lecz również podziałem kraju — rozczłonkowaniem terytorium i zamieszkującej je społeczności. Polska uległa tak zaborowi jak rozbiorowi. Granice trzech zaborów, będące granicami trzech wielce różniących się od siebie tworców państwowych i typów społeczeństw, przecinając brutalnie obszar państwowy Rzeczypospolitej, zdegradowały go do roli peryferii trzech różnych ośrodków państwowych, przecięły i zniweczyły przez wieki rozwijaną sieć powiązań gospodarczych i społeczno-politycznych, sta-



ły się potężnym czynnikiem kształtowania w odmienny sposób wszelkich aspektów życia w każdym z zaborów. Społeczeństwo polskie — by zastosować obowiązujące w pozytywizmie analogie organicystyczne — w wielu podstawowych dziedzinach przestaje być systemem stosunków powiązanych organicznie i funkcjonujących jako organizm. Zabrakło regularności i intensywności kontaktów oplecionych wokół wspólnych instytucji, systematycznego porozumiewania się grup społecznych. Rozbiciu oparła się tylko jedna w zasadzie, ale kluczowa dziedzina — kultury duchowej. I tak, jak we wszelkich innych dziedzinach, uzależniane coraz bezwzględniej od ośrodków dyspozycyjnych w Petersburgu, Wiedniu i Berlinie, zabory, chcąc nie chcąc, odwracają się do siebie plecami, w tej jednej więzi ogólnonarodowa utrzymuje się ponad wszelkie kordony. Znajduje też swoisty ośrodek i forum na zachodzie, w kolejnych falach emigracji politycznej z Wielką Emigracją na czele. Inna rzecz, iż realizowanie się tej więzi nie przebiegało w praktyce łatwo, zwłaszcza w odniesieniu do formułowania celów ogólnonarodowych. Utrudniała je nie tyle nawet rosnąca izolacja zaborów, ile rosnące różnicowanie się ich poziomów cywilizacyjnych. W tym kontekście podkreślmy choćby doniosłość faktu, iż w zaborze pruskim uwłaszczenie chłopów wyprzedziło o ćwierć wieku akcję uwłaszczeniową w zaborze austriackim, a o 40 lat — w rosyjskim. Stąd między innymi brak było równoległości w ustalaniu programów i ich realizacji, czy nawiązywania do dorobku okresów poprzednich innych zaborów. Dochodziło też niejednokrotnie do swoistej amnezji intelektualnej, odkrywania łądów dawno odkrytych i w efekcie marnotrawstwa „społecznego zasobu”, by użyć terminu Józefa Supińskiego.

Przykładem jest samo hasło pracy organicznej, integralnej części tego, co rozumiemy przez pozytywizm. Andrzej Walicki pisze o pozytywistach warszawskich, iż „przypisywali sobie zasługę sformułowania programu 'pracy organicznej', podczas gdy w rzeczywistości program ten (aczkolwiek bez charakterystycznego dla pozytywizmu wyrzeczenia się walki o niepodległość) został opracowany i filozoficznie uzasadniony w różnych wariantach przez Trentowskiego i Norwida, Cieszkowskiego i Libelta (jak wiadomo, dwaj ostatni byli również wybitnymi realizatorami tego programu i to w większej skali niż pozytywiści).”<sup>9</sup>

Ów poznański program pracy organicznej został sformułowany już po powstaniu listopadowym (umożliwiło to m.in. właśnie wcześniejsze tu uwłaszczenie chłopów, bez którego wszelka „pra-

<sup>9</sup> Wstęp do: *Filozofii i myśli społecznej w latach 1831—1864*, Warszawa 1977, s. 97.

ca u podstaw" zawisała w próżni) i był realizowany od lat czterdziestych nieprzerwanie na całym obszarze i przez całą społeczność pruskiego zaboru. Choć liczne prace Comte'a o pozytywizmie ukazywały się w tych właśnie latach (1830 — 1852) i były znane kręgowi Hotelu Lambert, lansującemu politykę „praktyczną i realną”, a zwłaszcza współpracującemu ściśle z Wielkopolanami Julianowi Klaczcze<sup>10</sup>, program ten i praca organiczna w Poznańskim niewiele miała wspólnego ze scjentyzmem, agnostycyzmem i laickością pozytywizmu zachodniego. Zdecydowanie i bez nie-domówień przeciwstawiała się ugodzie i lojalności, i ani przez chwilę nie wyrzekła się ni myślenia o niepodległości, ni działania na jej rzecz. Podobnie wszakże jak w pozytywistycznym programie pracy organicznej Królestwa po 1863 roku, występowała poznańska „trzecia droga” przeciw konspiracji i powstaniom zbrojnym, opowiadając się natomiast za pracą jawną i legalną dla pomnożenia wewnętrznej siły narodu.

A jednak poznańska praca organiczna, która mogła się poszczycić wielkimi nazwiskami (by wymienić wspomnianych już Cieszkowskiego, Libelta i Trentowskiego, a nadto Cegielskiego i Marcinkowskiego, Chłapowskiego, Działyńskiego i Mielżyńskiego) oraz imponującymi osiągnięciami, nie przeniknęła w krwioobieg świadomości ogólnonarodowej i nie stała się modelem dla innych zaborów, podejmujących później identyczny wręcz program.



Rozpatrując pozytywizm polski na tle porównawczym warto przytoczyć cytowane już uprzednio autorytatywne świadectwo czołowego jego przedstawiciela, Aleksandra Świętochowskiego, że pozytywizm w Polsce „był to ruch samorodny, że ten potok myśli wydobyl się z gruntu miejscowego, a nie przyplłynął z zagranicy, wytworzył się z naturalnej konieczności dziejowej”<sup>11</sup>. Młodzi publicyści, literaci, naukowcy-wychowankowie warszawskiej Szkoły Głównej z lat 1862—1869 — którzy przypuścili szturm na pozycje ideologiczne konserwatywnej prasy warszawskiej, nazywali siebie: „młodzi”, „młoda prasa”, „postępowcy”, „stronnictwo postę-

<sup>10</sup> Julian Klaczeko, współpracownik zarówno paryskiej *Revue des deux mondes* jak *Gazety Polskiej* Hipolita Cegielskiego i poznańskiego *Gońca Polskiego*, uczestniczył w powołaniu do życia przez Wielkopolan w r. 1848 organicznikowskiej Ligi Polskiej. Por. Zofia Trojanowiczowa, *Ostatni spór romantyczny: Cyprian Norwid — Julian Klaczeko*, Warszawa 1981, ss. 22—32. W sprawie poznańskiej pracy organicznej zob. zwłaszcza W. Jakóbczyk *Studia nad dziejami Wielkopolski w XIX w. (Dzieje pracy organicznej)*, t. I: 1815—1850, Poznań 1951.

<sup>11</sup> Aleksander Świętochowski, *Wspomnienia*, Wrocław 1966, s. 17.

pu". Jak stwierdza dalej Świętochowski<sup>12</sup>: „Początkowo nie używali tego tytułu (pozytywizm — J. Z.) i przyjęli go dopiero wtedy, kiedy poznali dzieła wielkich reformatorów wiedzy i dostrzegli wśród nich powinowactwo ze swymi przekonaniami i dążeniami ... Pozytywistami w ścisłym znaczeniu nie byli; bo nie należeli do wyznawców Comte'a, od którego przyjęli tylko metodę zamykającą badania w granicach dostępnych dla umysłu ludzkiego poza wszelką metafizyką. Ich główni mistrzowie: Lyell, Mill, Spencer, Darwin, Vogt i inni, chociaż pozostawali w pewnym związku z filozofią Comte'a, nie należeli do uczniów jego szkoły, albo raczej do wyznawców jego wiary. Mianowali się ewolucjonistami i ta również nazwa była jedynie właściwa dla pozytywistów polskich”.

Nie oznacza to bynajmniej, iżby zachodził tu — używając języka antropologii kulturalnej — paralelizm kulturowy, czyli występowanie w dwóch miejscach (lub większej ilości miejsc) tej samej cechy kulturowej przy równoczesnym braku dowodu na jej wspólne historycznie pochodzenie i istnienie procesu kulturowej dyfuzji. Pozytywizm polski — zwłaszcza w swym wydaniu naukowym — wykazywał nieuchronnie zależność od myśli Francji, Anglii czy Niemiec. Istnieje przeto, jak to postuluje Barbara Skarga, potrzeba badań nad recepcją poszczególnych elementów pozytywizmu czy preferencji w stosunku do różnych stanowisk i szkół — intelektualnych i narodowych. Ale istnieje również potrzeba stwierdzenia, na czym polega samoistość polskiego pozytywizmu. Innymi słowy, określenia nie tylko jego *genus proximum* ale i *differentia specifica*.

### III. ROZWÓJ SOCJOLOGII W POLSCE — PROBLEMATYKA NARODU

Polską specyfiką było (niech mi wolno będzie przemawiać *pro domo sua*) bardzo wczesne, jak na warunki europejskie, uprawianie socjologii, nauki — oprócz przyrodoznawstwa — najbardziej może typowej dla okresu pozytywizmu. Socjologia była wykwitem pozytywizmu, jego naukowym ukoronowaniem w odniesieniu do świata społecznego, „nadorganicznego” — by użyć terminu Spencera — podobnie jak ewolucja była ostatnim słowem nauki w stosunku do świata organicznego. Wiadomo, że recepcja socjologii Comte'a w Polsce dokonała się późno. Wyznawcy pozytywizmu nie podjęli trudu przetłumaczenia najważniejszych dzieł twórcy pozytywizmu naukowego; jedyny bardziej ogólny wykład jego nauki dał Bolesław Limanowski w swej pracy doktorskiej (*Socjolo-*

<sup>12</sup> Ibidem, s. 17.

ki, E. Abramowski, K. Kelles-Krauz, Z. Balicki, była czymś więcej niż działalnością czysto intelektualną. Była również (na co zwraca uwagę Joanna Kurczewska w pracy *Naród w socjologii i ideologii polskiej* Warszawa 1979) istotnym elementem „przeciwkultury”, tworzonej przez polskich intelektualistów dla określenia własnej samowiedzy kulturowej i narodowej wobec zaborców; była jedną z form wyrażania poglądów politycznych, przejawiania się nonkonformizmu w stosunku do utartych pojęć i postawy „niepokornej”. Interpretacja poglądów mistrzów (Comte'a, a zwłaszcza Spencera), wybór takiego lub innego wątku teoretycznego były dyktowane wymogami polskiej rzeczywistości politycznej i społecznej, i miały służyć jako ideologiczne wsparcie dla konkretnego działania. Od socjologii oczekiwano, że dostarczy dyrektyw moralnych, iż pozwoli na ustalenie hierarchii wartości.

Pozytywizm był epoką, w której z jednej strony pod wpływem przemian cywilizacyjnych, a z drugiej — sytuacji ujarzmionego, znajdującego się pod zaborem kraju doszło za sprawą socjologii do sprecyzowania czy zmodyfikowania tak podstawowych pojęć, jak: naród, narodowość, ojczyzna, patriotyzm, państwo, społeczeństwo, jednostka, ludzkość, kultura, cywilizacja. Dzięki pozytywistycznej socjologii ukazały się w nowym, ostrzejszym świetle sprawy wzajemnego stosunku do siebie takich wartości, jak: naród a państwo; naród a ludzkość; naród a społeczeństwo; naród a klasa; naród a kultura; jednostka a państwo; jednostka a społeczeństwo; państwo a społeczeństwo; naród a patriotyzm; patriotyzm a kosmopolityzm; kultura a cywilizacja.

Nie wszystkie te sprawy oczywiście występowały w socjologii polskiej z równą siłą. Centralną była sprawa narodu oraz rozróżnienie narodu od państwa. Słabiej występowały natomiast — typowe dla socjologii francuskiej czy angielskiej — zagadnienia stosunku wzajemnego między jednostką a państwem (występujące tak silnie u Spencera) czy mechanizmu obustronnych powiązań jednostki i społeczeństwa. Nie oznacza to, iżby rozważań tego rodzaju zgoła nie było, ustępowały one jednak przed preponderancją problematyki narodu.

Podnoszenie narodu, jako centralnego problemu poznawczego, dokonywało się wbrew dominującej w socjologii zachodniej tendencji do ukazywania wagi innych raczej kategorii socjologicznych, odnoszących się do zbiorowości ludzkich: społeczeństwa, państwa, grupy. Rozróżnienie narodu i państwa w socjologii polskiej też było niezgodne z obowiązującym na Zachodzie traktowaniem łącznie obu kategorii. Jeśli w socjologii francuskiej czy angielskiej pojawiało się pojęcie narodu (*nation*), to tylko dla oznaczenia ogółu obywateli suwerennego państwa. Naród utożsamiano z pań-

stwem. Był to naród obywatelski, państwowy — dziedzictwo grecko-rzymskiej cywilizacji. Myśl społeczna wyzwalała się długo z fascynacji instytucją państwa, prawem, ustrojem politycznym, zreszceniami formalnymi. To z podkreślania wagi nieformalnych więzi społecznych, zwyczajów, obyczajów, grup naturalnych, a nie stanowiących zrodziła się socjologia. Ale wtedy przeciwstawiła ona „państwu” „społeczeństwo” — najpierw jako *civil society* w wydaniu szkockiego filozofa moralnego drugiej połowy XVIII wieku Adama Fergusona (uważanego przez wielu za ojca socjologii), a potem jako kategorię nadrzędną, wszechobejmującą.

Podejmowanie przez pozytywizm problemów narodu i rozróżnienie go od państwa było kontynuacją polskiej tradycji i stanowiło część integralną polskiego dziedzictwa kulturowego, znanionującego się myśleniem w kategoriach narodu. Tradycja ta sięga głęboko, co najmniej Oświecenia<sup>14</sup>. Rozróżniało ono doskonale naród od państwa. Przykładem jest: Stanisława Staszica pojęcie społeczeństwa (utożsamianego z narodem) jako „moralnej istności” i pojmowanie obywatelstwa jako prawa czynnego udziału w losach narodu; Hugona Kołłątaja pogląd na państwo jako „upostaciowanie narodu” i przekonanie, że ono narodu nie stanowi, będąc tylko najważniejszą z narodowych instytucji; I. F. S. Łopacińskiego rozprawa *Rys szczęścia narodowego czyli kardynalne punkty służące do wzrostu potęgi i bogactw Narodu Polskiego* (Warszawa 1809), rozpoczynająca się wielce charakterystycznie — od rozważań nad materialną siłą narodu, mianowicie liczbą ludności.

Wiadomo, jak ważne miejsce zajmował naród w świecie wartości romantyzmu. Pozytywizm polski w swym wydaniu socjologicznym nie był pod tym względem, jak się potocznie przyjmuje, jego zaprzeczeniem. Przeciwnie, był jego kontynuacją, podobnie jak romantyzm nawiązywał tu do okresu Oświecenia. Sprawa narodu była wyraźnie łącznikiem między „starymi a nowymi czasy”.

Oczywiście, były i istotne różnice. Pozytywizm polski odżegnywał się od romantycznego pojmowania narodu jako „wspólnoty duchów”, jako jedności moralnej i psychicznej, od idei mesjanizmu i narodu wybranego. Obce mu było przy rozpatrywaniu spraw narodu opieranie się na tradycji, uciekanie w przeszłość, „rozdrapywanie ran”. Nie podzielał nadziei Wiosny Ludów, skłonnej patrzeć na rozwój ludzkości jako sumę i wynik dziejów poszczególnych tworów narodowych, jako formowanie się braterskiej wspólnoty narodów.

Pozytywizm pojmował naród jako organizm, wynik społecznej

<sup>14</sup> Stefan Czarnowski, *Filozofia społeczna w Polsce w końcu XVIII i początku XIX wieku*, *Dziela*, t. II, Warszawa 1956.

ewolucji, patrzył nań jako na fakt społeczny, podlegający obiektywnemu i wolnemu od wartościowania badaniu, starał się odkryć — podobnie jak w przypadku innych typów zbiorowości — jego strukturę i funkcje, jego statykę i dynamikę; traktował naród jako rezultat procesu cywilizacyjnego, stosował doń zatem przekonanie o nieograniczonych możliwościach umysłu ludzkiego, rozwoju nauki i techniki i formułował ideę postępu społecznego, który dokonując się po linii prostej, jest procesem kumulatywnym, zwróconym ku przeszłości.

Dla zorientowanych pozytywistycznie socjologów polskich, członków ujarzmionego narodu, nie do przyjęcia była pozytywistyczna religia ludzkości, choćby propagowana przez samego Comte'a. Nie przemawiało im tak samo do przekonania Spencerowskie pojmowanie społeczeństwa jako sumy jednostek (indywidualistyczna teoria umowy społecznej w zmodernizowanej wersji), ani podnoszenie przez niego dobroczynnych zasad indywidualizmu w ekonomii i etyce. J. K. Potocki, tłumacz *Principles of Sociology*, występując w książce zbiorowej na cześć Elizy Orzeszkowej z artykułem pt. *Indywidualizm*, przeciwstawiał — zgodnie z obowiązującą podówczas hierarchią wartości — indywidualizmowi ekonomicznemu spółdzielczość; a więc działalność gospodarczą, polegającą na zrzeszaniu się jednostek.

Właśnie w zgodzie z rodzimą tradycją myślenia o narodzie, pozytywistyczna socjologia polska nie była w stanie przystać na to, aby „traktować naród zgodnie z uzusem pozytywistycznym, tak jak np. Spencer, jako źródło uprzedzeń i przesądów, utrudniających prawdziwe naukowe poznanie społeczeństw i jak Comte — jako jedną z mniej ważnych w ogóle grup społecznych; mniej istotnych niż zrzeszenie czy kooperacja”<sup>15</sup>. Naród był dla intelektualistów polskich epoki pozytywizmu bytem aż nadto realnym, nie pozwalającym o sobie ani na chwilę zapomnieć. Właśnie, naród był rzeczywistością społeczną, i to tym silniej postrzeganą i doświadczaną, im bardziej jego bytowanie, tożsamość, pielęgnowanie sposobu życia zgodnie z własną tradycją i systemem wartości były zagrożone. Utrata państwowości ukazała z całą siłą społeczne i polityczne znaczenie wspólnoty zwanej narodem.

Florian Znaniecki w swej książce *Modern Nationalities* (Urbańska 1952) pisze, iż w języku polskim ukazało się więcej prac na temat narodu niż w jakimkolwiek innym języku na świecie. Nic w tym dziwnego. To naród, owa — według jego definicji — „zbiorowość społecznie solidarna, zjednoczona wspólną narodową kul-

<sup>15</sup> J. Kurczewska, *Teoria narodu Bolesława Limanowskiego*, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. II, pod redakcją naukową Barbary Skargi, Warszawa 1975, s. 304.

tura", spełnia odwieczne ludzkie pragnienie samopotwierdzenia i uznania własnej tożsamości przez innych.

Naród był polskim układem odniesienia, kulturowym doświadczeniem życia zbiorowego: jego istnienie i suwerenność kulturowa gwarantowały odzyskanie, wcześniej czy później, suwerenności politycznej.

Owa trzeźwa, praktyczna, organicystyczna socjologia pozytywistyczna jakże w gruncie rzeczy bliska była filozofii, historii i literaturze romantyzmu. „Hierarchia pytań i struktur myślenia teoretycznego i praktycznego o narodzie w polskiej myśli społecznej była wyraźnie romantycznej proveniencji”<sup>16</sup>. Oczywiście, problemami narodu zajmowały się i inne dziedziny wiedzy — przede wszystkim i tradycyjnie już — historiografia. To w okresie pozytywizmu upomniała się ona raz jeszcze o swe prawa *magistrae vitae* narodu, podejmując w polemice między szkołą krakowską a szkołą warszawską ocenę tradycji polskiej i reinterpretację dziejów ojczystych.

Spojrzenie wszakże na sprawę narodu przez pryzmat myśli społecznej pozytywizmu wydaje się szczególnie uzasadnione. Były to wprawdzie dopiero pierwociny polskiej socjologii; nie została ona jeszcze „zinstytucjonalizowana”; nie doczekała się nobilitacji jako dyscyplina akademicka; liczba osób, zajmujących się w sposób naukowy, metodyczny problemami socjologicznymi, była niewielka. Ale uprawianie refleksji o życiu społecznym było właściwe całej polskiej inteligencji; socjologizowały wtedy wszystkie dziedziny twórczości intelektualnej, zwłaszcza zaś powieściopisarstwo i publicystyka, „fundamentalne instytucje polskiej inteligencji i polskiej kultury narodowej”<sup>17</sup>. Owi socjologowie *sensu stricto* i *sensu largo* byli swoistym medium, przez które dochodziły do głosu nastroje, postawy i dążenia społeczeństwa polskiego. Zachodziło tu swoiste sprzężenie zwrotne: socjologowie podlegali wpływowi poglądów i dążeń społeczeństwa, by z kolei wpływać na poglądy i dążenia tegoż społeczeństwa.

Socjologia jako nauka jest formą samowiedzy — uświadamianiem sobie faktów życia społecznego przez członków społeczeństwa. Zagadnienie związku między światem myśli i wiedzy, a organizacją, strukturą i układem warunków społecznych to przedmiot stworzonej przez Karla Mannheima w latach trzydziestych bieżącego stulecia dyscypliny *Wissenssoziologie* (są w niej echa idei Karola Marksa, Maxa Webera, Maxa Schelera). Od społecznego

<sup>16</sup> J. Kurczewska, *Naród w socjologii i ideologii polskiej*, Warszawa 1979, s. 19.

<sup>17</sup> Józef Chalasiński, *Socjologia Spencera jako element społecznej samowiedzy inteligencji w Anglii; w Polsce i Ameryce w końcu XIX stulecia*, w: *Kultura i naród*, Warszawa 1958, s. 412.

uwarunkowania nie jest wolna również i nauka o społeczeństwie. Dało to asumpt do pojawienia się w latach pięćdziesiątych tej formy krytycznej świadomości socjologicznej, którą nazwano socjologią socjologii. Stara się ona wykryć, w jaki sposób i do jakiego stopnia procesy myślowe ludzi, uprawiających refleksję socjologiczną, są wyznaczone przez udział twórczy w życiu społeczeństwa przez jego przynależność grupową, przez doświadczenia życiowe socjologa, koleje losu wspólnoty narodowej, której jest członkiem.

Artykulacja problemu jest nowa, XX-wieczna, ale zjawiska są stare i odnoszą się tak do refleksji socjologicznej z drugiej połowy wieku XIX, jak do tej protosocjologicznej, z pierwszej połowy stulecia.

#### IV. WYZWOLENIE NARODOWE A SPOŁECZNE PATRIOTYZM A KOSMOPOLITYZM, NARÓD A PAŃSTWO

Z bogatej problematyki narodu, którą podejmowali polscy socjologowie pozytywistyczni, wydobędziemy — tytułem przykładu — trzy zagadnienia: 1) wyzwolenie narodowe a wyzwolenie społeczne, 2) patriotyzm a kosmopolityzm, 3) naród a państwo.

Pierwsze zagadnienie wiąże się ze stanowiskiem rodzącego się podówczas ruchu socjalistycznego wobec patriotyzmu i postulatu niepodległości.<sup>18</sup> Pierwsi socjaliści polscy — L. Waryński, A. Dąbski, S. Dickstein, K. Dłuski, S. Krusiński, S. Mendelson, W. Piekarski — skupieni wokół czasopism „Równość” (założone w roku 1879), „Przedświt” (1881), „Proletariat” (1883), „Walka Klas” (1884) oraz organizacji robotniczych: Socjalno-Rewolucyjnej Partii Proletariat (1882), Związku Robotników (1889), Socjaldemokracji Królestwa Polskiego (1893) — głosili tezy o prymacie międzynarodowej rewolucji społecznej nad postulatem niepodległości, kategorii klasy nad kategorią narodu, solidarności klasowej nad patriotyzmem, czynnika ekonomicznego nad psychospołecznym.

Wykładnią poglądów wczesnego socjalizmu na sprawę narodową stał się artykuł Kazimierza Dłuskiego *Patriotyzm i socjalizm* „Równość” (1879). Dłuski uważał, że należy zrezygnować z walki o wyzwolenie narodowe na rzecz walki o wyzwolenie społeczne. „Idea socjalizmu — pisał — jest szersza i większa od idei patriotyzmu”. Sekundował mu S. Mendelson w artykule *My i patrioci* „Walka Klas” (1884, nr 1): „My działalności naszej i organizacji na pojęciach o narodzie nie możemy oprzeć, ponieważ walczymy z fikcją, która zawiera się w tym właśnie pojęciu. Jedności naro-

<sup>18</sup> Por. F. Tych, *Polski ruch robotniczy* (podrozdział: *Kwestia narodowa*), w: *Polska XIX wieku*, pod red. Stefana Kleniewicza, Warszawa 1982, wyd. II.



dowej nie ma; głęboka przepaść oddziela od siebie dwie klasy społeczne, dążenia ich są zasadniczo różne i nigdy nie dadzą się z sobą pogodzić". Postawa patriotyczna kłóci się z postawą socjalistyczną; socjalista „nie ma ojczyzny”.

Odmiana socjalizmu, opierająca się na koncepcji międzynarodowej rewolucji społecznej i międzynarodowej solidarności, nie posiadającego ojczyzny proletariatu, która w okresie postpozytywistycznym znalazła najbardziej dobitny wyraz w działalności Róży Luksemburg, nie zapuściła głębszych korzeni.<sup>19</sup> Socjalizm jako idea wyzwolenia społecznego ugruntował się dopiero wtedy w kulturze narodowej, kiedy — jako Polska Partia Socjalistyczna (założona w roku 1892) — opowiedział się również za ideą niepodległości. W czasie robotniczych strajków, pochodów, manifestacji w ośrodkach przemysłowych Królestwa obok „Czerwonego sztandaru” śpiewano „Warszawiankę”.<sup>20</sup> Połączenie walki o sprawiedliwość społeczną z walką o niepodległość stało się *signum specificum* polskiej klasy robotniczej przed 1914 r.

Walka o wyzwolenie społeczne — inaczej niż to sobie wyobrażał socjalizm internacjonalistyczny — przybliżyła i urealniła niejako postulat wyzwolenia narodowego. Uprzemysłowienie, tworzenie się klasy robotniczej, potężniejący z roku na rok ruch robotniczy (co miało swój odpowiednik w uwłaszczeniu chłopów i rodnącym się w łonie tej warstwy ruchu społecznym) — oto czynniki, które przyspieszyły i pogłębiły proces demokratyzacji ojczyzny. Ethos niepodległościowy stał się udziałem najszerszych mas. Poszerzyły się jakby granice społeczne narodu. Dla Floriana Znanieckiego<sup>21</sup> o przynależności do narodu jako wspólnoty kulturowej rozstrzyga „świadome a uznane przez innych dążenie... do uczestniczenia w tej wspólnej kulturze”. Pojęcie narodu — ekskluzywne, bo ograniczone do niedawna do wąskiej grupy społecznej utożsamiającej siebie z narodem, stało się obecnie pojęciem „ekspansywnym” (wedle terminologii Znanieckiego), bo oznaczającym udział w życiu narodowym warstw społecznych, które dotąd znajdowały się na jego marginesie. Stało się to faktem dokonanym w okresie postpozytywistycznym, podstawy wszakże stworzył okres pozytywizmu.

Ale socjalizm polski miał od samego początku i drugie oblicze:

<sup>19</sup> S. Dziamski pisze (*Pierwsi marksiści polscy*, w: *Polska myśl filozoficzna...*, s. 356): „Nieuwzględnianie walki narodowowyzwoleńczej w prowadzonej przez proletariat walce społeczno-politycznej stanowiło... w pierwszym okresie ruchu robotniczego istotny czynnik utrudniający szerszą recepcję ideologii.”

<sup>20</sup> Por. S. A. Radek, *Rewolucja w Zagłębiu Dąbrowskim 1894—1905—1914*, Sosnowiec 1929.

<sup>21</sup> Florian Znaniecki, *Socjologia walki o Pomorze*, Toruń 1935, s. 13.

narodowo-patriotyczne. Kojarzy się ono przede wszystkim z nazwiskiem Bolesława Limanowskiego. Był on, wraz z Kazimierzem Dłuskim, S. Mendelsonem i Ludwikiem Waryńskim, współzałożycielem czasopisma „Równość”. Opuścił redakcję w proteście przeciw artykulowi Dłuskiego, opowiadającemu się za internacjonalistycznym charakterem ideologii socjalistycznej.

Długie życie Limanowskiego — filozofa, historyka, socjologa, ideologa i działacza Polskiej Partii Socjalistycznej — było związane z dwiema wartościami: narodem i socjalizmem. Nie były to wartości antynomiczne. Przeciwnie, w ujęciu Limanowskiego obie wspierały się wzajemnie. Całą jego twórczość intelektualną i *praxis* społeczno-polityczną można określić jako wielki wysiłek skierowany ku ich syntezie.

Socjalizm Limanowskiego miał dwa układy odniesienia: ludzkość i naród. Ludzkość była kategorią typową dla wyznawanego przezeń pozytywizmu. Socjalizm jako ideologia sprawiedliwości społecznej była dla Limanowskiego niezbędnym elementem, dokonującej się zgodnie z pozytywistycznym „prawem naturalnym” ciągłości i postępu, ewolucji ludzkości.<sup>22</sup> Kategoria narodu wynikała z „doświadczenia” osobistego polskości przez Limanowskiego. Realizacja socjalistycznego postulatu zlikwidowania nierówności społecznych miała się dokonywać przy pełnym poszanowaniu i uwzględnieniu postawy patriotyzmu jako najwyższego przejawu odrębności kultury narodowej. „Cały program Limanowskiego — pisze J. Kurczewska — nastawiony jest na wykazanie pozytywnego związku między patriotyzmem — atrybutem każdego dążenia do niepodległości narodowej i rozwoju własnej wspólnoty narodowej, oraz socjalizmem — atrybutem światopoglądowym ludu w dążeniu do stworzenia sprawiedliwego ustroju społecznego”. Ale, jak słusznie dalej zauważa, socjalizm Limanowskiego był nie tylko „niepodległościowy” — związany z losami jednego narodu pod obcymi zaborami, ale i patriotyczny — będący wartością uniwersalną, odnoszący się do niepodległego bytowania narodu i sprawiedliwej ojczyzny, splatający w harmonijną całość świadomość narodową i samowiedzę klasową, solidarność narodową i sprawiedliwość społeczną.

Postawa Limanowskiego zasługuje tym bardziej na uwagę, że były to czasy, kiedy idea niepodległości wydawała się — w odczuciu szerokich kręgów społecznych — pogrzebana na czas dłuższy. Limanowski toczył zatem walkę jakby na dwóch frontach: przeciw postawie rezygnacji, będącej wynikiem osłabienia woli na-

<sup>22</sup> Bolesław Limanowski, *Socjalizm jako konieczny objaw dziejowego rozwoju*, Lwów 1879.

rodu, i przeciw własnym towarzyszom broni, którzy w sposób programowy przeciwstawiali się wysuwaniu kwestii narodowej przed kwestię społeczną.

Druga podstawowa wartość, jaką był naród, zajmowała w twórczości socjologicznej Limanowskiego centralne miejsce.<sup>23</sup> Jego socjologia narodu była najgłębszym, najbardziej systematycznym i najbardziej spójnym — do czasów Floriana Znanieckiego — ujęciem tego zagadnienia w polskiej, a może nawet i europejskiej, socjologii.

Limanowski mówi dobitnie, że „najwyższym organizmem, jaki dotychczas wytworzyła ewolucja społeczna jest naród świadomy własnej osobowości”.<sup>24</sup> Naród tworzy „zasób społeczny” (widoczny jest tu, jak i u innych pozytywistów, wpływ myśli J. Supińskiego) najwyższy, bo oparty na więzi duchowej, i przez to niezniszczalny. Naród jest wspólnotą organiczną, w której, w stopniu najwyższym spośród wszystkich dotychczasowych typów wspólnot, występuje solidarność wewnętrzna, i w której w sposób najbardziej harmonijny dochodzi do zespolenia wolności indywidualnej z solidarnością zbiorową.

W sposób oryginalny, przeciwstawiając się dominującym w prawie i doktrynach politycznych teoriom prymatu państwa, podkreśla Limanowski prymat narodu. Naród jest pierwotny, państwo — wtórne. To naród tworzy państwo, a nie na odwrót; to naród znajduje najbardziej adekwatną dla siebie formę organizacji politycznej. Naród jest wspólnotą psychiczną, dążącą do urzeczywistnienia się i rozwoju w formie organizacji państwowej; jest wspólnotą psychiczno-polityczną.

W socjologii narodu Limanowskiego gościły — na równych płaszczyznach — romantyczne i pozytywistyczne wątki. Naród był więc: wspólnotą uczucia, wspólnotą ducha, wytworem wspólnych losów historycznych, wspólnotą wartości kulturowych; ale był też: grupą o właściwościach fizycznych i psychicznych, wytworem ewolucji społecznej, podlegającym, jak wszystkie organizmy, prawom dyferencjacji i integracji. Słusznie przeto mówi J. Kurczewska, iż „socjologia Limanowskiego stała się mediatorem między romantyzmem a pozytywizmem”.<sup>25</sup>

Drugie zagadnienie znalazło swego wyraziciela w Elizie Orzesz-

<sup>23</sup> Bolesław Limanowski mówi o narodzie w osobnej pracy pt. *Naród i państwo. Studium socjologiczne*, Kraków 1906. Naród stanowi również ważną (a może nawet najważniejszą) ogólną kategorię socjologiczną obok innych kategorii, takich jak: „społeczeństwo” czy „grupa społeczna”. Podkreślić trzeba, iż obie prace, choć ukazały się już w XX stuleciu, pisane były w latach 1870—1890.

<sup>24</sup> Bolesław Limanowski, *Socjologia*, cz. II, s. 23.

<sup>25</sup> J. Kurczewska, *Naród...* op. cit., s. 53.

kowej, która opublikowała pracę pt. *Patriotyzm i kosmopolityzm — Studium społeczne* (Wilno 1880). Jej głos jest znamienny z wielu względów. Chodzi o sztandarową postać literatury polskiej doby pozytywizmu i wielki autorytet moralny narodu. Chodzi dalej o przykład recepcji ewolucjonizmu i pozytywistycznej socjologii przez postępową inteligencję polską. Orzeszkowa była wielbicielką Spencera, którego uważała za „mistrza myśli”. „Jest to — pisze o jej pracy Józef Chałasiński<sup>26</sup> — adaptacja ewolucjonizmu do samowiedzy narodowej inteligencji i do jej społeczno-historycznej myśli narodowej”. Orzeszkowa należała do owego charakterystycznego dla pozytywizmu kręgu socjologów *sensu largo*. Podnosząc znaczenie przymierza socjologa z powieściopisarzem, który „dziwną intuicją odkrywa życie różnych światów społecznych”, pisał Ludwik Gumplowicz.<sup>27</sup> „Na czele tych prawdziwie natchnionych powieściopisarzy stoi u nas dzisiaj Orzeszkowa.” W swej pracy wreszcie Orzeszkowa akcentuje bardzo mocno walor narodu.

*Patriotyzm i kosmopolityzm* ma dwie funkcje: jedną, krytyczną — będącą rozprawą z internacjonalistycznym socjalizmem; i drugą, pozytywną — ukazującą znaczenie narodu i patriotyzmu w życiu jednostek, grup społecznych i całej ludzkości, oraz stanowiącą otwartą i dynamiczną koncepcję patriotyzmu i kosmopolityzmu jako dopełniających się wartości.

Orzeszkowa zajmuje negatywną postawę wobec socjalizmu, który w imię wspólnoty ponadnarodowej, opartej o zasadę przynależności klasowej, odrzuca, jako niepotrzebne, czy wręcz szkodliwe dla interesów międzynarodowego proletariatu, wysiłki na rzecz zachowania lub odzyskania niezależności dla wspólnoty narodowej.

Stwierdza, iż istnieją dwa typy kosmopolityzmu: jeden, oportunistyczny, który wyznaje hasło *ubi bene ibi patria* i drugi, uniformistyczny, który grozi zatraceniem tak tożsamości kulturowej organicznej wspólnoty, jaką jest naród, jak i odrębności składających się nań jednostek i grup społecznych. Ów drugi typ kosmopolityzmu, którego objawami są: antypatriotyzm, osłabienie więzi między jednostką a narodem i uniformizacja człowieka, wydawał się Orzeszkowej szczególnie niebezpieczny. Poddaje ostrej krytyce jego doktrynerski charakter, pisząc co następuje<sup>28</sup>: „Ideologowie epoki nowszej, którzy dla ustanowienia powszechnego międzyludzkiego pokoju i braterstwa godzą w patriotyzm i unicestwić go usiłują, podobni są do tych nieumiejętnych wyrabiaczy blachy,

<sup>26</sup> Józef Chałasiński, *Socjologia Spencera...* op. cit., s. 419.

<sup>27</sup> Ludwik Gumplowicz, *Słowo od socjologa*, w: *Upominek. Książka zbiorowa na cześć Elży Orzeszkowej 1866—1891*, Kraków—Petersburg 1893, s. 228.

<sup>28</sup> Eliza Orzeszkowa, *Patriotyzm i kosmopolityzm — Studium społeczne*, Wilno 1880, s. 189—199.

którzy przez niewłaściwie skierowane ciosy szkodliwych wypukłości nie umniejszają, lecz wydymają i krzywią blachę ze stron innych”.

Orzeszkowa rozwija własną koncepcję autentycznego kosmopolityzmu. „W istocie swej — powiada — nie jest on czym innym, tylko zrozumieniem równości ludów... jest on też dalej uznaniem korzyści wynikających ze wspólności dążeń i usiłowań ku wspólnemu celowi doskonalenia i uszczęśliwiania się ludzkości, wspólności nie nadwyrażanej wzajemną nienawiścią i wzdargą, a wzmacnianej, owszem, wzrastającym wciąż pod wpływem bliższego zapoznawania się współczuciem”.<sup>29</sup> Taki kosmopolityzm „nie tylko nie narusza w stopniu najmniejszym, ani w wątpliwość nie poddaje praw i potrzeb istnienia indywidualności narodowej”.<sup>30</sup> Co więcej, tak rozumiana postawa kosmopolityczna wywiera dobroczynny wpływ na patriotyzm. „Kosmopolityzm rozumiany jako przyznanie każdej z odrębnych grup ludzkości praw do indywidualnego bytu, jako solidarność, współpraca i wzajemne dla siebie współczucie ludów, przynieść może patriotyzmowi ważne udoskonalenia, przez samo unicestwienie psujących go przyczyn”.<sup>31</sup> A do nich należą: przeświadczenie o wyższości swego narodu nad innymi i narodowy egoizm. Patriotyzm, wolny od tych cech, pozwala na zachowanie najwyższej jakości „organizmu” narodowego, jaką jest godność. „Naród, który dziś jest bez czci, jutro będzie najpewniej narodem bez chleba”<sup>32</sup>. Chciałoby się dodać: i bez wolności.

Istotę trzeciego zagadnienia — naród a państwo — ujmuje najtrafniej lapidarne stwierdzenie Michała Bobrzyńskiego (które nota bene Orzeszkowa wzięła za motto swej pracy): „państwo i naród są to najważniejsze, naturalne ustroje społeczne”. Na stosunek wzajemny narodu i państwa spojrzymy przez pryzmat twórczości Ludwika Gumplowicza.

Mówi się o Gumplowiczu, że upatrywał w państwie podstawową instytucję społeczną; że państwo było dla niego najważniejszym stopniem rozwoju ludzkości i ukoronowaniem wszystkich społecznych form życia; że w jego socjologii — inaczej niż u Limanowskiego — nie naród tworzył państwo, lecz odwrotnie: państwo tworzyło naród i podporządkowywało go sobie w toku procesów społecznych. Gumplowicz był niewątpliwie zafascynowany instytucją państwa. Wynikało to w dużej mierze z jego formacji intelektualnej i uprawianej profesji. W Grazu zajmował katedrę o

<sup>29</sup> Ibidem, s. 123.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 124.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 167.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 79.

charakterze prawniczym. Jego pierwsze prace ogłaszane po niemiecku dotyczyły głównie prawa państwowego (*Philosophisches Staatsrecht* (1877), *Das Recht der Nationalitäten und Sprachen in Oesterreich — Ungarn* (1879), *Rechtstaat und Sozialismus* (1881), *Verwaltungslehre* (1882). Gumpłowicza jednak od samego początku interesowało coś więcej, niż tylko formalna struktura państwa i ta jego funkcja, która się nazywa prawodawstwem. Jak wyznaje w *Przedmowie* do wydanego po polsku w roku 1887 swego *Systemu socjologii*, już od czasów studiów „na ławach uniwersytetu Jagiellońskiego.. myśl, że różnorodność żywiołów społecznych narodu nie jest może przypadkowością, ale wynikiem ogólnego prawa społecznego, nie dawała mi spokoju; zajęty nią byłem bezustannie wszędzie i zawsze”. Gumpłowicz w drugim okresie swego pobytu na uniwersytecie w Grazu dał wyraz swym socjologicznym predylekcjom, publikując *Der Rassenkampf* (1883), *Grundriss der Soziologie* (1885), *Die soziologische Staatsidee* (1892). W pracach socjologicznych Gumpłowicza państwo było główną osią rozważań. Gumpłowicz dał pierwszą systematyczną teorię państwa jako kategorii socjologicznej. Uczynił to szerzej i głębiej niż Comte i Spencer.

Ale na socjologii Gumpłowicza odcisnęła się silnie rzeczywistość społeczna, której był częścią. Do owej rzeczywistości należało przede wszystkim przeżywanie polskości w warunkach zaboru. Gumpłowicz był Polakiem, pobyt w Grazu odczuwał jako banicję i tęsknił do rodzinnego Krakowa. Na końcu wspomnianej wyżej *Przedmowy* do *Systemu socjologii* znajdujemy znamienne słowa: „nadeszła dla mnie chwila spłacenia długu krajowi i ogłoszenia w języku ojczystym teorii, która na polskim wyrosła gruncie. Czyniąc to, sądzę, że spełniam obowiązek obywatelski”.

Zagadnienie narodu przewija się przez całą myśl socjologiczną Gumpłowicza. Nie sposób nie zgodzić się z Józefem Chałasińskim, gdy porównując Orzeszkową z Gumpłowiczem, pisze: „Zarówno dla Gumpłowicza, jak i dla Orzeszkowej społecznym organizmem... był przede wszystkim naród. Orzeszkowa w *Patriotyzmie i kosmopolityzmie* pisała o tym organizmie od strony jednoczącej go siły wewnętrznej. Gumpłowicz, wiodący żywot samotnika w wielonarodowej Austrii, na skrzyżowaniu różnych narodowości, pokazywał to samo zjawisko — naród, ale od strony jego wewnętrznych tarć i konfliktów”.<sup>33</sup> Oceniając jego dorobek Jerzy Szacki stwierdza, „iż oryginalność Gumpłowicza polegała m.in. na tym, że wniósł on do socjologii swoiste doświadczenie państwa wielonarodowego,

<sup>33</sup> Józef Chałasiński, *Kultura i naród*, op. cit., s. 422—423.

nieznane socjologom francuskim, angielskim, a -nawet niemieckim".<sup>34</sup>

Stosunek państwa i narodu w ujęciu Gumplowicza zdaje się być stosunkiem asymetrycznym. Państwo jest pierwotne, naród jest pochodny. To istnienie państwa umożliwia powstanie narodu. „Narodem — mówi Gumplowicz — nazywamy tę zbiorowość społeczną, która jest rezultatem rozwoju cywilizacyjnego przebytego w jednym państwie”.<sup>35</sup> Tylko dzięki organizacji państwowej, która stanowi ramy bytowania i rozwoju społeczności, może dojść do „złania się różnoplemiennych żywiołów w jedną narodową całość”,<sup>36</sup> do powstania tej szczególnej więzi, którą nazywamy świadomością narodową. Gumplowicz ukazuje tu historyczną drogę tworzenia się wielu narodów europejskich, w tym również narodu polskiego.

Zagadnienie narodotwórczej roli państwa jest oczywiście niepomernie bardziej złożone. Zdaje sobie doskonale sprawę z tego sam Gumplowicz. Drogi rozwojowe państwa i narodu mogą się wszak rozchodzić. Naród może utracić swą państwowość. Ten sam naród może wchodzić do różnych organizmów państwowych. Mogą istnieć również społeczności narodowe — czego Gumplowicz nie dopuszcza — które nie pozyskały w ogóle własnej państwowości.

Nader istotna wydaje się sprawa różnorodności etnicznej, o której mówi, iż bez niej „państwa wyobrazić (sobie) nie można”.<sup>37</sup> Jaka jest funkcja owego pluralizmu? Czy państwo o wielkim zróżnicowaniu etycznym, w którym toczy się walka między grupami etycznymi („rasami” — jak je Gumplowicz niezbyt szczęśliwie nazywał), powołuje do życia jeden naród, „państwowy”, naród grupy dominującej (choćby demograficznie mniejszościowej), czy może liczne, odpowiadające owym grupom etycznym, narody? Czy tam, gdzie mamy do czynienia z pluralizmem narodowościowym w obrębie jednego państwa, istnieją i działają warunki pozwalające na wytworzenie się — by użyć określenia Stanisława Ossowskiego<sup>38</sup> — „narodu drugiego stopnia”? Pytania można mnożyć. Odpowiedź na nie wykraczałaby wszakże poza ramy niniejszego szkicu.

Tak więc Gumplowicz, podnosząc tak bardzo znaczenie instytucji państwa, doceniał w pełni wagę narodu w życiu społecznym. Ważkie zwłaszcza jest to, iż w sposób oryginalny i odkrywczy

<sup>34</sup> J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, cz. I, s. 412.

<sup>35</sup> Ludwik Gumplowicz, *System socjologii*, Warszawa 1887, s. 296.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 239.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 239.

<sup>38</sup> Stanisław Ossowski, *Ziemia i naród, Dzieła*, t. III, Warszawa 1967, s. 228.

na swój czas, wiązał pojęcie narodu z pojęciem kultury. „Ogólnym wynikiem — pisze — całego rozwoju ustroju państwowego jest kultura ludzka czyli cywilizacja... Istotą... jej jest pewna suma zapatrywań, nabytych przez doświadczenie, i pewien porządek życia, do zapatrywań tych zastosowany... Ten porządek życia i te zapatrywania obejmują w sobie wszelkie objawy duchowo-społeczne, jak: język, wiarę, obyczaj, prawo, sztukę, umiejętności itd... Każdą kulturę odrębną, różniącą się od innych, nazywamy narodowością... Wysoko rozwinięta cywilizacja narodowa, czyli narodowość jest najszczytniejszym rezultatem rozwoju społecznego”.<sup>39</sup>

Gumplowicz konkluduje: „jak z jednej strony społeczność jest warunkiem powstania kultury, tak z drugiej znowu kultura wpływa uspołeczniająco na wszelkie zbiorowości ludzkie... Kultura... wpływa ujednostajniająco na różnorodne żywioły społeczne państwa i przetwarza z czasem różnorodne części składowe ludu w naród jednolity”.<sup>40</sup>

W świetle powyższych wywodów, naród jawi się — jakże prekursorsko — jako wspólnota kulturowa. To kultura jest czynnikiem narodotwórczym; przez kulturę naród zdobywa swą tożsamość; dzięki kulturze dokonuje się „uspołecznienie” narodu.

Ale Gumplowicz zatrzymał się jakby w pół kroku. Cóż bowiem bardziej naturalnego niż to, że odrębność, suwerenność narodu poprzez kulturę staje się i suwerennością polityczną; że naród, utraciwszy własne państwo, chce je odzyskać. Wiemy — będąc tu w niezgodzie z Gumplowiczem — iż naród może powstać i istnieć bez państwa. Ale doceniamy w pełni — wraz z nim — znaczenie „stałej ramy państwa” dla życia narodu. „Najdroższe skarby moralne, które posiadamy — jak słusznie wywodzi Gumplowicz — zawdzięczamy państwu: swobodę, własność, rodzinę (rozumianą przez niego jako instytucja prawna — J. Z.) i prawa osobiste. Poza obrębem ustrojów państwowych nie masz bezpieczeństwa ani osób ani mienia”.<sup>41</sup>

Gumplowicz nie opowiedział się *explicite* za ethosem niepodległościowym. Ale ukazał w swej teorii socjologicznej, opierając się na bezpośredniej obserwacji rzeczywistości Austro-Węgier, iż państwo, które powstaje przez „podbój i ujarzmienie” ludności rodzimej, które jest „organizacją panowania mniejszości nad większością”, państwo wykazujące szczególnie duże zróżnicowanie etniczne, w którym podziały narodowościowe pokrywają się nierzadko z podziałami klasowymi, w którym istnieje walka między gru-

<sup>39</sup> Ludwik Gumplowicz, *System socjologii*, op. cit., s. 331—332.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 333.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 237.



pami narodowymi, stanami i klasami społecznymi — kryje w sobie zarodki upadku. Na jego gruzach poszczególne narody stworzą kiedyś własne organizmy państwowe.

## V. SPRAWA ODZYSKANIA NIEPODLEGŁOŚCI — CEL I ŚRODKI

Kamieniem probierczym pozytywnych czy negatywnych ocer. ideologii i programów działania w okresie zaborów jest stosunek do sprawy odzyskania niepodległości. Postawy pozytywistów polskich pod tym względem układają się jakby w continuum, które rozciąga się między dwoma biegunami. Na jednym biegunie — rezygnacja nie tylko z niepodległości politycznej, ale i z tożsamości narodowej. Na drugim biegunie — odzyskanie własnej podmiotowości politycznej. Cel jasno wytknięty, nie podlegający ani przez chwilę żadnym wątpliwościom, nie dopuszczający przetargów ani kompromisów. Pośrodku zaś — jak w czarno-białej skali kolorystycznej — cała gama odcieni od rozbielonych czerni przez wszystkie stopnie szarości do złamanych bieli.

Na biegunie równoznacznym z unicestwieniem narodu znajduje się broszura bliskiego współpracownika margrabiego Wielopolskiego, Kazimierza Krzywickiego *Polska i Rosja w 1872 roku*. Odrzucając jako utopię dążenie do wskrzeszenia państwa polskiego, wzywała do połączenia się z Rosją, dobrowolnego wynarodowienia się, zrezygnowania z języka, odrębności obyczajów, całego kulturalnego dziedzictwa w imię misji cywilizacyjnej, jaką Słowiańszczyzna (utożsamiana z Rosją) ma do spełnienia. Ów — według określenia Henryka Wereszyckiego<sup>42</sup> — „samobójczy program” pozostał odosobniony. Spotkał się ze wszech stron ze zdecydowanym sprzeciwem. Musi też być traktowany jako absolutny punkt graniczny, jako *point of no return* — poza którym jest narodowy niebyt.

Czy drugi biegun rysuje się równie ostro?

Zanim odpowiemy na to pytanie, kilka uwag na temat pojęcia celu. Cel to nie tylko przedmiot świadomej intencji, wynikającej ze stanów umysłu, przeżyć emocjonalnych, przyjętej hierarchii wartości, ugruntowanych postaw i impulsów psychicznych, to również — i przede wszystkim — przedmiot świadomego działania skierowanego ku osiągnięciu celu. Czesław Znamierowski pisze, iż „cel jest stanem rzeczy, jaki ktoś chce zrealizować swoim działaniem”.<sup>43</sup> Osiągnięcie celu wiąże się z kolei z dostępnością, oceną skuteczności, wyborem i zastosowaniem środków. Cel zatem, to

<sup>42</sup> Henryk Wereszycki, *Historia polityczna Polski 1864—1918*, wyd. drugie, Pa-ryż 1979, s. 71.

<sup>43</sup> Czesław Znamierowski, *Oceny i normy*, Warszawa 1957, s. 94.

nie tylko punkt końcowy, wynik ostateczny, ale i cały łańcuch zdarzeń, ogniów pośrednich, które do niego doprowadzają.

Patrząc na tak szeroko rozumiany cel narodowego ethosu, jakim było odzyskanie niepodległości, dostrzegamy, iż nie stanowił on w okresie pozytywizmu spójnej całości. Innymi słowy, nie wszystkie elementy były tu reprezentowane z równą siłą. Najbardziej stałym elementem był cel ostateczny: niepodległość jako pożądany, rzutowany w przyszłość stan rzeczy.

Wbrew pojawiającym się niekiedy opiniom, wśród wybitnych przedstawicieli środowisk naukowo-literackich i publicystycznych, mieszczących się w nurcie pozytywistycznym mało było takich, którzy świadomie wyrzekaliby się niepodległości. Casus Włodzimierza Spasowicza, adwokata, wybitnego historyka i krytyka literatury, organizatora kultury, założyciela i redaktora petersburskiego „Kraju”, który podkreślał konieczność zachowania narodowej odrębności, ale występował przeciw „ideom samobytności politycznej narodu, jako rzeczy nie tak niezbędnej dla istnienia narodowości potrzebnej”,<sup>44</sup> a któremu sekundował Erazm Piltz, współredaktor „Kraju”, „najgłębiej przekonany o niepokonanej potędze Rosji”<sup>45</sup> — był czymś wyjątkowym.

Symptomatyczne jest stanowisko w tej sprawie Aleksandra Świętochowskiego, z którego nazwiskiem pozytywizm polski jest wręcz utożsamiany. Stanowiskiem tym miała być — według Wojciecha Karpińskiego i Marcina Króla — „rezygnacja z idei niepodległości”.<sup>46</sup> Piszą oni: „Świętochowskiemu początkowo chodziło tylko o znalezienie dla społeczeństwa dróg rozwoju zapewniającego wewnętrzną jedność i moc, potrzebne do odzyskania wolności i bardzo odległej przyszłości. Stopniowo jednak program filozoficzny i społeczny doprowadził do wyłączenia walki o niepodległość z ideologii pracy organicznej... Później w okresie międzywojennym, Świętochowski stanowczo będzie się bronił przed zarzutem ugodowości czy rezygnacji z niepodległości. Jednakże jego publicystyka wcześniejsza potwierdza prawomocność takich zarzutów”.<sup>47</sup> Jako świadectwo przytacza się artykuł Świętochowskiego *Wskazania polityczne* (zamieszczony w księdze zbiorowej *Ognisko* ku czci T. T. Jeża — w roku 1882), gdzie tak formułuje swe stanowisko: „Marzenia o odzyskaniu samoistności zewnętrznej ustąpić dziś winny staraniom o samodzielność wewnętrzną, ta zaś może być tylko wynikiem wzmocnienia sił umysłowych i materialnych, wszechstron-

<sup>44</sup> Cyt. za: Wojciech Karpiński, Marcin Król, *Sylwetki polityczne XIX wieku*, Kraków 1974, s. 99.

<sup>45</sup> Henryk Wereszycki, op. cit., s. 79.

<sup>46</sup> Wojciech Karpiński, M. Król, op. cit., s. 113.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 113—114.

nego rozwoju narodowego, skojarzonego z postępem ogólnym oraz demokratyzacji społeczeństwa, powołującej do działania w nim pierwiastki nierozbudzone i niedojrzałe”.

Sprawa nie wydaje się tak jednoznaczna. Oto co pisze na ten temat Henryk Markiewicz<sup>48</sup>: „W poglądach politycznych Świętochowski na początku lat osiemdziesiątych najdalej wychylił się ku ugodowości ... godził się z utratą samodzielności państwowej... Zastrzegął się jednak, że jest to tylko program tymczasowy, «na dziś», nie oznaczający rezygnacji z aspiracji niepodległościowych, gdy nastaną korzystniejsze warunki polityczne”. Zaś Maria Brykałska w studium *Myśl filozoficzna w działalności Aleksandra Świętochowskiego. Zarys biograficzny* stwierdza co następuje<sup>49</sup>: „Założenia taktyczne programu (Świętochowskiego), zgodnie z oceną sytuacji narodowej u progu lat osiemdziesiątych, opierały się na uznaniu daremności, a nawet szkodliwości podejmowania walki orężnej, natomiast konieczności wypracowania podstaw bytu narodowego działalności legalnej. Odrzucenia drogi walki orężnej i przyjęcia taktyki legalizmu nie utożsamiał Świętochowski z programem «ugody» ani lojalizmu wobec państw zaborczych... Wielokrotnie podkreślał równocześnie przejściowość taktyki legalizmu. Na skutek nasilenia się po śmierci Aleksandra II polityki rusyfikacyjnej, uniemożliwiającej legalną działalność naukową, Świętochowski zdecydował się w roku 1888 na podjęcie konspiracyjnej pracy politycznej w tajnym zepole Towarzystwo Literackie, jako jego współzałożyciel i uczestnik. Działalność zespołu miała na celu przekazywanie do prasy zakordonowej informacji o akcjach rusyfikacyjnych, polemikę z propagandą ugodową prowadzoną przez rzeczników «trójlojalizmu» (pisma: warszawskie „Słowo”, krakowski „Czas” i petersburski „Kraj”) oraz podtrzymywania nastrojów patriotycznych za pomocą wydawania i kolportażu opracowań historycznych i ulotek okolicznościowych”.

Myśl i ideologia społeczno-polityczna Aleksandra Świętochowskiego nie była jednorodna. Podlegała ewolucji, falowała, zataczała meandry. Pozostawała pod wpływem bieżących wydarzeń i nastrojów społeczeństwa, których Świętochowski był czułym sejsmografem. W jego ogromnej spuściźnie pisarskiej łatwo znaleźć wypowiedzi świadczące o przenoszeniu przezeń „samodzielności wewnętrznej” nad „samoistność zewnętrzną”. Milczenie o ideale niepodległości nie musi wszakże oznaczać braku tegoż ideału. Na publicystyce i literaturze popowstaniowej Królestwa ciążyła wszak bezwzględna ręka cenzury. Obowiązywała przeto zasada mimikry.

<sup>48</sup> Henryk Markiewicz, *Pozytywizm*, w serli: Historia literatury polskiej, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1978, s. 58.

<sup>49</sup> M. Brykałska, w: *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, cyt. wyd., s. 59–60.

H. Markiewicz mówi wręcz, iż „ucisk cenzury nie pozwalał pozytywistom mówić otwarcie, że traktują pracę organiczną jako środek wiodący do odzyskania niepodległości”.<sup>50</sup>

Uważne przesłedenie drogi Świętochowskiego, zwłaszcza zaś tak silnie zaangażowanie się w działalność patriotyczno-konspiracyjną, uprawnia chyba do wniosku, iż czołowy polski pozytywista nie rezygnował z niepodległości politycznej swego narodu. Cel ten wszakże dla Świętochowskiego — jak dla wielu wybitnych Polaków XIX wieku — był celem nie „na dziś” lecz „na jutro”.

Niech za konkluzję stosunku pozytywistów warszawskich do niepodległości posłuży świadectwo Władysława Smoleńskiego, wybitnego przedstawiciela warszawskiej szkoły historycznej, związanej z nurtem pozytywistycznym. Świadectwo tym cenniejsze, iż pochodzące od uczonego niechętnego programowi ugody z zaborcami, silnie akcentującego potrzebę dążeń i działań na rzecz niepodległości (postawa ta *notabene* dominowała w szkole warszawskiej). Pozytywiści — pisał Smoleński<sup>51</sup> — „nie rezygnowali z niepodległości. Nie szczędzili wprawdzie ojcom wyrzutów, nie za to jednak, że walczyli o Polskę samodzielną. Złorzeczyli nie zamiarom, lecz klęsce, nie ruchowi zbrojnemu lecz jego nieudolności”.

Nie wyrzekali się idei niepodległości również i młodzi konserwatyści w Galicji, Stanisław Koźmian i Stanisław Tarnowski, którzy publikując w roku 1869 *Teke Stańczyka* w założonym przez siebie w roku 1866 tygodniku „Przegląd Polski” dali początek orientacji politycznej pod nazwą stańczyków. Mówi się o niej, iż była ugodowa politycznie. „Ale — jak pisze Henryk Wereszycki<sup>52</sup> — w tych latach walki i przemian są jeszcze pełni młodzieńczego zapału, ideału niepodległości nie wyrzekają się, jest zbyt w nich jeszcze żywy (...) Po upadku Francji tracą oni wszelką nadzieję na odzyskanie niepodległości, jako że zawsze w interwencji mocarstw widzieli możliwość wyzwolenia narodowego; stabilizacja zaś stosunków austriackich odbiera im nadzieję na dalszy rozwój wyodrębnienia Galicji. Realną możliwość działania widzą więc stańczycy w obronie stanu istniejącego”. Wojciech Karpiński i Marcin Król, rekonstruując program obozu stańczyków z jego wczesnego okresu na podstawie wypowiedzi Stanisława Tarnowskiego, zamykają go w zdaniu<sup>53</sup>: „należy możliwie najlepiej wykorzystać czas oczekiwania na przygotowanie moralnego i materialnego zaplecza niepodległości”.

<sup>50</sup> Henryk Markiewicz, *Tradycje i rewizje*, Kraków 1957, s. 150—151.

<sup>51</sup> Władysław Smoleński, *Fragment pamiętnika, w: Monteskiusz w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1972, s. 2.

<sup>52</sup> Henryk Wereszycki, *op. cit.*, s. 40.

<sup>53</sup> Wojciech Karpiński, Marcin Król, *op. cit.*, s. 93.

Casus pozytywizmu warszawskiego w osobie Aleksandra Świętochowskiego i galicyjskiego obozu konserwatywnego wykazuje dobitnie, iż dla tych Polaków, dla których — by użyć określenia Czesława Znamierowskiego<sup>54</sup> — „naród jest ostateczną, graniczną ramą bytowania duchowego jednostek”, suwerenność polityczna narodowej wspólnoty stanowi wartość nadrzędną. Wartość ta w czasie zaborów — w każdym ich okresie — wyzwalała głębokie emocje, z działań na rzecz realizacji przewodniego celu czyniła powinność moralną i probierz postawy, a konkretne zachowanie pod tym względem poddawała surowej i nieprzekupnej ocenie. Była sprawą etyki narodowej, wobec której nie sposób było przejść obojętnie.

Tyle o celach. Pozostaje omówić krótko drogę działania. Jej wybór nie był podyktowany wolą społeczeństwa jako działającego podmiotu, lecz był reakcją na klęskę powstania 1863 roku. Powstanie było cezurą tak historyczną, jak socjologiczną społeczeństwa polskiego. Tragiczne doświadczenia wycisnęły niezatarte piętno na psychice całego pokolenia, nakazywały mu dokonać rozrachunku z przeszłością, szukać nowych rozwiązań.

Dwie konkluzje były wynikiem narodowego rachunku sumienia. Pierwsza, negatywna — to odżegnanie się na najbliższy okres czasu od prób zbrojnego „wybicia się na niepodległość”. Druga, pozytywna — to nastawienie się na działalność, która pozwoliłaby społeczeństwu wyrwać się ze stanu marazmu i beznadziei oraz zachowałaby i wzmocniła substancję narodową — tak duchową jak materialną.

Przekonanie o konieczności zerwania z tradycją „nieprzerwalności powstania” było w okresie pozytywizmu bardzo silne. W najbardziej dobitny sposób dał temu wyraz Józef Szujski (sam uczestnik powstania 1863 roku), czołowy przedstawiciel krakowskiej szkoły historycznej, owej „konserwatywnej odmiany pozytywizmu”, która pod wpływem katastrofy powstania dokonała prze wartościowania historycznego myślenia, przyczyn upadku Rzeczypospolitej szukając w łonie społeczeństwa polskiego i w jego winach. Pisał w programowej broszurze „Przeglądu Polskiego”, *Kilka prawd z dziejów naszych. Ku rozważeniu w chwili obecnej* (1867) co następuje: „...rok 1863 zamknął na zawsze epokę konspiracji, nie zostawiając ani jednego człowieka społecznie niewolnego na ziemi polskiej, rok 1863 dokonał dzieła uwłaszczenia ludu, nad którym konspiracja jako zło konieczne pracowała. Bo przedłużenie konspiracji poza rok 1863 pod jakimkolwiek kształtem byłoby już nie walką o niepodległość, której drogą konspiracyjną

<sup>54</sup> Czesław Znamierowski, *Rehabilitacja narodu*, Poznań 1938, s. 8.

zaden naród na świecie nie odzyskał, nie przedłużeniem socjalnej rewolucji, która się w roku 1863 dokonała, ale podaniem narodu na zgubę, ułatwieniem danym Moskwie do jego zagłady. Jak *liberum veto* po konstytucji 3 Maja było Targowicą, tak i *liberum conspiro* po usamowolnieniu ludu byłoby nią w straszniejszej tylko formie”.

Identyczne stanowisko zajmował inny wybitny przedstawiciel szkoły krakowskiej, Michał Bobrzyński, którego *Dzieje Polski w zarysie* (1879), ów bezlitosny obrachunek z przeszłością, wywołały ogromny rezonans, będąc przedmiotem zachwytych jednych i najostrożniejszych krytyk drugich. We wstępie dedykującym dzieło dwunastu wybitnym uczynom pochodzącym ze wszystkich dzielnic dawnej Rzeczypospolitej, Bobrzyński oświadczał: „Należymy do tego pokolenia, które ocaliwszy się z ostatniej zawieruchy, dojrzawszy już po niej, mając w żywej pamięci jej wszystkie następstwa, postanowiło zerwać z tradycją ostatniego stulecia i nie w młodzieńczych porywach, ale w trzeźwej a wytrwałej pracy wewnętrznej szukać zbawienia i lepszej przyszłości”.

Ocena tego, w jakim stopniu pozytywizm był działaniem na rzecz niepodległości, nie jest rzeczą ani prostą, ani łatwą. Pozytywizm nie wyrzekał się niepodległości. Była ona dlań wszakże raczej pożądanym, zgodnym z etyką narodową stanem rzeczy, lokowanym w dalekiej, dość mgliście rysującej się przyszłości. Niepodległość nie była celem *sensu stricto*, który wyzwalaby świadome, skierowane ku jego osiągnięciu działanie, działanie, które miałyby przyniesić bezpośrednie a wymierne skutki przybliżające rezultat końcowy. Fakt wielkiego, choć niesprecyzowanego bliżej odstępu czasowego między działaniem a owym dalekosyżnym celem, brak pewności (a nawet świadomości), że chodzi tu o jasno określone ogniwa pośrednie, powodował, że sam cel się zacierał. Nie wiadomo było, czy osiągnięcie celu to sprawa jednego, czy może kilku pokoleń. Punkt ciężkości przesunął się przeto z celu na środek, który stawał się celem samym w sobie. Brak było również jednoznaczności co do kryteriów wyboru środków. Nie sposób wszak było ustalić łańcucha descendencji przyczynowej między aktualnym działaniem a antycypowanym celem. (Możliwe to jest tylko dzisiaj — ale czy zawsze trafnie — na drodze retrospektywnej operacji myślowej.) Występowało tu raczej intuicyjne przeświadczenie o większej czy mniejszej skuteczności stosowanych środków.

Używając języka metodologii nauk, nie można było z całą pewnością orzec, co jest warunkiem koniecznym, co zaś wystarczającym, które dopiero w połączeniu dają ostatni, „sprawczy” waru-

nek, niezbędny do pojawienia się „przyczyny”. Właśnie patrząc retrospektywnie, jest dla nas jasne, iż podstawowy zespół środków pozytywizmu, jakim była praca organiczna, nie był warunkiem sprawczym odzyskania niepodległości. Praca organiczna stwarzała raczej warunki sprzyjające, tzn. „warunki, bez których istnienia czy wystąpienia skutek zachodzi, które nie są więc konieczne dla zaistnienia określonego skutku, ale których wystąpienie czy to potęguje natężenie skutku, wywołanego przez warunki konieczne i wystarczające, czy umożliwia (ułatwia) wystąpienie skutku”<sup>55</sup>

Niejasność, nieostrość oceny w dziedzinie instrumentalnej wazyła również na ocenie moralnej, na tym mianowicie, co jest słuszne, dobre, dopuszczalne. To w dziedzinie środków wiodących do celu pojawiała się więc najsilniej owa sfera szarości między dwoma biegunami: czarnym i białym.

Pozytywizm chciał zachować i pomnożyć substancję narodową. Ale jaka substancja jest ważniejsza dla zrealizowania nadrzędnego celu: materialna czy duchowa? Praca organiczna stawiała sobie jako cel główny podniesienie poziomu cywilizacyjnego społeczeństwa polskiego — stanu gospodarki, oświaty, wiedzy. Ale czy to wystarcza? Słusznie przeto wzywa się do „zastanowienia nad obiektywną potrzebą i celowością ograniczenia się do pracy organicznej w zniewolonym kraju. Bo przecież nie jest zupełnie oczywiste, ani bezsporne przekonanie, że wzrost oświaty, dobrobyt materialny i elementarna sprawiedliwość w kwestiach społecznych są wystarczającą gwarancją zdrowia społecznego i narodowego”<sup>56</sup>

Pozytywizm chciał budować siłę narodu. Ale co jest ową siłą: osiągnięcia materialne czy wielkie idee? Stanisław Witkiewicz w pisany w roku 1904 „studium o duszy polskiej po roku 1863” *Wallenrodzizm czy znikczemnienie?* („Kultura Polska”, Kraków 1917) tak to ujmował: „Ile razy z życia narodów giną wielkie idee, wielkie hasła wskazujące dalekie i olbrzymie cele do osiągnięcia — tyle razy społeczeństwa rozbijają się na małe grupy działające w obrębie swoich interesów, na drobne związki, dążące do drobnych celów”. „Siłę narodu stanowią ci, którzy z całą bezwzględnością chcą niezależnego bytu i wierzą w jego zdobycie”.

Pozytywizm chciał być trzeźwy, realistyczny, rozsądny, pozbawiony „mrzonek”. Ale marzenia nie muszą być z realizmem sprzeczne. Są niekiedy jedyną i najlepszą formą realizmu. Mamy doświadczenie dotyczące polskich „mrzonek” niepodległościowych w okre-

<sup>55</sup> T. Szczurkiewicz, *Studia socjologiczne*, Warszawa 1970, s. 98.

<sup>56</sup> Wojciech Karpiński, Marcin Król, op. cit., s. 118—119.

się rozbiorów. Można by rzec, że niepodległość urzeczywistniła się wskutek nieprzewidzianego zbiegu okoliczności. W tym nieprzewidzianym zbiegu, jedna okoliczność nie była przypadkowa i nieprzewidziana, a zarazem była to okoliczność niezbędna dla wyniku całości. Była nią wola narodu, aby być niepodległym. Mickiewicz pisząc w „Pielgrzymie Polskim” o *ludziach rozsądnych*, *ludziach szalonych*, konkluduje, że „rozsądek czyli wzgląd na okoliczności zmienne życia codziennego, nie jest trybunałem na sądzenie spraw dotyczących się wieków czy pokoleń — że rozsądek pojedynczy jest często w sprzeczności z rozumem narodowym.”

Słabością pozytywizmu — i przyczyną jego rozpadu — było niedocenianie wagi tej właśnie sfery świadomości, którą można by określić jako „świadomość niepodległościową”. Praca organiczna była najbardziej skuteczna tam, gdzie — paradoksalnie — przestała nią być w czystej formie, tzn. w zaborze pruskim. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych przechodził on nową, dramatyczną fazę w zmaganiach z zaborczym żywiołem niemieckim. Doszło tu do otwartego konfliktu narodowościowego, gdzie miały zastosowanie stworzone później przez Floriana Znanieckiego w jego *Socjologii walki o Pomorze* klasyczne pojęcia socjologii walki: walka narodów, grupy walczące, siły destrukcyjne i konstrukcyjne, siły społeczne — ekskluzywne i ekspansywne; agresywność, ekspansywność i dążenia destrukcyjne z jednej strony; potencjalne siły społeczne, zbiorowa aktualizacja sił, zdolność do elastycznego oporu i konstrukcyjna ekspansywność z drugiej strony; wreszcie możliwości społecznej przebudowy wzajemnych stosunków w oparciu o rezygnację narodu ekspansywnego z dążeń destrukcyjnych w stosunku do drugiego narodu.

Ekspansywność i dążenia destrukcyjne Niemiec walnie przyczyniły się do upadku państwa polskiego i spowodowały zawładnięcie znacznej polaci jego terytorium. Tym razem szło o kolonizację ziem polskich przez imigrantów niemieckich, którzy by w stosunkach z ludnością tubylną zajęli stanowiska nadrzędne, usunięcie Polaków z dotychczasowych siedzib, wreszcie — jako cel ostateczny — germanizację całkowitą ludu polskiego. Symbolami walki stały się: Kulturkampf, rugi bismarckowskie, Komisja Kolonizacyjna, Hakata, dzieci wrzesińskie i wóz Drzymały. Walka z dążeniami eksterminacyjnymi zaborcy pruskiego stała się substytutem walki zbrojnej. Była to zaiste „najdłuższa wojna nowoczesnej Europy”, bo trwająca prawie od kongresu wiedeńskiego w 1815 roku do powstania wielkopolskiego w roku 1919. Posiłkowała się wszakże inną niż oręż bronią. Długoletnie, uporczywe zmagania z zaborcą pruskim, mającym do dyspozycji świetnie zorganizowaną maszynę państwową, opartą ponadto o wysoki stan



gospodarki i kultury, kazała imać się jak najbardziej skutecznych, zgodnych z pozytywistycznym kodeksem, metod. Wtedy to powstają liczne, tak charakterystyczne dla ludności zaboru pruskiego, formy zbiorowego współdziałania w różnych dziedzinach życia (od banków poczynając na chórach kończąc), pojawia się wysoki stopień organizacji społecznej, rachunek ekonomiczny i umiejętność wyzyskania w zmaganiach o język czy ziemię przepisów prawnych zaborczego państwa.

Walka ta przeniknęła głęboko w świadomość ogólnonarodową i pogłębiła dążenia niepodległościowe. Jak pisze Henryk Wereszycki<sup>57</sup>: „cały naród, we wszystkich dzielnicach, zorientował się, że losy polskości związały się najściślej z losami Polaków w zaborze pruskim. Przez całe społeczeństwo przeszedł wstrząs, który niemal przyczynił się do załamania się bezapelacyjnego do tej pory panowania ideologii pozytywizmu warszawskiego. Powstanie nowych ośrodków politycznych (...) unarodowienie ruchu socjalistycznego, próby zerwania z indyferentyzmem politycznym, głoszonym przez zwolenników pracy organicznej i trójlojalizmu (...) wszystko to wywodziło się od tego impulsu, który życiu narodowemu dał rząd pruski przez rozpoczęcie groźnego ataku na polskość zaboru pruskiego”.

Pozytywizm, głosząc program pracy organicznej, chciał działać legalnie, w ramach prawa ustanowionego przez zaborcę. Ale czy w warunkach niewoli nie stanowiło to *contradictio in adiecto*? Nie chodziło bowiem o samo przestrzeganie — z racji stojących za nimi sankcji — norm prawnych dotyczących porządku, bezpieczeństwa osobistego, mienia, styczności społecznych. W grę wchodziło uznanie prawa jako struktury prawnej państwa, a jednocześnie i społeczności państwowej, układu stosunków między rządzącymi i rządzonymi, słowem — jako regulatora istnienia i funkcjonowania społeczeństwa politycznego. W państwie zaborczym — mimo wszelkich pozorów stwarzanych w tym okresie przez prawo wyborcze w Galicji czy w Poznańskim — społeczeństwo polskie nie było jego integralną częścią; nie posiadało podmiotowości politycznej. System prawny (nie tylko polityczny, ale i cywilny) państwa zaborczego nie był ustanowiony z myślą o interesach ludności polskiej znajdującej się w obrębie państwa nie z dobrowoli lecz z przymusu. Najczęściej był wymierzony przeciwko tej ludności. Jeśli nie wystarczyło w tym celu norm istniejących, to tworzono — tak było w „praworzędnych” Prusach — nowe ustawy specjalne. Niekiedy, jak w zaborze rosyjskim po powstaniu 1863 roku, wprowadzono prawa wyjątkowe, które równo-

<sup>57</sup> Henryk Wereszycki, *Historia polityczna...* op. cit., s. 183—184.

znaczne były z całkowitym zawieszeniem istniejącego — i tak już bardzo dla ludności polskiej niekorzystnego — porządku prawnego. Na miejsce prawa jawi się arbitralne uznanie administracyjne. Stanisław Witkiewicz tak o tym pisze w cytowanej już pracy *Wallenrodyzm czy znikczemnienie*: „Od generał-gubernatora do urzędnika policyjnego, wszyscy mają prawo i możność wkraczania w życie społeczeństwa, wszyscy mogą zdusić każdą pracę zbiorową lub trud jednostki, jeśli tylko zechcą, gdyż system rządowy oddaje na łup bez zastrzeżeń społeczeństwo maszynie biurokratycznej”.

Próby legalnego działania w tych warunkach stawały się *volens volens* aprobatą celów realizowanych przez zaborczy system państwowy — stawały się legalizmem<sup>58</sup>. Gra w lojalność i legalizm — jak mówił namyślnie i z goryczą cytowany wielokrotnie Stanisław Witkiewicz — „była niebezpieczną dla duszy”. Prowadziła najpierw do małych, a potem do wielkich kompromisów. Zasada — pisał — „że żyć i działać należy legalnie i lojalnie (...) jest absolutnie nie do pogodzenia z chęcią życia polskiego narodu, ponieważ legalnie być Polakiem nie wolno. Lojalny i legalnie działający Polak jest to Polak, który by przyjął prawosławie, wyrzekł się polskiej mowy, polskiej myśli, polskiej przeszłości, który by przestał być Polakiem, zgodził się z rosyjską treścią i formą rządu”.

Czy pozytywizm, lokując odzyskanie niepodległości w dalekiej, dość nieokreślonej przyszłości, odzegnując się od walki zbrojnej, nastawiając się na pracę organiczną — nie stwarzał warunków sprzyjających pojawieniu się postaw ugodowości i lojalizmu? Z kolei, czy takie postawy nie kłóca się z ethosem niepodległościowym?

Ugodowość, lojalizm są ideologią, zasadą działania typową dla okresu, w którym społeczeństwo traci swą podmiotowość polityczną. Używając tych terminów, mamy na myśli określony stosunek do instytucji obcego państwa, obcego aparatu władzy. Nie stosujemy ich wszak na ogół do określenia stosunku do własnego państwa — państwa rozumianego jako emanacja dążeń społeczeństwa, jako jego organizacja polityczna, jako grupa celowa powołana przede wszystkim do obrony jego suwerenności i tożsamości. Słowa: „ugodowość” i „lojalizm” nabrały dla nas od czasów zaborów zdecydowanie pejoratywnego posmaku. Stały się synonimem uległości wobec zaborcy, oportunistów i serwilizmu.

Ugoda w państwie, obejmującym grupy, które znalazły się w

<sup>58</sup> Por. M. Borucka-Arctowa, *Legalizm a konformizm i oportunistyzm*, w: „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1964 nr 2.

nim wbrew własnej woli, jest swoistym stosunkiem umowy określającym wzajemne uprawnienia i zobowiązania dwóch stron: władzy reprezentującej grupę dominującą w państwie i „liczących się” społeczności. Ugoda jest kompromisem między sprzecznymi nieraz interesami stron. Przewycięzenie rozbieżności staje się tu konieczne ze względu na jakiś stan rzeczy, który stanowi wartość nadrzędną i którego potrzebę czują obie strony. Wynikiem jest właśnie osiągnięcie porozumienia w imię owego nadrzędnego interesu. Ugoda zakłada wzajemną dobrą wolę, zaufanie i względną równorzędność obu partnerów.

Tego ostatniego elementu brak było w okresie zaborów. Karpiński i Król mówią słusznie o „dwuznaczności koncepcji ugody w XIX-wiecznej Polsce”<sup>59</sup>. W warunkach bezapelacyjnej przewagi zaborców, w obliczu ich ekspansywności i niejednokrotnie działań o charakterze eksterminacyjnym, dążenia społeczności polskiej do ugody z zaborcą były równoznaczne z uznaniem swej podległości, były deklaracją podporządkowania się. Co więcej, postawienie się w pozycji petenta, nie mającego w ręku silnych atutów, przekreślało z góry jakiekolwiek szanse osiągnięcia ugody. Dłoń wyciągnięta natrafiała na pustkę. Dążenie do ugody stawało się wtedy ugodowością, postawą i polityką negatywnie ocenianą, bo kojarzącą się z uległością wobec zaborcy, ze zdaniem się na jego łaskę i niełaskę.

Szanse ugody różne były w różnych czasach w różnych zaborach. Największe były tam, gdzie dysproporcje sił i rozbieżności interesów były najmniejsze, antagonizm i wrogość oraz dążenia destrukcyjne zaborcy z tych czy innych względów najsłabsze. Tak było na przykład w Galicji w II połowie XIX w. W tym samym czasie, gdy w Królestwie po upadku powstania styczniowego rozpoczęła się era najsroższych prześladowań, gdy nad zaborom pruskim zbierały się już groźne chmury Kulturkampfu, podbita i upokorzona Austria przeżywała okres wielkich przeobrażeń ustrojowych, które miały doprowadzić do powstania monarchii konstytucyjnej, dualizmu austro-węgierskiego i autonomii poszczególnych „krajów”. Autonomia, choć nie spełniała w pełni aspiracji Polaków austriackiego zaboru, obejmowała zakres swobód, o których nawet marzyć nie mogły pozostałe zabory. Na tym tle rozpowszechniała się postawa lojalistyczna. Nie brak jej było i w pozostałych zaborach, ale w Galicji, właśnie ze względu na stosunkowo liberalne stosunki i osobę samego władcy, wystąpiła może najsilniej.

Podczas gdy ugoda ma charakter grupowy (choć oczywiście

<sup>59</sup> Wojciech Karpiński, Marcin Król, op. cit., s. 103.

można sobie wyobrazić „ugodę” między jednostkami), to lojalność ma bardziej personalny charakter: jest stosunkiem do osoby. Kojarzy się z wiernością. Człowiek lojalny to ten, komu można zaufać. Nielojalny to ten, kto — wedle określenia Marii Ossowskiej<sup>60</sup> — „narusza czyjeś uzasadnione oczekiwania”. Element wierności odnajdujemy w lojalności wobec władzy. Stosunek władca-poddany zachował w dalszym ciągu wiele ze swego osobistego charakteru. Było tak nawet wtedy, gdy — jak za czasów zaborów — władcą był obcy monarcha. Oparta na wierności lojalność wobec władcy była tym silniejsza, im mniejszy był wobec niego dystans, to znaczy im się było wyżej w feudalnej piramidzie społecznej, której wierzchołkiem był monarcha otoczony nimbem władczego majestatu. Formuła: „wierny poddany”, choć odnosiła się do wszystkich, miała więc szczególne zastosowanie do tych właśnie warstw społecznych; to z nich głównie wywodziły się „wiernopoddańcze” adresy. Adres sejmu galicyjskiego z 1867 roku zawierający słowa: „Przy Tobie, Najjaśniejszy Panie, stoimy i stać chcemy” — to najbardziej znamienity przykład takiej postawy.

## VI. PRZEOBRAŻENIA SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO

Rozbiory, rozczłonkując państwo i wcielając ziemie Rzeczypospolitej w trzy różne organizmy państwowe o różnym poziomie cywilizacyjnym, potencjale demograficznym, różnej strukturze społecznej, sytuacji gospodarczej, reprezentujące odmienne systemy polityczne, prawn-administracyjne, poddały kraj — na z górą sto lat — zgoła odmiennym oddziaływaniom i ukształtowały trzy różne style życia społeczno-gospodarczego. Bo też chodziło o wiek, który przyniósł na ziemie polskie industrializację, urbanizację i eksplozję demograficzną, przeobraził z gruntu zagospodarowanie przestrzeni, zmienił stosunki własnościowe na wsi i w mieście, powołał nowe klasy społeczne, wprowadził zasadnicze zmiany w warunki materialnego bytowania.

Zróżnicowanie dzielnic Polski pod względem gęstości zaludnienia i sieci osadniczej, stopnia zurbanizowania, rozwoju rzemiosła czy poziomu gospodarki rolnej występowało i w okresie przedrozbiorowym. Ale zróżnicowanie to — normalne w tak wielkim kraju — nie wchodzi zgoła w paragon z heterogenizacją kraju w wyniku cywilizacyjnego *Sturm und Drang* XIX stulecia. Mamy tu do czynienia z pewnym paradoksem. Z jednej strony — przyspie-

<sup>60</sup> Maria Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 1970, s. 136.

szenie jakby wszystkich procesów, ogromne tempo przemian właściwych dla ery przemysłowej; z drugiej strony — zapóźnienie i dysproporcje w rozwoju poszczególnych dzielnic. Wiek XIX, zwłaszcza zaś jego ostatnie kilkadziesiąt lat, był na kontynencie europejskim wiekiem dynamicznych procesów modernizacji społecznej; objęły one i ziemie polskie. W wyniku tych procesów doszło jednak do pogłębienia się zacofania gospodarczego i społeczno-kulturalnego ziem polskich w stosunku do Europy zachodniej. Ziemie polskie bez wątpienia zmodernizowały się znacznie, kraje Europy zachodniej wszakże — i tak już pod względem cywilizacyjnym bardziej rozwinięte pod koniec XVIII stulecia — postąpiły w modernizacji społecznej znacznie dalej.

Owo zapóźnienie poszczególnych „ziem zabranych” było funkcją sytuacji w danych państwach zaborczych. Tu źródło np. późnego zniesienia poddaństwa i uwłaszczenia chłopów w zaborze rosyjskim czy uporczywy analfabetyzm w Galicji. Niekiedy wynikało z celowego działania zaborców. Tak było z „nędzą Galicji”, owocem faworyzowania rozwoju gospodarczego rdzennej Austrii i Czech, czy nie przyznaniem Królestwu w wyniku represji po 1863 roku tych skromnych form samorządu, jaki uzyskiwały ziemie rosyjskie (ziemstwa w roku 1864, samorząd miejski w roku 1870).

Efektom końcowym okresu zaborów, ujawnionym w chwili odzyskania niepodległości i stanowiącym wyzwanie dla odrodzonego państwa, były owe „dysproporcje” — opisywane wymownie przez Eugeniusza Kwiatkowskiego — rozwoju gospodarczego i zagospodarowania przestrzeni narodowej. To właśnie era przemysłowej, by użyć pozytywistycznego określenia, doprowadziła do polaryzacji przejawów techniki, natężenia produkcji, rozmieszczenia dóbr i ludności w niektórych tylko regionach, które działały jak pompy ssące na pozostałe obszary, sprowadzając je do strefy marginalnej.

Granice zaborów czytelne są do dzisiaj na mapie kraju. Chodzi tu o tzw. infrastrukturę materialną, wyrażającą się w standardzie budownictwa, architektury, planowania urbanistycznego, urządzeń komunalnych, gęstości sieci drożnej i kolejowej, uregulowaniu rzek itp., jak i o — by tak rzec — infrastrukturę psychospołeczną, przez którą rozumieć należy takie właściwości, jak poziom wykształcenia, kwalifikacje zawodowe, wydajność i jakość pracy, czystość i ład, umiejętność zorganizowanej współpracy.

Ale bodajby tylko chodziło o różnice dotyczące materialnego bytowania i „infrastruktury psychospołecznej”. Różnice były głębsze, sięgnęły sfery świadomości i świata wartości. Zarysowały się kontrasty nie tylko między rozwojem gospodarczym, ale i „perspektywami politycznego bytu, a nawet stylem życia i mental-

nością Polaków z Kongresówki, z Galicji, z Poznańskiego, czy też z Górnego Śląska”<sup>61</sup>.

O tym, jak to przeżywali Polacy okresu zaborów, zaświadcza *Wallenrodyzm czy znikczemnienie Stanisława Witkiewicza*: „Trzy systemy rządów prawno-politycznych, trzy rodzaje władców ziem polskich, trzy odcienie losu, który im się narzucał, już same zdolne były wywołać nieskończoną ilość odcieni polskości, niezliczoną moc pojmowania celów istnienia i środków jego zdobycia”.

W ocenie historyków współczesnych „trzecia ćwierć XIX wieku była może tym okresem, w którym najsilniej ważyły granice zaborów na świadomości narodowej. Groziło już może nie niebezpieczeństwo, lecz perspektywa niebezpieczeństwa powstania trzech narodowości”<sup>62</sup>.

Groźba ta nie stała się rzeczywistością. Społeczeństwo polskie, podzielone kordonami, czuło się przecież jednym narodem. Właśnie pod koniec okresu pozytywizmu i na początku doby postpozytywistycznej doszły do głosu procesy, które pogłębiły i poszerzyły świadomość narodową i spotęgowały działanie ethosu niepodległościowego.

Problem narodu, którego poszczególne części znajdują się w różnych organizmach państwowych, znalazł odbicie w polskiej socjologii pozytywistycznej. To nie kto inny, tylko Ludwik Gumpłowicz wprowadził pojęcie „społeczeństwa narodowego”, które może sięgać poza granice pojedynczego państwa. Owo społeczeństwo narodowe, choć podzielone geograficznie i politycznie stanowi „jedność zbiorową” — grupę złączoną wspólnym interesem, węzłem solidarności i wspólną kulturą.

Pojęcie społeczeństwa narodowego, przekraczającego granice państwowe wydaje nam się dzisiaj oczywiste, niemal banalne. Ale było śmiałą innowacją w stosunku do obowiązujących teorii rodzącej się w XIX wieku socjologii. Doszła tu do głosu polska *differentia specifica*, która na rzeczywistość społeczną kazała patrzeć przez pryzmat narodu.

Janusz Ziółkowski

<sup>61</sup> Stefan Kieniewicz, *Przedmowa*, w: *Polska XIX wieku*, Warszawa 1982, s. 7.

<sup>62</sup> I. Ihnatowicz, A. Mączak, B. Zientara, *Społeczeństwo polskie od X do XX wieku*, Warszawa 1979, s. 560.

TERESA PODGÓRSKA

## PRZEZ ODRODZENIE OSOBISTE DO WYZWOLENIA NARODU.

### GLÓWNE ZAŁOŻENIA WYCHOWAWCZE I DZIAŁALNOŚĆ ZWIĄZKU ELEUSIS PRZED I WOJNĄ ŚWIATOWĄ

Czy i jaka zależność istnieje między wolnością wewnętrzną człowieka a wolnością zewnętrzną? Zagadnienie to jest złożone. Wiemy, że ludzie wolni wewnątrznie dokonują rzeczy niezwykłych, nawet w sytuacjach krańcowego zniewolenia zewnętrznego. O tym świadczą czyny takich ludzi, jak O. Maksymilian Kolbe czy Otto na Schimka. Niedawno ktoś z moich znajomych twierdził, że w postawach niektórych współczesnych Polaków (szczególnie wśród średniego i starszego pokolenia) jest wiele swoistego gnostycyzmu. U podstaw tych zachowań leży przekonanie, iż zło zewnętrzne jest tak silne, że nieważnie z nim w układy spowoduje zniszczenie oponenta. W konsekwencji — twierdził — dzięki takim postawom zło zwycięża. Gdyby wszyscy postępowali jak ludzie wolni... Czyż jednak podstawowym warunkiem wolności człowieka nie jest jego „konstrukcja wewnętrzna”?

Myślę, że w znacznym stopniu założenie to przyświecało Wincentemu Lutosławskiemu, gdy w 1903 r. w Krakowie zakładał związek Eleusis<sup>2</sup>, mający za zadanie podniesienie moralne narodu

<sup>1</sup> Wincenty Lutosławski (1863—1954) filozof, wybitny znawca Platona, wyznawca metempsychozy, w r. 1899 przybył z Hiszpanii, ojczyzny swojej żony, do Krakowa, gdzie zaczął pracować na UJ jako docent prywatny. Pod wpływem m. in. Stanisława Szczepanowskiego rozpoczął propagować filozofię mesjanistyczną i podjął próbę tworzenia stowarzyszeń, których członkowie zajęliby się głębszym jej poznawaniem i życiem według jej założeń. Związki te za wyjątkiem Eleuterii i Eleusis były nietrwałe.

<sup>2</sup> W. Lutosławski przez nadaną związkowi nazwę „Eleusis” nawiązał do ośrodka misteriów eleuzyńskich w starożytnej Grecji, gdzie — jak głosił — nauczano o nieśmiertelności dusz, wyższości ducha nad ciałem i wymagano czystości. Od ok. 1907 roku w Eleusis następował coraz silniejszy proces uniezależniania się od założyciela. Po ostrym zatargu w latach 1910—1912 doszło do ostatecznego zerwania z nim.

(wyzwolenie wewnętrzne), co miało przyczynić się do wyzwolenia go z niewoli politycznej. „Els” — (E. A. S.) Ελευθερος λοβου σωτηρ ten, co sam wolny, może lud wyzwalać — tłumaczono nazwę poszczególnych członków związku. W pismach wieszczów, uznawanych przez nich za „ewangelię narodową”, szukano potwierdzenia dla tej idei. Wierzano Mickiewiczowi, że „polepszenie dusz” doprowadzi do „powiększenia granic”. Sens pracy nad sobą widziano w ukazanym przez trzech wieszczów powołaniu narodu polskiego do duchowego podniesienia ludzkości.

W związku wypracowano szereg praktyk dla kształtowania charakterów. Należy zaznaczyć, że o podejmowaniu ich decydował każdy członek za siebie; nie stosowano pod tym względem przymusu. Rola związku na tej płaszczyźnie ograniczała się do zachęcania i podtrzymywania w podjętych postanowieniach.

Punktem wyjścia była systematyczność. Pomocą miały służyć układane dla siebie regulaminy dnia. Pewien ideał widziano w następującym rozkładzie godzin:

- wczesne (ok. 5-tej) wstawanie. Pierwsze godziny przeznaczone na zimną kąpiel, (łagodniejsza forma: wytarcie ciała ręcznikiem umaczanym w zimnej wodzie), gimnastykę i modlitwę, możliwie w kościele, połączoną z przyjęciem komunii;
- intensywna praca w ciągu dnia przerywana krótkimi odprężeniem, spacerem, przyjmowaniem posiłków;
- praca lżejsza, korespondencja, kontakty towarzyskie w ciągu ostatnich dwóch godzin przed udaniem się na spoczynek;
- zakończenie dnia rachunkiem sumienia, zrobieniem notatek w dzienniku i modlitwą.

Do ok. 1910 r. dużym powodzeniem cieszyły się wśród członków związku ćwiczenia jogi, w tym szczególnie ćwiczenia oddechowe. Brak jednak informacji, czy ktokolwiek z Elsów przeszedł cały cykl tych ćwiczeń. Od 1912 r. na zjazdach wakacyjnych<sup>3</sup> zamiast ćwiczeń jogi wprowadzono tzw. skautowanie. Brak jednak opisu tych ćwiczeń nie pozwala stwierdzić, czy chodziło o musztrę, pochody, czy gry terenowe.

Praktykowano jarskie odżywianie i posty-głodówki, które należy zaliczyć do najbardziej rygorystycznych sposobów pracy nad

<sup>3</sup> Były to zjazdy ogółu członków. Na pierwszym z nich w 1910 roku w Kosowie ustalono, że będą się one odbywały co dwa lata. Nazywano je sejmikami, sejmami filareckimi (w pierwotnym zamierzeniu miały to być zjazdy wszystkich polskich grup odrodzeniowych, a więc poza Elsami — środowiska „Prądu” z Warszawy i neofilaretów z Wilna), zjazdami wakacyjnymi. Przed I wojną światową odbyły się następujące: w Kosowie w 1910 r., w Żółkowie w 1912 r., w Kościeliskach — nadzwyczajny — w 1913 r., planowany w Bukowinie Tatarskiej w 1914 r. nie odbył się z powodu wybuchu wojny.



sobą. Stosowano głodówki jedno-, dwu-, pięcio-, ośmiodniowe itp. Największy sukces w tej dziedzinie odniósł Władysław Wróblewski, artysta-malarz, który nie jadł przez 28 dni. Głodujący pili duże ilości gorącej wody z cytryną.

Odrębną grupę stanowiły praktyki religijne. Na pierwszym miejscu stawiano częstą, w miarę codzienną komunię św. W święta narodowe członkowie poszczególnych kół<sup>4</sup> przyjmowali komunię grupowo w intencji ojczyzny. W niektórych kołach istniały kółka braterskie<sup>5</sup> wspólnej modlitwy i komunii. W kole lwowskim w 1911 r. postanowiono odmawiać każdego dnia o godz. 12-tej „Modlitwę Pielgrzyma” A. Mickiewicza. Na sejmie w Żółkowie w 1912 r. uchwalono, że wszyscy członkowie odmawiać będą w południe „Anioł Pański” w intencji stowarzyszenia.

Swoistym streszczeniem treści religijnych i patriotycznych, którymi żyli Elsowie miał być „brewiarz eleuzyński”. Planowano, aby w tym brewiarzu znalazły się wyjątki z Pisma św., z dzieł religijnych, ustępy z wieszczów i innych pism o charakterze ideowo-wychowawczym. Układ brewiarza miał być na wzór brewiarza rzymskiego, z tym, że wspomnienia z uroczystości świętych byłyby uwzględniane w stopniu minimalnym, natomiast na pierwszym miejscu — wydarzenia historyczne i związane z życiem Elsów. Prace nad brewiarzem prowadzono jeszcze po I wojnie światowej, ale w czasie II wojny materiały przygotowane do wydania spłonęły.

W 1910 roku postanowiono, że do czasu przygotowania brewiarza każdy Els codziennie będzie czytał jeden rozdział Nowego Testamentu. Ułożono odpowiedni rozkład czytań.

W poszczególnych kołach organizowano dla swych członków rekolekcje zamknięte. Poglębieniu wiedzy religijnej służyło poznanie Nowego Testamentu, życiorysów świętych, pism Ojców i Doktorów Kościoła. Dla oceny swego postępowania i kontrolowania wierności przyjętym zobowiązaniom praktykowano codzienne rachunki sumienia i prowadzenie dzienników. Wypracowano swoiste kierownictwo duchowe. Ze spowiedzi sakramentalnej korzystano, ale rolę kierowników spełniali tzw. „bracia starsi”, których zainteresowani sami sobie wybierali.

<sup>4</sup> Przed I wojną światową koła Eleusis istniały w Galicji (m.in. Kraków, Lwów, Jarosław, Przemyśl, Sambor), w zaborze rosyjskim (Wilno, Łuck, Berydyczów, Warszawa, Zyrardów), w Królestwie Pruskim (na Śląsku ok. 40-tu, w Westfalli i Nadrenli) oraz w Stanach Zjednoczonych (o tych mamy bardzo niepewne wiadomości). Ponadto w Londynie założono „ognisko”, rodzaj stacji naukowej.

<sup>5</sup> Członkowie poszczególnych kół mogli zbierać się w mniejszych grupach według zainteresowań. Grupy te nazywano kółkami braterskimi.

W zakresie życia religijnego akcent położony był raczej na przeżywanie wewnętrzne praktyk, aniżeli na ich mnożenie. Przez niektóre z nich Elsowie wyróżniali się od ogółu wierzących, a nawet w jakimś stopniu stawali się prekursorami (częste komunie, czytanie Pisma św., rekolekcje zamknięte). Na uwagę zasługuje fakt, że chętnie łączono się w grupy, aby wypełniać je wspólnie, co należało do rzadkości w społeczeństwie, w którym był zakorzeniony indywidualizm życia religijnego.<sup>6</sup> Niezwykle silnie występowało połączenie sfery życia religijnego z uczuciami patriotycznymi. Pod tym względem Eleusis był swoistego rodzaju związkiem narodowo-patriotycznym. Wincenty Lutosławski zmierzał, aby stowarzyszenie to przybrało formy organizacyjne przypominające zakon. Członkowie dzielili się na trzy grupy: zależnie od stopnia formacyjnego: próbnych, zwyczajnych i wolnych.

Składano przyrzeczenia poczwórnej wstrzeźliwości na rok: od tytoniu, alkoholu, gier hazardowych i rozpusty (rok próby — stąd: członkowie próbni); po czym ponawiano je na zawsze (członkowie zwyczajni). Trzeci stopień stanowili tzw. wolni, wybierani przez zarząd spośród zwyczajnych, którzy wyróżniali się swoją działalnością na rzecz związku. Zaznaczyć trzeba, że nie było to konspiracją wewnątrzgrupową tzn., że członkowie niższych stopni wiedzieli o istnieniu wyższych.

Obok pracy indywidualnej ważnym elementem były częste zebrania członków, które miały pełnić rolę w samokształceniu grupowym. O tzw. kołach braterskich już wspominałem. Wszyscy członkowie poszczególnych kół spotykali się raz w tygodniu. Zebrania cotygodniowe miały następujący przebieg: chwila cichego skupienia; odczytanie rozdziału Nowego Testamentu, przypadającego na dany dzień; komentarz lub dyskusja; odczytanie urywka z dzieł wieszczów, komentarz lub dyskusja; referat, pogadanka lub dyskusja na wcześniej zaplanowany temat. W kołach robotniczych referatów raczej nie wygłaszano, czytano natomiast dłuższe urywki z dzieł wieszczów, czy mniejsze utwory w całości i omawiano je.

Na osobną uwagę zasługują życie wspólne w stowarzyszeniu. Od początku powstania związku praktykowano je w małych grupach, zamieszkując razem w lokalach stowarzyszenia (np. w Krakowie i we Lwowie). Minimum życia wspólnego stanowiły wspólna modlitwa, gimnastyka, chociażby jeden posiłek. Doświadczenia wyniesione z tej praktyki doprowadziły do wniosku, że dla dobrego funkcjonowania społeczeństwa obok doskonałości indywidualnej konieczne są cechy społeczne, za jakie uznano karność

<sup>6</sup> Por.: O. J. Woroniecki, *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej*, w: *U podstaw kultury religijnej*, Poznań 1935 s. 67.

i braterstwo (rozumiane jako miłość chrześcijańska). Dla zdobycia tychże cech nieodzowne jest właśnie życie wspólne. Od tego czasu rozpoczęto zbieranie funduszy na wybudowanie osady, w której zamierzano żyć według zasad miłości chrześcijańskiej. Do czasu jej wybudowania postanowiono realizować zasady braterstwa w stowarzyszeniu za pomocą następujących środków:

- korespondencji (uznawano, że każdy z członków powinien korespondować chociażby z jednym „bratem” czy „siostrą”<sup>7</sup>);
- zjazdów (dzielnicowych i ogólnozwiązkowych), wizytacji kół przez członków zarządu i indywidualnych odwiedzin;
- wspólnie spędzanych wakacji;
- wspólnych wycieczek.

W okresie międzywojennym założono taką osadę w Burzanowie koło Tuchowa, którą nazwano Elsowem. Wybudowano kaplicę i dom dla zarządu. Ze względu na cel osada ta przypomina nam współcześnie rozwijający się ruch Focolari z jego osiedlami Mariapoli.

Przez stosowanie tak różnorodnych praktyk zabiegano o zdobycie jak największej sprawności fizycznej, intelektualnej i duchowej. Jarskie odżywianie, posty-głodówki, zimne kąpiele hartujące ciało. Duże wymagania stawiano sobie w zakresie pracy intelektualnej. Intensywne poznawanie nauki wieszczów i praca związana z przynależnością do związku nie zwalniały od studiowania czy dobrego wypełniania obowiązków zawodowych. Skrupulatnie realizowane, ułożone samodzielnie regulaminy dnia miały pomóc w owocnym wykorzystywaniu czasu.

Wartość związków o charakterze wychowawczym, a więc i stow. Eleusis, weryfikowała się przede wszystkim w tym, jak ukształtowały swoich członków. Zanim więc przejdę do omówienia działalności zewnętrznej Eleusis myślę, że warto zagadnieniu temu poświęcić nieco uwagi. Odtworzenie kompletnej listy członków Eleusis jest dziś niemożliwe. Na podstawie zachowanej części archiwum związku, które obecnie znajduje się w bibliotece KUL-u, udało mi się ułożyć listę 263 członków. O tym, że związek odegrał ważną rolę wychowawczą w stosunku do swych członków świadczy, że 10 biogramów Elsów znajduje się w encyklopediach ogólnych, 4 — w *Encyklopedii katolickiej* (do 3 tomu włącznie), 19 — w PSB (od nazwiska Fusek do: Paprotny), 5 — w *Śląskim słowniku biograficznym*. Listę najwybitniejszych osób z krótkimi informacjami biograficznymi zamieszczam na końcu artykułu.

Wychowanie takich ludzi jak Józef Kostrzewski, Andrzej Mał-

<sup>7</sup> Tak nazywano członka i członkinię związku. Do siebie zwracano się per „ty”, co nie było wówczas powszechnie stosowane (np. studenci zwracali się do siebie per „wy”).

kowski, Stanisław Pigoń czy Tadeusz Strumiłło świadczy samo za siebie. Między innymi Stanisław Pigoń w swym pamiętniku wyraźnie mówi o tej roli związku: „Ja sam o całym okresie i towarzyszach tamtej pracy wspominam z wdzięcznością. Winien im jestem możliwość życia i formowania się na samym progu dojrzałości w wysokiej atmosferze moralnej, wśród gromady bezinteresownych młodych zapaleńców. Winien jestem obudzenie i usprawnienie zmysłu społecznego, wdrożenie do pracy wychowawczej. Wreszcie możliwość zadzierzgnięcia węzłów przyjaźni tak licznych i zacieśnionych, że późniejsze życie niewiele już mogło dorzucić. Nawet w swej pracy naukowo-literackiej tamtym podszeptom winienem niejedyn impuls, niejedną nawet koncepcję. Najwyżej wszelako cenię sobie uzyskane tam doświadczenie duszo-znaczące: możliwość poznania tyłu gorących serc i prawych charakterów wśród jednostek niezrędko niepozornych, zsuniętych w cień przez życie hałaśliwe i bezceremonialne, a rozmieszczonych na różnych szczeblach uwarstwienia. Takie doświadczenie — to bogactwo, samo jedno, zdolne jest ono podtrzymać w człowieku wiarę w człowieczeństwo”.<sup>8</sup>

Bardziej ostro rysuje się ten problem na przykładzie Elsów-robotników, którzy dzięki przynależności do związku zyskali odpowiednią formację (także intelektualną); co umożliwiło im odegranie wybitnej roli w historii Śląska (patrz biogramy: Maksymilian Basista, Stanisław Janicki, Florian Klese, Jan Przybyła-Sierakowski i in.).

Elsowie szerzenie swojej idei widzieli w następujących etapach: udoskonalenie siebie, stworzenie doskonałego związku, dotarcie do różnych grup społecznych. W dalekiej przyszłości wyobrażano sobie harmonijne i doskonałe społeczeństwo dzięki przyjęciu zasad Eleusis. Lutosławski snuł nawet wizję przebudowania w oparciu o te zasady Kościoła i całej ludzkości. Pomimo tak ambitnych planów nie dopuszczano, aby za cenę obniżenia wymagań zyskać możliwie jak najwięcej członków. Znamienne pod tym względem były doświadczenia związane z próbą dotarcia do młodzieży gimnazjalnej. Przed 1907 rokiem przyjęto do związku grupę uczniów krakowskich ze starszych klas gimnazjalnych. Kiedy okazało się, że młodzież ta, pomimo przyjętych zobowiązań, gra w karty, zrezygnowano z przyjmowania nowych członków spośród tego grona. Niepowodzenie przypisano własnej niedoskonałości i nieumiejętności szerzenia swoich zasad. Postanowiono czasowo zaniechać dalszej działalności zewnętrznej, aby lepiej się do niej przygotować przez intensywną pracę nad sobą.

<sup>8</sup> S. Pigoń, *Z Komborni w świat. Wspomnienia młodości*, Kraków 1947, s. 239, 240.

Największy nacisk położono na dotarcie do dwóch grup społecznych: do robotników i młodzieży. Zajęcie się robotnikami wynikało trochę przypadkowo. W okresie Bożego Narodzenia 1901 r. w Morges Lutosławskiego odwiedziła delegacja ze Śląska: Joachim Sołtys, redaktor pisma „Światło” i górnik Jan Wycisk. Po przeczytaniu pierwszego tomu *Wykładów jagiellońskich* postanowili odszukać autora tej książki i prosić go o zajęcie się wychowaniem narodowym na Śląsku. Lutosławski, zdumiony tak nieoczekiwanymi odwiedzinami, obiecał, że spełni ich prośbę. Po przybyciu w 1902 r. do Krakowa zaczął jeździć na Śląsk z wykładami. Efekt był zdumiewający: „Lutos ... potrafił przez dwie, a może trzy godziny z rzędu mówić do robotników o tak trudnym poemacie jak *Genesis z Ducha* lub *Król-Duch* z tym wynikiem, że słuchacze po wykładzie szli z nim aż do domu i wypytywali go na temat wykładu, aż się położył do łóżka”.<sup>9</sup> Po utworzeniu związku Eleusis Lutosławski, wyjeżdżając na Śląsk, zabierał ze sobą Elsów, których starał się zainteresować tą formą działalności. Jednakże takie wyjazdy były ryzykowne, a później od procesu Elsów śląskich w 1905 r.<sup>10</sup> niezwykle utrudnione, a nawet wręcz niemożliwe. Trudności te spowodowały, że Lutosławski zaczął szukać innych rozwiązań.

Jesienią 1902 r. sprowadził ze Śląska trzech młodych górników: Edwarda Rybarza, Jana Przybyłę i Stefana Kuśmierczyka. Planował umożliwienie im zdobycia takiego wykształcenia, aby po powrocie na Śląsk mogli prowadzić działalność narodową. Dopiero jednak od 1906 r. kształcenie robotników przybrało charakter bardziej systematyczny i zorganizowany. 31 października tegoż roku rozpoczął w lokalu stowarzyszenia pierwszy kurs robotniczy. Początkowo kierował nim Lutosławski, a następnie Elsowie. Trwał on do 20 lipca 1907 r.

Następne kursy były organizowane przez samych Elsów. Do roku 1914 odbyło się ich jeszcze kilka. W archiwum związku spotykamy zmiany następujących:

- od listopada 1907 r. do lipca 1908 r.;
- jednomiesięczny w wakacje 1909 r.;
- od września 1909 r. do kwietnia 1910 r.;
- od listopada 1911 r. (nie ma informacji kiedy się zakończył).

We wszystkich kursach liczba uczestników nie przekraczała kilku osób. Lekcje wspólnych było stosunkowo niewiele. Poprzez in-

<sup>9</sup> A. Niesiołowski, *Nowoczesny filaretizm polski i jego dorobek moralny*, „Verbum” 1: 1937, s. 128.

<sup>10</sup> W tym roku odbyły się dwa procesy z kół Elsów działających w Gliwicach i Zabrze. Najwyższy wymiar kary wynosił 1 rok i 3 miesiące. Policja pruska wysłała za Lutosławskim listy gończe.

dywidualną pracę starano się wdrożyć robotników w umiejętność samokształcenia. Na pierwszym miejscu postawiono poznanie pism wieszczów, których utwory czytano kilkakrotnie. Pierwsze czytania odbywały się w obecności studentów, którzy wyjaśniali trudniejsze ustępy. Pewnych partii tych utworów uczono się na pamięć. Zapoznawano się z historią Polski. Każdy z kursantów był zobowiązany napisać jej streszczenie, które mu miało służyć po powrocie na Śląsk. Każdego dnia oprócz niedziel pisano wypracowania. Intensywnie uczono się kaligrafii, a wyniki tej nauki były wręcz zaskakujące: po kilku miesiącach dopracowywano się zmiany charakteru pisma.

Ponadto kursanci rozwiązywali zadania logiczne i matematyczne, zapoznawali się z problemami ruchu abstynenckiego, chodzili do teatru, na wykłady i zebrania publiczne, poznawali zabytki Krakowa. O wartości organizowanych kursów najlepiej świadczyła późniejsza ich działalność. Sprężysta organizacja kół na Śląsku, w Westfalii i Nadrenii była przede wszystkim ich dziełem.

Inne formy organizacyjne przybrała praca wśród młodzieży gimnazjalnej. Do szerzenia idei abstynencji wśród niej przyczynili się przede wszystkim Elsonie, którzy po skończonych studiach uczyli w gimnazjach. O niepowodzeniach przyjmowania tej młodzieży do związku była już mowa. Około 1909 r. Elsonie wskrzesili podupadłą abstynencką organizację młodzieży szkolnej „Związek Nadziei” i rozpoczęli na nowo wydawać jego organ prasowy „Młodzież”. Związek ten stał się afiliowanym stowarzyszeniem Eleusis. Pod koniec roku szkolnego 1910/11 liczył stu piętnastu członków, rok później — czterystu trzydziestu, w piętnastu grupach męskich i czterech żeńskich.

31 grudnia 1911 r. na zjeździe „Związku Nadziei” w Przemyślu uchwalono rozwiązanie tej organizacji i zlanie jej z ruchem skautowym.

Zajęcie się młodzieżą w wieku gimnazjalnym było jedną z głównych przyczyn, która zadecydowała o czynnym włączeniu się Elsów w organizowanie skautingu. Pierwszymi z nich byli członkowie koła lwowskiego. Oprócz inicjatora polskiego ruchu skautowego Andrzeja Małkowskiego byli to: m.in. Michał Affanasowicz, Olga Drahonowska (późn. Małkowska), Jerzy Grodyński, Ignacy Koziellewski, Tadeusz Strumiłło. Do zbadania pozostaje zaangażowanie się Elsów na rzecz tego niezwykłego ruchu. Ważniejszy jednak był wpływ ideowy — skauting polski zawdzięcza Elsom bezwzględna zasadę abstynencji od alkoholu i tytoniu.

Poszczególni Elsonie należeli i do innych związków. Tendencja ta była na tyle charakterystyczna, że na sejmie w Kosowie w 1910 r. poświęcono jej specjalną uwagę. Przyjęto, że członko-

wie mogą należeć do innych stowarzyszeń, ale mają je przekształcać wnosząc „ducha eleuzyńskiego” bez narzucania wzorca organizacyjnego: „W politycznych organizacjach kładźmy nacisk na ogólnonarodową treść, wartość celów i etyczność środków; w religijnych — na indywidualne pogłębienie wiary i na miłość czynną; w oświatowych — na przepełnienie duchem wieszczów i rozbudzenie samodzielnego myślenia, w abstynenckich — na uwydatnienie głębszych motywów wstrzemięźliwości; w gimnastycznych i sportowych — na wystrzeganie się jednostronnej przesady; w ekonomicznych — na samopomoc, współdzielczość, względy społeczno-narodowe; w zawodowych — na istotne wydoskonalenie fachu...”<sup>11</sup>

Jeżeli głównym celem intensywnej pracy nad sobą i odrodzenia moralnego narodu było odzyskanie wolności politycznej, to nasuwa się pytanie, czy sądzono, że zostanie ona osiągnięta za pomocą tych środków? Nie wykluczano konieczności walki zbrojnej, ale warunek umożliwiający jej powodzenie widziano w odrodzeniu moralnym.

Poruszając to zagadnienie nie sposób powstrzymać się od przytoczenia wydarzenia o posmaku anegdotycznym ze względu na jego głównych aktorów: Romana Dmowskiego i Jana Kaczora (ps. „Gerwazy”<sup>12</sup> Els-robotnik), które niezwykle trafnie oddaje stosunek Elsów do poruszanych zagadnień.

Na jednym z zebrań w czasie zjazdu filareckiego w Kosowie był obecny Roman Dmowski, który zaczął tłumaczyć, że marzenia o idealnej Polsce i nacisk na etyczne wyrobienie to rzeczy zbyteczne w czasie, gdy należy walczyć o elementarne prawa rozwoju; jeżeli będzie się zwracało zbyt dużą uwagę na wygląd i jakość każdej cegły, nigdy nie zbuduje się gmachu. Wówczas wymieniony wyżej Els-robotnik odpowiedział, że jeżeli nie wypali się należycie cegieł, „buda” prędzej czy później zawali się.

Po zakończeniu I wojny światowej i odzyskaniu niepodległości Polski Elsowie wznowili swą działalność. W pierwszym *Liście okrężnym*,<sup>13</sup> wydanym po wojnie w 1922 r., czytamy: „...otrzymamy nowy statut, z rąk bezcennego Skarbu, jaki nam Opatrzność pozwoliła oglądać — z rąk własnego, choć dziś niestety bardzo chorego, Państwa!... Wchodzimy w stosunek z polskim Państwem po to... aby to, co w nas dobrego jest, mogło się w Polsce powielić, abyśmy się mogli stać odtrutką, przeciwko złu i truciz-

<sup>11</sup> „Wiher” [K. Kurtzmann], *O stosunku do innych organizacji narodowych*, „Eleusis” t. 6: 1911, s. 110, 111.

<sup>12</sup> Ze względu na to, że poza Galicją stowarzyszenie działało nielegalnie, członkowie przyjmowali pseudonimy.

<sup>13</sup> Listy te były organem wewnątrzwiązkowym.

nie, które w przerażający sposób szerzą się w Polsce. — Ból nas ogarnia, bo «narodu ducha zepsuty, to dopiero bólów ból». Zrywamy się więc do organizacyjnego życia, aby zorganizowanemu złu przeciwstawić zorganizowane dobro, aby w krainach ducha, od siebie przede wszystkim zaczynając, toczyć walkę przeciwko temu zatruciu ducha Narodu».<sup>14</sup>

Opracowanie działalności i historii związku z tego czasu czeka na swego badacza. Na podstawie lektur odnośnie tych zagadnień sądzę, że pomimo ponawianych wysiłków Elsowie nie potrafili dotrzeć ze swymi hasłami do młodszego pokolenia. Najprawdopodobniej zostało to spowodowane nieaktualnością idei: przez wyzolenie moralne do odzyskania niepodległości. Przeważającą większość członków stanowili teraz ludzie dorośli, wierni związkowi swych młodzieńczych lat, który coraz bardziej przekształcał się w stowarzyszenie typu „rodzina rodzin”, co samo w sobie jest zagadnieniem niezwykle interesującym. Po II wojnie światowej władze państwowe nie zezwoliły na reaktywowanie „Filarckiego Związku Elsów”.<sup>15</sup>

Związek „Eleusis” rozpoczynał swoje istnienie w czasie, gdy w literaturze polskiej głównym prądem był neoromantyzm. W innym znaczeniu neoromantykami byli Elsowie. Poprzez wysiłek, aby realizować idee zawarte w pismach wieszczów, stowarzyszenie to i z tego względu było wyjątkowym i niezwykle interesującym zjawiskiem.

#### LISTA CZŁONKÓW ZWIĄZKU „ELEUSIS”, KTÓRZY ODEGRALI WYBITNĄ ROLE W ŻYCIU KULTURALNYM, SPOŁECZNYM CZY POLITYCZNYM.

BASISTA MAKSYMILIAN (1883—1967); Els-robotnik. Działacz narodowo-społeczny w Rybniku. W 1919 r. główny organizator POW w powiecie rybnickim. W okresie działalności Polskiego Komitetu Plebiscytowego zaangażowany w akcję propagandową. Od 1922 r. członek Rady Miejskiej, a później przewodniczący Rady miasta Rybnika. W 1934 r. wybrany wiceburmistrzem tego miasta. W czasie II wojny światowej więziony m.in. w Oświęcimiu.

<sup>14</sup> List okrężny do wszystkich Elsów, Poznań 1922, s. 1, 2.

<sup>15</sup> Wincenty Lutosławski po zatargu z członkami związku domagał się „zwrotu” nazwy „Eleusis”. Był to główny powód, dla którego zmieniono w 1923 r. nazwę związku: na „Filarcki Związek Elsów”.



**CIERNIAK JĘDRZEJ** (1886—1942); założyciel Instytutu Teatrów Ludowych, organizator amatorskiego ruchu teatralnego w regionalnych Związkach Teatrów i Chórów Ludowych. Współpracownik J. Solarza w tworzeniu Uniwersytetu Ludowego. Rozstrzelany przez hitlerowców w Palmirach.

**CYWIŃSKI STANISŁAW** (1887—1941); historyk literatury. Pionier skautingu polskiego. Wykładowca na uniwersytecie wileńskim. W swych badaniach literackich interesował się warstwą ideową dzieła, jego znaczeniem dla kultury narodowej. Szczególne miejsce w badaniach poświęcił C. K. Norwidowi. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz. U. nr 20, poz. 99)].

**CZĄSTKA ANTONI** (1886—1976); ksiądz. W okresie międzywojennym do akcji antyalkoholowej włączał młodzież, wojsko, policję i więźniów. W 1947 r. powołany przez Konferencję Episkopatu Polski do zorganizowania kościelnej akcji przeciwalkoholowej. Za jego kierownictwa Krajowy Referat Trzeźwości, działający w ramach Krajowej Centrali Caritas, przez 2 lata powołał 448 bractw skupiających ok. 119 tys. członków (w tym 80% zupełnych abstynentów).

**DLUGOSZ TEOFIL** (1887—1971); ksiądz, historyk Kościoła. Wykładowca historii Kościoła kolejno w Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, w lwowskim seminarium duchownym, w Kalwarii Zebrzydowskiej, na wydziale teologicznym UJ, w krakowskim seminarium duchownym i ATK w Warszawie. Jeden z organizatorów Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Zajmował się szczególnie dziejami Kościoła katolickiego we wschodniej Polsce.

**DRAHONOWSKA OLGA** od r. 1913 **MAŁKOWSKA** (1888—1979); pierwsza skautka polska, Harcmistrzyni Rzeczypospolitej, nauczycielka, poetka, rzeźbiarka. Pierwsza komendantka skautek w Naczelnej Komendzie Skautowej we Lwowie. W latach 1925—39 kierownik Szkoły Pracy Harcerskiej w Sromowcach Wyżnych, dającej schronienie sierotom i dzieciom z rodzin rozbitych. W czasie II wojny światowej założycielka Domu Dziecka Polskiego i Domu Żołnierza Polskiego.

**FUSEK WITOLD** (1885—1941); farmaceuta. Założyciel w rodzinnym Bieczu pierwszej drużyny skautowej. W okresie międzywojennym działacz Akcji Katolickiej, Stronnictwa Narodowego i Stowarzyszenia Przyjaciół Biecza. Przez zbieranie zabytków kul-

tury regionalnej położył podwaliny pod Muzeum Ziemi Biecza. W II wojnie światowej uczestnik prac konspiracyjnych. Zginął w Oświęcimiu.

GRODYŃSKI JERZY (1883—1918); członek pierwszej Komendy Skautowej a potem Związku Naczelnictwa Skautowego. W czasie II wojny światowej nieoficjalny kierownik Biura Skautowego, utworzonego dla wznowienia kontaktów z harcerstwem wszystkich zaborów. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz U. nr 20 poz. 99)].

JACHOWSKI JAN (1891—?); księgarz. W okresie międzywojennym wydawca „Pism Ojców Kościoła” — wydawnictwo to nabrało rozgłosu w całej Polsce. W 1936 r. odznaczony Srebrnym Wawrzynem Akademickim za działalność na polu wydawniczym i księgarskim. Pracę tę kontynuował z przerwą w okresie okupacji — do 1952 r. wydając ponad 300 pozycji.

JANICKI STANISŁAW (1884—1942); Els-robotnik. Uczestnik powstań śląskich i akcji plebiscytowej. W 1922 r. poseł Sejmu Śląskiego z ramienia Chrześcijańskiej Demokracji. W czasie II wojny światowej założyciel konspiracyjnej „Przyszłości”. Ścięty przez Gestapo w Katowicach.

JANOWICZ WŁADYSŁAW († 1956); ksiądz. Od 1910 r. pracownik zakładu wychowawczego w Miejscu Piastowym, od 1911 — jego dyrektor. Wybitny członek Zgromadzenia Świętego Michała Archaniola, Michaelitów.

KAIZER PAWEŁ (1867—1935); rzeźbiarz. Od zetknięcia się z El-sami rozpoczął działalność społeczno-polityczną. W latach 1920—21 członek Polskiego Komitetu Plebiscytowego w Gliwicach; uczestnik powstań śląskich. Jako rzeźbiarz wyspecjalizował się w wykonywaniu ołtarzy i rzeźb sakralnych.

KLOSE FLORIAN (1862—1926); Els-robotnik. Po zwolnieniu z pracy w kopalni za działalność narodową kolporter pism polskich i organizator wycieczek ze Śląska do Krakowa. W czasie I wojny współpracownik w Komitecie Niesienia Pomocy Królestwu Polskiemu. Członek POW, uczestnik powstań śląskich.

KOSTRZEWSKI JÓZEF (1885—1969); „ojciec archeologii polskiej”, współzałożyciel Uniwersytetu Poznańskiego. Twórca szkoły neo-autochtonicznej, głoszącej, że przodkami Słowian były plemiona

kultury łużyckiej. W 1920 r. założyciel Polskiego Towarzystwa Prehistorycznego. Autor ponad 700 prac.

**KOZIELEWSKI IGNACY** (1882—1962); nauczyciel, wybitny działacz ruchu skautowego i harcerskiego. W 1926 r. założyciel wraz z Tadeuszem Strumiłą w Wieluniu nad Notecią 8-klasowego gimnazjum harcerskiego. W latach 1930—39 uczestnik Akcji Katolickiej. W czasie okupacji zaangażowany w tajne nauczanie.

**MAŁKOWSKI ANDRZEJ JULIUSZ** (1882—1919); twórca skautingu polskiego. W czasie I wojny światowej rozpoczął przygotowania do utworzenia Rzeczypospolitej Podhalańskiej jako zaczątku niepodległej Polski. Po ucieczce przez Francję do Stanów Zjednoczonych zaangażował się w tworzenie i organizowanie harcerstwa i polskiego oddziału wojskowego. Od 1918 r. żołnierz armii gen. Józefa Hallera. Na skutek rozbicia statku utonął w Morzu Śródziemnym płynąc z misją od gen. J. Hallera do gen. L. Żeligowskiego.

**PIGOŃ STANISŁAW** (1885—1968); profesor USB w Wilnie, rektor tegoż uniwersytetu w latach 1926—28, profesor UJ, wybitny badacz Romantyzmu i Młodej Polski. Autor ponad tysiąca pozycji.

**PRZYBYŁA-SIERAKOWSKI JAN** (1884—1942); Els-robotnik. W okresie powstań śląskich szef Wydziału Prasowego w Naczelnym Dowództwie Wojsk Powstańczych. Współorganizator Śląskiego Okręgu Związku Obrońców Kresów Zachodnich. Od 1926 r. współpracownik dziennika „Polska Zachodnia”. Od 1930 r. — naczelnik Chropaczowa. Zginął w Oświęcimiu.

**RYBARZ EDWARD** (1884—1940); Els-robotnik. Przed I wojną prezes Towarzystwa Śpiewaczego „Halka” i pracownik w redakcjach „Polaka”, „Kuriera Śląskiego”, a w czasie wojny „Górnoślązaka”. Współpracownik POW na Śląsku. Członek Polskiego Biura Kongresowego w Paryżu. Poseł do I Sejmu Śląskiego. Od 1937 r. do II wojny — naczelnik gminy Łagiewniki.

**STRUMIŁO TADEUSZ** (1884—1958); filozof, pedagog. Przed I wojną światową w związku „Eleusis” druga osoba po Wincentym Lutosławskim. Zaangażowany w ruch skautowy. W latach 1918—21 Naczelnym Inspektorem Harcerstwa w Ministerstwie WRiOP. W 1933 r. wybrany członkiem Międzynarodowego Biura Skautowego. Wykładowca pedagogiki i psychologii na KUL-u i w Katowicach. W czasie II wojny światowej zaangażowany w prace tajnych kompletów w Krakowie. Po wojnie lektor języka rosyjskiego na Uniw.

A. Mickiewicza w Poznaniu i wykładowca historii filozofii w seminarium duchownym Zgromadzenia Chrystusowców.

WODZICZKO ADAM (1887—1948); profesor anatomii roślin, początkowo w Akademii Rolniczej w Bydgoszczy, później na uniwersytecie w Poznaniu. W czasie II wojny wykładowca botaniki w Krakowie na tajnym Uniwersytecie Ziemi Zachodnich. Na uniwersytecie w Poznaniu po wojnie organizował studium biologii, Zakład Ochrony Przyrody i Uprawy Krajobrazu oraz ogród botaniczny. Współtwórca międzynarodowej terminologii w zakresie ochrony przyrody. Współtwórca trzech parków narodowych: Wielkopolskiego, Wolińskiego i Słowińskiego.

**Teresa Podgórska**

## DZIENNIK 1906

7949/35. 4-go Lutego. Niedziela. Kraków.

[...]

Moment wielkiej wagi przeżyłem: słyszałem znowu po upływie lat trzech „Słowo” głoszone publicznie przez Wincentego Lutosławskiego! A jutro zdecyduje się może coś, mającego znaczenie dla całego mego życia: o 4 mam poufną konferencję z Lutosławskim!

Miałem właśnie zamiar pisać do niego, wiedziony potrzebą starszej duszy bratniej raczej niż Mistrza, gdy nagle dowiedziałem się, że jest w Krakowie, świeżo po powrocie z Afryki i dziś wygłosi odczyt w Eleuterii o znaczeniu abstynencji dla ruchu narodowego. I był, mówił stosunkowo niedługo, opowiadając o abstynencji i logicznie się wiążącymi z nią sprawami narodową i religijną; stoi on teraz mocno na gruncie katolickiego Kościoła i w zespoleniu z katolicyzmem widzi zwycięstwo ruchu narodowego polskiego, dążącego do odrodzenia narodowego; Eleuteria — to początek odrodzenia, to 1-a abstynencja, która logicznie pociąga za sobą dalsze. Dyskusja wywiązała się straszna, trwająca o[d] 8-mej do 12-ej; repliki były wszystkie słabe, widziałem zupełnie jasno i bez trudu ich ułomność, czasem naiwność, czasem partyjność, czasem frazeologię, a Lutosławski najspokojniej odpowiadał, a tak mocno, a tak niezłomnie, a tak swojsko, że czułem, jakoby to moja dusza przemawiała! Dr Wróblewski, Tadeusz Miciński, Gustaw Baumfeld i Downarowicz — to byli główni mówcy; z nich ostatni przemawiał, jako obrońca socjalizmu, plótł nadzwyczajnie górne frazesy o wierze prawdziwej, którą mają socjaliści, którą miał np. Okrzeja, a której nie ma kler katolicki, ani papież, ani katolicy wierzący; deklamacją swą zdołał nawet porwać część audytorium, ale Lutosławski wyzwał go na grę otwartą, a gdy tamten zgodził się, począł mu zadawać pytania: skąd czerpie wiedzę o Kościele i katolikach, odkąd wierzyć przestał i dlaczego? [t]u p. Downarowicz nie mógł się wykręcić sianem, począł wykrzykiwać coś, wreszcie oświadczył, że taka dyskusja jest niemożliwą!... A Lutosławski donośnie mówił: „gdybyś pan odpowiadał szczerze na te pytania, udowodniłbym Ci wyraźnie, że mówisz o tym, o czym pojęcia nie masz, i okazałbym ci różnicę między nami, jak i między grupami, które reprezentujemy: ty-socjalista, ja-katolik”! Jaki on był wielki, niezłomny, potężny wtedy!

Cała dyskusja była mi jednym dowodem niezachwianie pewnej prawdziwości tez zasadniczych Lutosławskiego, które nadto godzą się zupełnie z moimi przeczuciami, skłonnościami i wyobrażeniami. Prosiłem Go więc o poufną rozmowę i chcę jutro zaciągnąć się do szeregów jego zwolenników i „braci”, opowiedziawszy mu swe życie, swe aspiracje, swe trudności, prosząc o wskazówki i rady stałe pod postacią korespondencji. [...]

7950/36. 5-go Lutego. Kraków. Poniedziałek.

[...]

Półtoragodzinną prawie odbyłem z Lutosławskim konferencję. najpierw powiedziałem, że chcę pracować dla ducha i opowiedziałem dotychczasowe swe kształcenie się, na co odebrałem replikę, że dla ducha pracować można i trzeba na każdym stanowisku, że pięknie mógłbym gospodarować na wsi, pracując nad podniesieniem duchowym ludu; gdy opowiedziałem o aspiracjach muzycznych, rzekł, iż wcale się na tym nie zna, jednak czuje się w obowiązku odradzać mi tę drogę, gdyż, jak mówi, jeżeli mam do tego prawdziwe powołanie, to odradzanie temu nie zaszkodzi, jeżeli zaś prawdziwego powołania nie mam, to dobrze, jeżeli odradzanie wcześniej zwróci mnie z fałszywej drogi. Nie skutkowało moje przekładanie idei dramatu muzycznego; poszliśmy dalej: zamysły najbliższe: łacina i greka, doktorat filozoficzny — trafiły Lutosławskiemu do przekonania, radził, bym wytrwał w tym postanowieniu w każdym razie. Życie religijne, Sodalickie sprawy opowiadać musiałem szczegółowo: sarknął na klerykalizm, sarknął na „mędrkowanie” Rostworowskiego, nazwał raz na miesiąc odbywaną spowiedź — za rzadką — doradzał spowiedź jak najczęstszą i komunię o ile możności codzienną! Popierał zwłaszcza to żądanie, dowiedziawszy się o mej czystości i abstynencjach, podkreślał znaczenie modlitwy i spowiedzi wraz z komunią, zalecał mi modły usilne o głos natchnienia, jaką mam drogę w życiu obrać; sam nic nie doradzał, mówił o możliwości dla mnie wyższych studiów naukowych filozoficznych, o użyteczności ewentualnej filozoficznego zbadania muzyki. Na czas najbliższy poza modlitwą i pracami naukowymi mam należeć do „Eleusis”, gdzie mam dawać raczej niż odbierać, ponieważ są tam ludzie młodszy i słabszy duchem ode mnie, mam tam podtrzymywać ducha wiary! Pierwszy raz pójdę w niedzielę o 4-tej („Ethos” — wścieknij się). Z Lutosławskim widywać się można co dzień z rana: o 5<sup>30</sup> jest on z El-sami na mszy w kościele OO. Misjonarzy na Kleparzu. [...]

7954/40. 9-go Lutego. Piątek. Kraków.

Lutosławski ogłosił na niedzielę wykład w Sali Saskiej o roz-

woju potęgi woli; oczywiście: pójdę; prócz tego pójdę w niedzielę o 4 zamiast do „Ethosu” — do „Eleusis”. Mam jakieś takie wrażenie, jakby wisiał nade mną jakiś moment krytyczny dla całego życia: zostanę Elsem, wejdem w ściślejsze stosunki z Lutosławskim, pocznę coraz częściej się spowiadać i komunikować, kształcenie moje przybierać będzie coraz filozoficzniejszy wyraz... A muzyka? [...]

7956/42. 11-go Lutego. Niedziela. Kraków.

U księdza Bratkowskiego odbyłem dzisiejszą spowiedź [...]

Jestem już członkiem „Eleusis”: złożyłem publiczne przyrzeczenie dożywotniej wstrzeźliwości od trunków alkoholycznych, od palenia, od hazardów i od rozpusty pićowej. [...]

7957/43. 12-go Lutego. Poniedziałek. Kraków.

Jakoś wstałem o 5-tej, a tak widocznie usilnie o tym myślałem, że obudziłem się nawet już o 3 myśląc, że to 5-ta, a potem znów — przed 5-tą; namyślałem się jedynie po obudzeniu się, czy iść? Katar mam straszny i zaflegmienie — to jedno, brama do 6 zamknięta drugie, a trzecie — no — fałszywy wstydzik i niepewność, czy się na co przyda specjalnie o 5<sup>30</sup> być z Elsami u OO. Misjonarzy?... Chciałem nawet odłożyć to do 7 rano — być na mszy tak, aby potem wprost pójść do Uniwersytetu. Ale przemo-głem słabość: trzeba czynu, woli silnej — iść — to iść! I poszedłem. Na mszę się tam już spóźniłem, ale komunikowałem się razem z 3-ma czy 4-ma Elsami i Lutosławskim; ludzi w kościele było już sporo, ciche msze dwie i cisza w całym kościółku... nastrój był uroczysty jakiś, tajemniczy i święty. Po wyjściu z kościółka przywitaliśmy się, uznaliśmy za naturalne, że nikt z wczorajszych zgromadzeń nie pokwapił się na pogawędkę tak ranną, poczem Lutosławski zaraz poszedł do siebie — pracuje teraz usilnie nad korektami *Logiki*, — a ja z Elsami doszedłem do Rynku. Przewodnikiem ich jest P... młodzieniec może w moim wieku o dość niezdecydowanym wyglądzie, a nawiasem mówiąc, nie budzący we mnie zupełnego zaufania, gdyż widziałem go w piątek u Chmury spożywającego mięso, reszta — sztubacy, dość weseli i sympatyczni chłopcy; opowiadali mi, że Elsów w Krakowie jest właściwie koło 50-ciu, ale stale uczęszcza na zebrania tylko koło 15-tu; niewiastr ma być koło 5-ciu, [...]

7964/50. 19-go Lutego. Poniedziałek. Kraków.

[...]

O 10-tej rozpoczęła się w lokalu „Eleuterii” pogadanka Lutosławskiego o religii: był to ciąg dalszy — chodziło o utworzenie

zamkniętego koła — „Bractwa Pokuty Narodowej” — gdzie byliby niewierzący, chcący wiarę wierzących poznać — i wierzący, chcący niewierzącym służyć w poznaniu wiary: od poniedziałku co dzień o 5 rano będą zebrania tego „bractwa” w kościele OO. Pijarów: msza, komunia wierzących, pogadanka i ewentualna spowiedź nawróconych wraz z modłami za nich, zasylanymi przez wierzących; w niedziele zaś będzie zawsze pogadanka o 10-tej, na których to zebraniach będą publiczne spowiedzi wierzących, zwłaszcza o ile przebyli okres wątpliwości. Na pierwszy raz rozpoczął to Lutosławski i opowiedział obszernie i wzruszająco dzieje swego sumienia. [...] Mówił zresztą mnóstwo ślicznych rzeczy, niepodobna mi tu to wszystko spisywać. Zakończył tym, że chce z każdym członkiem tego koła „pokuty narodowej” osobiście pomówić; więc zgłaszano się doń i on wszystkim wyznaczał godziny [...]

Ale, prawda! W natchnieniu jakby, Lutosławski prorocze mówił słowa o bliskiej straszliwej wojnie ludów Europy, wobec której niczym wszystkie wylewne dotąd rzeki krwi będą, w której znikną z oblicza ziemi narody moskiewski i pruski, a my — jeżeli nie mamy ich losów podzielić — musimy pokutę narodową czynić, kajać się, uświęcać, ducha wznosić i stać murem przy Kościele katolickim! [...]

*7965/51. 20-go Lutego. Wtorek. Kraków.*

Nie spodziewałem się, że tyle osób na głos Lutosławskiego podoży w poniedziałek raniutko (na 5-tą) do OO. Pijarów, a co ważniejsza — że aż 4 się zgłoszą od razu po pierwszej porannej pogawędce do spowiedzi! [...]

*7966/52. 21-go Lutego. Środa. Kraków.*

Znów liczniej nieco dziś zebraliśmy się u Pijarów, z nowych był Edzio Ligocki, a wytwarza się też już pewna łączność między stałymi uczestnikami. Głębocka (średnia) znów się zgłosiła do spowiedzi, więc aż do 8-ej z nią modliliśmy się u Felicjanek, czekając na przybycie mającego spowiadać O. Bandurskiego; przedtem zaś — zaraz po nauce — poszliśmy wszyscy do Lutosławskiego, gdzie on odczytywał nam różne ustępy z *Króla-Ducha*, dotyczące potęgi woli, potęgi ducha, modlitwy; idąc potem z Rynku Kleparskiego do Felicjanek z nami, Lutosławski gawędził ze wszystkimi, poznając się z nami bliżej. ...

*7973/59. 28-go Lutego. Środa. Popielec. Kraków.*

Po nauce dzisiejszej Lutosławski zabrał mię do siebie: mówiliśmy o przyszłości „Bractwa pokuty narodowej”; on wyjeżdża w najbliższy poniedziałek, chciałby przecież, aby to, co zapoczątk-



kował, trwało dalej; oświadczyłem, że mam mocny zamiar trwać i innych zachęcać, że sądzę, iż dobrym byłoby, gdyby jaki świątły kapłan zechciał prowadzić porządnie co dzień nauki — czy to z czytania „Pisma świętego”, czy z wykładem i komentowaniem Katechizmu Trydenckiego, czy historii Kościoła. Lutosławski pragnie też tego, w tych dniach mamy razem pójść do ks. Ślepickiego, który może się podjąć tego; mam też o tym pomówić z O. Rostworowskim — może by on mógł przynajmniej poradą, co czytać, mógł służyć. Lutosławski skarżył się, iż czuje, jak mało ma wiadomości dogmatyczno-teologicznych, jakby nie mógł sam podobnego kursu z nami prowadzić.

Nie tylko „Bractwo pokuty narodowej” powinno się zbierać na wspólne czytania i pogadanki, ale i w „Eleusis” trzeba coś takiego robić; trzeba tylko rozruszać członków, trzeba coś robić, trzeba czyjejs dobrej woli do zajęcia się tym: służyłbym, jakbym umiał, ale czas — skąd go wziąć na wszystko, na tyle obowiązków? [...]

7979/65. 6-go Marca. Wtorek. Kraków.

Obudziłem się dziś o wpół do siódmej dopiero! Jak grom mię to uderzyło: co się stało?! Z wieczora budzik nastawiłem na 4.15, nakręciłem, zasuwkę odsunąłem! Teraz zasuwka zasunięta... Widocznie przez sen zatrzymałem dzwoniący zegarek i spałem aż do 6<sup>30</sup> zupełnie nieświadomie popełniając takie opuszczenie się! [...]

7980/66. 7-go Marca. Środa. Kraków.

[...] „Radość życia” przejmowała mię przez cały dzień [...] Po Straszewskim w różowych humorach naradzaliśmy się: pp. Lutoszańskie, p. Wanda i ja nad utworzeniem Kółka Eleuzyńskiego filareckiego w celu na razie studiowania Mickiewicza, a w ogóle wytwarzania łączności, wzajemnego wspierania się i pomagania w dążeniu do doskonałości; potem może jeszcze kogo do „kółka” przyjmiemy, na razie mamy od jutra zacząć we czworo czytanie dzieła Władysława Mickiewicza o ojcu i równolegle czytać chronologicznie wszystkie pisma wieszczka. [...]

7981/67. 8-go Marca. Czwartek. Kraków.

[...] Od 9<sup>30</sup> do 11 odbyliśmy pierwsze posiedzenie Mickiewiczowskiego Kółka u p. Wandy: przeczytaliśmy półtora rozdziału z 1-go tomu Władysława Mickiewicza, czyli dotarliśmy do wstąpienia poety na uniwersytet Wileński; Władysław Mickiewicz pisze nie bardzo wykwintnie, ale jest nadzwyczaj sumienny, ścisły, a z wielką synowską czcią i miłością dla Ojca. Postanowiliśmy pogłębić studia nasze w ten sposób, że z różnych bibliotek ściąganie-

my co się da najlepszych dzieł o Mickiewiczu: Chmielowskiego, Kallenbacha, Tretiaka, Tarnowskiego etc., rozbierzemy między sobą i na każdym posiedzeniu będziemy uzupełniali to, co się czyta głośno szczegółami, albo, zwłaszcza, uwagami krytycznymi, czerpanymi z tamtych dzieł.

Pogoda — ładniejsza jeszcze, niż wczoraj; [...] obeszlśmy calutkie planty dookoła i nagadaliśmy się do syta: o Lutosławskim, o „Eleusis”, o naszym kółku studiów nad Mickiewiczem, o zadaniach życiowych w ogóle, a w szczególności o naszych zamiarach, o kontroli nad sobą wzajemnej w „Kółku”, o ewentualnym choć nie upragnionym bynajmniej jego rozszerzeniu, o kontroli wreszcie samoistnej nad sobą za pomocą dziennika.

7982/68. 9-go Marca. Piątek. Kraków.

[...] Na dzisiejszym czytaniu Mickiewicza byli też: Przybyła i rzeźbiarz Kubala, który bardzo gorąco się ideą Lutosławskiego przejął i zapragnął na zebrania naszego kółka uczęszczać; projekтовanym jest jeszcze zaproszenie starszej Głębockiej (Jadwigi).

Dowiedzieliśmy się od Przybyły, że Lutosławski dotąd nie wyjechał i radby nas widzieć w mniejszej liczbie poufnie u siebie, więc poszliśmy tam we czworo: pp. Lutostańskie, p. Wanda i ja; stosownie do wskazówek przed otwartym oknem zza balasków zawołaliśmy: „proszę otworzyć”, na co natychmiast usłyszeliśmy: „dobrze, zaraz” i po chwili Lutos już ścisnął serdecznie nasze prawice. Rozmawialiśmy przeważnie o czytaniu Mickiewicza: chwali projekt, ale radzi czytać osobno, bo to prędzej i dokładniej, a razem tylko porównywać wrażenia i czytać utwory wieszczą; przeciwny jest dalej Lutos zbyt niemu rozszerzaniu Koła — wolałby, żeby Przybyła nie chodził, żeby koło było zamknięte, ściślejsze, nie rozgłaszało swego istnienia, — to będzie trwalsze i do konkretnych rezultatów prędzej doprowadzi; wskazał nam nadto Lutos parę lepszych książek i broszurek o Mickiewiczu. [...]

7983/69. 10-go Marca. Sobota. Kraków.

Oda do młodości Mickiewicza porwała nas dziś, rozgrzała: tak, mierzymy siły na zamiary, bądźmy jednością silni, a szalem (tj. zapalem, natchnieniem?) rozumni, nuże z posad bryło świata!... Pozbieraliśmy dziś po bibliotekach wszelkie możliwe książki o Mickiewiczu i rozebraliśmy między siebie: p. Alexandra — Tretiaka, p. Wanda — Chmielowskiego, p. Jadwiga — Kallenbacha, Przybyła — Konecznego, Kubala — Ziębę (młodość Mickiewicza), ja — Władysława Mickiewicza i Estreichera; jutro — krótkie tylko zebranie będzie z czytaniem przekładów, od poniedziałku zaś — systematyczna praca z zestawieniem streszczeń. [...]

7988/74. 15-go Marca. Czwartek. Kraków.

[...] Stosunki w Kółku Mickiewiczowskim robią się coraz zażyłsze, ściślejsze porozumienie następuje, swobodniejsi jesteśmy z sobą, wytwarza się przyjaźń. Kubala wyjeżdża do Brukseli — zebrał sobie nasze podpisy i adresy, mamy korespondować. Przybyła chodzi gorliwie i ani myśli słuchać rady Lutosa, żeby raczej w samotności zgłębiał wieszczów; przewodnicząc na zebraniach, daje zwykle streszczenia rozdziałów i ustępów z Władysława Mickiewicza, czytamy utwory kolejno, podkreślając miejsca szczególnie ważne, które teraz od razu uderzają nas i są zrozumiałe i odczuwalne w zupełności; cieszymy się, jak dzieci prawie, odnajdując wszędzie wspólność ideałów i myśli, widząc w Filaretach i Filomatach swych przodków... [...]

7990/76. 17-go Marca. Sobota. Kraków.

Lutosławski najniespodziewaniej zjawił się dziś u OO. Pijarów — wyjeżdża wieczorem na wieś pod Lwów, czyli, jak mówi: „na pustynię”, bo na odludzie, gdzie będzie pisał dzieło o rozwoju potęgi woli. Chciał przed wyjazdem przekonać się naocznie, jak stoją poranne zebrania u Pijarów — i zastał dziś siedem osób tylko! Wszyscy musieliśmy mu zdawać świadectwa publiczne, jak oddziaływały na nas te zebrania i codzienna komunie św., więc powiedziałem, iż co do mnie, to stałem się pogodniejszym, spokojniejszym, pewniejszym celów i drogi, wytrwałszym w pracy, nadążającym obowiązkom, głębiej na wszystko spoglądającym; inni mówili rzeczy podobne: otwierają mi się nowe horyzonty, znika lenistwo, błaga, powierzchowność sądów, zjawia się chęć do pracy, wytrwałość, większa bystrość i łatwość pojmowania i zawsze spokój, zadowolenie wewnętrzne, cicha radość obcowania z Bogiem. Słowem, nie było ani jednego świadectwa ujemnego; a wiemy też i o tych, co dziś nie byli — o Lutostańskich, Głębockich, Kubali — że i oni czują korzyść — zwłaszcza wewnętrzną — ogromną. Ale do szczytu, do doskonałości, daleko: mistrz ukazał nam strony, które za mało uwzględniamy: komunie — to nie tylko akt łaski Bożej dla nas — to musi być akt ofiary z naszej strony, winniśmy oddawać całych siebie na służbę Bożą i słuchać, co ten Chrystus, wchodzący do duszy naszej, nam nakazuje! Możemy go prosić, ale strzeżmy się, aby nie o rzeczy egoistyczne! Należy też choć po jednym wciągać wątpiących lub niewierzących znajomych, należy koncentrować swe modlitwy na nim, bo trzeba korzyść przynosić innym, a i my ćwiczyć się lepiej nie możemy w modlitwie, jak konkretnie wypróbować jej skuteczność. [...]

7993/79. 20-go Marca. Wtorek. Kraków.

Dobry przykład poczyna skutkować: Misia z rodzeństwem i koleżankami chcą założyć drugie Kółko Mickiewiczowskie, ofiarowałem im swą „światłą radę” i pomoc w rozpoczęciu i prowadzeniu pracy; chcą się zbierać tylko 2 razy w tygodniu — i to na 1—2 godziny; radzę im, aby już przynajmniej na 3 godziny — i żeby każde się przygotowywało w domu: za podstawę mogą wziąć Chmielowskiego lub Kallenbacha. W naszym kółku ukończyliśmy dziś czytanie IV części *Dziadów* i omawianie procesu filareckiego: Mickiewicz wyjeżdża do Rosji; o jego tam losach dowiemy się jutro. [...]

7997/83. 24-go Marca. Sobota. Kraków.

[...] Wstało się dziś później, bo u Pijarów nie byliśmy, tylko na Wawelu o 6<sup>30</sup> w Krypcie — na nabożeństwie pamiątkowym, jako w rocznicę przysięgi Kościuszki; tam też wobec licznie zebranej młodzieży przeszło dziesięcioro Elsów przyjęło komunię. Po mszy poszliśmy na Kopiec Kościuszki pomimo dość błotnistej drogi [...]

8006/92. 2-go Kwietnia. Poniedziałek. Kraków.

Nareszcie raźniej jałem się posuwać z czytaniem i streszczaniem rękopisu Lutosa: wszystkie te ćwiczenia yogijskie wraz ze swoją podstawą — teorią prany=pramocy są nader ciekawe i stopniowo się będę starał wprowadzić je w życie. [...]

8007/93. 3-go Kwietnia. Wtorek. Kraków.

[...] Urządziliśmy dziś, jako w rocznicę śmierci Słowackiego, uroczyste nabożeństwo żałobne u Pijarów o 7-ej; osób przyszło sporo, komunikowało się przeszło 10. Mieliśmy potem iść do parku Jordana, bo tam tylko (na cały Kraków), jest popiersie wieszczca, ale było za późno na to, aby młodzież szkolna mogła iść. [...]

8035/121. 1-go Maja. Wtorek. Kraków.

Bajecznym zupełnie obiadem przyjął nas Lutoslowski: był to wzór obiadów, jakie się jada w Kosowie na kuracji u dra Tarnawskiego i pod komendą Lutosa: trawy górskie myte w źródlanej wodzie, orzechy włoskie, miód, chleb razowy, pomarańcze, [...] Weselość przy obiedzie panowała aż nadto wielka [...] Po obiedzie Przybyła zdał mi na Batorego 1 księgi i interesy „Eleusis”: jutro jedzie do Zabrze, aby tam przygotować Elsów-robotników na kilkugodzinną nocną konferencję z Lutosem, który tylko parę godzin w drodze może im poświęcić, a chce się z nimi widzieć przedtem, niż zapakują ich do więzienia (za proces Gliwicki).

## 8037/123. 3-go Maja. Czwartek. Kraków.

[...] o 9-tej poszedłem odprowadzić Lutosławskiego na kolej; tymczasem p. Wanda umyśliła pojechać z W. L. do Zabrze, poznać Elsów śląskich i jutro wrócić; ponieważ projektowi zasadniczo się nie sprzeciwiałem, a Lutos także był zeń zadowolony, więc o 10-tej wszyscy troje wyruszyliśmy (odprowadzani przez Basistę) via Oświęcim—Katowice do Zabrze, gdzie stanęliśmy po 2-iej w nocy; szpicel pruski był na stacji, pilnie nam się przyglądał, ale nie zaczepił; dwoma częściami wędrowaliśmy przez osadę fabryczną Zabrze do domu rodziców Przybyły, gdzie czekało ze 20 Elsów, między nimi 12 tych, co mają za kilka dni iść do więzienia, skazani za „tajne stowarzyszenie się”; tych pouczał W. L. o ćwiczeniach psychofizycznych, aby je w więzieniu uprawiali i tym zyskali zeń zamiast stracić. O 5 rano my z p. Wandą i 8 Elsamii wyruszyliśmy w powrotną drogę, również przez Oświęcim, a Lutos z Przybyłą mieli w pół godziny po nas ruszyć w przeciwną stronę — do Berlina. Całą tę wycieczkę opiszę szczegółowiej w wolnym czasie. [...]

## 8040/126. 6-go Maja. Niedziela [...] Kraków, wieczorem.

[...]

Muszę dziś skończyć z opisem wycieczki zabrskiej, czyli już teraz z opisem Elsów zabrskich. [...]

Elsów w Zabrze jest około 60-ciu, przeważnie starszych górników; na zebraniu w nocy było ich mało co ponad 20, z tych 8 bliżej poznałem, tych, którzy jeździli do Krakowa na 3. Maja, a między nimi wyróżniało się dwóch o zupełnie przeciwnych usposobieniach [...] społeczeństwo polskie na Śląsku nie otrząsnęło się jeszcze z materialistycznego sybarytyzmu, [...] nie podjęło idei wstrzemięźliwości, [...] nawet Korfanty z Elsów drwi etc. etc. Nie dziw, że ciężkie warunki wywołują narzekania i chęć poprawy bytu materialnego, ale u gruntu leży miłość Ojczyzny i wierność idei abstynenckiej i tymi podstawami żadne przeciwieństwa zachwiać nie mogą. [...]

## 8042/128. 8-go Maja. Wtorek. S. Stanisława. Kraków.

Udała się dobrze pierwsza większa eleuzyńska wycieczka; choć nas było tylko pięcioro (Gwiazda, Lipa, Świst, Klin i ja), ale wesoło nam było i przyjemnie: wyruszyliśmy z Rynku po 5-tej (w sześcioro, ale jeden odpadł za Wolą Justowską), szliśmy przez Błonia, Wolę, Skały Panińskie i las aż do Bielan; tam ja z Basistą tylko dostaliśmy się do Klasztoru (niewiast nie wpuszczają) i prosiliśmy o komunię św., czym wprawiliśmy w zdziwienie i podejrzenie czcigodnych Ojców; po naradach zgodzili się dać nam

Sakrament, wypowiedawszy przedtem — i przy spowiedzi rozpytywali się o nasze bractwo. [...]

*8049/135. 15-go Maja. Wtorek. Kraków.*

Na wczorajszym zebraniu „Eleusis” [...] zawiązała się dyskusja nad kwestią obowiązków Elsa: podnoszono, że niektórzy sztubacy uczniowie uprawiają karcciarstwo, choćby nie hazardowne; mówiono, że za mało się robi i czuje i żyje po eleuzyńsku. Wobec tego na następną niedzielę oznaczyłem pogadankę właśnie o obowiązkach Elsów: trzeba pozawiazywać kółka w rodzaju naszego Mickiewiczowskiego, zorganizować jakieś częstsze zebrania i pogadanki, skontrolować się, przejrzeć, kto z zapisanych coś robi, a kto godzien jest zrazu upomnienia, a potem — wyrzucenia. [...]

*8054/140. 20-go Maja. Niedziela. Książniczki.*

[...] czytałem Dmowskiego [...] ma rację nazywając bierność wadą naszą narodową, ale razi przykro, gdy się przyznaje do tego, że mu imponują Prusy i gdy się na Niemców każe zapatrywać! Nie siła, gwałt, przemoc — ale miłość we wszystkich stosunkach musi być uznana za cel! Miłość szczerzyć we wszystko — to nasze zadanie, miłość i poświęcenie — to testament naszych wieszczów, nie godzien jest miana Polaka prawdziwego ten, kto pruski gwałt zaleca! [...]

*8071/157. 6-go Czerwca. Środa. Książniczki.*

[...] Opanowanie gwałtowności w mówieniu — to jedno z najważniejszych dziś dla mnie zadań pracy nad sobą. [...] poza uwagą co do gwałtowności — zmuszony jestem do zastanowienia się jeszcze wszechstronniejszego nad „Eleusis”: Bulanda zarzuca nam przyjmowanie dzieci, brak po tym kontroli nad nimi, tolerowanie lenistwa w guście Ferensowego i przesadne wyobrażenie pozakatolickie o doskonałości. Ostatnie pomnę: katolicyzm jest dla wszystkich, doskonałość — nie dla wszystkich, wszyscy święci wychodzili poza ramy katolicyzmu, zresztą my się znajdujemy w Kościele, a nie poza nim; ale pierwsze zarzuty są ważne: nie nowe, boć tylokrotnie nad nimi dyskutowano w samym „Eleusis”, ale bądź co bądź kwestie te załatwione nie są, czekają rozstrzygnięcia i zastosowania wyroku: dzieci trzeba przyjmować warunkowo, — np. do czasu pełnoletności, trzeba nimi się opiekować, wychowywać je, kontrola konieczna jest nad wszystkimi członkami, a cóż dopiero nad młodzieżą, lenistwa tolerować zapewne nie należy, ale samo ono nie jest taką zbrodnią nieuleczalną, aby rozstrzygało o wyrzuceniu kogoś od razu z „Eleusis”. Co do próżniactwa Ferensa i paru innych Elsów, którzy z gimnazjum wy-

stąpili i prywatnie się do matury przygotowują, to jest to zapewne potępienia godne, ale tylko chyba sam Lutosławski, albo rzeczywisty kierownik ogniska może definitywnie coś w tej kwestii decydować. Ja mogę tylko upominać, zwracać uwagę, zachęcać do pracy, autokratyzm żaden miejsca mieć nie może.

Edmund zanadto się trzyma panującego systemu wychowawczego i nie zwraca uwagi na to, jakie on szkody nieobliczalne już przyniósł i wciąż jeszcze przynosi. [...]

8220/306. 2-go Listopada. Piątek. Kraków.

[...] Było wczoraj nadzwyczajne zebranie w „Eleusis”: Przybyła sprawozdanie składał ze swej półrocznej podróży. Dowiedziałem się tam, że we wtorek przyjechał Lutos, a w środę już rozpoczął kursa dla robotników, których przyjechało 4, a Klin i Piła, Zajac i Janek razem z nimi słuchają wykładów — to 8; może zresztą chodzić na Wykłady każdy Els, byle regularnie, inaczej — wcale. [...]

8227/313. 9-go Listopada. Piątek. Kraków.

Zdążyłem wczoraj po Mycielskim do Eleusis przed przyjściem Lutosa; powitanie — uścisk dłoni, serdeczny w miarę; „kursiści” zgodzili się, abym jako gość mógł czasem przychodzić. Lekcja trwała dwie godziny, nadzwyczaj mi się podobał sposób jej prowadzenia: najpierw chłopcy zadają różne pytania, np. co to liberalizm, a co konserwatyzm, lub czy Jezuici byli naprawdę jedną z głównych przyczyn upadku Polski, albo — co to są czary, ile prawdy mieści się w opowiadaniach o magii, o zmorach? Lutos odpowiada z prostotą a wszechstronnie, jasno, zrozumiale i z dziwnie sympatycznym ciepłem a roztropnie, sprawiedliwie, ostrożnie, by nie dać powodu do fałszywego rozumienia! Potem oddaje im im poprawione ćwiczenia, wskazuje główne błędy, każe im opowiadać, deklamować, zadaje pytania, wreszcie wspólnie się naradzają nad tematem następnego ćwiczenia i rozkładem czasu na dzień najbliższy... Nad wszystkim unosi się duch rodzinny — jak-by duch miłości, otwartości, ufności...

[...] Wyszliśmy razem, Lutos [...] rozpytywał się o wakacje, o terazniejszą pracę, trochę strofował za niepisanie, dawał rady co do nauki greki i łaciny, ale nade wszystko radby mię namówić do chodzenia na 5-tą do Pijarów, powiada, że mając tę samą drogę — zużywalibyśmy ją na rozmowę i przez to czas nie byłby stracony. [...] Kto wie, może i zacząć znów do Pijarów chodzić? [...]

## 8232/318. 14-go Listopada. Środa. Kraków.

[...] Namyślałem się wieczorem, czy iść dziś rano do Pijarów; obudziwszy się przed 4<sup>30</sup> — też chwilę byłem niezdecydowany, ale nie czując senności, zawstydzilem się swej chwiejności, wstałem i poszedłem, spotkawszy się tuż przed domem z Lutosławskim. [...] W kościele po komunii, cichej modlitwie, nagle Lutos z klęcznika od ołtarza odezwał się: „kto chce złożyć dobrowolną z siebie ofiarę?”... i wnet podniosły się postacie ciemne z ławek i wszystkie podążyły do ołtarza, klękając u jego stopni... machinalnie prawie podążyłem za nimi, nie bardzo wiedząc, o co chodzi... Lutos jął głosem cichym odmawiać modlitwę improwizowaną, ofiarując się wraz z nami za nawrócenie niewierzących, za wybawienie Ojczyzny, błagając o światło, o dobrą wolę, o siłę wytrwałości, o przeciwieństwa na wypróbowanie stałości... mówił zwolna, co parę zdań przerywał na chwilę... i tak stopniowo wszelkie pragnienia duszy wypowiadał — za siebie i za nas...

## 8236/322. 18-go Listopada. Niedziela. Kraków.

[...] W „Eleusis” posiedzenie mieliśmy tajne, tj. poufne, z wykluczeniem nie-członków; podniósł Lutosławski potrzebę silniejszej organizacji i reformy Towarzystwa; wszyscy wypowiadali się w tym samym kierunku, różne podnosząc z tego braku płynące niewłaściwości. Znalazł się i tak naiwnie niewłaściwy zarzut (Matusa), jak to, że „Eleusis” nie ocenia dostatecznie wartości niektórych członków i ci dla tego nie chcą dla dobra towarzystwa pracować! Mówi to samo za siebie, a Matus powtarzał tylko, co mu Czerniewscy powiedzieli. Ciekawy był Pigoń, ten sam, który zeszedł niedzieli zarzucał mi, że trzymam się pojęcia Boga bardziej kościelnego, niż 3-ch wieszczów (!?!): mówił, iż pociągnął go do Towarzystwa kult Słowackiego, że tymczasem widzi teraz zakrój znacznie szerszy, oparty na jakiejś Wielkiej Prawdzie, do której on jeszcze nie doszedł, a więc sądzi, że może za wcześniej przystąpił?! Na to mu Lutos odparł, że gdy ma szczere pożądanie Prawdy, to ona mu się udzieli, niech tylko będzie wytrwałym, niech chodzi co dzień o 5-tej do Pijarów i stara się przeniknąć tajemniczą siłę, która wierzących tam skupia! [...]

## 8237/323. 19-go Listopada. Poniedziałek. Kraków.

Pigoń był w kościele rano! Zrobił nam wszystkim tym miłą niespodziankę; zabrał go potem Lutos z sobą na pogadankę. [...]

## 8260/346. 12-go Grudnia. Środa. Kraków.

[...] Na czytaniu mickiewiczowskim z ogromnym zachwytem opowiadano o wczorajszej lekcji z czytaniem przez Lutosa *Przed-*



świtu; skusiło mię to i byłem dziś na lekcji; trafiłem świetnie, bo Przedświt Lutos odczytał raz jeszcze, a rozmowa i wyjaśnienia dawane uczniom były i dla mnie niezwykle zajmujące. Co za szkoda, że nie mogłem od początku chodzić regularnie! Co za szkoda, że nie mogę studiować tak wieszczów, jak bym mógł to teraz wedle wskazówek Lutosa czynić! I jaka droga leży przede mną? Ci wszyscy uczniowie „kursów” mają ją taką jasną: będą „misjonarzami” wychowania narodowego wśród ludu w zaborze pruskim, poświęcą życie dla idei, takiej konkretnej, wyraźnej, idą taką pewną nogą! A ja?! [...] bezpośrednio dla narodu nie mamże pracować?...

Dziwne wątpliwości, choć zrozumiałe pragnienie tej oczywistości pracy dla narodu z powodu oddalonego wytłumaczenia pożytku filozoficznych, estetycznych prac dla Ojczyzny! Cierpliwości, wytrwałości, rozwagi! Wznośmy ducha w górę, trwajmy w szczytnym wyczerpaniu! [...]

Tadeusz Zgierski Strumiłło

Tadeusz Strumiłło mając lat kilkanaście zaczął pisać dziennik — pisał go do śmierci. Rękopis nigdzie nie publikowany znajduje się w posiadaniu rodziny, której dziękuję za jego udostępnienie.

## „JAK WIERZYĆ UCZONYM”

Powyższy tytuł zapożyczyłem z artykułu Magdaleny Bajer zamieszczonego w *Polityce* z 26 stycznia 1980 r., w którym autorka opisuje przypadek oszustwa naukowego, dokonanego przez młodego biochemika. Zgodnie z powszechnym odczuciem stwierdza, że od badaczy wymaga się szczególnej uczciwości. Pisze: „Zastanówmy się, czy tak samo potępiamy fałszerza dzieł sztuki jak fałszerza wyników badań naukowych? Sztuka i nauka odkrywają świat. Jednak dzieło artysty jest jego wizją świata, nauka zaś jest prawdą (podkr. autorki) o świecie swobodnie uzgodnioną (podkr. moje) przez uczonych danej epoki, zatem prawdą o danej epoce jedyną — tak długo, aż umysł ludzki nie przekroczy jakiegś nowej, dalszej granicy, poza którą świat okaże się inny”. Dalej pisze: „Oszustwo w nauce napawa nas odrazą, ponieważ kala to, co za prawdę przyjęliśmy, narusza zaufanie, na jakim budujemy nasz stosunek do świata, poczucie naszego miejsca w przyrodzie, naszych więzi ze wszystkim, co istnieje”.

Wszystkie te cytaty wydają się świadczyć o tym, że autorka reprezentuje postawę często nazywaną światopoglądem naukowym. Stąd jej szczególne oburzenie na oszustwo w nauce, ponieważ ono może zachwiać jej światopoglądem. Zanim przejdę do dalszych rozważań, chcę postawić tylko jedno pytanie: co by się stało, gdyby opublikowane wyniki tego badacza były nie oszustwem, ale pomyłką? A przecież cała działalność naukowa to po części korygowanie pomyłek poprzedników.

Pani Bajer wspomina dalej o badaczach, którzy odchodzą od szczegółów i dążąc do uogólnień, włączają się „w ów wzbierający nurt rozważań o całości spraw świata, który, moim zdaniem, jest niezwykle cennym darem nauki dla ludzi pragnących świat lepiej zrozumieć. Darem zresztą trochę wymuszonym na uczonych przez społeczeństwo oczekujące — gdy rozmaite autorytety kruszeją lub się kompromitują — by ktoś mu powiedział, jak naprawdę jest (podkr. moje)”. Pojawia się jednak zaraz powątpiewanie, co do potencjalnych możliwości nauki: „Inna rzecz, że temu oczekiwaniu towarzyszy coraz większa niecierpliwość, coraz wyraźniejsze poczucie, iż to się nauce także nie uda, a z nim przeswiadczenie o wartości tych prawd, których nauka, być może, nie odkryje nigdy”, i dalej o oczekiwaniach społeczeństwa wobec naukowców: „ludzie pragną jednak także — i to pragnienie przy-

bierna na sile — przywództwa duchowego. Chcą, żeby nauka odkryła przed nimi rzeczywisty sens istnienia (podkr. moje), rzeczywistą jedność świata, żeby wskazała racje niepodważalne i ostateczne, mogące nadać znaczenie i wymiar ich działaniu". Autorka jednak kończy tę myśl z nutką pesymizmu: „Wierzmy, że to pragnienie nie może ziszczyć się rychło, i że chyba nigdy nie będzie zaspokojone do końca”.<sup>1</sup>

Przytaczam tu obszernie cytaty z tego artykułu, ponieważ z podobnymi poglądami spotykałem się często i wydaje się, że postawa wobec nauki, (chodzi tu zasadniczo o nauki empiryczne) reprezentowana przez autorkę, jest typowa dla bardzo wielu osób, dla których problemy światopoglądowe są istotne. Jest to postawa zachwianego scjentyzmu — scjentyzmu wciąż głęboko zakorzenionego w naszej kulturze, a zachwianego z przesłanek bardziej intuicyjnych niż racjonalnych.

Pozostawiając na uboczu sprawę powodów zachwiania się obecnie postaw scjentyzystycznych, zastanowić się warto, dlaczego stały się one tak powszechne. Współczesny filozof brytyjski Frederic Copleston pisze: „Utrzymuję więc, że ogromny rozwój nauk empirycznych oraz wielkie i namacalne korzyści, jakie przyniosła cywilizacji nauka stosowana, dały nauce ten stopień prestiżu, jakim się cieszy, przewyższając prestiż filozofii, a jeszcze bardziej teologii; a ów prestiż nauki, tworząc wrażenie, że wszystko, co można wiedzieć, można wiedzieć za pomocą nauki, stworzył atmosferę czy klimat umysłowy, który odzwierciedla pozytywizm logiczny”.<sup>2</sup>

Jest to pogląd dosyć rozpowszechniony i sam się z nim zgadzam z dwoma zastrzeżeniami. Pierwsze to fakt, że prestiż nauki nie jest już tak niepodważalny, jak był kilkadziesiąt lat temu. Drugie to to, że w obecnych postawach światopoglądowych dominuje, jak mi się wydaje, raczej dziewiętnastowieczny scjentyzm niż pozytywizm logiczny.



Światopogląd, to inaczej mówiąc pogląd lub zbiór poglądów na rzeczywistość. Rzeczywistość ludzka ma dwie sfery: fizyczną (materialną) i niematerialną, nazwijmy ją duchową. Zakres zainteresowań rzeczywistością wyznacza zakres światopoglądu. Pozytywiści logiczni (neopozytywiści) uznawali istnienie tylko rzeczywistości materialnej i empiryzm jako jedyną właściwą drogę pozna-

<sup>1</sup> M. Bajer: *Jak wierzyć uczonym*, Polityka nr 4, 1980.

<sup>2</sup> F. Copleston: *Filozofia współczesna*, Instytut Wydawniczy Pax, 1981, str. 34.

nia, odrzucając jako bezsensowne, puste wszystkie problemy, które nie mogą być postawione i rozwiązane na gruncie nauk empirycznych. Odrzucali też wszystkie kierunki filozoficzne, które zakładały, że rozum ludzki jest źródłem poznania. Nie wchodząc w to, czy rozum ludzki może być źródłem poznania czy nie, trudno nie przyznać, że jest on twórcą pewnej rzeczywistości, jaką są ludzkie idee, świat wartości, systemy filozoficzne i religijne (nie dyskutuję tu sprawy Objawienia, gdyż przy omawianych tu dwóch sferach ludzkiej rzeczywistości nie widzę potrzeby Objawienia wyróżniać), poglądy estetyczne itd., czyli to wszystko, co składa się na kulturę, przy czym przez kulturę rozumiem tę działalność człowieka, która nie jest nastawiona na zapewnienie maksymalnego „fitness” (termin angielski używany przez biologów, a oznaczający zwiększoną przeżywalność osobniczą, zwiększoną przeżywalność i rozrodzność bliskich krewnych, z którymi dzieli się te same cechy dziedziczne). Sprawę tę omawiałem obszernie w innej publikacji<sup>3</sup>. Wydaje mi się, że współczesne postawy światopoglądowe w większym lub mniejszym stopniu swym zakresem obejmują i tę sferę. Jest to jeden z powodów, dla których uważam, że te postawy nie wywodzą się z pozytywizmu logicznego, nawet jeśli były w jakiś sposób przez niego inspirowane.

Oprócz zakresu poglądu na rzeczywistość ważne są także: sposób postawienia pytania oraz żądany stopień pewności odpowiedzi. Można, na przykład, pytać o istotę i domagać się też odpowiedzi absolutnie pewnych (przejawia się to w artykule Magdaleny Bajer). Otóż właśnie pozytywiści logiczni, którzy jak nikt przed nimi propagowali poznanie naukowe i ogromnie przyczynili się do opracowania metodologii nauk empirycznych, z całą otwartością przyznawali, że na tego typu pytania nauka nigdy odpowiedzi nie udzieli (uważali, że są to w ogóle pytania źle postawione), a także, że nauki empiryczne nigdy nie dostarczą odpowiedzi absolutnie pewnych.

Neopozywista H. Reichenbach, jeden z uczestników Koła Wiedeńskiego, które na początku tego stulecia zapoczątkowało ten kierunek filozofii, pisze na ten temat: „Poszukiwanie pewności jest jednym z najniebezpieczniejszych źródeł błędu, ponieważ towarzyszy mu z reguły żądza wiedzy wyższej”.<sup>4</sup> Stoi on na stanowisku, iż jeśli chcemy poszerzać naszą wiedzę, musimy opierać się tylko na zdaniach syntetycznych: „...zdania, które informują nas o faktach, takich na przykład, jak nasze postrzeżenia wzrokowe, są syntetyczne, to znaczy dodają coś do naszej wiedzy”...

<sup>3</sup> A. Paszewski: *Miejsce człowieka w przyrodzie*, Znak nr 8, 1981.

<sup>4</sup> H. Reichenbach: *Powstanie filozofii naukowej*, „Książka i Wiedza” 1960, str. 41.

„Wszystkie zdania syntetyczne, które wyrastają z doświadczenia, są w mniejszym lub większym stopniu przedmiotem wątpliwości i nie dostarczają nam — i nie mogą dostarczyć — wiedzy absolutnie pewnej”.<sup>5</sup>

Zrezygnowanie z absolutnej pewności leży u podstawy filozofii neopozytywistycznej. „Możemy żyć bez pewności — pisze Reichenbach — ale do takiej bardziej liberalnej postawy w stosunku do wiedzy droga jest jeszcze daleka. Pragnienie pewności musi się samo wypalić w filozoficznych systemach przeszłości nim będziemy w stanie stanąć twarzą w twarz z koncepcją wiedzy odrzucającej wszelkie pretensje do prawd wieczystych”.<sup>6</sup>

Reichenbach krytycznie też ocenia wiarę we wszechmoc nauki, tak bardzo typową dla scjentyzmu dziewiętnastowiecznego: „Przeocenianie niezawodności osiągnięć naukowych nie jest cechą wyłącznie filozofów ... Wiara, że nauka ma odpowiedzieć na każde pytanie — że gdy potrzebuje się jakiejś pomocy technicznej, gdy jest się chorym lub przeżywa się jakieś problemy natury psychologicznej — wystarczy zwrócić się do naukowca, a otrzyma się odpowiedź — jest tak rozpowszechniona, że nauka przejęła funkcję społeczną, którą początkowo pełniła religia, funkcję dostarczania poczucia bezpieczeństwa. Wiara w naukę zastąpiła w znacznej mierze wiarę w Boga”.<sup>7</sup>

Reichenbach pisał to w roku 1951, a przecież jest to dokładnie taka sama ocena postaw, jakie kreśli Magdalena Bajer. Dlatego wydaje mi się, że obecny stan „światopoglądu naukowego” ma swoje korzenie w dziewiętnastowiecznym scjentyzmie a nie, jak sugeruje Copleston, w pozytywizmie logicznym rodem z Koła Wiedeńskiego. W postawach ludzi, którzy swój światopogląd chcą oprzeć wyłącznie na nauce, brak jest chęci do odrzucenia szeregu pytań, uważanych przez pozytywistów logicznych za bezsensowne, ani też nie wypaliło się w nich owo „pragnienie pewności” w szeregu kwestii, pragnienie, które krytykował Reichenbach.



Warto się zastanowić, dlaczego dorobek pozytywistów logicznych pozostał jakoby zapoznany we współczesnych postawach światopoglądowych. Sądzę, że do szerszego ogółu z rzadka docierały dysputy filozoficzne dwudziestego wieku. Światopogląd był kształtowany przez „propagandzistów”, w szerokim rozumieniu tego słowa, reprezentujących z jednej strony chrześcijaństwo,

<sup>5</sup> H. Reichenbach: j.w., str. 43.

<sup>6</sup> H. Reichenbach: j.w., str. 53.

<sup>7</sup> H. Reichenbach: j.w., str. 48.

a z drugiej różne kierunki laickie. Nie chodziło już tylko o wyjaśnienie spraw, lecz o zdobycie „dusz”, nierzadko też w czysto politycznym sensie. Posługiwanie się filozofią miało nieraz znaczenie czysto instrumentalne. Dlatego sądzę, że tym, którzy lansowali „światopogląd naukowy” niewygodnie było przyznać za pozytywistami logicznymi, że nauki empiryczne nie mogą dać odpowiedzi na wszystkie pytania, ani odpowiedzi absolutnie pewnych. Ideologowie chrześcijańscy z kolei mogli wykorzystać dorobek neopozytywistów dla wykazania ograniczonej nauki, bali się chyba jednak podsuwać ludziom samą ideę, że pytania, takie np. jak o istnienie Boga, mogą być uważane za pytania bezsensowne.

W sporach tych, które nie wygasły do dziś, logika nie zawsze stanowi mocną stronę dyskutantów. Jak często pada na przykład argument, że Bóg nie istnieje, a tylko go ludzie wymyślili (np. bojąc się sił przyrody), jakby oczywisty fakt, że ludzie bogów wymyślali, był dowodem, że Bóg nie istnieje. Druga strona wydaje się nie dostrzegać, że Bóg może objawiać się tylko istocie zdolnej do operowania takim pojęciem, a więc też zdolnej do myślenia bogów.

W sytuacji, gdy pozytywizm logiczny nie przeniknął do szerszej świadomości, triumfuje scjentyzm rodem z XIX wieku, zwalczany przez kościoły chrześcijańskie, przez bardzo długi czas i ze zdecydowanie kiepskim skutkiem. Sukcesy nauk empirycznych w życiu praktycznym ułatwiały pochod scjentyzmu nie tylko w świadomości szerokich kręgów społecznych, ale także w kręgach akademickich. Stosowanie metod używanych w naukach empirycznych stawało się kryterium wartości prac badawczych, nawet w dziedzinach, w których przy ich pomocy niewiele lub nic istotnego nie można było osiągnąć — przede wszystkim ze względu na przedmiot badań. Oczywiście chodzi tu głównie o kierunki humanistyczne. Fascynacja naukami empirycznymi bywała szczególnie silna u przedstawicieli tych właśnie kierunków. Reichenbach zauważa: „Ciekawe, że ci, którzy śledzą i podziwiają badania naukowe z odległości, mają często większe zaufanie do ich wyników, niż ludzie, którzy w nich czynnie uczestniczą”.<sup>8</sup> Dodać należy, że właśnie uczestniczący w tych badaniach przyrodnicy niejednokrotnie ze zgrozą obserwowali „unaukowianie” tych kierunków, a zwłaszcza wynikające z tego wnioski. Oto, co pisze światowej sławy genetyk Theodosius Dobzhansky: „Jednym z irytujących zjawisk, związanych z intelektualną historią ludzkości, jest tak zwane »akademickie opóźnienie«. W ciągu osiemnastego i dziewiętnastego wieku przyjmowano w nauce mechaniczyczny po-

<sup>8</sup> H. Reichenbach: j.w., str. 47.

głąd na świat. Wywierał on wpływ dodatni w tym okresie, gdyż stymulował odkrycia naukowe. Obecnie pogląd ten został zastąpiony przez ewolucjonizm. Tymczasem przedstawiciele kultury, którą C. P. Snow określa jako literacką czy nienaukową, właśnie odkryli, że świat jest niczym innym jak agregacją atomów. Ze zdumieniem słucha się argumentacji artysty, że kupa śmieci z punktu widzenia artystycznej oceny jest warta tyle samo, co Wenus z Milo, gdyż obie są materią kształtowaną arbitralnie. Podobnie wybitny muzyk oświadcza, iż atonalność i niektóre inne cechy awangardowej muzyki wynikają w zasadzie z kopernikańskiego odkrycia, że człowiek nie jest środkiem wszechświata. Do tej samej kategorii należy stwierdzenie, które można znaleźć w książce jednego z intelektualnych »mędrców«: »coś przenikającego, coś, na czym polega różnica nie między człowiekiem cywilizowanym a dzikim, nie między człowiekiem a zwierzęciem, lecz między człowiekiem a robotem, to coś sztywnieje, kosztuje i odpada jak czarne, zgangrenowane ciało, gdy technika opanowuje zmysły, a wiedza umysł«<sup>9</sup>.

Sytuacja taka trwała długo i wydaje mi się, że nie przestała istnieć do dzisiaj. Irytowała ona bardzo na przykład Gombrowicza, który w 1966 roku pisał: „Metody humanistycznej episteme zachodniej są tym bardziej ściśle, im bardziej ich obiekt jest nieokreślony: tym bardziej naukowe, im mniej ich obiekt nadaje się do naukowego ujęcia”<sup>10</sup>.

„Naukowość” stała się obowiązującym stylem akademickim. Co więcej, coraz ściślejsze powiązania życia akademickiego z polityką narzucały też formy obowiązujące w tej dziedzinie — tradycyjną ostrożność w formułowaniu wniosków zastąpiło pewne siebie wypowiedzanie sądów o niepodważalnej, zdawałoby się, słuszności, gdzie jakikolwiek przejaw niepewności eliminował dyskutanta z gry. Kapitalnie zaobserwował to właśnie Gombrowicz: „Przecież to skandal, żeby oni dotąd nie mieli języka na wyrażenie swojej ignorancji. Wciąż i wyłącznie muszą wyrażać zatem swoją wiedzę, swoje »opanowanie przedmiotu«. Gdy zasiądą na podium i głos zabiorą, klamka zapadła: muszą wiedzieć, nie wolno nie wiedzieć, lub wiedzieć mniej więcej, nawet gestem, nawet mrugnięciem nie mogą zasygnalizować, że ich wiedza jest dziurawa i na chybił trafił. Na obszarze wszystkich dyskusji, trawiących episteme zachodnią, nie dojdzie was jeden jedyny głos, który by zaczął od »dokładnie nie wiem... nie znam... dobrze nie przeczytałem... kto by to wszystko zapamiętał... nie mam czasu na

<sup>9</sup> T. Dobzhansky: *Różnorodność i równość*, PIW, 1979, str. 130—131.

<sup>10</sup> W. Gombrowicz: *Dziennik 1964—1966*, Instytut Literacki, Paryż 1971, str. 83.

czytanie... coś tam wiem, ale niezbyt....«. A przecież od tego trzeba zacząć! Ale któżby się poważył! Mogliby tak zacząć, ale wszyscy naraz, dawszy sobie uprzednio słowo honoru!"<sup>11</sup>

W końcu Gombrowicz formułuje swoje tyle lapidarne, co brutalne prawo: „IM MĄDRZEJ, TYM GŁUPIEJ”. Pisze on: „Muszę się zastrzec, że prawo *im mądrzej, tym głupiej* formułuję bez odrobiny żartu. Nie, to tak naprawdę... I zasada odwrotnej proporcjonalności zdaje się dosięgać samej istoty rzeczy, bowiem coraz szlachetniejszej jakości rozum odpowiada coraz nikczemniejsza kategoria głupstwa, to głupstwo staje się coraz bardziej ordynarne i nie dzięki czemu innemu, tylko wskutek prostactwa swojego, wymyka się coraz subtelniejszym instrumentom kontroli intelektualnej... rozum nasz za mądry, by móc się obronić przeciw głupocie tak głupiej. W episteme zachodniej to, co jest głupie, jest głupie w sposób gigantyczny — dlatego jest nie do uchwycenia”.<sup>12</sup>



Scjentyzm w swym pochodzie natrafił od początku na silny opór chrześcijaństwa. Głównym obiektem walki kościołów chrześcijańskich stała się oczywiście teoria ewolucji, gdyż głosiła ona, że „człowiek pochodzi od małpy”. Wynikało to nie tylko z antropocentryzmu, ale też z zadziwiająco silnej antropomorfizacji Boga. Z jednej strony już we wczesnych stadiach katechezy uczy się, że Bóg jest niezmienny, a więc nie mogą przychodzić Mu do głowy różne pomysły co do kolejnych stworzeń, a z drugiej strony Bóg, który wyłaniał się w sporach chrześcijaństwa z ewolucjonizmem, to bóg z uroczej historyjki obrazkowej Effela, który siedzi na pagórku i stwarza różne organizmy, na końcu samokrytycznie stwierdzając w przemówieniu radiowym, że nie wszystko wyszło mu najlepiej („kapusta skarży się na gąsienice” — cytuję z pamięci). Co więcej, Boga pozbawia się nawet fantazji, która mogłaby się przejawiać w różnorodnych konstrukcjach organizmów — tymczasem wystarczy porównać pod względem anatomicznym człowieka z jakimkolwiek ssakiem, aby przekonać się, że są to organizmy zbudowane według identycznego schematu.

Frontalne atakowanie ewolucjonizmu stawało się jednak z czasem zupełnie nieskuteczne i śmieszne. Pojawiły się próby podważania podstaw teorii ewolucji na płaszczyźnie naukowej. Znakomitym przykładem tego typu podejścia jest praca ks. R. Zaniewskiego: *Teorie o pochodzeniu i rozwoju życia a naturalizm*

<sup>11</sup> W. Gombrowicz: j.w., str. 82.

<sup>12</sup> W. Gombrowicz: j.w., str. 81.



chrześcijański. Autor przytacza w niej olbrzymią liczbę danych paleontologicznych (Boże, ile się ten człowiek naczytał!) i wykazuje, że częstokroć są one odmiennie interpretowane przez różnych badaczy. Najczęściej chodzi tu o chronologię zdarzeń i genealogie różnych grup organizmów. Biorąc pod uwagę nieuniknioną fragmentaryczność danych paleontologicznych, takie różnice interpretacyjne są zupełnie zrozumiałe. Te wszystkie kontrowersje prowadzą autora do wniosku, który można by sformułować następująco: ponieważ szczegółowe fakty, przytaczane jako dowody na ewolucję, nie dają się jednoznacznie interpretować, samo istnienie ewolucji jest faktem co najmniej wątpliwym. Rozważając różnice w poglądach różnych badaczy na pochodzenie ptaków, autorowi wymyka się zdanie: „Czy nie byłoby prościej przyznać, że od zarania swego istnienia, gatunki poszczególne były osobno stwarzane według właściwych im »typów organizacji?«”<sup>13</sup> To jest właśnie teza, według której pisana była cała książka, do bierane cytaty i interpretowane fakty. Ma ona notę: Nihil obstat. Oj, obstat, obstat!

Na gruncie chrześcijaństwa pojawiają się również ewolucjonistyczne systemy filozoficzne, czy nawet teologiczne, z których najbardziej znana jest teoria Teilharda de Chardin. Ponieważ posługuje się on w dużej mierze terminologią i danymi biologicznymi, odnosi się wrażenie, że dokonał udanej syntezy teorii biologicznej z określoną filozofią, a nawet teologią. Moim zdaniem jest to złudzenie. Ewolucjonizm Teilharda nie jest ewolucjonizmem biologicznym, nie jest w ogóle ewolucjonizmem naukowym. Pomimo, że zawiera elementy poglądów na ewolucję wywodzące się z nauk przyrodniczych, dokonywane są w nim ekstrapolacje zupełnie nie uprawnione na gruncie tychże nauk. Nie umniejsza to faktu, że koncepcja Teilharda jest jednocześnie wizją religijną, wizją piękną, ale, jak zauważa M. A. Krąpiec: „można ją przyjąć jako osobiste wyznanie, ale nie jako intersubiektywnie sensowną teorię”<sup>14</sup>.

Z prób łączenia nauki z filozofią (lub teologią) chyba nic nigdy dobrego nie wyszło. Uważa się, że takiej udanej syntezy dokonał św. Tomasz z Akwinu. Za jego czasów nie było jednak nauki we współczesnym rozumieniu tego słowa, z własną, dobrze ukształtowaną metodologią, wyznaczającą nauce zarówno zakres, jak i stopień poznawalności rzeczywistości. System Tomasza był po

<sup>13</sup> R. Zaniewski: *Teorie o pochodzeniu i rozwoju życia a naturalizm chrześcijański*, „Veritas” Londyn, 1960, str. 111.

<sup>14</sup> M. A. Krąpiec: *Ja, człowiek*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1974, str. 56.

prostu filozofią (problem ten znakomicie omawia Józef Tischner<sup>15</sup>). Od momentu wyodrębnienia się autonomicznych, współczesnych nauk przyrodniczych wszelkie poczynania w kierunku tworzenia filozofii przyrody ujawniają brak kompetencji przyrodniczych, względnie filozoficznych, a najczęściej jednych i drugich. Można za wyjątek uznać pozytywizm logiczny. Jego twórcy uważają go za jedyną sensowną filozofię, inni jednak (do których ja siebie zaliczam) uważają, że ten kierunek nie jest filozofią, lecz logiczną analizą struktury nauki. Bez względu jednak na klasyfikację, pozytywiści logiczni bardzo jasno stawiali sprawę, że ich filozofia nie ma nic wspólnego z filozofią spekulatywną (czyli, wg nich, praktycznie wszystkimi innymi kierunkami filozofii). „Między filozofią spekulatywną i nauką nie ma kompromisu — pisze Reichenbach. Nie próbujemy godzić ich w nadziei otrzymania jakiegś wyższej syntezy”<sup>16</sup> — i w tym, uważam, ma całkowitą rację.

Po tej dygresji wróćmy jednak do sporu chrześcijaństwa z ewolucjonizmem. Z czasem na gruncie chrześcijaństwa pojawiły się koncepcje godzące się z możliwością ewolucji, nawet w ujęciu biologicznym, jednocześnie bardzo silnie podkreślające, że jest to jednak tylko HIPOTEZA, uprawniona równie dobrze jak i inne. Ciekawe, że taką postawę reprezentował także Czesław Miłosz w wywiadzie udzielonym tygodnikowi *Kultura*.<sup>17</sup> Przytoczę fragment tego wywiadu, obrazujący widzenie całego problemu przez pisarza:

„Mariusz Ziomecki: — I ta nauka stała się konkurencyjnym w stosunku do religii źródłem wiedzy. W efekcie nasz system etyczny, kultura, sztuka, całe dziedzictwo duchowe oparte jest na jednym, naszej wiedzy przyrodniczej — na drugim systemie. Jak z tego można wybrnąć?

Czesław Miłosz: — Konflikt powstał w orbicie chrześcijaństwa, więc tam gdzie się narodził, między nauką a chrześcijaństwem — nie między nauką a buddyzmem, nie między nauką a islamem — będzie jakoś rozwiązany.

M. Z.: — Kwestia jeszcze, kiedy. Problem wcale nie jest tak akademicki, jak się wydaje, doskwiera ludziom coraz bardziej. Tu w Kalifornii niedawno był znów »małpi proces«: kolejna para rodziców zaskarżyła szkołę do sądu, że w sposób dogmatyczny ucząc o teorii Darwina, rujnuje pracę Kościoła nad dziećmi, a tym sa-

<sup>15</sup> J. Tischner: *Myślenie według wartości*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, 1982, str. 205—227.

<sup>16</sup> H. Reichenbach: j.w., str. 77.

<sup>17</sup> M. Ziomecki: *Przed podróżą (wywiad z Czesławem Miłoszem)*, *Kultura* nr 24, 1981.

mym narusza zagwarantowane w konstytucji amerykańskiej prawa wolności sumienia i religii.

Cz.M.: — To ważne zjawisko i powiedziałbym, nie zasługujące na żadną ironię. Obie strony miały dosyć silne racje prawne. Rodzice wystąpili przeciwko uczeniu o teorii ewolucji jako jedynym wytłumaczeniu form życia: niby dlaczego narzucać światopogląd naukowy jako jedyny? Przecież to tylko hipoteza naukowa, można uczyć jako o hipotezie, nie pewniku. Słusznie mieli obiekcje. Dlaczego narzucać dzieciom zwulgaryzowaną teorię Darwina? Oni chcieli tylko, żeby powiedzieć, że to, co mówi Księga Genezis o stworzeniu gatunków, też nie jest wykluczone, proszę bardzo, nie wiadomo."

Zgoda, teoria ewolucji rzeczywiście jest tylko hipotezą — wynika to z indywidualnego charakteru wnioskowania w naukach przyrodniczych. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że pojęcie hipoteza ma inne znaczenie w języku formalno-logicznym, a inne w potocznym. W tym drugim rozumiana jest jako coś słabo udowodnionego. Teoria ewolucji jest jednak hipotezą tylko w znaczeniu formalnym, podobnie jak i hipotezą jest stwierdzenie, że Ziemia kręci się dookoła Słońca. Niemniej w języku potocznym nikt obecnie nie określi tego drugiego stwierdzenia hipotezą! Otóż teoria ewolucji jest na gruncie nauk biologicznych teorią udowodnioną w równym stopniu, jak układ heliocentryczny na gruncie astronomii. Nie jest więc ona hipotezą w potocznym znaczeniu tego słowa.

Jak widać historia konfliktu chrześcijaństwa z nauką, a zwłaszcza z ewolucjonizmem, ma długą i skomplikowaną drogę. Zdziwienie budzi fakt tak długiego nieuświadamiania sobie, że z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej, przede wszystkim chrześcijańskiej nauki o Bogu, jest dokładnie WSZYSTKO JEDNO, jak człowiek powstał, czy został ulepiony z gliny, czy wyłonił się z hordy małpoludów (co w końcu lepsze — glina czy małpoludy?). Ważne jest przecież, kim jest człowiek od momentu, w którym zaczął nim być. Zdziwienie to może nieco osłabić świadomość, że chrześcijaństwu nie było kiedyś wszystko jedno, czy Ziemia kręci się dookoła Słońca, czy odwrotnie. Ten problem szczęśliwie przestał istnieć, a przecież problem biologicznego pochodzenia człowieka jest dokładnie tej samej natury, z tym, że trudniejsze są w jego przypadku do przekroczenia bariery antropocentryzmu.

Relacje między chrześcijaństwem a naukami przyrodniczymi nie zawsze miały charakter konfliktu. Czasem posługiwano się odkryciami naukowymi jako argumentami za istnieniem Boga: — „Nauka pokazuje nam, jak wspaniale zorganizowany jest organizm żywy — czy możliwe jest, żeby powstał on sam z siebie”, albo:

...czy pójść na łąkę, żeby zobaczyć, jaka panuje na niej „ja” (to ostatnie zdanie jest cytatem z kazania, które nie- słyszałem). Dochodzi do tego „osobiste świadectwo uczo- ny. — tu wymienia się nazwiska sławnych badaczy, którzy byli ludźmi wierzącymi (u nas szczególnie cenieni są ci, którzy byli katolikami) z komentarzem typu: „Jeśli taki wielki uczoney wie- rzył w Boga, to co dopiero ja, prosty człowiek... itd.” tak, jakby nie można było przytoczyć równie długiej listy wybitnych uczo- nych, którzy byli obojętni, lub wręcz wrogo nastawieni do religii.

Nie chcę bynajmniej sugerować, że tylko naukowa refleksja nad przyrodą jest wartościowa. Rozgwieżdżone niebo, łańcuchy górskie, piękno kwiatów, koloryt krajobrazów — są to wszystko rzeczy, które mogą napełniać człowieka radością, nadzieją, w jakimś sen- sie objawiać Boga, czy nadawać sens życiu (jak wspaniałych prze- żyć dostarcza Janowi Górze zachód słońca, czy kwitnący kasz- tan)<sup>18</sup>. Są to sprawy bodaj najważniejsze dla człowieka, ale nie należy ich rozważać na płaszczyźnie naukowej. Cieszymy się kolo- rami kwiatów, ale zawodne jest wyjaśnianie ich ubarwienia w ka- tegoriach metafizycznych, skoro dowiedzieć się możemy, że kwia- ty mniej jaskrawe przegrały z kwiatami „piękniejszymi” w kon- kurencji o wabienie owadów zapylających je. Podpieranie religii nauką jest nierzetelnością, bo miesza dwie zupełnie różne sfery. W dodatku jest skuteczne do momentu, gdy słuchacz pozna nau- kową interpretację przedstawianych faktów. Już w XIII wieku Doktor Kościola, św. Albert z Lauingen, twierdził, że nie wolno zjawisk zachodzących w przyrodzie wyjaśniać czynnikami nad- przyrodzonymi.<sup>19</sup> Gdyby pozostawił on po sobie tylko księgi do- tyczące przyrodoznawstwa, myślę, że pozytywiści logiczni, biorąc pod uwagę jego podejście metodologiczne, uznałiby go za swego prekursora.

Co do powoływania się na autorytety, sądzę, że chrześcijań- stwo może odwoływać się tylko do jednej kategorii ludzi — do świętych.



To wszystko, co napisałem wyżej, stanowi dla mnie wytłuma- czenie genezy współczesnych postaw światopoglądowych budowa- nych na nauce. Powstawały one w atmosferze nieświadomego lub świadomego lansowania poznania naukowego jako jedynie war- tościowego, z zamazywaniem granic sfery rzeczywistości ludzkiej,

<sup>18</sup> J. Góra: *Mój dom*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, 1981.

<sup>19</sup> Adam Paszewski: *Albert z Lauingen o roślinach i zwierzętach*, „W drodze” nr 11—12, 1981.

która jest przedmiotem tego poznania, a także uwarunkowań metodycznych, ograniczających stopień pewności tego poznania. Trzeba przyznać, że wielu naukowców nie dostrzegało i do dzisiaj nie dostrzega tej granicy, gdy w swych wypowiedziach wykracza poza swoją dziedzinę badań. Bardzo przekonująco mówił o tym ostatnio Władysław Goldfinger-Kunicki.<sup>20</sup> „Naukowość” stała się obowiązującym stylem, regułą gry, z której niewielu miało odwagę się wyłamać. Tym tendencjom przeciwstawiało się dosyć nieudolnie chrześcijaństwo, które często, zamiast pokazywać światu istotę swojej misji, wciągało się w beznadziejne walki i polemiki na obcej sobie płaszczyźnie, nierzadko tracąc obskurantyzmem.

Trzeba przyznać, że wiara w wszechmoc nauki ostatnio osłabła, jak również w chrześcijaństwie nastąpiła zmiana nastawienia do nauki. Wyraźnie widać to w wystąpieniach Papieża<sup>21</sup> i wielu intelektualistów. Jednakże ponad stuletni konflikt pozostawił głębokie ślady w mentalności ludzi, z których może nie zdają sobie sprawy ci nieliczni, dla których problem przestał istnieć. Załamaniu się wiary w naukę towarzyszy często powstanie raczej mętlika światopoglądowego, niż klarowanie poglądów na rzeczywistość. Dawne tendencje do „unaukowiania” humanistyki wydają się być czasem zastępowane tendencjami do „humanizowania” nauki. Dosyć charakterystyczna wydaje mi się wypowiedź Czesława Miłosza, zaczerpnięta ze wspomnianego już wyżej wywiadu. Dotyczy ona postaw światopoglądowych Amerykanów, ale wydaje mi się, że także, chociaż w mniejszym stopniu, Europejczyków. Oto ona:

„To typowe dla Amerykanów, ich wyobraźnia nie ma żadnego innego zaczepienia poza nauką. Musimy uświadomić sobie, jak bardzo różnimy się od nich, ponieważ nasza wyobraźnia ma też wymiar historyczny, ogarnia świat ludzki o niesłychanej złożoności, to, co Gombrowicz nazwał Kościołem Międzyludzkiem, to, co Brzozowski widział, prawda, ludzkość jako Kościół — to dla wyobraźni ściśle naukowej nie istnieje. Nauka nie chce widzieć tej niesłychanej złożoności, cudowności świata ludzkiego tak, jak to widzimy w formach historycznych. Czy tak jak ja, jako tłumacz tekstów biblijnych, widzę tę tkaninę historii przez tysiąclecia... Nauka zamknięta w laboratorium przyrodniczym ignoruje to wszystko. Sama się okalecza, potwornieje...”

Otóż nie popełniamy następnych błędów. Nauka powinna być zamknięta w laboratorium, w szerokim rozumieniu tego słowa.

<sup>20</sup> M. Bajer: *Po co badam (rozmowa z Władysławem Goldfingerem-Kunickim)*, Tygodnik Powszechny nr 43, 1982.

<sup>21</sup> Jan Paweł II: *Nauka, wiara, Kościół*, „W drodze” nr 11—12, 1981.

Nie każmy jej ogarniać „tej niesłychanej złożoności, cudowności świata ludzkiego”, bo nie jest ona w stanie tego dokonać, a byłoby straszne, gdyby znowu zaczęła udawać, że to potrafi. Czego nie trzeba zamykać w laboratorium, to właśnie światopoglądu (o ile interesują człowieka problemy spoza sfery nauki). To światopogląd, a nie nauka, zamknięty w laboratorium, „sam się okalecza, potworniej”. Powinni zdawać sobie z tego sprawę przede wszystkim naukowcy, jeśli ich zainteresowanie rzeczywistością wykracza poza sferę obejmowaną przez naukę.

Jeśli nauce zabrania się wstępu w tę drugą sferę ludzkiej rzeczywistości, sferę ducha ludzkiego, to trzeba pamiętać, że obowiązuje tu zasada wzajemności. Przede wszystkim niech filozofia i teologia szanują autonomię nauki, co będzie z pożytkiem i dla nich i dla nauki.



Czy więc istnieje możliwość posiadania sensownego światopoglądu, obejmującego całą ludzką rzeczywistość, skoro jest ona podzielona na dwie sfery, nie dające się badać przy pomocy jednej metody? Trzeba podkreślić, że w kulturze europejskiej istnieje długa tradycja światopoglądu zintegrowanego, z tym, że właśnie ta integracja polegała na oglądzie całej rzeczywistości przy pomocy jednej metody, jaką była np. filozofia syntetyzująca, bazująca na tomizmie. Zagadnienie to omawia szeroko Józef Tischner. Z chwilą wyodrębnienia się autonomicznych nauk przyrodniczych „syntezy wyjaśniające”, budowane na gruncie filozofii chrześcijańskiej, zaczęły pękać, a w świadomości wielu ludzi pojawiło się przekonanie o konieczności wyboru między religią a nauką. Przekonanie to słabnie, ale tendencja do formowania zintegrowanego światopoglądu w formie jednolitego systemu pozostaje. Tischner stawia pytanie o celowość takich dążeń, a szczególnie do wyznaczenia filozofii chrześcijańskiej takiej roli. Píše on: „Wyznaczenie filozofii chrześcijańskiej jako podstawowego zadania, zadania powtórzenia podobnej do tomistycznej syntezy, polega na głębokim nieporozumieniu. Co więcej: stawia tę filozofię na marginesie współczesnego życia naukowego (nauka jest tu rozumiana szerzej niż to ma miejsce w tym artykule — przyp. mój), a przyszłemu chrześcijaństwu zagraża powtórzeniem tych wszystkich gorzkich doświadczeń, przez które przeszło ono od wieku XIV, w nieco tylko zmienionym towarzystwie”.<sup>22</sup>

Tischner wskazuje dalej, że współczesne kierunki filozoficzne

<sup>22</sup> J. Tischner: j.w., str. 222.

zrezygnowały też z tworzenia syntez uniwersalnych, nawet w sferze właściwej dla ich poszukiwań badawczych. Wybrały „drogę prowadzenia pozytywnych analiz poszczególnych regionów otaczającej nas rzeczywistości, dbając jedynie o to, by »regionalne teorie« były koherentne”.<sup>23</sup>

Jeśli więc rzeczywistość ludzka nie daje się ująć w jeden system, trzeba się pogodzić z niemożliwością posiadania zintegrowanego światopoglądu w sensie dojrzałej, wewnętrznie spójnej i poprawnej pod względem metodycznym koncepcji intelektualnej. Nie znaczy to oczywiście, że na własny użytek, dla psychicznego komfortu, nie można sobie takiej zintegrowanej wizji rzeczywistości stworzyć, podobnie jak wszyscy chyba wierzący mają swoje prywatne, zantropomorfizowane wizje Boga, bez upierania się jednak, że są to doktryny teologiczne.

Zamiast integrować światopogląd w jeden system, można zaproponować integrację w „program” lub „dzieło”. Budowniczy średniowiecznej katedry miał poczucie sacrum, określone poglądy estetyczne i wiedzę inżynierską, które integrował w dzieło, jakim była katedra, nie formując z tych trzech dziedzin jednolitego „systemu”. Na tej samej zasadzie można formułować sensowny program życiowy, czy program wychowawczy. Nie jest to nic odkrywczego. Wiele osób tak właśnie postępowało. Dlaczego jednak w obecnych czasach tak wiele osób wydaje się być zagubionych światopoglądowo z wszelkimi tego konsekwencjami?

Wydaje mi się, że przyczyną tego stanu jest nie tyle niezdolność do integracji, co brak członów do integrowania, a dokładnie brak członu „humanistycznego”. Zniknął prawie zupełnie nawyk do filozofowania, nawet u ludzi wykształconych. Nie chodzi mi o pogłębione studia filozoficzne, czy teologiczne, lecz po prostu o nawyk do ogólniejszych refleksji, do zadumy nad światem. Lektura uroczej książeczki Michała Strzemskiego *W blasku memory*<sup>24</sup> uświadomiła mi, jak powszechnym zjawiskiem było to u Żydów. „Filozofował” krawiec, „filozofował” szewc i nikt się z tego nie śmiał. Tymczasem scjentyzm w swych konsekwencjach eliminował wszelkie typy rozważań nieużytecznych, a nawet je ośmieszał. Zwrot „chłopski filozof” jest w pewnej mierze odbiciem tego stanu świadomości. Filozofia stała się prawie wyłącznie domeną profesjonalistów, hermetycznie oddzieloną od profanów barierami terminologicznymi. Zresztą wśród profesjonalistów obserwuje się znacznie większe inklinacje do historii filozofii niż do filozofowania. Program mojej szkoły, czy też brykowsy kurs

<sup>23</sup> J. Tischner: j.w., str. 225.

<sup>24</sup> M. Strzemiński: *W blasku memory*, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, 1981.

uniwersytecki „zagadnień i kierunków filozofii” raczej od filozofowania odstręczał, niż zachęcał. Przyjaciele zwrócili mi uwagę, że młodzież swoje zainteresowania skierowała znacznie bardziej na socjologię i psychologię, niż filozofię. Zniknęło poczucie jakiegokolwiek użyteczności filozofii.

A jaka jest ta użyteczność? Różnie na to pytanie odpowiadało. Marksisci stoją na stanowisku, że filozofia jest po to, żeby świat zmieniać, a więc reprezentują podejście wyraźnie utylitarne. Inny zgoła pogląd reprezentuje Jacques Maritain: „Filozofia jako taka jest ponad utylitarność. I właśnie z tego powodu jest najwyższą koniecznością dla ludzi. Przypomina im o najwyższej wartości tych rzeczy, które nie dotyczą środków, ale celów. Ludzie bowiem nie żyją tylko chlebem, witaminami i odkryciami technologicznymi. Oni żyją wartościami i realiami, które są ponadczasowe i które są warte poznania dla nich samych: oni odżywają się tym niewidzialnym pokarmem, który podtrzymuje życie duchowe i który czyni ich świadomymi nie tyle istnienia takich to a takich środków służących ich życiu, co najwyższej racji życia — i cierpienia, i nadziei”.<sup>25</sup>

Jest to ogólne sformułowanie, które uświadamia wartość filozofowania, również tego zwykłego, amatorskiego. W różnych czasach i różnych warunkach, przedmiotem filozofowania mogą stać się nieco odmienne rzeczy, inaczej formułowane mogą być problemy, inne zagadnienia wysuwać się na czoło. Nie łudzę się, że zagadnienia filozoficzne spędzają sen z oczu większości ludzi, są one jednak dla wielu istotne na co dzień, a dla liczniejszych w specyficznych sytuacjach, zwłaszcza trudnych i przełomowych. Zawsze wynikają z tych sytuacji określone zadania dla filozofii profesjonalnej, która powinna towarzyszyć ludziom w ich duchowych zmaganiach.

Bardzo bliskie jest mi stanowisko w tej sprawie Tischnera: „Wydaje mi się, że przed wszelkim filozofowaniem, zwłaszcza u nas, trzeba dokonać istotnego wyboru: trzeba wybrać z tego, o czym myśleć można, to, o czym myśleć trzeba. Ale to, o czym myśleć trzeba, nie przychodzi u nas z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka”.<sup>26</sup>

Andrzej Paszewski

<sup>25</sup> J. Maritain: *On the Use of Philosophy*, Princeton University Press, 1961, str. 6—7.

<sup>26</sup> J. Tischner: j.w., str. 13.



## ZAGUBIENI W LABIRYNCIE

Tylko przypadkiem powstało na Ziemi życie. Tylko przypadkiem powstał każdy poszczególny gatunek. Tylko przypadkiem powstał *Homo sapiens* — pisze Jacques Monod. — Jesteśmy sami w pustym *universum*. Bez celu życia. I bez sensu śmierci. Taka jest prawda nauki. Jedyna prawda, jaką znamy. I trzeba się z nią pogodzić, z nią żyć, na niej budować.

Monodowska polemika z prastarą, animistyczną — jak to sam określa — wiarą w ciągłość świata ożywionego, w konieczność ewolucji, wyznacza koniec epoki. Żeby odnaleźć cel i sens ludzkiej egzystencji, zwracano się bowiem ku biologii. Wszak jesteśmy elementem biosfery, etapem ewolucji gatunków. Korzeniami tkwimy w porządku biologicznym, chociaż ponad ten porządek wyrastamy. Racji naszego bytu, zarówno gatunkowego, jak i jednostkowego, indywidualnego, szukano więc — śladem Teilharda de Chardin, Juliana Huxleya, Conrada Waddingtona — w sensie ewolucji, w następstwie form organicznych od bakterii i pierwotniaków przez proste tkankowce, rozmaite bezkręgowce, wreszcie kręgowce, aż do człowieka. Przynajmniej od czasów Arystotelesa — argumentował Waddington — każdy biolog dostrzega w tym następstwie hierarchię życia. To prawda, że w dziejach biosfery odnaleźć można sekwencje wydarzeń ewolucyjnych, wiódących w najrozmaitszych, często przeciwnych, kierunkach. Kiedy mowa o typach organizacji — o bakteriach, jamochłonach, mięczakach, szkarłupniach, kręgowcach — hierarchii życia nie sposób jednak zaprzeczyć. A skoro tak, to zrekonstruować można kierunek ewolucji i odnaleźć w nim sens swego istnienia. Na zgodności z owym wielkim dążeniem materii ożywionej ufundować można normy etyczne.

Dla Monoda sama idea tak pojmowanego sensu ewolucji nauce się sprzeniewierza. Wszak antropocentryczna teleologia Waddingtona to wiara tylko, a nie prawda nauki. Gdy się zważy, czego uczy biologia molekularna, nie zostaje nawet cień wątpliwości. Życie zawdzięczamy tylko przypadkowi. Jesteśmy wolni. Nic nie narzuca nam etyki. Nic — oprócz tej tragicznej prawdy, że jesteśmy we wszechświecie sami.

Ta dramatyczna konkluzja odstawia do lamusa wszystkie spory wokół sensu dziejów świata, dziejów biosfery, dziejów *Homo sa-*

piens. Ale i ona sama brzmi już dzisiaj nieco staroświecko. Nauka bowiem utraciła pewność siebie. Nie dlatego, że nie umie sprostać wyzwaniu współczesnego świata, że nie może powstrzymać zniszczenia środowiska naturalnego, wykorzystać głodu i nędzy, zapewnić światu bezpieczeństwa, uchronić człowieka od śmierci. Takie są przecież koszty cywilizacji i układów politycznych, a lęk przed śmiercią, to po prostu ludzka dola. Nie na tym więc polega ułomność nauki. Nie dlatego nie przemawia się dziś tonem Monoda. Tylko dlatego, że nie ma już prawdy nauki. Są teorie i nierozstrzygnięte spory. Są opcje, których dokonać można jedynie na swój własny rachunek, bez oparcia w obiektywnych dowodach.

W jaki bowiem sposób odpowiedzieć można — na gruncie nauki — na pytanie, czy ewolucja gatunków to proces powolny i ciągły, czy skoncentrowany w paroksyzmach, konwulsjach specjacji? Cała darwinowska tradycja ewolucjonizmu odwołuje się do *Natura non facit saltum*, do koncepcji ogromnego łańcucha bytów, rozciągającego się od najprymitywniejszego pierwotniaka aż do najdoskonalszego z kręgowców. Na całej przestrzeni od człowieka po prekambryjską bakterię — pisał George Gaylord Simpson, jeden z architektów syntetycznej teorii ewolucji, współczesnej wersji neodarwinizmu — nie można, z punktu widzenia ewolucjonizmu, przeprowadzić żadnej naturalnej granicy. Ten postulat Simpsona to prosta konsekwencja modelu ewolucji gatunków, zaczerpniętego z genetyki populacyjnej. Skoro bowiem populacja drozofili czy okrzęnicy minimalnie tylko się różni od swej populacji macierzystej, jakkolwiek silny byłby nacisk doboru naturalnego, skoro ewolucja to proces stopniowej zmiany proporcji genotypów w populacji, to gatunek jest tylko arbitralnie wyciętym segmentem linii ewolucyjnej, mniej lub bardziej dowolnie wyznaczonym etapem jej pogoni za środowiskiem fizykalnym. Ale czy prawa genetyki populacyjnej ekstrapolować można bez zastrzeżeń na wymiar czasu geologicznego, czy można je bezkrytycznie przenosić ze skali dni czy tygodni na setki tysięcy i miliony lat? Wszak od czasów Cuviera wiadomo, że empiria paleontologiczna ujawnia raczej paroksyzmy ewolucji niż jej ciągłość. Gatunki kopalne zjawiają się nagle, bez żadnej zapowiedzi, trwają krócej lub dłużej ziemienne, w homeostazie ze swym otoczeniem, by potem zniknąć bez śladu równie raptownie, jak się przedtem zjawily. Żeby uzasadnić tę nieciągłość empirycznego zapisu ewolucji, powoływać się musiał Darwin, mocno zresztą tą kwestią zaambarasowany, na niedoskonałość świadectw paleontologicznych. Tylko dlatego — powiadał — tak niewiele jest przykładów ciągłości morfologicznej na przestrzeni czasu geologicznego, tylko dlatego takie mnóstwo jest brakujących ogniw, niezna-

nych stadiów przejściowych między gatunkami, że skały osadowe dokumentują jedynie fragmenty dziejów biosfery.

Do dzisiaj służy ta Darwinowska koncepcja za podstawowy argument w sporze. Lecz współcześni spadkobiercy ideowi Cuviera nie bez racji kontrargumentują, że co prawda luk w dokumentacji paleontologicznej jest mnóstwo, ale w żaden sposób nie można udowodnić, że to właśnie w nich kryją się brakujące ogniwa. Nie rozstrzyga tego sporu empiria — bo specjacja, powstawanie nowych gatunków, wykracza poza zasięg obserwacji biologicznych, a nie ma jak pobrać losowej próbki linii filogenetycznych, żeby statystycznie ocenić wagę i częstość obydwu sposobów ewolucji. Nie rozstrzyga go i teoria — bo co prawda Simpsonowski gradualizm wywiedziony jest z genetyki populacyjnej, ale wiele jest dzisiaj modeli populacyjnych, przewidujących bardzo szybką, niemal momentalną specjację, tak szybką i w tak małych populacjach, że prawdopodobieństwo zachowania się stadiów przejściowych w stanie kopalnym byłoby bliskie zera. A z drugiej strony obydwie koncepcje ewolucji gatunków natrafiają na trudności teoretyczne. Wszystkie znane przykłady stopniowej ewolucji gatunków na przestrzeni czasu geologicznego, to przykłady ewolucji tak powolnej, że nie sposób sobie wyobrazić, by tak słabe ciśnienie selekcyjne utrzymać się mogło niezmiennie przez wiele milionów lat. Natomiast modele raptownej specjacji w małych populacjach odwoływać się muszą do nierealistycznie drastycznych różnic w wartości przystosowawczej odmiennych genotypów. Chyba, że wykraczają poza paradygmat darwinowski, redukują rolę doboru naturalnego do procesów wewnątrzgatunkowych i akceptują możliwość makromutacji — natychmiastowych, fundamentalnych reorganizacji genotypu, prowadzących do powstania „obiecujących potworów”, osobników zupełnie odmiennych od gatunku macierzystego, przypadkiem jednak doskonale przystosowanych do jakiejś innej niszy ekologicznej.

Podobnych sporów jest na gruncie współczesnej biologii znacznie więcej. Od dziesięcioleci spierają się teoretycy o kryterium doboru naturalnego. Jeśli się bowiem chce uniknąć zarzutu, że darwinowska teoria ewolucji to czysta tautologia, bo nic więcej nie da się w jej kategoriach powiedzieć o doborze naturalnym, jak tylko, że przeżywają te osobniki, które są dobrze przystosowane, a dobrze przystosowane są te, które przeżywają. Jeśli więc chce się darwinizmu bronić, trzeba wskazać taką cechę osobników, która dobór naturalny maksymalizuje, trzeba określić, o co toczy się gra ewolucyjna, na czym polega interes ewolucyjny organizmów. Proponowano już najrozmaitsze kryteria — wydajność energetyczna osobnika, rozmiary ciała, zdolność do kon-

kurencji, liczba potomstwa, ilość energii przez nie zużywanej, prawdopodobieństwo przeżycia choć jednego potomka po bardzo długim czasie, udział potomstwa w populacji po bardzo wielu pokoleniach etc. Od wielu jednak lat dręczą biologów przykłady zachowań altruistycznych, sytuacje, kiedy osobnik działa, jak się wydaje, w interesie cudzym, a nie własnym, jakkolwiek by ów interes ewolucyjny definiować. Gdy, na przykład, pszczoła-robotnica poświęca życie w obronie swego ula, nic z tego nie ma, bo przecież nie składa jaj i nie zostawia po sobie żadnego potomstwa. Kiedy dwa samce zwierają się w walce rytualnej o dostęp do samicy, żaden z nich nie narusza reguł gry, choć przez zaskoczenie zwyciężyłby bez trudu. Przykłady można by mnożyć. Żeby je wszystkie w ramach teorii ewolucji wyjaśnić, Wynne-Edwards sformułował teorię doboru grupowego, wedle której kryterium doboru naturalnego może być nie tylko interes ewolucyjny osobnika, ale także prawdopodobieństwo przeżycia całej populacji czy gatunku, a może nawet — zdaniem radykalnych następców Wynne-Edwardsa — stabilność biocenozy. Sęk w tym jednak, że wprawdzie teorii tej w żaden sposób obalić się nie da, jakkolwiek wiele jest już dzisiaj modeli teoretycznych, które wszystkie zachowania altruistyczne wyjaśniają bez pomocy doboru grupowego — można by więc sądzić, że to koncepcja zbędna — ale żadnego z tych modeli nie da się formalnie przetestować.

Pośród zasadniczych problemów ekologii jest pytanie o istotę ekosystemów, o przyczyny ich stabilności, odporności na zaburzenia i zdolności do powrotu — na drodze sukcesji ekologicznej — do stanu pierwotnego. Podstawowe narzędzie ekologii teoretycznej, analiza matematyczna, zawodzi tutaj, bo już dla bardzo prostego ekosystemu, złożonego z kilku zaledwie populacji, równania są nie do rozwiązania. Dla każdego jednak, kto miał w ręku książki von Bertalanffy'ego czy Ashby'ego, albo jakikolwiek popularny podręcznik cybernetyki, odpowiedź na te pytania jest oczywista — ekosystem to po prostu system otwarty. Wszak ekosystem to zespół populacji funkcjonujących jedynie dzięki stałemu dopływowi energii i materii z zewnątrz, powiązanych ze sobą całą siecią wzajemnych interakcji — konkurencji, drapieżnictwa, symbiozy. A zatem stabilność ekosystemu, to przejaw homeostazy, autoregulacji układu, zorganizowanego w system dzięki interakcjom ekologicznym pomiędzy jego elementami. Lecz skoro tak, to własności ekosystemu są nieredukowalne do własności jego składowych populacji, a tym bardziej — indywiduów. Żeby przewidzieć zachowanie ekosystemu — a bez tego nie ma nawet co marzyć o opanowaniu zniszczeń środowiska naturalnego, czy

o zwycięstwie nad szkodnikami — żeby przewidywać skutki naszych ingerencji w strukturę ekosystemu, trzeba więc badać jej własności, charakter sieci interakcji ekologicznych i jej topologię, a nie analizować poszczególne populacje. Ekosystem bowiem, to samodzielna jednostka biologiczna, równie realna jak populacja czy osobnik. Można więc mówić o regulacji i ewolucji ekosystemu. Musi też istnieć jakiś mechanizm — analogiczny do doboru naturalnego — kontrolujący ową ewolucję, prowadzący do wzrostu stabilności czy efektywności ekosystemu.

Zdaniem jednak wielu ekologów, ta systemowa interpretacja ekosystemów jest z gruntu fałszywa. Interakcje między populacjami są zazwyczaj stosunkowo słabe — argumentują oni — daleko niewystarczające, by uprawomocnić traktowanie cybernetycznych systemów otwartych jako adekwatnego modelu ekosystemów. Nie ma zatem żadnego powodu, by wprowadzać nową kategorię bytów biologicznych. Ekosystem, to tylko epifenomen, uboczny skutek procesów zachodzących na poziomie populacji, a w gruncie rzeczy — na poziomie osobników. Skoro jednak nie ma żadnej skali mocy interakcji między gatunkami, skoro zmierzyć się tego nie da, a w dodatku nie ma żadnej metody określenia, od jakiego stopnia integracji można już mówić o systemie, to rozstrzygnąć empirycznie tej kwestii się nie da. Tym bardziej zaś nie przyniosą rozstrzygnięcia sporu optymistyczne zapewnienia, że co prawda na razie z analizą ekosystemów nie umiemy sobie jeszcze dać rady, ale na pewno powiedzie się to nam w przyszłości, może nawet niedalekiej. Jakichż innych argumentów można jednak użyć w tym sporze? Chyba tylko, że ekologia systemowa odwołuje się *implicite* do teorii doboru grupowego. Ale i to wcale jeszcze sprawy nie rozwiązuje.

Podstawowym elementem paradygmatu darwinowskiego jest przekonanie, że przyniatająca większość mutacji genetycznych podlega działaniu doboru naturalnego. Wszak tylko pod tym warunkiem mówić można o istotnej roli doboru naturalnego w ewolucji. A tymczasem wśród populacji zwierzęcych odkryto bardzo wysoki stopień polimorfizmu genetycznego. Często w obrębie jednej populacji 25, a nawet 50 procent genów występować może w rozmaitych postaciach. Co więcej zaś — organizmy niezmiernie się pod tym względem różnią i u wielu grup taksonomicznych polimorfizm genetyczny jest bardzo niski. Nie widać przy tym żadnego związku między stopniem polimorfizmu a charakterem środowiska ekologicznego. Trudno zatem mówić o jego wartości adaptatywnej. Dlaczego jednak dobór naturalny tę zaskakującą sytuację toleruje? Selekcja powinna przecież prowadzić do najlepszej z możliwych postaci genotypu. Najprostszego, jak się zda-

je, wyjaśnienia dostarcza hipoteza, że wszystkie odmiany polimorficzne są przystosowawczo równoważne, że żadna z leżących w ich podłożu mutacji nie jest ani korzystniejsza, ani bardziej szkodliwa od innych, że wszystkie są przystosowawczo neutralne i dlatego dobór naturalny po prostu ich nie dostrzega.

Ta teoria rozwiązuje większość problemów związanych z polimorfizmem genetycznym, ale na jej gruncie mutageneza, a nie selekcja, nabiera decydującego znaczenia dla ewolucji. Nic więc dziwnego, że neodarwinizm ruszył do kontrataku. Czy doprawdy można sobie wyobrazić — zapytują jego zwolennicy — by twory tak skomplikowane i tak doskonale przystosowane do środowiska, jak organizmy, mogły powstać na drodze czystego przypadku, gromadzenia mutacji, które kiedyś w dalekiej przyszłości zaowocują nieoczekiwanie przystosowaniem do nowego otoczenia? Żeby tę opozycję neodarwinizmu i teorii mutacji neutralnych rozstrzygnąć, trzeba by sprawdzić, czy większość mutacji ma wyraźne znaczenie przystosowawcze, a zatem, czy może zostać przez dobór naturalny dostrzeżona. A tymczasem nikomu się dotąd nie udało opracować metody, pozwalającej na oszacowanie wartości przystosowawczej pojedynczej mutacji. Wielu wybitnych genetyków molekularnych i populacyjnych twierdzi nawet, że zapewne nigdy nie potrafimy tego dokonać, bo przecież dostosowanie genotypu mierzymy po prostu tempem, w jakim osobniki, pod jego wpływem ukształtowane, rozprzestrzeniają się w populacji. I nie ma żadnej obiektywnej miary, żadnego zewnętrznego kryterium, które by pozwoliło orzec, że jakaś cecha morfologiczna, fizjologiczna czy ekologiczna jest albo nie jest efektem przystosowania do środowiska.

Paleontologów od dawna fascynuje problem wielkiego wymierania gatunków na przełomie permu i triasu, mniej więcej 220 milionów lat temu. W ciągu zaledwie paru milionów lat wymarła wówczas przyniatająca większość grup organicznych zamieszkujących płytkowodne morza szelfowe — a trzeba przecież pamiętać, że niemal wszystkie dane geologiczne i paleontologiczne reprezentują właśnie środowiska płytkomorskie. Tłumaczono już to permskie wymieranie dziesiątkami najrozmaitszych przyczyn. Odwoływano się do wahań poziomu morza, zmiany chemizmu wód oceanicznych, wybuchu jakiejś gwiazdy supernowej, raptownego wzrostu promieniowania kosmicznego, zmian klimatycznych, pandemii wywołanej przez nieznane dzisiaj mikroorganizmy etc. Wszystkie te hipotezy odznaczają się tą samą podstawową wadą — nawet jeśli tłumaczą one znaczną część faktów związanych z wymieraniem, to nie ma dla nich żadnego potwierdzenia w faktach albo teoriach niezależnych.

Niedawno jednak okazało się, że permskie wymieranie związane jest w czasie ze znacznym spadkiem łącznej powierzchni mórz szelfowych. Zgodnie zatem ze współczesną ekologią można sądzić, że zachodzi tu związek przyczynowy, bo zależność liczby gatunków od powierzchni siedliska (w tym wypadku — mórz szelfowych) to jedna z najlepiej udokumentowanych empirycznie reguł ekologicznych. Ale w takim razie — powiadają zwolennicy tak zwanej paleontologii stochastycznej — cechy fizjologiczne i ekologiczne organizmów, przystosowanie poszczególnych gatunków nie odegrało w wymieraniu żadnej roli. Od przypadku i tylko od przypadku zależało, który gatunek zginie, a który przetrwa katastrofę permską. W podobny sposób, traktując gatunki jak identyczne elementy systematycznie i w stałym tempie podlegające specjacji, tłumaczyć można kambryjską eksplozję ewolucyjną, kiedy w ciągu niewielu milionów lat zjawiły się na Ziemi niemal wszystkie typy zwierzęce. Paleontologia stochastyczna wyjaśnia tego typu zjawiska przez odwołanie się do praw statystycznych, takich samych, jak prawa opisujące zachowanie gazu. Te same zjawiska można jednak tłumaczyć przy pomocy mechanizmów ściśle deterministycznych, wskazując, że eksplozja kambryjska spowodowana była przez pojawienie się pierwszych w biosferze organizmów cudzożywnych, a w permie wymierały przede wszystkim gatunki, których strategia ekologiczna prowadziła do małej liczebności populacji. I znowu nie ma żadnych metod empirycznych, które by ten spór mogły rozstrzygnąć.

Właściwie nie ma się co temu dziwić, bo przecież zderzają się tu ze sobą dwie wizje świata ożywionego, a nie tylko dwie teorie biologiczne. Wszak paleontologia stochastyczna wychodzić musi z założenia, że gatunki można w sposób uzasadniony traktować jak cząsteczki gazu czy atomy pierwiastka promieniotwórczego, które odróżnić od siebie można jedynie na podstawie ich położenia w czasoprzestrzeni, a nie ich unikalnej, jednostkowej specyfiki. Innymi słowy — paleontologia stochastyczna pragnie być taką samą nauką jak fizyka czy chemia, chce formułować uniwersalne prawa dotyczące dziejów biosfery. Implikuje w ten sposób, że nie ma żadnego przedziału, żadnej ontologicznej przepaści pomiędzy materią ożywioną a nieożywioną. Natomiast jej przeciwnicy powiadają, że życie nieredukowalne jest do fizyki i chemii, i właśnie dlatego każdy osobnik, każda populacja, każdy gatunek ma swą własną niepowtarzalną indywidualność, której nie wolno likwidować przy pomocy praw statystycznych.

Metafizyczne, a nie naukowe spory leżą również u podłoża opozycji między teoriami doboru indywidualnego i grupowego, ekologii indywidualistycznej i systemowej, gradualizmu ewolucyjnego

i naruszanej równowagi ewolucyjnej, neodarwinizmu i mutacji neutralnych. W gruncie rzeczy bowiem wszystkie te problemy, to tylko przejaw fundamentalnych opozycji między redukcjonizmem a nowoczesnym, scybernetyzowanym holizmem, między wizją ciągłości świata uporządkowanego w ogromny łańcuch bytów a obrazem świata pokawałkowanego i niespójnego, między przekonaniem o determinizmie przyrody a wiarą w przemożne znaczenie przypadku. Tytułowe pytanie Monoda — przypadek czy konieczność? — bynajmniej nie znalazło dotąd odpowiedzi. I chyba nie ma co oczekiwać, że kiedykolwiek się jej na gruncie nauki doczeka.

I dlatego nauka jest dzisiaj skromna. Wie przecież, że obiektywność jej prawdy na tym polega, że opierając się na tych samych aksjomatach i posługując się tym samym zbiorem danych empirycznych, każdy dojdzie do tych samych wniosków. To znaczy — że w ramach tej samej wizji świata, tego samego systemu metafizycznego, tak samo się świat opisuje. Chyba, że się nauce sprzeniewierza. Dlatego zanim się przyjmie, śladem Monoda, że naukowej obiektywności twierdzeń przysługuje wartość najwyższa i że ten arbitralny wybór może i powinien stanowić fundament uniwersalnej etyki, etyki wiedzy, trzeba sobie jasno uświadomić — pisze Władysław Kunicki-Goldfinger — że nie ma jednej etyki wiedzy, że tyle jest, tyle może być etyk wiedzy, ile wizji świata. I że żadna nie może sobie rościć prawa do wyłączności.

Lecz skoro tak, to po cóż uprawiać naukę?

A po co człowiek maluje, komponuje, pisze wiersze i traktaty filozoficzne? Właśnie dlatego warto się nauką zajmować, że w końcu do niczego nas nigdy nie doprowadzi, nie zapewni nam nigdy spokoju, nie ofiaruje pewności. Jeżeli czegokolwiek o naturze ludzkiej możemy się od nauki dowiedzieć, to tylko tego, że pragnienie uporządkowania świata to niezbywalna cecha człowieczeństwa. I że cecha ta realizuje się w kulturze.

Z całego uniwersum realności — pisał Ludwig von Bertalanffy — każdy organizm postrzega jedynie pewien fragment, wybrany ze względu na specyficzne własności jego organów zmysłowych. Pierwotniak, na przykład, nie ma żadnych wyspecjalizowanych organów zmysłowych i wszystkie bodźce chemiczne, termiczne, świetlne, odbiera dokładnie tak samo — w jego świecie nie istnieją rozmaite obiekty poruszające się wokół niego, woda, rośliny, zwierzęta, są tylko warunki optymalne i wszystko inne skłaniające do natychmiastowej ucieczki. Podobnie niektóre jeżowce reagują nastroszeniem kolców na każdy cień, zarówno chmury czy łódki, jak i prawdziwego wroga, ryby — w ich świecie nie ma więc ogromnej różnorodności kolorów i kształtów, jest



tylko jasność i ciemne plamy oznaczające niebezpieczeństwo. Realnością człowieka jest jego kultura — świat języka, nauki, filozofii i sztuki. Postrzegamy zatem świat prawdziwy, ale tylko fragmentarycznie, przez pryzmat teorii naukowych, systemów metafizycznych, prądów artystycznych. I na tym polega ograniczenie — ale zarazem wielkość — naszej wiedzy.

Jeśli zatem współczesnego Tezeusza, zagubionego w labiryncie potrzaskanych na kawałki światopoglądów, wiedzie jednak — jak tego chce Kazimierz Wóycicki — nie nadziei, to z pewnością nie grozi jej zerwanie, bo marzenia o wszechobejmującym porządku nie potrafi z siebie człowiek wykorzenić, ale i do wyjścia nigdy go nie doprowadzi, bo porządek można znaleźć tylko w wierze, a sceptycyzmu w człowieku pokonać się przecież nie da.

Ale może bohaterem naszych czasów nie Tezeusza uczynić, tylko Dedala — budowniczego wspaniałego labiryntu? Bo w tym przecież leży wielkość człowieka, że potrafi tę niespójną, pokawałkowaną kulturę wytworzyć i że w każdym fragmencie tego labiryntu, w każdym dziele sztuki i w każdej teorii naukowej tkwi piękno.

Antoni Hoffman

ADAM ŁOMNICKI

## NOWY OBRAZ EWOLUCJI BIOLOGICZNEJ, CZYLI JAK GENY-REPLIKATORY URZĄDZAJĄ OTACZAJĄCY NAS ŚWIAT

Rzadko się zdarza, aby przełom w sposobie myślenia w dużej dziedzinie nauk ścisłych, w tym przypadku w biologii, dokumentowany był książką, ważną nie tylko dla biologów, ale także zrozumiałą dla laików, książką, która w nowy sposób interpretuje duże obszary wiedzy, takie jak ewolucjonizm, genetyka, ekologia, etologia, embriologia i biologia molekularna. Rzecz ta nazywa się: *Rozszerzony fenotyp — gen jako jednostka doboru*,<sup>1</sup> a napisał ją dr Richard Dawkins, 41-letni wykładowca etologii na Uniwersytecie w Oxfordzie. Zademonstrował on w tej książce erudycję i doskonałą znajomość tego, co się dzieje w biologii w ciągu ostatnich lat czy nawet miesięcy, wyobraźnię i umiejętności literackie, dobór odpowiednich analogii i metafor oraz dużą kulturę dyskusji. Nie jest on może wyrazicielem poglądów większości, ale nie jest też zapoznanym geniuszem, obrażonym na cały świat. Wręcz przeciwnie, działa on pośród ludzi, tworzących ważny front badań, sprzecząc się ze swoimi oponentami i ucząc się od nich. Aby móc czytelnika wprowadzić w koncepcje Dawkinsa, najpierw kilka słów wstępu.

Pierwszy wielki kryzys, jaki przeżyła Darwinowska teoria ewolucji, związany był z poznaniem mechanizmów dziedziczenia, różnych od tych, które brał pod uwagę Darwin. Ten kryzys przetrzymano w latach 30-tych, a w krajach, gdzie rozpowszechniły się nauki Trofima Łysenki, w ćwierć wieku później. Drugi kryzys był niezauważalny, przynajmniej przez większość biologów i wykształcony ogół, a polegał on na nie dość konsekwentnym wyprowadzaniu wniosków z Darwinowskiej teorii doboru naturalnego. Teoria ta, jak wiadomo, opiera się na zróżnicowanym przeżywaniu i reprodukcji osobników, prowadzić może zatem do powstawania takich przystosowań, które przyczyniają się do zwiększenia prawdopodobieństwa przeżycia i liczby pozostawionego potom-

<sup>1</sup> Richard Dawkins, *The Extended Phenotype: the Gene as the Unit of Selection*, W. H. Freeman, Oxford 1982.

stwa w przyszłych pokoleniach przez osobniki. Jeśli przeżywają także całe populacje osobników i całe gatunki — świat istot ożywionych wydaje się być przecież w miarę stabilny i harmonijny — to jest to produkt uboczny i pośrednia konsekwencja doboru pomiędzy osobnikami.

Co jednak począć z danymi empirycznymi: bezpośrednia agresja u zwierząt jest zjawiskiem rzadkim, częste natomiast są działania, które wydają się zmniejszać szanse przeżycia i wydania potomstwa, zwiększając te szanse u innych osobników — zjawiska, które w biologii nazwano altruizmem. Taki altruizm zrozumiałoby byłoby w stosunku do potomstwa; wydaje się sprzeczny z teorią doboru, gdy spotykany jest pomiędzy osobnikami jednowiekowymi. Istnienie społeczeństw pszczół lub mrówek jest przykładem skrajnego altruizmu robotnic w stosunku do matki roju i królowej gniazda, przykładem, który martwił już Darwina. Biologowie przez przeszło wiek żyli z teorią doboru i z wiedzą o biologicznym altruizmie dzięki bardzo luźnemu traktowaniu danych empirycznych i teorii. Laureat Nagrody Nobla, Konrad Lorenz, nie odżegnuje się od Darwina, lecz spokojnie przyjmuje, że brak agresji i kooperacji powstały i utrzymują się, ponieważ są dobre dla gatunku.<sup>2</sup> W podobny sposób szkocki zoolog V. C. Wynne-Edwards uważa, że naturalne populacje zwierząt ograniczają swój nadmierny przyrost i eksploatację dostępnych zasobów, ponieważ jest to dobre dla całej populacji. Dla wyjaśnienia tego zjawiska Wynne-Edwards postuluje dobór grupowy, koncepcję, która — podobnie jak dobór między gatunkami — nie znajduje teoretycznego uzasadnienia. Większość biologów nie postuluje niczego, działając na zasadzie niepoprzebijanej ścianki: po jednej stronie ścianki wiedza o Darwinowskiej teorii doboru, po drugiej o tym, jak pełen altruizmu i współpracy jest świat istot żywych.

Rozwiązanie dylematu przyszło w roku 1964 w sposób prawie niezauważony. Młody angielski biolog William D. Hamilton opublikował wówczas w „Journal of Theoretical Biology” swą rozprawę doktorską, wykonaną z braku lepszego miejsca w London School of Economics, a dotyczącą ewolucji zachowań altruistycznych. Skomplikowana matematyka zniechęciła tych, którzy powinni byli tę rozprawę przeczytać, tak że dopiero w połowie lat 70-tych teoria W. D. Hamiltona stała się powszechnie znana. Na czym ta teoria polega? Otóż jeśli dobór naturalny prowadzi do zwiększenia szansy przeżycia i wydania potomstwa, to w języku genetyki prowadzi do zwiększenia liczby replik materiału genetycznego (DNA) w przyszłych pokoleniach. Fragment DNA, za-

<sup>2</sup> Konrad Lorenz, *Tak zwane zło*, PIW, Warszawa 1975.

warty w jądrze komórkowym, pozostawi więcej swych replik w przyszłości nie tylko wówczas, gdy osobnik, w którym fragment ten jest umieszczony, da w swym życiu więcej potomstwa, ale także wówczas, gdy przyczyni się do powiększenia liczby replik identycznego fragmentu, który z prawdopodobieństwem  $1/2$  znajduje się w ciele rodzeństwa, z prawdopodobieństwem  $1/4$  w ciele siostrzeńców i bratanków i z prawdopodobieństwem  $1/8$  w ciele kuzynów. Wyobraźmy sobie dwa pająki będące na granicy śmierci głodowej, z których jeden zdobył dwie muchy. Jeśli zjedzenie jednej muchy ratuje od śmierci głodowej, a zjedzenie następnej tylko nieznacznie zwiększa szanse rozmnożenia się w przyszłości i jeśli te dwa pająki są rodzeństwem, to dobór naturalny powinien prowadzić do oddania tej drugiej muchy głodnemu, tak długo, jak stosunek strat dawcy do zysków biorcy (mierzony potomstwem w przyszłych pokoleniach) jest mniejszy niż  $1/2$ .

Teoria doboru krewniaczego W. D. Hamiltona, przewidująca altruizm w stosunku do osobników spokrewnionych i inne związane z nią koncepcje stały się w Stanach Zjednoczonych sprawą publiczną w roku 1975, po ukazaniu się książki E. O. Wilsona *Sociobiology. The New Synthesis*. Zachowanie się społeczne zwierząt można w świetle teorii doboru krewniaczego i innych podobnych koncepcji tłumaczyć darwinowską teorią doboru, dlaczego zatem zatrzymywać się na zwierzętach, a nie tłumaczyć tą samą teorią zjawisk społecznych, a w dalszej konsekwencji kultury człowieka? Dyskusja nad książką E. O. Wilsona wyszła daleko poza środowisko biologów, z tym, że rzecz jest już znana, ponieważ pisał o niej Antoni Hoffman w „Znaku”.<sup>3</sup>

Postęp w teorii ewolucji zachowań społecznych doprowadził wielu biologów, socjologów i filozofów do dyskusji, przypominających te sprzed stu lat nad tym, czy człowiek pochodzi od małpy, ale także przyczynił się do dalszego rozwoju etologii i ekologii ewolucyjnej. Zanim wrócę do Dawkinsa wspomnieć tu wypada o koncepcji niezwykle płodnej, zwanej strategią ewolucyjnie stabilną. W swej niezmatematyzowanej formie mówi ona, że jeśli świat ożywiony powstał i utrzymuje się dzięki doborowi naturalnemu, to w jakimkolwiek naturalnym układzie biologicznym mutacja genetyczna programująca zachowanie inne niż istniejące powinna być wyeliminowana. Jeśli w ramach istniejących ograniczeń (na przykład energetycznych) wymyślimy sobie taką mutację i stwierdzimy, że daje ona osobnikom większe szanse pozostawienia potomstwa niż mają realnie istniejące indywidua, to znaczy, że nie rozumiemy w pełni rozpatrywanego układu. Koncepcja strategii

<sup>3</sup> Antoni Hoffman, *Socjobiologiczne uzurpacje*, Znak 320 (10): 1303–1316, 1980.

ewolucyjnie stabilnej w swej matematycznej postaci, wywodzącej się z teorii gier, prowadzi do wniosków, które nie są intuicyjnie oczywiste. Tak na przykład, jeśli dwa osobniki walczą o niepodzielny fragment zasobów (ptaki o dziupłę, samce o samicę), to mając do wyboru agresję (która może prowadzić do zranienia) lub spokojne ustępowanie, będą wybierały strategię mieszaną, polegającą na agresji w części przypadków i na ustępowaniu w innych przypadkach. Natomiast jeśli wyobrazimy sobie trzecią strategię: bądź agresorem, jeśli byłeś w tym miejscu pierwszy, a ustępuj, jeśli przybyłeś tu jako drugi, to strategia ta, jako ewolucyjnie stabilna, rozprzestrzeni się w całej populacji.

Richard Dawkins dał o sobie znać po raz pierwszy, publikując w roku 1976 książkę na w pół popularną na w pół naukową, przypominającą *science fiction*, pt. *Samolubny gen*. Przesłanie tej książki jest proste i wynika z teorii doboru krewniaczego: jeśli zachowania się organizmów nie można tłumaczyć tylko sukcesem reprodukcyjnym ich samych, ale trzeba brać pod uwagę wszystkich krewniaków, będących nosicielami podobnego fragmentu DNA, zatem przy doborze naturalnym nie chodzi o replikację organizmów, ale o replikację DNA. Fragment DNA, czyli gen, jest potencjalnie nieśmiertelnym replikatorem, a organizmy żywe tylko wehikułami używanymi przez współpracujące ze sobą replikatory do pozostawienia swych kopii w przyszłych pokoleniach. Morfologia, fizjologia i zachowanie się organizmów podporządkowane są uzyskaniu nadrzędnego efektu, jakim jest replikacja DNA w przyszłych pokoleniach. Czytając tę książkę, którą wielu uznało za kontrowersyjną, można tylko zazdrościć autorowi dobrania odpowiednich środków wyrazu dla przedstawienia rzeczy, które dla szerszego ogółu są niedostępne ze względu na hermetyczny język współczesnej biologii. *Samolubny gen* przetłumaczono na wiele języków, ale z powodów dla mnie zupełnie niezrozumiałych nie doszło do przetłumaczenia tej książki na język polski.

Nowa książka R. Dawkinsa *Rozszerzony fenotyp*, wydana w roku 1982, jest książką znacznie dojrzałszą, wyważoną, biorącą pod uwagę krytyki podniesione wobec *Samolubnego genu*, bogato udokumentowaną i wchodzącą szerzej w różne dziedziny biologii. Książkę tę powinien przeczytać każdy, kogo interesuje współczesna biologia.

Pierwszym problemem tej książki jest problem języka. Gdyby została ona napisana hermetycznym językiem prac oryginalnych, nie dotarłaby nie tylko do laików, ale nawet do wielu biologów i spotkałby ją los rozprawy W. D. Hamiltona, która czekała na odkrycie 10 lat. Jak jednak zakomunikować czytelnikowi, że isto-

ta doboru naturalnego jest zróżnicowana replikacja fragmentów DNA i aby przeżyć w świecie, gdzie zasoby są ograniczone, trzeba dawać więcej kopii od innych alternatywnych replikatorów? Dawkins robi to prosto: personifikuje fragment DNA, czyli gen, mówiąc, że gen do czegoś dąży, z czymś walczy, kimś manipuluje lub usiłuje zapobiec manipulowaniu sobą. Taka personifikacja może być bardzo niebezpieczna, ale Dawkins działa wśród licznych oponentów, którzy czyhają na nieuzasadnione analogie i błędy w rozumowaniu jak pająk na muchy. Znacznie gorsi są ci, którzy nie wchodząc w meritum z góry odrzucają ten język i z uporem ludzi przywiązanych do starych paradygmatów tłumaczą, że DNA nie ma świadomości, a gawron nie może niczego optymalizować, bo nie zna matematycznej teorii optymalizacji.

Po problemie językowym przychodzi problem koncepcyjny definicji genu i relacji między genotypem a fenotypem. Cały DNA, zawarty w linii rozrodczej osobnika, nie może być replikatorem, bo przy rozmnażaniu płciowym dzieli się między potomstwo, łącząc się z DNA od drugiego rodzica, tak że za wyjątkiem bliźniąt jednojajowych i klonów nie ma dwóch osobników identycznych. Ale fragment DNA nie podlegający takiej rekombinacji nie jest identyczny z fragmentem dającym określony enzym, ani też z fragmentem, który może podlegać mutacji. Wydawało się, że specjalista od zachowania się zwierząt, jakim jest Dawkins, nie ma czego szukać wśród biologów molekularnych, zajmujących się DNA, gdyby z pomocą nie pospieszył mu jeden z odkrywców struktury DNA, F. Crick, który uważa, że teoria samolubnego renu-replikatora może być stosowana do jakiegokolwiek fragmentu DNA. Chodzi tu po prostu o taki fragment DNA, który nie ulega zbyt często podziałowi przy rozmnażaniu płciowym i który wywiera wpływ na otaczający go świat, wpływ, który zwiększa lub zmniejsza szanse jego replikacji w liniach rozrodczych (w odróżnieniu od replikacji somatycznej w ciele śmiertelnego osobnika, która jest ostatecznie ślepy m zaułkiem).

Czym jest fenotyp? Efektem działania genu na organizm, który, zgodnie z centralnym dogmatem genetyki molekularnej, jest jednokierunkowy: organizm nie ma wpływu na gen, może jedynie uniemożliwić mu replikację, jeśli nie będzie się reprodukował przed śmiercią. Dla biochemika takim efektem jest określone białko, dla genetyka barwa kwiatu lub liczba szczecin na nodze muszki owocowej, dla etologa określone sposoby zachowania się zwierzęcia. Dawkins wprowadza pojęcie rozszerzonego fenotypu, czyli wszelkich efektów, jakie replikator lub grupy replikatorów wywierają na otaczający świat. Tak na przykład prawoskrętność lub lewoskrętność skorup ślimaczych nie zależy od genotypu danego

osobnika, lecz genotypu jego matki. Oznacza to, że genotyp matki może dawać efekty poza jej organizmem. Takimi dalszymi fenotypami są ślad stopy zwierzęcia pozostawiony na piasku, gniazdo ptasie, kretowisko lub nora borsucza. Te fenotypy, podobnie jak klasyczny fenotyp nie są jednoznacznie zdeterminowane przez geny, ale i przez środowisko, w którym przyszło im rozwijać się i żyć. Jeśli jakiś fenotyp ułatwia powielanie określającego ten fenotyp fragmentu DNA, to ten fragment utrzyma się i wyeliminuje inne mniej wydajne. W ten sposób o działaniu replikatorów można mówić jako o działaniu celowym (oczywiście nieświadomym), a celem tym jest replikacja.

Literatura biologiczna tak popularna, jak i ściśle naukowa, pełna jest barwnych opisów przystosowań roślin i zwierząt do życia w ich naturalnym środowisku. Czyżby zatem świat istot żywych był najdoskonalszym ze światów, gdzie wszyscy są najlepiej przystosowani? Oczywiście tak nie jest i Dawkins podaje siedem różnych powodów ograniczających przystosowanie. Dobór naturalny niczego nie przewiduje, lecz kształtuje organizmy żywe w zależności od poprzednich możliwości, ograniczeń i warunków siedliskowych, działa też na dostępnym materiale genetycznym, zgodnie z prawami fizycznymi. Jeśli roślina zużyje całą dostępną energię na wydanie nasion, to nie zostanie jej nic na przeżycie zimy, jeśli ptak decyduje się na obronę terytorium, to obrona ta zajmie mu czas, który mógłby zużyć na żerowanie. Jeśli znamy ograniczenia, to przyjmując, że każdy organizm jest optymalnym urządzeniem do replikacji swych genów, możemy zastosować matematyczne techniki optymalizacyjne i porównać wyniki teoretyczne z danymi empirycznymi. A optymalizacja, to bardzo często nie ideał, ale wybór najmniejszego zła.

Najciekawsze z ograniczeń w doskonałości przystosowań, któremu Dawkins poświęca najwięcej miejsca, to ograniczenie wynikające z konfliktu między różnymi replikatorami. Dawkins nazywa to wyścigiem zbrojeń, a amerykański biolog L. Van Valen hipotezą Czerwonej Królowej („trzeba bardzo szybko biec, aby utrzymać się w miejscu”): replikatory w ciele zająca zostały dobrane tak, aby mógł on uciec przed lisem, zaś w ciele lisa tak, aby mógł on dogonić zająca. Dawkins sugeruje, że zając ma ewolucyjną przewagę nad lisem, bo lis walczy o jeden posiłek, a zając o życie, stąd dobór replikatorów określających efektywność ucieczki zająca jest intensywniejszy. Ale konflikty mogą być znacznie bardziej wyrafinowane: pisklą kukułki swoim wyglądem i zachowaniem tak oszukuje ptaka innego gatunku, że ten poświęca całą energię na karmienie go, kosztem własnego potomstwa. Tu też wzajemny stosunek jest niesymetryczny: replikatory

znajdujące się w ciele kukułki znajdowały się poprzednio w ciachach wielu pokoleń piskląt, z których każdemu udało się oszukać prawowitego właściciela gniazda, natomiast ptak, którego lęgowi zagraża kukulka, może przeżyć całe swe życie i wydać liczne potomstwo, nie spotykając pisklęcia kukułki wcale, lub spotykając je raz w życiu. W takiej sytuacji nie warto wysilać się na odpowiednie przystosowanie eliminujące oszusta, bowiem takie przystosowania mogą zmniejszyć liczbę wydanego potomstwa bardziej niż kukulka.

Jeszcze ciekawsze jest, gdy wirus wścieklizny manipuluje zarażonym psem lub lisem: zwierzęta te wykazują początkowo bardzo przyjacielskie zachowanie wobec innych osobników, szukają z nimi kontaktu, bawią się i liżą je, ułatwiając rozprzestrzenianie się wirusa, aby następnie przejść do gryzienia, jak popadnie, i wzmożonej migracji celem spotkania innych osobników. Trudno przypuszczać, aby takie zachowanie było przypadkowe, lub powstało jako przystosowanie korzystne dla psa albo lisa. Jest to po prostu rozszerzony fenotyp wirusa, realizujący się w ciele innego osobnika z innego gatunku. Konflikt między psem a wirusem wścieklizny jest nieunikniony, ponieważ wirus nie replikuje się przez komórki rozrodcze psa, pies służy mu tylko jako urządzenie do zarażania innych osobników. Gdyby wirus replikował się poprzez komórki rozrodcze psa, wówczas ich cele byłyby identyczne i byłyby one doskonałymi symbiontami, takimi, jakimi są elementy komórki dzielące się razem z nią.

Przy takim postawieniu sprawy, jak u Dawkinsa, nie trzeba się ograniczać do pytania, „jak?”, ale można także odpowiadać na pytanie, „po co?”. Organizmy żywe, za wyjątkiem DNA w liniach rozrodczych, czyli replikatorów, są po to, aby zapewnić powielanie się replikatorów, nie ma natomiast sensu mówić o funkcji samych replikatorów. Z tego punktu widzenia zrozumiałe się staje istnienie w jądrze komórkowym DNA, który niczemu nie służy tak długo, póki nie przeszkadza replikacji innych fragmentów DNA. Zrozumiałym staje się też istnienie genów „przestępców”, które swoją replikację stawiają ponad reprodukcję całego organizmu, a tym samym replikację innych fragmentów DNA. I tu wchodzimy w zagadnienie współpracy replikatorów, których sukces związany jest z wzajemnym współdziałaniem, czy to w pojedynczym organizmie, czy też w grupie organizmów, takich jak owady społeczne. Jest to bardzo specyficzny rodzaj współdziałania, który powstaje bez planu i świadomości, metodą prób i błędów, i który jest odporny na oszustów, unikających takiego współdziałania, zgodnie z koncepcją strategii ewolucyjnie stabilnej. Dawkins przytacza interesujący opis, w jaki sposób rój pszczół podejmuje demokratycz-



ną decyzję o wyborze ula, opis, który może dużo wyjaśnić, jak dochodzi do współdziałania wielu różnych replikatorów.

Powstanie i utrzymywanie się dwóch płci jest zagadnieniem będącym od kilkunastu lat tematem intensywnych dociekań. Dawkins w oparciu o swój paradygmat samolubnego replikatora idzie dalej i rozważa sprawy jeszcze bardziej podstawowe: Dlaczego materia ożywiona występuje zwykle w nieciągłych jednostkach, czyli pojedynczych osobnikach? Czym różni się rozród bezpłciowy od normalnego wzrostu? I daje bardzo ciekawe odpowiedzi, jako że jedna duża masa tkanki organicznej nie może podlegać doborowi i tym samym ewolucji, tak jak podlegają mu pojedyncze osobniki. Taka ewolucja jest możliwa, gdy nowopowstające mutacje nie giną w masie tkanki, lecz mogą stanowić o nowym projekcie osobnika, który utrzyma się lub zostanie wyeliminowany drogą doboru. W ten sposób powstanie osobnika z jednej komórki jest jakościowo czymś innym, niż oddzielenie się części komórek dla powstania takiego osobnika.

W opisie, jaki proponuje Dawkins, teoria doboru naturalnego staje się teorią bardzo ważną dla wszystkich działów biologii, zaś sama biologia przestaje być zbiorem mniej lub bardziej luźno powiązanych informacji, a staje się dyscypliną wewnątrznie bardzo spójną, na kształt nauk fizycznych. Opisowi temu bardzo daleko do tych moralnych przypowieści, którymi znawcy organizmów żywych zwykli karmić laików, a których najnowszym przykładem są książki Konrada Lorenza. Przeciwnie, użycie przez Dawkinsa języka naturalnego, słów takich, jak celowość, samolubność, altruizm, manipulacja, daje obraz daleki od moralnej przypowieści. Słowa te muszą być jednak rozumiane nieco inaczej, niż w języku potocznym, ponieważ we wszystkich opisywanych przez niego procesach nie ma udziału świadomości. Sytuacja zmieniłaby się dopiero wówczas, gdybyśmy idąc za E. O. Wilsonem doborowi naturalnemu przypisali taki a nie inny kształt naszej kultury.

Nie wydaje mi się przypadkiem, że Darwin był Anglikiem i że Darwinowska teoria doboru jest najintensywniej rozwijana właśnie w Anglii i chyba tam najlepiej rozumiana nie tylko przez fachowców, ale i przez szeroką publiczność. To samo można powiedzieć o innych krajach anglosaskich, o podobnych do angielskiej kulturach. Podobnie nie wydaje się przypadkiem, że Dawkins jest Anglikiem. Jego książka leży w tradycji Darwinowskiej, i w tym co by można nazwać anglosaską kulturą przyrodniczą. Polega to na dobrej znajomości roślin i zwierząt, uczonej od wczesnego dzieciństwa, używaniu potocznego języka i umiejętnej dyskusji z poglądami odmiennymi. Dochodzi do tego jeszcze jedno zjawisko. Otóż kontynent europejski ma tradycje znacznie bardziej scentralizowa-

nych systemów rządów niż na wyspach brytyjskich. Ludziom na kontynencie znacznie trudniej mieści się w głowie, że zupełnie niezależna akcja wielu bardzo różnych elementów, którym nie znany jest ogólny cel i które nie są przez nikogo kierowane lub kontrolowane, może doprowadzić do powstania i utrzymywania się układów stabilnych, wzajemnie powiązanych, o dużym stopniu złożoności, wydajnie wypełniających swe partykularne cele. Wydaje się, że bez centralnego ośrodka decyzyjnego jest to niemożliwe, czemu jednak przeczy otaczający nas świat istot żywych. Jest to ważna informacja, którą warto, aby biologowie podzielili się z szerszą publicznością.

Adam Łomnicki

## MITOLOGIA PROGRAMU GENETYCZNEGO DNA

Gdy zastanawiam się nad rozwojem nauk przyrodniczych to dochodzę do przekonania, że postęp w poznaniu przyrody chyba zawsze dokonywał się równolegle z rozwojem jakiegoś mitu. Powiedziałbym nawet, że mit był bardzo często inspiracją dla postępu wiedzy przyrodniczej. Przykładem niech będzie mit „kamienia filozoficznego” zamieniającego pospolite substancje w złoto. Ileż to eksperymentów i obserwacji dokonali ci, którzy usiłowali ten kamień wyprodukować. Albo mit „perpetuum mobile”. Ileż to ciekawych konstrukcji zaprojektowano i skonstruowano, by potwierdzić to, co jak dziś wiemy, jest mrzonką. Albo mit o nadrzędnej roli czystej matematyki w poznawaniu Przyrody. Mit prysnął jak bańka mydlana,<sup>1</sup> ale przecież doprowadził do znacznego poszerzenia naszych pojęć i na pewno był sprężyną wielu owocnych wysiłków poznawczych. Dziś, w dobie rozwoju biologii molekularnej tworzą się i działają nowe mity. Biologia molekularna rekonstruuje mechanizmy chemiczne działające w mikroskopijnych przestrzeniach komórek, bakterii. W oparciu o powierzchowną znajomość tych rekonstrukcji i w oparciu o pobożne życzenia wielu przyrodników powstało parę mitów na temat tzw. „programu genetycznego DNA”. Nie tylko laicy, ale i wielu biologów jest np. zdania, że „cząsteczka DNA ma zdolność do samopowieliania (autoreplikacji)”. Ten mit nazwiemy Mitem Autokatalizy. Drugi mit głosi, że „podwójna spirala cząsteczki DNA kieruje rozwojem komórki, ba, nawet całego organizmu”. „W genach komórki rodzącej człowieka” — słyszy się i czyta — „zakodowane są wszystkie dziedziczne właściwości ludzkiego ciała i ludzkiej osobowości”.<sup>2</sup> Ten mit nazwiemy Mitem Heterokatalizy.

Mity dotyczące DNA mają bardzo duże znaczenie światopoglądowe. Wpływają one na współczesne rozumienie problemu powstania życia, problemu ewolucji organizmów, problemu pochodzenia człowieka, nawet problemu prawdziwych czy rzekomych zagrożeń inżynierii genetycznej. Ale takie samo znaczenie świa-

<sup>1</sup> Por. J. Little, *The Uncertain Craft of Mathematics*, New Scientist, 4 December 1980 p. 626—8.

<sup>2</sup> Por. B. E. Wright, *Causality in Biological Systems*, Trends in Biochemical Sciences (dalej cytowane jako TIBS), 4 (1979) N 110.

topoglądowe mają rzeczywiste osiągnięcia biologii molekularnej. To, co biochemia wie dziś o mechanizmach rozmnażania komórek, o mechanizmach rozwoju embrionalnego jest znacznie bardziej zdumiewające od mitologii. Wyniki badań biochemików otwierają na nowo problem przyczyny i skutku, tak bardzo zdeprecjonowany w nowoczesnej filozofii.

Celem niniejszego eseju jest omówienie badań nad „programem” i kodem genetycznym DNA po to, by skonfrontować mniemania mityczne z wymową faktów ostatecznie ustalonych.

## POWTÓRNE ODKRYCIE DNA

Kwas dezoksyrybonukleinowy czyli DNA (deoxyribonucleic acid) został po raz pierwszy odkryty jeszcze w XIX wieku, dokładnie w roku 1871, przez szwajcarskiego chemika F. Mieschera. Miescher udowodnił, że DNA jest głównym ilościowo składnikiem jąder komórkowych. Mimo że już wtedy, jak o tym zaraz powiemy, pojawiały się głosy przypisujące jądro komórkowemu decydujący wpływ na przebieg rozwoju organizmu, Miescher zachował przytomność umysłu i zimną krew, stwierdzając wyraźnie, że „zjawiska chemiczne mają tylko drugorzędne znaczenie”, i że „są podporządkowane wyższym formom wyjaśnienia... Biorąc pod uwagę dostępną nam wiedzę, — pisał — sądzę, że (substancja jądrowa) jest jedynie urządzeniem wyzwalającym, lub przekształcającym pewien rodzaj ruchu”.<sup>3</sup>

Prowadzone w początkach XX wieku badania nad zawartością jąder komórkowych i składem substancji jądrowych wykazały rozpaczliwą prostotę tych substancji. Chemiczy nie mogli uwierzyć, że niezmiernie złożone procesy życiowe komórki i całego wielokomórkowego organizmu mogą być kierowane przez obfitą ale monotonną masę kwasów nukleinowych. W roku 1928 Griffith udowodnił, że jakiś materialny czynnik, pochodzący z bakterii chorobotwórczych, przenika do innych bakterii „zarażając” je chorobotwórczością. Ale dopiero w roku 1944 Avery, MacLeod i MacCarty wykazali, że tym czynnikiem jest właśnie ów skromny, lekceważony i zapomniany kwas nukleinowy DNA. Minęło następnych dwadzieścia lat badań zanim zaczął się wyjaśniać obraz mechanizmu tego „zarażania”. W międzyczasie DNA stał się sław-

<sup>3</sup> F. Miescher, *Die Histochemischen und Physiologischen Arbeiten*, Leipzig 1897, vol. II p. 98.

ny z innego jeszcze powodu, mianowicie ze względu na swą rze-  
komą zdolność do samopowielania.

Zajmiemy się teraz Mitem Autokatalizy (autoreplikacji), a po-  
tem wrócimy do głównego mitu, Mitu Heterokatalizy, czyli Mitu  
Cząsteczki Kierującej Procesami Życiowymi.

## ZAWARTOŚĆ JĄDRA KOMÓRKOWEGO SPADKOBIERCĄ „DUSZY WEGETATYWNEJ”

Mało kto zdaje sobie dzisiaj sprawę z tego, że te mity w pew-  
nym stopniu wiążą się ze starym, Arystotelesowskim pojęciem du-  
szy. Nie chodzi tu jednak o nieśmiertelną, wolną i rozumną duszę  
ludzką, ale o tzw. „duszę wegetatywną”. Arystoteles był znako-  
mitym na owe czasy biologiem, ze szczególną predylekcją do za-  
gadnień embriologicznych. W tej dziedzinie dokonał obserwacji  
prześcigniętych dopiero w XIX wieku.<sup>4</sup> Obserwował rozwój ssa-  
ków, ptaków, gadów, płazów, ryb, owadów, skorupiaków i gło-  
wonogów. Doszedł do przekonania, że najbardziej typowym i naj-  
bardziej zarazem zagadkowym zjawiskiem biologicznym jest właś-  
nie rozwój organizmu, czyli — jak to nazywał — „rodzenie”.  
Dzisiejsza biologia jest tego samego zdania. Życie, to przede wszy-  
stkim „cykl życiowy”. Organizm żywy to nie ten czy inny etap  
życia, ale cały „cykl życiowy”. Poszczególne etapy rozwoju są  
tylko jego częściami. Przykładem cyklu życiowego jest przemiana  
jaja w kureę, żółędzia w dojrzały dąb, skrzeku w kijankę i w ża-  
bę, jajeczka jedwabnika w gąsieniczkę, poczwarkę i wreszcie do-  
rosłą postać owada. Te przemiany, ten rozwój to jest właśnie ży-  
cie. Reszta, to tylko części, narzędzia, fragmenty. Arystoteles a w  
tym rozwoju najbardziej intrygowała epigeneza, całościowość i  
niepodzielność. Epigeneza, tzn. wzrost złożoności, przemiana eta-  
pów i struktur prostszych w bardziej złożone. Całościowość, czyli  
takie kształtowanie się załączków, związków, by ostatecznie pa-  
sowały do siebie w dojrzałym mechanizmie ciała. Niepodzielność,  
czyli zjawiska regeneracji uszkodzonych, okaleczonych organów  
i dokładna powtarzalność cykli rozwijających się na nowo z ma-  
leńkich nasion. W obliczu tych faktów i prawidłowości Arysto-  
teles uznał, że musi istnieć całościowy, niezmienny, niezależny od  
czasu i przestrzeni czynnik, który kieruje epigenezą, czuwa nad  
całościowością i tłumaczy naprawę odradzających się zniszczo-  
nych struktur. Ten hipotetyczny czynnik Arystoteles nazwał „du-

<sup>4</sup> J. Needham, *Chemical Embryology*, Cambridge 1931. p. 74.

szą vegetatywną". Miała być ona całą w całości i całą w każdej części. Mimo niepodzielności wewnętrznej mogła się ona mnożyć poprzez związek z „materią” (pojmowaną w swoisty sposób, odbiegający nieco od naszego dzisiejszego rozumienia materii, raczej jako materiał bytu niż samoistny byt).

Pod koniec średniowiecza, a raczej w renesansie, poglądy Arystotelesa stały się niemożliwe i pozostały w znacznym stopniu zapomniane aż do XIX wieku. To prawda, że bronili tych poglądów tak wybitni biolodzy jak np. W. Harvey, ale główny nurt biologii szedł zupełnie inną drogą, koncentrując się na badaniach etapu formy dojrzalej, na fizjologii, czyli mechanizmach działania narządów ostatecznie ukształtowanych.

W drugiej połowie XIX wieku w związku z gromadzącym się obfitym materiałem obserwacji embriologicznych pojawił się na nowo niepokojący problem czynnika kierującego całością i niepodzielną epigenezą rozwoju. August Weismann uznał, że czynnik ten musi spełniać rolę „duszy vegetatywnej” Arystotelesa, ale — zgodnie z duchem epoki — przyjął, że musi to być czynnik czysto materialny. Założył, że czynnik ten rezyduje w jądrze komórki rozrodczej i że każde nasionko, każdy plemnik, każda komórka jajowa musi posiadać taki czynnik. Konsekwentnie pojawiło się pytanie, jak taki czynnik się rozmnaża. By uniknąć zarzutu „błędneho koła” (*circulus vitiosus*) Weismann stwierdził, że czynnik sam się powiela, sam się rozmnaża.<sup>5</sup> Przez wiele lat nikt nie wyobrażał sobie, w jaki sposób cząsteczka chemiczna mogłaby się sama rozmnażać. Dopiero prace nad strukturą DNA otworzyły, tak się przynajmniej zdawało, szansę zrozumienia tego dziwnego, a przecież koniecznego warunku.

## MIT SAMOPOWIELANIA SIĘ DNA

Aż do lat pięćdziesiątych dokładna struktura DNA pozostawała zagadką. Wiedzano tylko, że DNA składa się z czterech składników, zwanych nukleotydami, oraz że każdy nukleotyd składa się z takiej samej cząsteczki cukru (dezoksyrybozy), z takiej samej cząsteczki kwasu fosforowego, oraz jednej z tzw. zasad organicznych. Czyli że nukleotydy różnią się między sobą tylko tymi zasadami. W DNA wykryto cztery takie zasady zwane (A)deniną, (G)uaniną, (T)yminą i (C)ytozyną. Stąd nukleotydy DNA nazwano od tych zasad adenozyną, guanozyną, tymidyną i cyty-

<sup>5</sup> Por. A. Weismann, *Die Continuität des Keimplasmas als Grundlage einer Theorie der Vererbung*, Jena 1885, p. 70—71.

dyną. Nie wiadomo jednak, jak te cztery cegiełki łączą się razem. W 1953 roku Amerykanin Watson i Anglik Crick, pracujący na uniwersytecie w Cambridge, wysunęli trzy hipotezy: hipotezę podwójnego łańcucha DNA, hipotezę komplementarności tych dwu łańcuchów oraz hipotezę replikacji semi-konserwatywnej. I tak powstał model „podwójnej spirali DNA” (double helix).<sup>6</sup>

Na czym polegał model podwójnej spirali? Zgodnie z pierwszą hipotezą, DNA miało składać się z dwu łańcuchów nukleotydowych (polinukleotydów) zazębiających się nawzajem o siebie tak, jak dwie taśmy zamka błyskawicznego spojone są ze sobą ząbkami. Z pewnych, bardzo złożonych powodów Watson i Crick przyjęli, że te dwa łańcuchy są skręcone razem w spiralę, choć do dzisiejszego dnia toczy się dyskusja na ten temat.<sup>7</sup> Dalej, hipoteza komplementarności głosiła, że nie każdy nukleotyd jednego łańcucha pasuje do nukleotydu w łańcuchu drugim. Adenozyna „pasowała” tylko do tymidyny, zaś guanozyna do cytydyny. A więc jeżeli łańcuchy DNA miały być dokładnie zazębione na całej długości, to A musiała mieć zawsze naprzeciwko T, zaś G musiało być naprzeciwko C. I tak, wg hipotezy komplementarności, kto znał kolejność nukleotydów w jednym łańcuchu, mógł przewidzieć, jaka jest kolejność nukleotydów w drugim, komplementarnym łańcuchu. I tu dochodzimy do głównego źródła mitu, mianowicie do hipotezy replikacji semikonserwatywnej. Watson i Crick postulowali, że komórka nie buduje nowych egzemplarzy DNA od nowa, ale, że korzystając ze starej cząsteczki tworzy na niej, jak na matrycy, nową cząsteczkę. Wystarczy, że łańcuchy odłączą się od siebie, wystarczy, że pojawią się wolne nukleotydy A, T, G i C, a wszystko dokona się samoczynnie. Nukleotydy przyczepią się do swoich „partnerów” na jednym i drugim łańcuchu i na miejsce jednej powstaną dwie identyczne cząsteczki DNA. Te dwie nowe cząsteczki znowu mogą się same skopiować, itd. w nieskończoność. Konsekwentnie każda potomna komórka rozrodcza mogłaby łatwo otrzymać taką samą cząsteczkę DNA, jaką posiadali jej rodzice. Model struktury DNA zaproponowany przez Watsona i Cricka potwierdził się, przynajmniej w swych istotnych elementach. W 1962 roku otrzymali oni razem z Wilkinsem nagrodę Nobla. Wydawało się, że Weismann, zamieniając niematerialną „duszę wegetatywną” na materialny czynnik chemiczny jądra komórkowego, dobrze trafił i że czynnik ten

<sup>6</sup> J. D. Watson, F. H. C. Crick, *The Structure of DNA*, Cold Spring Harb. Sympos. Quant. Biol., 18 (1953) 123–131.

<sup>7</sup> G. A. Rodley, R. H. T. Bates oraz S. Arnott, *Discussion Forum: Is DNA Really a Double Helix?*, TIBS, 5 (1980) 231–34.

rzeczywiście może się sam kopiować. Mit samoreplikacji był tak pociągający, że pobożne życzenia zostały przez wielu potraktowane jako fakt naukowy. Im kto mniej znał się na biochemii, tym głośniejsze zachwycał się przedziwną mocą DNA. Tymczasem, chociaż trzy hipotezy dotyczące struktury DNA potwierdziły się, sam mit się nie potwierdził. Dlaczego?

Oto parę faktów, które spowodowały klęskę mitu. Częsteczka DNA w formie podwójnych, komplementarnych łańcuchów okazała się jednym z najbardziej biernych elementów komórki. Rozzerwanie, otwarcie tego „zamka błyskawicznego” wymaga sporej energii, a w dodatku musi być ona dostarczana bardzo precyzyjnie, by zamiast otwarcia nie doszło do zniszczenia cząsteczki. Odkryto cały szereg enzymów przeprowadzających wspólnie tę skomplikowaną operację.<sup>8</sup> Uświadomiono też sobie coś, co mogło być oczywiste od samego początku, że przecież muszą się skądś brać te wolne nukleotydy, których wyprodukowanie nie jest wcale prostą sprawą. Wreszcie połączenie indywidualnych nukleotydów, przylegających do swoich „partnerów” na otwartym łańcuchu DNA, też wymaga bardzo złożonego działania niezwykle skomplikowanych urządzeń molekularnych, zwanych polimerazami DNA. Ilość wszystkich różnorodnych czynników, które współdziałają w operacji powielania cząsteczki DNA i które są absolutnie niezastąpione, przekroczyła już liczbę stu, a każdy dosłownie rok przynosi doniesienia o odkryciu nowych, nieoczekiwanych komplikacji. Proces replikacji DNA jest ściśle zsynchronizowany z aktualnym stanem innych mechanizmów wewnątrzkomórkowych, z parametrami środowiska i sygnałami, które stamtąd do komórki dochodzą. Wiadomo obecnie, że to cała komórka powiela swój DNA, a samopowielanie jest tylko legendą.

## MIT HETEROKATALIZY CZYLI KIEROWNICZEJ ROLI DNA

Przejdźmy teraz do omówienia drugiego Mitu, który głosi, że cząsteczka DNA kieruje rozwojem procesów życiowych w komórce i w całym w ogóle organizmie. Ale najpierw musimy zrozumieć tło, na jakim ten mit się pojawił. Tym tłem była zagadka powstawania enzymów.

Mówi się czasem „enzym, to białko”, ale nie jest to ściśle. Białko jest zazwyczaj tylko częścią enzymu. Mimo to zagadka enzymów rzeczywiście wiąże się z tą właśnie białkową ich częścią. Dlaczego białka tak bardzo intrygują biochemików? Przecież or-

<sup>8</sup> B. Alberts, R. Sternglanz, *Recent Excitement in the DNA Replication Problem*, Nature, 269 (1977) 655-661.



ganizm składa się nie tylko z białek, ale i z cukrów, substancji tłuszczowych i tysiąca innych bardzo złożonych związków, bez których procesy życiowe są niemożliwe. Otóż zainteresowanie białkami wiąże się też jakoś z Arystotelesowską koncepcją życia. Arystoteles uznał budowanie organizmu za najważniejszy i najbardziej podstawowy proces życiowy, za proces ważniejszy od funkcjonowania organizmu. Funkcjonowanie organizmu jest przecież w znacznej mierze skutkiem tego, że został on właściwie zbudowany. Enzymy zaś, złożone z białek, są właśnie maszynami budowlanymi, narzędziami, dzięki którym dokonuje się budowa funkcjonalnych struktur komórki.

Szybkość i precyzja działania enzymów jest niewiarygodna. Miliony i miliardy razy przyspieszają przebieg reakcji chemicznych. Decydują o właściwym rozmieszczeniu poszczególnych atomów w cząsteczkach liczących tysiące i dziesiątki tysięcy takich atomów. Reakcje enzymatyczne wewnątrz komórki, czyli *in vivo*, przebiegają z wykorzystaniem ściśle określonych porcji energii wyzwolanych we właściwym momencie.<sup>9</sup> Mechanizm działania enzymów jest badany już od lat i widać coraz wyraźniej, że nie ma w tym mechanizmie niczego nadprzyrodzonego, wykraczającego poza prawa fizyki i chemii, podobnie zresztą jak działanie obrabiarek-robotów w fabryce nie wykracza w niczym poza działanie praw przyrody. Aż do lat sześćdziesiątych powstawanie enzymów stanowiło jednak wielką tajemnicę. Każdy organizm buduje je od nowa z surowca materii nieorganicznej, z prostych związków mineralnych dostępnych w środowisku. Nawet po ich wytworzeniu komórka korzysta z nich przez krótki stosunkowo okres czasu, demontując „stare” enzymy i wymieniając je na „nowe”.

Kto nie zdaje sobie sprawy ze złożoności poszczególnych enzymów, ten nie przejmuje się zbytnio problemem ich powstawania. W okresie, który się zaczął jeszcze przed II wojną światową, wzrastała powoli świadomość wielkiej złożoności enzymów, a zwłaszcza ich głównego (ilościowo) składnika, czyli białek-polipeptydów.<sup>10</sup> Polipeptydy okazały się łańcuchami złożonymi nie z czterech, jak DNA, ale z dwudziestu różnych rodzajów „paciorków”, zwanych aminokwasami. Ponieważ każdy rodzaj aminokwasu posiada identyczne „zaczepy”, umożliwiające tworzenie łańcuchów dowolnej praktycznie długości, stało się rzeczą jasną, że istota sekretu białek zawiera się w odpowiedniej kolejności aminokwasów w łańcuchu. Pod koniec lat 40-tych i na początku lat 50-tych po-

<sup>9</sup> Por. P. Lenartowicz, St. Ziemiański, *Życie — porządkujący ruch materii*, Znak, 32 (1980) 203—215.

<sup>10</sup> Por. M. Florin, *A History of Biochemistry*, Amsterdam 1972, p. 285—294.

jawiły się pierwsze rekonstrukcje niektórych cząsteczek polipeptydów występujących w organizmach żywych, rekonstrukcje nagrodzone nagrodami Nobla. Wtedy już ostatecznie zrozumiano, że przypadkowe powstanie funkcjonalnego polipeptydu oznacza tyle samo, co wygranie przypadkiem głównej nagrody w Toto-Lotka przez tysiące razy z rzędu. Nikt by nie uwierzył, że takie wygranie jest wyrazem przypadku, względnie wyrazem jakiegoś prawa przyrody. Podobnie było z białkami. Nikt nie miał wątpliwości, że ani prawo przyrody, ani przypadek nie mogą tu odgrywać żadnej roli. Komórka musi mieć jakiś „program”, jakąś wewnętrzną informację, która pozwala jej bezbłędnie budować nie byle jakie polipeptydy, ale polipeptydy funkcjonalne. Znowu zwrócono uwagę na DNA. Tylko cztery nukleotydy, to za mało, by zaprogramować dwadzieścia różnych aminokwasów. Wysłunięto więc hipotezę, że nukleotydy DNA tworzą wyrazy kilkulerowe. Dwuliterowych wyrazów w oparciu o cztery nukleotydy można utworzyć 16. To jednak też za mało. Ale gdyby DNA zawierało wyrazy trzyliterowe, byłoby ich aż 64. A to by już wystarczyło. Hipoteza kodu trzyliterowego potwierdziła się dopiero w latach sześćdziesiątych. Najpierw udowodniono, że uszkodzenie DNA powoduje uszkodzenie polipeptydu. Potem, że rozmieszczenie uszkodzeń wzdłuż cząsteczki DNA odpowiada z grubsza rozmieszczeniu uszkodzeń wzdłuż polipeptydów. Wreszcie odkryto, że każdemu kolejnemu aminokwasowi polipeptydu odpowiadają na cząsteczce DNA trzy sąsiadujące nukleotydy, zwane odąd kodonem lub trypletem. Ponieważ kodonów jest 64, wiele aminokwasów oznaczonych jest dwoma, trzema lub nawet czterema synonimicznymi kodonami. Niektóre kodony — jak się okazało — oznaczają „znaki przestankowe”, czyli miejsca, gdzie kończy się zapis dla danego polipeptydu.<sup>11</sup>

Trzeba dodać, że w początkach lat sześćdziesiątych Monod i Jacob wysunęli hipotezę dodatkowych informacji zakodowanych wzdłuż łańcucha DNA i że ta hipoteza też potwierdziła się.<sup>12</sup> Prócz kodonów trójliterowych, DNA ma na swej długości wyrazy cztero-, a nawet sześcioliterowe, oznaczające rozmieszczenie przepisów na poszczególne enzymy czy całe ich zespoły. Znalezione odcinki DNA służące do blokowania informacji zawartej w innych odcinkach, do synchronizowania jak gdyby procesu wykorzysty-

<sup>11</sup> Por. H. L. K. Whitehouse, *Towards an Understanding of the Mechanism of Heredity*, London 1970, p. 220—235.

<sup>12</sup> J. Monod, F. Jacob, *General Conclusions: Teleonomic Mechanisms in Cellular Metabolism, Growth and Differentiation*, Cold Spring Harb. Sympos. Quant. Biol., 26 (1961) 389—401.

wania tej informacji z wieloma innymi procesami zachodzącymi wewnątrz i na zewnątrz komórki.<sup>13</sup>

Zagadka powstawania enzymów wyjaśniła się więc. Liczne dziwne, niewytłumaczalne poprzednio obserwacje stały się nagle zrozumiałe — i właśnie na tym etapie badań powstał mit o Kierowniczej Roli Cząsteczki DNA. Rozentuzjuszowani biolodzy zaczęli wyobrażać sobie, że ta niesamowita cząsteczka DNA po prostu buduje enzymy, enzymy budują komórkę... itd.

Informacja zmagazynowana w DNA wydawała się tym archimedowym punktem oparcia, w którym miał rzekomo rozpocząć się ruch prowadzący w konsekwencji do postaci dojrzałej. „DNA zawiera informację, która poprzez oddziaływanie ze środowiskiem kieruje rozwojem i zachowaniem się organizmu”.<sup>14</sup> Ale był to mit. Dalsze badania nad procesem powstawania białek polipeptydów rozwiały go doszczętnie, wysuwając na nowo, ale w jeszcze bardziej oczywisty sposób, konieczność odnalezienia właściwego czynnika odpowiedzialnego za epigenezę, całościowość i niepodzielność procesów cyklu życiowego.

W tym miejscu musimy poruszyć sprawę terminu „kontrola”. To słówko pojawia się często w tytule i tekstach publikacji biochemicznych, ale w innym znaczeniu niż potoczne. W życiu codziennym mówimy o „kontroli”, gdy chodzi o świadome czuwanie nad bezbłędnym funkcjonowaniem różnorodnych mechanizmów, nad zachowaniem proporcji ich działania w zmieniających się warunkach otoczenia. W biochemii natomiast przyjęło się, dosyć niepostrzeżenie, stosować ten termin zamiast terminu „zależność”, względnie terminu „wpływ”. Jeżeli opady atmosferyczne zależą m.in. od temperatury powietrza, to biochemik powiedziałby dzisiaj, że temperatura „kontroluje” proces powstawania opadów. Albo, jeżeli wzrost upraw zależy od opadów atmosferycznych, biochemik powie, że opady „kontrolują” wzrost marchewki czy sałaty. Sałata „kontroluje” rozwój zajęcy, a zajęce rozwój kólek myśliwskich. Laik albo będzie protestował, albo uwierzy, że klimat „kontroluje” rozwój kólek myśliwskich. Biochemik jednak nie da się wprowadzić w błąd, bo jest obznajomiony z naukowym żargonem przyjętym w jego środowisku. Jeżeli w tekście biochemicznym czyta się czasem, że DNA kontroluje ten czy inny proces, należy rozumieć, że chodzi tu o zależność tego procesu

<sup>13</sup> Por. np. A. Minty, P. Newmark, *Gene Regulation: New, Old and Remote Control*, „Nature”, 288 (1980) 210—211, oraz Gloria Lee, Carol Talkington, Janice Pero, *Nucleotide Sequence of a Promoter Recognized by Bacillus subtilis DNA Polymerase*, *Molec. gen. Genet.* 180 (1980) 57—65.

<sup>14</sup> F. Ayala, *The Concept of Biological Progress*, w: *Studies in the Philosophy of Biology*, pod red. F. J. Ayala, T. Dobzhensky, London 1974, p. 344.

od DNA, a nie o jakąś rzeczywistość, kontrolującą (regulującą i koordynującą) moc tej cząsteczki.

### KRYZYS MITU KIEROWNICZEJ ROLI DNA

Mit ten składał się z dwóch twierdzeń. Jedno twierdzenie dotyczyło symbolicznej informacji zawartej w DNA, drugie — zdolności do przekształcania symboli w funkcjonalne struktury organizmu.

Mit informacji głosił, że w łańcuchu DNA jest zaszyfrowana nie tylko kolejność aminokwasów w polipeptydach funkcjonalnych, nie tylko sposób, w jaki polipeptydy te muszą zwinąć się, by osiągnąć odpowiednie właściwości dynamiczne, nie tylko sposób łączenia tych polipeptydów z kompleksami niebiałkowymi w kompletną strukturę enzymów. Sposób przestrzennego rozmieszczenia enzymów w błonach wewnątrzkomórkowych, struktura organów wewnątrzkomórkowych, dynamika powstawania tych organów, cała dynamika cyklu życiowego pojedynczej komórki, sposób różnicowania się komórek mięśniowych, nerwowych, gruczołowych, kostnych, itd., sposób łączenia się tych komórek w takie organy, jak nerka, mózg, czy przewód pokarmowy, wszystko, dosłownie wszystko miało być, w taki czy inny sposób, zapisane na taśmie łańcuchów DNA.

Mit aktywności DNA natomiast głosił, że cząsteczka DNA sama tę informację realizuje. Oznaczałoby to, że DNA jest nie tylko pełną dokumentacją technologiczną cyklu życiowego, ale że jest to dokumentacja żywa. Plany, rysunki czy instrukcje dokumentacji przemysłowej są, jak wiemy, czymś biernym. Nie są w stanie wybudować ani obrabiarki, ani fabryki, ani gotowego samochodu. Mit DNA głosił, że DNA jest nie tylko dokumentacją, ale też jakąś mocą zdolną do urzeczywistnienia tej dokumentacji. Nikt nie stawiał może tej sprawy tak ostro, jak ja tu ją przedstawiam. Ale istota mitu Heterokatalizy do tego się, niestety, sprowadzała. Bez tego mitu nie można by podtrzymywać nadziei na tzw. redukcjonistyczne rozwiązanie zagadki życia, nie można by głosić, że życie jest tylko sposobem istnienia materii i niczym więcej.

A jak ten mit poniósł klęskę? Powiem to od razu, by zmęczony Czytelnik mógł ewentualnie darować sobie dalszy ciąg tych nużących zapewne wywodów. Otóż okazało się, że sama informacja zapisana w DNA nie wystarcza nawet do budowy enzymów, nie mówiąc już o wyższych piętrach funkcjonalnych struktury organizmu. Nie wystarcza do budowy polipeptydów funkcjonal-

nych w tak szybki i tak bezbłędny sposób, jaki jest absolutnie konieczny do kontynuowania procesów życiowych i w jaki one de facto zachodzą. Poza tym odkryto bardzo złożoną maszynę molekularną, odczytującą symboliczny, zaszyfrowany zapis DNA i montującą według tego zapisu łańcuchy polipeptydów. Zgodnie z oczekiwaniami zdrowego rozsądku istnieje w komórce precyzyjne urządzenie zamieniające bierny zapis informacyjny w polipeptyd, czyli białkowy półprodukt do konstrukcji enzymów. Urządzenie to posiada cechy całości i — co najważniejsze — powstaje drogą epigenetyczną, całościową i niepodzielnej. Stale powstaje od nowa, stale jest tworzone z materii nieorganicznej i to wielokrotnie w ciągu życia pojedynczej komórki. A więc nie udało się uciec od tego zjawiska, które zafascynowało niegdyś Arystotelesa i które zmusiło go do postulowania „duszy wegetatywnej”. Nie powiodła się ucieczka od tego postulatu, mimo że biolodzy zeszli na samo dno dynamiki życiowej, na poziom procesów chemicznych.

## PROCES BUDOWY BIAŁKOWEJ CZĘŚCI ENZYMÓW

Konkretny enzym wykonuje tylko jedną ściśle określoną „operację” i tylko na ściśle określonej cząsteczce chemicznej. Stąd komórka musi posiadać komplet setek, a może nawet więcej niż tysiąca enzymów. Tak, jak dentysta ma różne kleszcze o różnorodnym kształcie, pasujące do pojedynczych zębów górnej czy dolnej szczęki, po lewej czy po prawej stronie, tak i komórka posiada różnorodne enzymy, nie tylko do „wyrwania”, ale do łączenia, przekształcania, aktywowania różnorodnych grup atomów w różnorodnych cząsteczkach. Białkowe części enzymów, czyli polipeptydy składają się z setek i więcej aminokwasów, połączonych, jak już mówiliśmy, w ściśle określonej kolejności. Budowanie tych polipeptydów dokonuje się w ogromnym wielocząsteczkowym kompleksie rybosomu. Na rybosom składa się 55 różnych łańcuchów polipeptydów i 3 różne łańcuchy poliribonukleotydu (tzw. rRNA). W rybosomie spotykają się pojedyncze aminokwasy oraz taśma kodonów mRNA, będąca zmodyfikowaną kopią kodonów zapisanych na DNA. Jak kodony mRNA wpływają na układanie się i łączenie aminokwasów we właściwej kolejności? Otóż aminokwasy nie dostają się do rybosomu „luzem”, ale każdy aminokwas pojawia się tam na grzbiecie cząsteczki transportującego poliribonukleotydu (tRNA), ten zaś posiada tzw. antykodon, czyli „przyczep”, pasujący tylko do ściśle określonego kodonu mRNA. Transportujące RNA ustawiają się w rybosomie wzdłuż taśmy kodonów mRNA we właściwej kolejności zdeterminowanej

ich antykodonami, a przez to niesione przez nie aminokwasy zbliżają się do siebie w tej samej kolejności, jaką określał DNA, matryca służąca do produkcji mRNA.<sup>15</sup>

W rybosomie następuje łączenie sąsiadujących aminokwasów w jeden łańcuch polipeptydu (struktura I-szo rzędowa). Taki łańcuch ulega potem odpowiedniemu, nieprzypadkowemu skręceniu i „powyginaniu” (struktura II-go rzędowa), odpowiedniemu, nieprzypadkowemu zwinięciu (struktura III-cio rzędowa) i właściwemu, nieprzypadkowemu połączeniu z wyprodukowanym osobno odpowiednim koenzymem (struktura IV-rzędowa). Koenzym jest niebiałkowym, bardzo zazwyczaj złożonym związkiem chemicznym, wchodzącym w skład tzw. „centrum aktywnego” enzymu. Do dzisiejszego dnia trwa spór o to, który poziom struktury enzymu jest determinowany przez informację DNA, a od którego poziomu muszą działać jakieś inne źródła informacji.<sup>16</sup> Niektóre polipeptydy są zakodowane w DNA razem z funkcjonalnie zbytecznymi „wstawkami”, które jednak ułatwiają zwinięcie się polipeptydu we właściwą formę kłębuszka, po czym są — znowu przez odpowiednie enzymy — odcinane. Należy jeszcze dodać, że szereg aminokwasów wmontowanych już w strukturę polipeptydu ulega pod wpływem enzymów odpowiednim przekształceniom i modyfikacjom wewnętrznym tak, że gotowy, funkcjonalny polipeptyd może zawierać w sobie znacznie więcej różnorodnych aminokwasów niż owe 20 form podstawowych.<sup>17</sup> To wszystko dzieje się oczywiście nieprzypadkowo, powtarzalnie, a zakłócenie budowy białka na jakimkolwiek etapie (poprzez działanie antybiotyków, trucizn) prowadzi do dramatycznego załamania procesów życiowych komórki.

Powstawanie mRNA czyli matrycowego polirybonukleotydu można porównać do wykonania kserokopii paru stron z wielotomowego dzieła (DNA). Matrycowy RNA jest w dodatku kopią zmodyfikowaną. Zamiast cukru dezoksyrybozy występuje w jego nukleotydach cukier ryboza, a zamiast tyminy — uracyl. Wytworzenie tych rybonukleotydów, dotarcie do właściwego odcinka DNA, otwarcie „zamka błyskawicznego”, połączenie w jeden łańcuch rybonukleotydów ustawionych na „matrycy” DNA według zasady komplementarności, oderwanie tego łańcucha, przetransportowanie go do rybosomu to długa, skomplikowana historia, a ilość enzymów, które tego dokonują, jest też niemała.

<sup>15</sup> Por. J. A. Lake, *The Ribosome*, Sci. Amer., August 1981, p. 56—69.

<sup>16</sup> Por. np. M. J. Geisow, *Disulphide Bonds and Protein Folding*, Nature, 269 (1977) 9—10.

<sup>17</sup> Por. Rosa Uy, F. Wold, *Posttranslational Covalent Modification of Proteins*, Science, 198 (1977) 890—896.

Omówimy nieco dokładniej inny, ciekawszy fragment procesu budowy białka, a mianowicie proces powstawania tRNA obciążonego właściwym aminokwasem.

### EPIGENEZA tRNA

Na cząsteczce DNA znajduje się, jak się okazało, matryca dla wielu różnorodnych form tRNA. Tak jak szewc kształtuje buty na kopycie, tak podstawowa, surowa struktura konkretnej formy tRNA jest po prostu komplementarnym, choć zmodyfikowanym odbiciem struktury odpowiedniego odcinka DNA. Często konkretny odcinek DNA jest matrycą nie dla jednego, ale dwu tRNA, które formowane są tu wspólnie, a dopiero potem przecinane na dwie osobne cząsteczki.<sup>18</sup> Taki surowy półprodukt jest nazywany prekursorem tRNA. Prekursor po oddzieleniu od DNA ulega dalszej obróbce, polegającej na odcięciu (przez odpowiednie enzymy) pewnej części łańcucha rybonukleotydów, na przyłączeniu (przez odpowiednie enzymy) pewnej ilości rybonukleotydów, na wewnętrznym przekształceniu (przez odpowiednie enzymy) niektórych nukleotydów tak, że ostatecznie gotowy tRNA jest cząsteczką o ciężarze cząstkowym ok. 2,5 tys., liczącym ok. 80 nukleotydów, z których do 16% uległo mniej lub bardziej istotnym modyfikacjom.<sup>19</sup> Cząsteczka zwinięta ciasno w podobny nieco do litery L, zagięty waleczek, posiada na jednym końcu przyczep dla aminokwasu, zaś na drugim tzw. antykodon, czyli zestaw trzech zasad organicznych, komplementarnych dla określonego kodonu matrycowego RNA (a pośrednio dla kodonów DNA).<sup>20</sup> I tak np. tRNA dla aminokwasu leucyny posiada antykodon złożony z UAG (uracylu, adeniny i guaniny), dla fenyloalaniny — GAA, dla tyrozyny — GUA... itd. Można teraz zapytać, w jaki sposób tRNA z antykodonom GUA zostanie obciążony właśnie tyrozyną, a nie innym aminokwasem?

### DZIAŁANIE AMINOACYL — tRNA SYNTETAZ

Komórka posiada zestaw enzymów zwanych aminoacyl — tRNA syntetazami, które „potrafią” rozpoznać strukturę aminokwasów

<sup>18</sup> Por. Christine Guthrie, *Folding up a Transfer RNA Molecule is Not Simple*, *Quart. Rev. Biol.*, 55 (1980) 335—352.

<sup>19</sup> Por. Sung-Hon Kim, J. L. Sussman, *Transfer RNA: Structure-Function Correlation*, „*Horiz. Biochem. Biophys.*”, 4 (1977) 159—200, oraz O. Schmidt, D. Söll, *Biosynthesis of Eucaryotic Transfer RNA*, *Bioscience*, 31 (1981) 34—39.

<sup>20</sup> Dwuwymiarowe schematy struktury tRNA mają zazwyczaj, dla przejrzystości, kształt kończący z czwartym listkiem odrobnie „niedorozwinięty”.

i łączyć je z właściwym tRNA. Tych enzymów jest przynajmniej tyle ile jest rodzajów podstawowych aminokwasów, czyli dwadzieścia. Konkretny enzym posiada rodzaj szczeliny, w którą idealnie pasuje tylko jeden, ściśle określony aminokwas. W głębi tej szczeliny znajduje się obszar hydrolityczny (hydrolitic site) tego enzymu. Zbyt duża cząsteczka aminokwasu nie jest w stanie wpasować się w szczelinę syntetazy i odpada od jej powierzchni. Cząsteczka mniejsza od właściwej wchodzi wprawdzie do szczeliny, ale zbyt głęboko i ulega zniszczeniu w obszarze hydrolitycznym. Dzięki temu mechanizmowi, zwanemu „podwójnym sitem”, enzym jest w stanie zidentyfikować właściwą cząsteczkę aminokwasu.<sup>21</sup> W jakiś analogiczny sposób identyfikuje on też właściwą cząsteczkę tRNA i łączy obie te cząsteczki ze sobą, co zresztą wymaga dostarczenia mu odpowiedniej porcji energii z zewnątrz.

Załadowana właściwym aminokwasem cząsteczka tRNA zostaje teraz przyłączona do specjalnej cząsteczki białka zwanej czynnikiem wydłużającym (elongation factor) i przy jego pomocy transportowana do rybosomu. Stamtąd jest potem wyrzucana „pusta” i bądź ładowana na nowo, bądź demontowana na „czynniki pierwsze”.

## BUDOWA POLIPEPTYDÓW A MIT HETEROKATALIZY

Czytelnikowi, który doznał do tego miejsca, zagraża obecnie pewne złudzenie i to tym groźniejsze, im lepiej zrozumiał to, co zostało napisane. Działanie „fabryki polipeptydów” jest imponujące w swej szybkości, precyzji i logice. Pojawia się więc pokusa, by uznać, że wszystko jest już jasne. Przez tę „jasność” Czytelnik może nie zapytać w duchu, „jak działają enzymy modyfikujące prekursor tRNA?”, „jak mRNA wsuwa się do rybosomu właściwym końcem?”, „skąd się bierze energia potrzebna do tych procesów?”, „jaki mechanizm dostarcza tę energię tam, gdzie trzeba i wtedy, gdy trzeba?”, „w jaki sposób te różnorodne cząsteczki orientują się w przestrzeni i trafiają tam, gdzie należy?”... Takich i podobnych pytań może powstać tysiące. One są siłą napędową badań biochemicznych. Jeżeli się o nich zapomni, natychmiast powstaje złudzenie, że cały ten wspaniały proces odbywa się automatycznie, samoczynnie. Że nie wymaga czynnika koordynującego, integrującego. To tak, jak gdyby zwiedzający przycho-

<sup>21</sup> A. F. Fersht, C. Dingwall, *Mechanism and Specificity of Aminoacyl-tRNA synthetases: „Double sieve” Sorting*, W: *Protein: Structure, Function and Industrial Applications*. FEBS 12th Meeting, Dresden 1978, Symp. S4, pod red. W. Pfeil, Oxford 1978, p. 69–80.



dząc do nowoczesnej fabryki, w której cicho szumią rozmaite urządzenia produkcyjne, popatrzył na to wszystko i powiedział do inżynierów na służbie: „wy tu naprawdę nie macie nic do roboty!”.

Fabryka polipeptydów w komórce stale powstaje na nowo, stale jedne jej części są demontowane, inne zaś montowane od „zera”. W komórce trudniej więc popaść w złudzenie automatyczności procesów biochemicznych. Ale i o tym powstawaniu na nowo rybosomów, tRNA, syntetaz... itp. też się zapomina, albo zgoła nie wie. A ta niewiedza, ten brak świadomości, ten brak prawdziwego pojęcia o życiu sprawia, że Mit DNA i jej kierowniczej roli może się karmić właśnie nowymi odkryciami, które przy poprawnej interpretacji powinny by go unicestwić.

Podsumowując można powiedzieć, że DNA jest ważnym, niezastąpionym magazynem informacji symbolicznej w komórce. Jest to jednak tylko magazyn, a nie czynnik integrujący różnorodne procesy cyklu życiowego.

## ZAWARTOŚĆ MAGAZYNU INFORMACYJNEGO DNA

Powróćmy jeszcze raz do mitu „pełnej informacji”. Zastanówmy się nad jego konsekwencjami. Cząsteczka DNA jest stosunkowo bardzo długa. W komórkach bakterii beźjadrzastych cząsteczka DNA tysiąc i więcej razy dłuższa od komórki jest zwinięta w ciasny kłębuszek. W komórkach jadrzastych, np. w pojedynczej komórce ciała myszy, DNA ma długość grubo ponad metr i jest, jak się okazuje, zwinięte ciasno na licznych, utworzonych z białka, mikroskopijnych szpuleczkach, zwanych nukleosomami.<sup>22</sup> Czy DNA może zawierać w sobie pełnię dokumentacji koniecznej dla reprodukcji wszystkich dziedzicznych cech organizmu? To zależy, jak gęsto i jak oszczędnie ta informacja jest w DNA zapisana. Ponieważ zakodowanie jednego aminokwasu wymaga kodonu trzynukleotydowego, odcinek DNA kodujący 100 aminokwasów składać się musi z 300 nukleotydów, które są poza tym trzy razy cięższe od aminokwasów. Z drugiej strony, jak się okazało, niektóre cząsteczki DNA są zapisane niejako podwójnie. Wyobraźmy sobie, że ktoś napisał wiersz w wierszu, czyli napisał wiersz tak, że przestawienie odstępów pomiędzy wyrazami daje zupełnie nową treść. Coś analogicznego stwierdzono w symbolice DNA wirusa  $\Phi$ X174. Niektóre odcinki tego DNA są w jednej „fazie” zakodowanym przepisem na jedno białko, a w innej, czyli po przesunięciu początku odczytywania o jeden nukleotyd otrzymuje się kodony oznaczające kolejne aminokwasy innego białka funkcjo-

nalnego.<sup>23</sup> Można sobie też wyobrazić, że na tych trzyliterowych kodonach istnieje jeszcze wyższe piętro informacji, dotyczącej np. montażu błon komórkowych, kolejności poszczególnych działań w kompleksach enzymatycznych... Będą to fantazje typu *science-fiction* oczywiście, ale za tymi fantazjami jawi się bardzo ważny problem, a mianowicie odczytywania tych symboli. Im bardziej złożoną jest symbolika, tym bardziej złożone muszą być urządzenia odczytujące. Tak więc pakowanie do DNA wszelkiej możliwej i niemożliwej informacji pociąga poważne konsekwencje teoretyczne, jeżeli chcemy pozostać na gruncie praw fizyki i chemii.

### CAŁOŚCIOWOŚĆ I NIEPODZIELNOŚĆ KOMÓRKOWEJ FABRYKI POLIPEPTYDÓW

Całościowość polega tu na absolutnej konieczności wszystkich elementów na raz. Tak, jak z mechanizmu silnika wystarczy wyjąć jedną, dowolną część, by unieruchomić całość dynamiki tego silnika, podobnie działanie na mechanizm produkcji białka toksynami atakującymi tylko jeden, konkretny etap powoduje sparaliżowanie całego procesu. Zresztą, po zapoznaniu się z rekonstrukcją procesu powstawania białka można było tego z góry oczekiwać. Na marginesie można dodać, że proces badawczy dokonywał się w przeciwnym kierunku. Najpierw dokonywano eksperymentów paraliżujących badany mechanizm, a potem, najczęściej drogą eliminacji, identyfikowano „punkt uchwytu” toksyny, stopniowo kompletując pojęcie zespołu czynników koniecznych do produkcji białka.

Na wstępie artykułu wspomniano o regeneracji uszkodzonych części organizmu oraz o tym, że Arystoteles uznał regenerację za jeden z przejawów działania hipotetycznego czynnika integrującego proces powstawania struktur ciała w cyklu życiowym. Zjawisko regeneracji obserwuje się nie tylko na szczeblu organów anatomicznych czy tkanek, ale również na szczeblu mechanizmów biochemicznych. W latach sześćdziesiątych wykryto zespół mechanizmów identyfikujących uszkodzenia pojawiające się wzdłuż łańcuchów DNA, wycinających uszkodzone miejsca i wstawiających „łatki”, przywracające właściwy stan nukleotydów. Regeneracją jest też wymiana elementów maszynierii produkującej poli-

<sup>22</sup> R. D. Kornberg, A. Klug, *The Nucleosome*, *Sci. Amer.*, February 1981, p. 48-60.

<sup>23</sup> F. Sanger, G. M. Air, B. G. Barrell, N. L. Brown, A. R. Coulson, J. C. Fiddes, C. A. Hutchison III, P. M. Slocombe, M. Smith, *Nucleotide Sequence of Bacteriophage  $\phi$ X174 DNA*, *Nature*, 265 (1977) 687-705.

peptydy, wymiana cząstek enzymów, części błon wewnątrzkomórkowych i organelli, dokonująca się w absolutnie każdej bez wyjątku komórce żywej, od bakterii począwszy, a na komórkach człowieka skończywszy.

Widzimy więc, że epigeneza, całościowość i niepodzielność stanowiące problem biologiczno-filozoficzny od czasów starożytności nie zdezaktualizowały się do dzisiaj. Przeciwnie, zjawiska te, jak się okazało z badań biochemicznych, przenikają cały organizm żywy na wszystkich jego poziomach organizacji i podczas wszystkich etapów jego egzystencji. Odkrycie DNA, jego zapisu symbolicznego i roli w produkcji enzymów nie przyczyniło się do rozwiązywania pytania postawionego przez Arystotelesa, ale przeciwnie, wagę tego pytania jeszcze bardziej podkreśliło. Mit samoreplikacji i mit kierowniczej roli DNA jest wynikiem dziwnej tendencji popularyzatorów, by nieproporcjonalnie podkreślać znaczenie uzyskanych odpowiedzi, przy równoczesnym lekceważeniu nowo powstających zagadek.



Niezbyt wiele osób czyta dziś, o ile wiem, Arystotelesa, za to wielu z zapałem studiuje dzieło psychologa von Ditfurtha zatytułowane *Na początku był wodór*.<sup>24</sup> Autor ten z przerażającą bez troską i swobodą wyjaśnia wszystkie najważniejsze zagadki Kosmosu, począwszy od ewolucji ciał astronomicznych, poprzez powstanie życia, jego ewolucję, aż do powstania świadomości człowieka. Na końcu zaś książki von Ditfurth zamieszcza reprodukcję grawerowanej płyty, którą sonda Pionier 10 wyniosła w Kosmos, by poinformować inne cywilizacje o poziomie naszej ziemskiej inteligencji. Prócz tego zamieszcza on też ciąg 551 symboli zerojedynkowych, „których komputerowa analiza wykaże natychmiast, że następowanie po sobie 551 impulsów i braku impulsów (symbole zerojedynkowe mają być obrazem zmiennego sygnału radiowego) nie jest przypadkowe i że musi tu w grę wchodzić jakiś przekaz zawierający informację.”<sup>25</sup> W moim przekonaniu nawet stosunkowo prosta struktura DNA wirusa  $\Phi$ X174 jest wyrazem działania inteligencji znacznie wyższej niż ta, która skomponowała wspomniany ciąg 551 zer i jedynek, choć zgodzę się, że nie jest rzeczą łatwą ustalić obiektywne kryteria, pozwalające na porównanie dwu inteligencji, względnie porównanie wytworów tych inteligencji. Inteligencję pozaziemską rozumiem zaś bardzo

<sup>24</sup> H. von Ditfurth, *Na początku był wodór*, Warszawa 1978.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 438.

szeroko. Szerzej niż ci, którzy gotowi są przyjąć istnienie najbardziej fantastycznych inteligencji pozaziemskich z wyjątkiem Boga. To uporczywe, aprioryczne wykluczanie pojęcia Stwórcy wynika nie tylko z obawy przed interwencjami kleru w procesy poznania naukowego. Jest to również jakaś nieomal mistyczna obawa, wyrastająca z mrocznych i nieuzasadnionych koncepcji Absolutu. Niekonsekwencja von Ditfurtha polega, moim zdaniem, na tym, że przykłada dwojaką miarę do tworców czysto materialnych. Jedne z nich traktuje jako oczywisty wytwór inteligencji, drugim zaś, analogicznym, tej wymowy odmawia. Z lektury całej książki von Ditfurtha wynika, że nie rozumie on całościowego charakteru procesów biochemicznych i że prawdopodobnie nigdy nie słyszał o tym, co to jest epigeneza. Nieświadomość bardzo ułatwia propagowanie mitów. Takie mity jednak nie rozwijają naszej wyobraźni, nie poszerzają naszych horyzontów. Przeciwnie, zamykają nas w ciasnym kółeczku naszych złudzeń, zaspokajają tendencje poznawcze, blokując je pseudotłumaczeniami. Pochopny dualizm, „witalizm” w różnorodnych jego odcieniach, też bywał hamulcem rozwoju pojęć biologicznych; żaden zresztą kierunek myśli, żadna orientacja filozoficzna nie posiada gwarancji bezbłądności. Do poznania prawdy trzeba się przedzierać wszystkimi sposobami, przy użyciu wszystkich metod, bo takie jest bogactwo rzeczywistości, że ograniczenia metodologiczne tyle samo przynoszą szkody co pożytku. Pojęcie „duszy wegetatywnej” oderwane od tych danych empirycznych, które leżały u jego źródeł i od tej roli, jaką dusza ta miała w organizmie spełniać, mogło być hamulcem postępu naukowego. Obecnie jednak to mit DNA na miejsce słusznych choć dręczących pytań wprowadza namiastkę odpowiedzi, zaspokaja byle czym umysł żądny zrozumienia, a przez to hamuje jego tendencję do kontaktu z rzeczywistością przez małe r i przez duże R.

Piotr Lenartowicz SJ

## POTRZEBA FILOZOFII

Wydaje się, że w naszych trudnych czasach filozofia przestała znaczyć cokolwiek. Cóż bowiem może powiedzieć dyscyplina tak abstrakcyjna, tak odległa od konkretnego życia człowieka, owa refleksja nad istotą ludzką, światem, bytem w ogóle, możliwością jego poznania, która się gubi w rozlicznych systemach, nie przynosząc ostatecznego rozwiązania. Czyż owa spekulacja nie powinna zostać zaniechana, a wysiłek ludzki skierowany tam, gdzie istnieje nadzieja na osiągnięcie wyników, a zatem ku nauce?

Teza o końcu filozofii stała się dziś tezą banalną. Wyrok na nią pierwsi wydali pozytywiści, ukazując, jak ograniczone są już jej dziedziny, jak wątpliwymi propozycje wobec wiarygodnych, weryfikowalnych stwierdzeń nauki. Historia ludzkiej kultury wydaje się tę opinię potwierdzać. Rzeczywiście, od czasów filozofów jońskich, Platona i Arystotelesa, kiedy filozofia oznaczała całość wiedzy ludzkiej, traciła ona po kolei rozmaite swoje bastiony, nie starając się nawet specjalnie okopywać na nich. Nauka, o której się mówi, że z niej przecież została zrodzona, okazała się dzieckiem niewdzięcznym i zaborczym, na pozór o wiele silniejszym, a w każdym razie bardziej skutecznym w działaniu. I tak kosmologia, fizyka, psychologia odpadały stopniowo od owego corpus philosophicum. Można śledzić ten proces wielokrotnie opisywany w różnych jego stadiach. Wystarczy przypomnieć starego Augusta Comte'a z jego teorią trzech faz rozwoju umysłu ludzkiego. Teoria ta niezmiernie mocno zapadła w świadomość Europejczyka. Niewiele on wie dziś o systemie filozofii pozytywnej, ale gotów się zgodzić, że pierwotne wierzenia religijne ustąpiły miejsca bardziej abstrakcyjnej i wyrafinowanej intelektualnie metafizyce, by wreszcie odpaść jak zwiędłe liście razem z metafizyką, gdy się pojawił młody i prężny światopogląd naukowy. Nauka stała się wyrazem europejskiej cywilizacji, jej symbolem i jej fetyszem.

Jest rzeczą znamioną, że w procesie odfilozoficzniania kultury europejskiej wzięli udział sami filozofowie. Nikt bowiem nie widział tak dobrze, jak oni sami wszystkich trudności i ograniczeń, jakie pojawiały się na drodze ich własnych poszukiwań. Krytyka należy do niezbywalnych elementów filozoficznego myślenia. Pa-

dały więc ciosy. Jeden z ciosów zadał Hume, gdy określił jako pustą wiedzę racjonalną i uniwersalną, a do takiej pretendowała zawsze filozofia. Kant nie uratował tej sytuacji, przeciwnie. Ukazał złudę metafizycznych problemów, odciął więc filozofii skrzydła, pozbawił ją tematów, które zawsze dotąd uchodziły za najważniejsze. Skoro zaś owe najważniejsze pytania, dotyczące istnienia duszy, świata i Boga, prowadzą do nierozzerwalnych paralogizmów, wypada się zająć dokładnie dostępnym człowiekowi światem fenomenalnym. Co prawda Kant pozostał w duchu metafizykiem, ludzkość jednak zapomniała o niebie gwiaździstym i prawie moralnym, nawiązując przede wszystkim do *Krytyki czystego rozumu*, którą szybko zinterpretowała na nowy sposób, wybierając z niej argumenty na rzecz rodzącego się scjentyistycznego widzenia świata. W 150 lat później padły słowa o „końcu filozofii” jako „triumf naukowo technicznego sterowalnego urządzenia świata i odpowiednio dla tak urządzonego świata porządku społecznego”<sup>1</sup>. Filozofia wydawała się rozpadać na „stechniczowane nauki”. Świat i człowiek zostali nimi całkowicie objęci. Liczne luki na mapie naukowego obrazu są łatwo co prawda dostrzegalne, ale każdy uczony wie i jest przekonany, że tylko na jego drodze można je będzie wypełniać powoli, skutecznie.

Być może, że w tej sytuacji filozofii należy szukać, jak to niegdyś pisał Husserl, przyczyn kryzysu europejskiej kultury. Uwierzyliśmy w moc techniczno-naukowej cywilizacji. Poddaliśmy się bez reszty narzucanym przez nią wartościom. Filozofia co prawda funkcjonuje nadal jako nauka uniwersytecka, zostawia się jej nawet dość pokaźne miejsce. Zapewne działa tu tradycja, przywiązanie do niektórych żywych jeszcze wartości humanistycznych, uznanie dla pedagogicznej roli tego typu studiów. Lecz do wyników tej dyscypliny, jej swoistych problemów nie przywiązuje się specjalnej wagi. W gruncie rzeczy nadaje się znaczenie nie kwestiom przez filozofię podejmowanym, lecz wpływowi wychowawczym, jakie uprawianie refleksji filozoficznej może przynieść. Wyznacza się też jej zadania ideologiczne, choć z natury swojej są one jej obce. I tak pielęgnuje się różne tradycyjne filozoficzne dyscypliny, które pod wpływem owych ogólnych tendencji usiłuje się poddać rygorom nauki. „Naukową” ma być logika i semantyka, historia filozofii i teoria kultury, także estetyka i etyka. Nawet ta ostatnia, co dobrym jest przykładem, próbuje ograniczyć swą problematykę do takiej, która by się dała ująć zgodnie z wymaganiami naukowej metodologii. Porzuca normatywną ana-

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, 1978 s. 206.

lizę wartości, opisując raczej fenomeny życia moralnego, indywidualnego i społecznego, porównując kulturowe, a nawet polityczne oddziaływanie różnych modeli etycznych ethosów, badając integralność tych ostatnich itp. Proces unaukowania filozofii jest może najbardziej widoczny w tak zwanej filozofii człowieka, która usiłuje syntetyzować wyniki badań czterech wielkich nauk, takich jak biologia, psychologia, socjologia wraz z ekonomią i wreszcie językoznawstwo. W gruncie rzeczy to nauka ustala i wyjaśnia prawa życia organicznego, prawa przeżyć i zachowań ludzkich, działalności w świecie i komunikacji. Tymczasem już Bergson wiedział o tym, że koncepcja filozofii, jako syntezy wyników nauk szczegółowych, jest poroniona. Czyżby nauki nie miały dość mocy, aby same z siebie wyprowadzać wnioski? Czyżby niezdolne były te wnioski wiązać, integrować ich sensy, konfrontować ewentualne rozbieżności i w nowy sposób analizować je i weryfikować? Filozofia pojęta jako synteza nauk jest tworem zbytecznym. Można by było bowiem sądzić, że w pewnym momencie nauki nie chcą już się wypowiadać, że oto doszły do kresu swoich możliwości. Zostawiają zatem filozofii ewentualne spekulacje. Zaiste takiej filozofii nam nie potrzeba.

Taki mniej więcej obraz z rozmaitymi wariantami spotyka się często w literaturze filozoficznej i naukowej. Jeżeli jest on prawdziwy, to pytanie o filozofię staje się jednym z najważniejszych dla współczesnej nam kultury. Czy rzeczywiście filozofia musi ustąpić miejsca nauce? Czy musimy się filozofii wyrzec jako pewnego anachronizmu myślowego?

W obronie filozofii wysuwano i wysuwa się najrozmaitsze argumenty. Zwraca się więc przede wszystkim uwagę, że nauka nie jest i być nie może jedynym przejawem działalności człowieka, że tendencja do utożsamiania nauki i rozumu jest fałszywa, że mądrość ludzka wyraża się także w działaniach praktycznych, w sztukach i umiejętnościach, w społecznych kontaktach, naturalnych więzach organizacyjnych itd., itd., a również w sztukach pięknych, literaturze, wierzeniach i mitach, i w filozofii. Kto nie rozumie, jak bogate jest ludzkie doświadczenie, jak szeroki zakres rozumności, zuboża ludzką kulturę.

Nie będę analizowała wartości tych argumentów, dobrze na ogół znanych i na pewno przekonujących. Chcę się skoncentrować na innych, które często uchodzą uwagi, choć ich warianty można odnaleźć nawet w pracach epistemologów i to tak różnych, jak Whitehead czy Koyré, Popper czy Bachelard. U nas wyłożył je najpełniej w swej książce, pt. *Między doświadczeniem a metafizyką* Stefan Amsterdamski. Argumenty te kładą nacisk na istniejącą zależność między nauką a filozofią istotne dla rozwoju obu

tych dyscyplin. Otóż w tej kwestii, jak sądzę, pewne punkty dogmagają się jeszcze rozświetlenia i one to tylko będą przedmiotem moich rozważań. Nie jest moim celem przedstawienie pełnego repertuaru możliwych tu poglądów, ani dokonanie ich krytyki. Ograniczam się do omówienia kilku punktów, mam jednak przekonanie, że nie są one bez znaczenia.

Rozważania moje muszą rozbić na etapy. W pierwszym zastanawiam się nad ogólnym stosunkiem nauki i filozofii, zadając dwa następujące pytania: czy owa potoczna wizja wspólnej historii nauki i filozofii, z której wynikać ma zbędność tej ostatniej, jest prawdziwa?; na czym polegać może owa intymna więź obu dyscyplin, o ile taka istnieje? Dwa te pytania ściśle się z sobą łączą.

W drugim etapie chciałabym się zająć pokrótce problemem stosunku episteme do doktryny filozoficznej, czyli mówiąc innymi słowami — rolą systemów filozoficznych w kształtowaniu żywiołowych, niewyartykułowanych przeświadczeń ludzkich.

## II

Zacznijmy więc od stwierdzenia, że stosunek nauki i filozofii w dziejach nie przedstawia się tak prosto, jak to wyżej zostało nakreślone. Teza o wypieraniu filozofii przez naukę nie wydaje się uzasadniona, opiera się ona na dość powierzchownej obserwacji faktów historycznych, których ocenie i porządkowaniu posłużyło pojęcie tak filozofii, jak i nauki, skonstruowane w pozytywistycznych doktrynach. Filozofia jest tu zazwyczaj rozumiana jako dość dowolna spekulacja przesiąknięta metafizyką. Nauka z kolei, jako wiedza racjonalna, pewna, ścisła, skontrolowana, opierająca się na dobrze zweryfikowanym doświadczeniu. Tymczasem wiemy dobrze, że określenie, czym jest filozofia a czym nauka, do dziś nie przyniosło zadowalającego rozwiązania. Proponowano wiele kryteriów rozróżnienia tych gałęzi wiedzy, wiele ich definicji; można je mnożyć w nieskończoność. Każda z nich ma jednak charakter raczej postulatywny niż faktyczny i nie uwzględniają one przemian semantycznych, jakie towarzyszyły rozwojowi obu tych dyscyplin. Jest wątpliwe, pisał Popper, czy istnieje coś takiego, „jak esencja filozofii, którą można oddestylować i skondensować w definicji”<sup>2</sup>. Tę samą uwagę wolno odnieść do nauki. Byłoby rzeczą próżną, gdybyśmy raz na zawsze usiłowali sformułować ideę rygoru naukowego. Idea ta zmieniała się wraz z postępami badań naukowych. Nauka tworzy nie tylko własne wyniki, lecz się tworzy sama. Przebudowuje własne fundamenty

<sup>2</sup> K. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, 1977 s. 24.



i stosowane metody<sup>3</sup>. Wiemy też, co jeszcze komplikuje sprawę, że nauka i filozofia spletały się z sobą ściśle przez długie wieki, choć już Arystoteles dokonał klasyfikacji wiedzy teoretycznej. Nawet jeszcze w dziewiętnastym wieku spotykamy prace, a i dziś się takie znajdują, które dają się sklasyfikować z trudnością, albo zgoła się klasyfikacji nie poddają. Czy *System polityki pozytywnej* Augusta Comte'a, zwłaszcza gdy chodzi o rozdziały poświęcone statyce społecznej, ma charakter filozoficzny czy naukowy? A jak określić *Die Analyse der Empfindung* Macha. Każdy, kto się zajmował bibliografią, wie, jakie tu się pojawiają kłopoty.

Byłoby też grubym metodologicznym błędem, gdybyśmy usiłowali porządkować przeszłość przy pomocy współczesnych kategorii. Nie są one wobec przeszłości adekwatne. Co prawda często epistemologowie, a także historycy nauki, posługują się takimi kategoriami, służącymi im za kryteria przy poszukiwaniu pomysłów, które dla rozwoju danej dyscypliny okazały się pożyteczne. Rejestrują najrozmaitsze odkrycia, zawierające jakby załączek prawdy uznawanej obecnie. Starają się odnaleźć „dobre” interpretacje faktów, przejawy „dążenia do racjonalności i konstrukcji”. Tworzą jednak w ten sposób historię wypreparowaną, z której wyłączono to, co dziś określa się niekiedy mianem pseudonauki, a co dla ówczesnych ludzi było po prostu nauką. Zapewne epistemolog nie może postępować inaczej, śledzi on bowiem narodziny idei, umieszcza się więc, jak to pisał Bachelard, w normalnym punkcie widzenia. Jednakże ten historyk, który chce uchwycić zależności między filozofią a nauką w danym okresie, musi porzucić tę dość wąską epistemologiczną perspektywę. Nie może sobie pozwolić na eliminację takich lub innych idei przeszłości, gdyż tego rodzaju postępowanie mogłoby go prowadzić do fałszywych wniosków. Powinien on traktować idee, nawet źle zinterpretowane, jako fakty. Jeżeli szukamy wzajemnych wpływów nauki i filozofii, to nie możemy poprzestać na wybranych ich rozdziałach i teoriach, lecz mieć na względzie całość koncepcji, nie zważając na to, czy są dziś one uznane za błędne czy prawdziwe. Właściwa ocena roli, jaką filozofia odgrywała wobec nauki, wymaga zbadania różnych teorii naukowych, nawet najbardziej fantastycznych. Zresztą nieraz one właśnie jako te dziwne, odległe, niemal niezrozumiałe ujawniają najlepiej ukryte przesłanki metafizyczne, aksjologiczne, polityczno-społeczne intelektualnej pracy, jak to znakomicie pokazał Bachelard w swej już klasycznej dzisiaj książce *La formation de l'esprit scientifique*.

Powyższe komplikacje i trudności mogą prowadzić do wniosku,

<sup>3</sup> G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris 1972 s. 17.

że prześledzenie rozwoju stosunku między filozofią a nauką, których się dokładnie zdefiniować nie da, jest niemożliwe. Tak jednak chyba nie jest. Zrywając z dogmatyzmem definicji i funkcjonującymi w epistemologii schematami, możemy, jak się wydaje, przybliżyć się do rzeczywistości i uchwycić sens przynajmniej niektórych procesów. Zaczniemy więc od przypomnienia faktów, o których tak pięknie pisał w *Kryzysie* Husserl, od przypomnienia tego momentu w dziejach greckich, w którym człowiek zapragnął wiedzieć więcej i głębiej, w którym przeszedł od wyznaczania praktycznych reguł postępowania do refleksji nad bytem i swoim w nim miejscu. Co jest początkiem wszechrzeczy, jaką jest natura wszechświata, co jest istotą człowieka? „Alkmaion twierdzi, że człowiek tym się różni od innych istot, że tylko on myśli, podczas gdy inne istoty doznają wprawdzie wrażeń, ale nie myślą”<sup>4</sup>. Zdaniem Archytasa „rozum jest najwspanialszym darem i błogosławieństwem, udzielonym nam przez jakiegoś boga czy naturę — zmysłowość największym i najgroźniejszym wrogiem tego boskiego daru”. Dla Heraklita „wszystko jest jednością, to, co podzielone i niepodzielone, stworzone i niestworzone, śmiertelne i nieśmiertelne, logos, wieczność, ojciec, syn, bóg, sprawiedliwość. Nie mnie — powiada — lecz głosu rozumu słuchając, mądrze jest przyznać, że wszystkie rzeczy stanowią jedność”<sup>5</sup>.

O czym świadczą te słowa? Według Husserla, to Grecy stworzyli nowy rodzaj wiedzy, dotyczącej wszystkich spraw wszechświata i jego mieszkańca — człowieka. Tę wiedzę racjonalną i uniwersalną nazwali filozofią. W pojawieniu się tedy filozofii należy szukać „prafenomenu duchowej Europy”. Odtąd bowiem zmienił się sposób bycia człowiekiem. Człowiek przestał żyć w skończoności swojego ciała i najbliższego otoczenia, przekroczył siebie, skierował się ku nieskończoności<sup>6</sup>.

Dziwna istota. Nie wystarczał jej osiągnięty poziom techniki, zapragnął poznać ogólne prawa przyrody, umożliwiające mu techniczną działalność. Nie wystarczały wytworzone w praktyce społecznej normy postępowania, zapragnął odkryć zasady dobra i zła, uniwersalne i niezienne. Nie wystarczały mu kanony społecznego życia utrwalone w instytucjach, chciał zgłębić ich racje, odkryć absolutny ich walor. Nie wystarczało mu także, że myśli, że szuka, że buduje wiedzę; zechciał również zbudować niepodważalne

<sup>4</sup> H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1912, cyt. za *Filozofia starożytna*, PWN 1968 s. 70.

<sup>5</sup> Tamże, s. 74, 79.

<sup>6</sup> E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1949 s. 225–258. Korzystam też z tłumaczenia *Kryzysu* J. Sidorka (maszynopis).

fundamenty wiedzy, tak, by nie była ona jedynie aktualną wskazówką dla praktycznego działania, lecz posiadała wartość ponadczasową. Zwrócił się także ku własnej myśli, ku kryteriom, które by gwarantowały jej prawdziwość, zadał pytanie o wartość poznania. Nie wszystkie pytania był zdolny postawić od razu, wymagały one bowiem długich wieków namysłu. Ale już w Grecji pojawiły się ideały prawdy, dobra i piękna jako najwyższych wartości ludzkich i tworzyć zaczęły kształt kultury europejskiej.

Jeżeli się zapomina o tych prądródlach naszej wiedzy, nie jest się w stanie zrozumieć fenomenu naszej kultury ani roli, jaką w niej odegrała filozofia. Nie można też ocenić roli, jaką może odegrać współcześnie. Kultura europejska jest na wskroś filozoficzna, ponawia bowiem wciąż te same pytania, najbardziej fundamentalne. Nakazuje szukać, wiedzieć, wyrwać bogom ich święty ogień. Jest to kultura poszukiwaczy światła, Prometeusza, który pragnął wyjść z jaskini.

Taką była opinia Husserla. Nauka miałaby więc narodzić się z filozofii, a więc i nosić na sobie jej piętno, jej ślad. Zapewne twierdzenie to wielu uczonym wydaje się zbyt kategoryczne, są raczej skłonni szukać genezy nauki w doświadczeniu, w kontakcie, jaki zachodzi między podmiotem a przedmiotem w momencie działania. Nie chodzi tu jednak o genezę. W poglądzie Husserla jest bowiem coś przekonującego, coś, co rzeczywiście wydaje się docierać do samej istoty europejskiej kultury. Filozofia, i to filozofia teoretyczna, przenika ją jak może żadną ze znanych nam kultur. Jeżeli tak jest w istocie, to na dzieje myśli europejskiej należałoby patrzeć nieco inaczej, jako na taką, która niemal od samego początku miała świadomość rozbieżności dróg przed nią stojących, miała więc pewną filozoficzną wizję możliwości ludzkiej wiedzy. Jedna z tych dróg prowadziła do poznania „rodzajów bytu”, druga — jak to pisał Arystoteles — do poznania bytu jako bytu, zarówno „jego istoty, jak i tego, co przysługuje mu jako bytowi”<sup>7</sup>. Filozofia zaczynała się kształtować jako efekt tej tendencji, która nakazywała umysłowi ludzkiemu zwracać się ku formom rzeczy jako takiej, nauka — przeciwnie — koncentrowała się na typach rzeczy i typach relacji między nimi. Pierwsza uczyniła przedmiotem swych badań uniwersalne aspekty tak rzeczy jak i aktów, odznaczające się wysokim stopniem ogólności. Druga badała wycinki rzeczywistości, różnicując je starannie i coraz bardziej wnikliwie. Przy tym zwracała się ku takim przedmiotom, które mogła poddać różnym technikom operacyjnym, służącym ich badaniu, a jednocześnie i weryfikacji tych badań. Z biegiem czasu

<sup>7</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, cyt. za *Filozofia starożytna*, op. cit., s. 193.

zaczęła też wymagać, by techniki te stały się powszechnie dostępne. Zmieniały się one na pewno w dziejach i początkowo były dość prymitywne, jak prosty rachunek lub bierna obserwacja, ale obserwację i rachunek można było powtórzyć wielokrotnie, stąd ich wyniki zostawały uznane jako powszechnie obowiązujące. Filozoficzne analizy stawały się, przeciwnie, domeną działalności indywidualnej, wynikiem inwencji niepowtarzalnej, nieweryfikowalnej, zaś ich rezultaty mogły być szerzej uznawane jedynie dzięki sile przekonywającej, ich oczywistości lub logice, a także współmierności z już istniejącymi nieuchwytnymi wyobrażeniami ludzi. Jeżeli taka współmierność nie zachodziła, filozof zostawał samotnikiem, którego odkrywano nagle później, gdy pole epistemologiczne nowej epoki mogło już wchłonąć jego idee.

Różne to drogi a jednak splatające się nieustannie. Wyniki, osiągnięte na jednej, nie były obojętnie przyjmowane na drugiej. W każdym momencie historii obserwujemy owe więzy, widoczne najlepiej w chwilach przełomowych, gdy zachodziły radykalne zmiany światopoglądowe. Właśnie w tych momentach uderza nas paralelność usiłowań w określeniu generalnego kierunku poszukiwań, a także niektórych fundamentalnych założeń. Obie, zarówno filozofia jak i nauka, kształtowały coraz inaczej, lecz chyba bardziej dokładnie i bardziej świadomie, własny przedmiot badań. W tej pracy jednak nie zrywały z sobą kontaktu.

W tym miejscu należy się czytelnikowi kilka słów bardziej szczegółowego wyjaśnienia co do owych kierunków poszukiwań. Nie ulega wątpliwości, że pole eksploracji naukowej stopniowo obejmowało także te zagadnienia, które przedtem podejmowała filozofia. Jednakże podręcznikowa interpretacja tego faktu nie wydaje się słuszna. Filozofia zapewne sama współdziałała z tym procesem. Wraz ze zmianą poglądów na zadania filozofii, a w związku z nimi na to, co miało stanowić właściwy jej tematyczny obszar, myśliciele koncentrowali się na nim z większym rygiorem, usuwając z pola widzenia wszelkie przekraczające go kwestie, przede wszystkim takie, które poddawały się technikom naukowego badania. Jak to pisał August Comte, filozof nie powinien prowadzić wykładu nauk pozytywnych, choć to czynił przez wieki, lecz zająć się „określeniem ducha nauk”, ich zasad, ich kategorii. Można powiedzieć więcej, nieraz filozofowie byli inicjatorami nowych badań. Wystarczy przeczytać prace filozofów Oświecenia, tych najgorliwszych szermierzy nauki. I właśnie w Oświeceniu został dokładnie określony odrębny obszar filozoficznych dociekań, które się odtąd miały zwracać nie ku poznaniu przedmiotów, bo takim zajmować się może i powinna nauka, lecz ku „sposobom poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być

a priori możliwy”<sup>8</sup>. W tym procesie rekonstrukcji tematów i samooczyszczania się filozofia w niemałym stopniu przyczyniała się także do powstania nowych gałęzi nauki.

Przedstawienie etapów budowy przez filozofię jej tematycznego obszaru nasuwa trudności wynikające z kilku przyczyn. Po pierwsze, obszar ten nie tylko się rozszerzał, lecz i zawężał jednocześnie, zarówno z powodu owego procesu samooczyszczania się, jak i krytyki niezmiennie towarzyszącej poszukiwaniom. Metamorfozom podlegała także jego wewnętrzna konfiguracja, tak, że coraz to inny zespół problemów zajmował jego centrum i peryferie. Po drugie, zmieniała się optyka ujmowania problemów. Historia filozofii nas uczy, że tak samo brzmiące pytania, które wydawały się wciąż powracać w dziejach myśli ludzkiej, przenoszone na inną płaszczyznę rozważań zyskiwały inny sens, od innej więc już strony, w innych kontekstach tematycznych oczekiwano na nie odpowiedzi. Przy tym powstawały nowe zadania, które wpływały radykalnie na zmianę całości, a jednocześnie pociągały za sobą świadomość ich ograniczenia, przedtem niewidocznego, ujawniającego się dopiero w trakcie prób jego realizacji. I po trzecie, ten obszar zaczął się wyraźnie dzielić, filozofia bowiem rozpadała się na poszczególne dyscypliny. Sądzę jednak, że mimo tych rozmaitych procesów można wyróżnić w jej dziejach trzy tematy, z których każdy dominował kolejno i których dominacja nie była obojętna dla pozostałych, musiały one bowiem, aby się ostać, ulec gruntownemu przeformułowaniu.

Rdzeniem więc filozofii zawsze była metafizyka, zbudowana w starożytności przede wszystkim przez Arystotelesa, osiągająca swoje apogeum w dziele św. Tomasza z Akwinu. Otóż byt, o którym mówiła od czasów eleatów, nie był czymś, co by myśl ludzka ogarnąć mogła, nie był też traktowany jako jej przedstawienie, jako przedmiot uzależniony zawsze w jakimś sensie od podmiotu. Epistemologiczna problematyka zaledwie się rysowała, choć nie można nie dostrzec jej zarysu w pracach Protagorasa czy Platona. Starożytność jednak i średniowiecze mogły dyskutować na temat prawdy i błędu, dowodu i jego braku dlatego właśnie, że człowiek wydawał się mały, byt zaś ... czymś wszechogarniającym. To on, jak pisał Heidegger, otwierał się ku człowiekowi. „Byt nie dzięki temu bytuje, że człowiek spogląda na niego, przez co rozumie nawet, że go sobie przedstawia na sposób subiektywnej percepcji. To raczej człowiek jest tym, na którego spogląda byt...”<sup>9</sup>. Zwracano się więc ku bytowi, a jednocześnie im głębiej szły poszukiwania,

<sup>8</sup> E. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, PWN 1957 t. 1 s. 86.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*. Eseje wybrane. Warszawa 1977 s. 143.

im bardziej określonym stawało się jego pojęcie, tym dokładniej dostrzegano kres, poza który myśl ludzka wznieść się już nie mogła. Jakżeby bowiem skończony umysł człowieka mógł pojąć i uzależnić od siebie to, co jest w nieskończoności. Jak dowodził św. Tomasz, Byt po prostu jest, podczas gdy człowiek jest zawsze „czymś, co jest”. „...w Bogu nie ma czegoś, czemu by można przypisywać istnienie. Jego *esse* jest dokładnie tym, czym Bóg jest. Byt taki jest całkowicie dla nas niewyobrażalny. Możemy ustalić, że Bóg jest, ale nie możemy poznać, czym On jest, ponieważ w Bogu nie znajduje się »coś«; a ponieważ całe nasze doświadczenie dotyczy rzeczy, które posiadają istnienie, nie możemy sobie wyobrazić, co to jest być bytem, którego jedyną prawdą jest być... Tak się przedstawia tomistyczne ujęcie klasycznej doktryny niewyraźności Boga”<sup>10</sup>.

Nowość w filozoficznej pracy ducha wyznacza, według Husserla, Sokrates, według Heideggera — Kartezjusz, według jeszcze innych — dopiero Kant. Nie jest to istotne, zapewne dzieło Kartezjusza wymagało przygotowania przez długi ciąg koncepcji, nic bowiem nie rodzi się nagle, i trzeba było dopiero Kanta, by je rozwinąć i systematycznie zanalizować. Faktem jest jednak, że oto człowiek uznał siebie w swojej rozumności za centrum wszelkiego realnego bytu. Dostrzegł, że to on myśli o bycie i próbuje wysledzić jego istotę. Byt zatem stał się przedmiotem ludzkiego myślenia. W rezultacie filozofia zmieniła swą orientację z metafizycznej na epistemologiczną, zadając pytanie o możliwość dotarcia do bytu. Problemem stał się nie byt sam w sobie, lecz ludzkie o nim pojęcie. Na czoło wysuwały się kwestie dotyczące struktury ludzkiego rozumu, możliwości i warunków poznania a także jego granic. Pod wpływem nowej tej orientacji musiały zajść zmiany w samej metafizyce. W takiej bowiem optyce byt mógł się ukazać jedynie bądź jako niedostępne *Ding an sich*, bądź jako tożsamy z myślą w tym, co niesie z sobą jej logika, bądź w tym, co wyczuwamy jako wartości niezbywalne i obowiązujące. Patrząc z takiego punktu widzenia, Kant okaże się nie likwidatorem metafizyki, lecz raczej inicjatorem szukania nowych dla niej dróg, które do dziś nie zostały zatarte. Szczególnie i jak gdyby najwyższe miejsce w tej nowej dążności filozofii zajmuje Husserl przez wyznaczenie filozofii szczególnego obszaru rozważań do „swoistej dziedziny doświadczenia — transcendentalnej podmiotowości”<sup>11</sup>. Fenomenologia, jak wiemy, miała ująć całościowo „horyzont za-

<sup>10</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966 s. 362.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Postowie do moich Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, w: *Drugi współczesnej filozofii*, op. cit., s. 53.

gadnień filozofii" oraz dostarczyć gotowej dla ich zbadania metody. Zdaniem Husserla „obejmuje ona rzeczywiście wszystkie zagadnienia, które należy postawić ze stanowiska konkretnego człowieka, w tym również i wszystkie zagadnienia metafizyczne, o ile one mają w ogóle jakiś możliwy sens”<sup>12</sup>. Tę propozycję Husserla niektórzy uważają za symptom samolikwidacji filozofii, inni za konsekwentny rezultat jej rozwoju, który, prowadząc do jej „dopełnienia”, tym samym ją kończy. Dopełnienie jednak nie jest nam dane, i nikt nie może unieważnić całkowicie metafizycznego pytania. Prawdą jest natomiast, że Husserl potrafił je przenieść na inną płaszczyznę rozważań. Zmiana perspektywy w myśleniu nowożytnym, wyznaczonym przez fenomenologię, jest raczej wyrazem utraty pewnej naiwności, że filozofię buduje się tak właśnie, jak się buduje nauki, na doświadczeniu świata „z góry nam danego i założonego w sposób sam przez się zrozumiały jako istniejący”<sup>13</sup>. Fenomenologia jest próbą określenia swoistego filozoficznego doświadczenia, właściwego „absolutnego gruntu”, umożliwiającego nowy typ aktywności intelektualnej, w której wszystkie kwestie bytu, norm, egzystencji mogłyby znaleźć nowe i właściwe im oświetlenie<sup>14</sup>.

Przejęcie od metafizyki do epistemologii było na pewno jednym z najważniejszych momentów w budowaniu tematycznego obszaru filozofii. Gdy jednak myśl ludzka stanęła w jego centrum, trzeba było tę myśl uchwycić nie tylko w jej ponadczasowej strukturze, lecz także w procesach historycznej zmienności, a także w wytworach o teoretycznym i pozateoretycznym charakterze. Krytyka rozumu musiała się więc przekształcić w krytykę kultury. Dopuszczalność ona dostrzec filozoficzny walor ludzkiej praktyki, świata symboli, języka itd. Była to nowa próba określenia instrumentów ludzkiej myśli, sposobów konstytucji sensów i wynikających z różnorodnych owych sposobów jej rezultatów, utrwalanych w postaci najrozmaitszych form kultury. W takiej perspektywie pierwotna problematyka metafizyczna znów zmieniła swój sens. Odtąd mogła być pojęta jedynie jako pewien szczególny wyraz dążeń ludzkich o takim lub innym znaczeniu dla całości kulturowego rozwoju, dążeń niechybnie doniosłych, skoro tak trwałych, będących same w sobie wartością, ale nie mających szans realizacji. Filozofia, znająca swoje ograniczenia, filozofia, która wie, że całość ludzkiego świata jest tylko światem ludzkim, że poza własne widzenie wyjście nie jest jej dane, może tedy co najwyżej „budzić uwrażliwienie na sens poczynąń wykraczających poza filo-

<sup>12</sup> Tamże, s. 52.

<sup>13</sup> Tamże, s. 78.

<sup>14</sup> E. Husserl, *La crise...*, op. cit., s. 257.

zofię i myślenie naukowe, chociaż nie może ich uprawomocnić jako wartości inaczej, niż czyniąc z nich relatywne, historyczne, gatunkowe ludzkie wartości. Filozofia jest narzędziem, za pomocą którego kultura samookreśla się w swoich uprawnieniach do wyjścia poza filozofię, chociaż filozof nie udziela takich uprawnień inaczej, niż relatywizując je do kultury”<sup>15</sup>.

Mając przed oczyma ten niezmiernie uproszczony obraz dziejów budowania przez filozofię swego tematycznego obszaru, zauważmy, że nauka niezmiennie jej towarzyszyła i to jakby w kilku planach, zarówno w wyborze przedmiotów badań, jak i wyborze metod. Kiedy więc człowiek pytał o byt jako taki, w tym samym czasie nauki zajmowały się różnymi postaciami bytu, mając na uwadze to, co miało stanowić klucz do ich intelligibilności, a więc samą ich istotę. Arystoteles wymagał odkrywania formy substancjalnej, ona to bowiem decyduje, że dana rzecz jest tym, czym jest, i że takie a nie inne spełnia cele. Ona jest przyczyną materialną, sprawcą i celową każdej rzeczy. Zadaniem także nauki było uporządkowanie owych form substancjalnych od najdoskonalszych do mniej doskonałych. Bez wątpienia tak pojęty przedmiot nauki odpowiadał przede wszystkim matematyce i astronomii, w mniejszym stopniu przyrodoznawstwu (np. zoologii), które z tych względów właśnie przez długie wieki zachowało charakter spekulatywny. Dodajmy jeszcze, że refleksja filozoficzna nad harmonią bytu i jego idealnymi formami generowała nie tylko problemy matematyczne (mówi się nieraz, że matematyka u pitagorejczyków przestała być tylko sprawnością rachunku). Ówczesnych ludzi zapewne zastanawiał ów kontrast między ładem planetarnym a chaosem na ziemi, między doskonałością ruchów planet i gwiazd a postępowaniem poszczególnych ludzi, oddanych na pastwę namiętnościom, gniewowi, wewnętrznym walkom. Nic tedy dziwnego, że próbowali i tu dociec przyczyn tego stanu rzeczy i ustalić generalne pryncypia. W ten właśnie sposób rodziły się i rozwijały etyka, polityka i prawo. W epoce epistemologii natomiast, gdy człowiek zaczął się pytać o wartość swego poznania, powstały takie dyscypliny, które zajęły się zbadaniem szczegółowych warunków poznania, ukrytych w ludzkim organizmie i psychice, tradycjach, sytuacji w świecie. Biologia, psychologia, historia wraz z socjologią i ekonomią to nauki, które ukonstytuowały się w postaci teoretycznych systemów dopiero w ostatnich dwóch wiekach. Filozofia współczesna o kierunku, który można nazwać antropologicznym, odsłaniając takie nowe wymiary rzeczywistości jak język i kultura, sprzyjały powstaniu nowożytnego języko-

<sup>15</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*.



znawstwa, semantyki, teorii kultury, także i cybernetyki jako ogólnej nauki o przekazywaniu informacji.

Nie kuszę się o wyliczenie wszystkich nauk. Raz zrodzone, żyją bowiem już własnym życiem i nikt nie ma zamiaru poddawać w wątpliwość znaczenia, jakie dla ich rozwoju miało zawsze zdenerżenie z praktyką. Nikt też nie będzie chyba przeczył, że wyłaniają one z siebie swe własne specyficzne zagadnienia, które niekiedy są tak rozległe, że konstytuować zaczynają całkiem nową dziedzinę. Należy jednak wziąć pod uwagę tę zdumiewającą paralelność i zapytać, czy źródłem jej nie jest moc inspiracyjna filozofii, jej inwencja, jej zdolność do przekraczania nakreślanych przez siebie samą granic i pociągania za sobą całości wiedzy ludzkiej? Czy to nie uniwersalność filozoficznego spojrzenia powodowała, że w jej zasięgu pojawiało się mnóstwo problemów szczególnie istotnych, będących jakby odbiciem na niższym stopniu ogólności tych, które podejmowała, a które stawały się domeną nauki? Jeżeli na te dwa pytania odpowiemy twierdząco, a za taką odpowiedź przemawia historia, filozofia ukaże się nam jako rodzaj wiedzy, który wpływa na całość pracy intelektualnej.

Na czym jednak polegałby ten wpływ, gdzie i w jakiej warstwie problemów należałoby szukać owej intymnej więzi filozofii i nauki? Na ogół, kiedy się mówi o roli inspirującej filozofii, ogranicza się ją do płaszczyzny metodologicznej. Przyznaje się, że to filozofia wypracowała ogólne zasady prawidłowego myślenia i naukowego postępowania. Choć poszczególne nauki modyfikowały te zasady ze względu na swój specyficzny przedmiot badań, kierunek jednak został już wyznaczony i, co więcej, filozofia zachowała prawo krytyki i kontroli. Dzięki temu właśnie oraz obserwacjom użycia zasad w konkretnych przypadkach mogła niektóre z nich odrzucić, inne korygować, budując nowe warsztaty metodologiczne. Nie ulega niczyjej wątpliwości, że rola filozofii, pojętej jako teoria nauki w szerokim znaczeniu tego terminu, była i jest ogromna.

Zapoznaje się natomiast tę inną więź filozofii z nauką, która, jak się wydaje, jest silniejsza i na pewno ważniejsza. Grzech ten popełniają zawyczaj historycy nauki. Tymczasem właśnie dzieje przemian, jakie się w samej nauce dokonywały, dowodzą, że zarówno jej kształt formalny, a więc model naukowości, formy argumentacji, sposoby stawiania problemów, jak i jej treści, a więc sam wybór problemów, a nawet niekiedy i ich rozstrzygnięcia, były zależne od epistemologicznych i ontologicznych przesłanek właściwych filozoficznemu myśleniu. Filozofia jest obecna w tym, co stanowi sam fundament myśli naukowej w danym historycznym okresie, tworzy jej episteme. Rzadko owa episteme bywa

uświadamiana przez uczonych, a jednak to ona nadaje kierunek badaniom, co więcej, każda zmiana, która w niej zachodzi, pociąga za sobą zmianę w naukowych paradygmatach, otwierają się bowiem przed myślą ludzką nowe tereny eksploracji lub nowe sposoby badania starych problemów.

Nie chcę przez to powiedzieć, że filozofia jest jedynym inicjatorem przemian. Teza Koyré, według której wszelkie wielkie rewolucje naukowe były zawsze spowodowane przemianami w sferze koncepcji filozoficznych, jest chyba zbyt mocna. Między filozofią a nauką nie zachodzi jednostronna więź przyczynowo-skutkowa. W nauce także pojawiają się problemy mające siłę dynamitu i to takie, które się pojawić mogą wyłącznie na gruncie danej nauki i przy odpowiednio wysokim stanie jej teoretycznego rozwoju. Lecz myśli ludzkiej rozdzielić się nie da. Jej praca w jednej dziedzinie znaczy niezatartym piętrem inne. Mnóstwo przykładów zebrał Koyré, Bachelard, aby wykazać, jak dalece niektóre problemy stawiane przez naukę były zależne od dynamiki filozoficznych przeświadczeń. Na paralelność pytań i zależności w formowaniu odpowiedzi wskazywał w swej interesującej książce Prigogine, także G. Canguilhem i wielu innych<sup>16</sup>. Również Popper pisał: „Jest bowiem faktem, że idee czysto metafizyczne — a zatem idee filozoficzne — mają dla kosmologii znaczenie najdonioślejsze. Idee metafizyczne wiodły od Talesa do Einsteina, od starożytnego atomizmu do rozważań Kartezjusza nad materią, od rozważań Gilberta, Newtona, Leibniza i Boscovica, dotyczących sił, do rozważań Faradaya i Einsteina, dotyczących pól sił”<sup>17</sup>.

Przytoczę dla ilustracji dwa fakty. Otóż, jak wiemy, jeszcze w czasach Kartezjusza człowiek dzielił byty na duchowe i materialne. Myśl i rozciągłość — oto główne przeciwstawienie, którym operował. Patrząc z takiego punktu widzenia, traktował materię jako doskonały mechanizm utworzony ręką Boga. Mechanizmem było dla niego także ciało. Rozwijał zatem anatomie, mechanicystycznie pojętą fizjologię, ale nie biologię, która mogła być wówczas uprawiana jedynie w duchu animistycznym. Powstanie współczesnej biologii wymagało nowego spojrzenia na rzeczywistość i nowego podziału na to, co żywe i martwe, organiczne i mechaniczne. Trzeba było dostrzec, że materia, którą w Newtonow-

<sup>16</sup> Mnóstwo przykładów podał Koyré w swej pracy pt. *De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques*, w: *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris 1961; G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris 1965, por. też I. Prigogine, *La nouvelle alliance*, Paris 1979. Odśyłam też czytelnika do książki S. Amsterdamskiego, *Między doświadczeniem a metafizyką*, Warszawa 1973, gdzie kwestie te zostały obszernie przeanalizowane.

<sup>17</sup> K. Popper, op. cit., s. 24.

skim świecie traktowano jako inertną, posłuszną jedynie prawu przyciągania, może być aktywna, może się rozwijać, organizować, być wrażliwą na podniety świata zewnętrznego. Dlatego dopiero pod koniec XVIII wieku, gdy ten nowy podział zyskiwał uznanie uczonych, a jednocześnie pierwotny animizm, wiążący życie z duchem, zostawał przezwyciężony na skutek powszechnej dążności do tłumaczenia zjawisk przyrody przez siły zawarte w niej samej, mogły się pojawić pierwsze biologiczne koncepcje. I drugi fakt: Jacob zwracał uwagę, iż współczesna teoria ewolucji nie mogłaby powstać, gdyby nadal panował dominujący jeszcze w osiemnastym stuleciu pogląd, według którego struktura świata ożywionego wyraża transcendentną konieczność<sup>18</sup>.

Większość rewolucji naukowych wymagała reorientacji ludzkich przekonań, pokonania, jak to pisał Bachelard, jakiegoś epistemologicznego progę. Rozwój zatem filozoficznej refleksji nie jest obojętny dla rozwoju samej nauki. Ich więzi są nadzwyczaj głębokie, sięgają najbardziej fundamentalnych założeń myśli, obie się bowiem rodzą z pracy ludzkiego intelektu. Jak pisał Husserl: „wprawdzie uniwersalna filozofia wraz ze wszystkimi szczegółowymi naukami stanowi tylko częściowy przejaw kultury europejskiej, ale sensem wszystkich moich wywodów jest to, że część ta jest, by tak rzec, funkcjonującym mózgiem, od którego normalnego funkcjonowania zależna jest rzetelna, zdrowa duchowość europejska. Bycie człowiekiem w wyższym stadium rozwoju wymaga zatem rzetelnej filozofii”<sup>19</sup>.

Na marginesie tych rozważań warto zatrzymać się nad jeszcze jedną kwestią, którą potraktuję krótko, rozwijałam ją bowiem w innym artykule<sup>20</sup>. Dotyczy ona tego często wysuwanego postulatu „unaukowienia” filozofii jako warunku jej uprawiania. To też należy wpieryw spytać, co się ma na myśli, mówiąc o „unaukowieniu” filozofii. Jeżeli kryje się za tymi słowami żądanie, aby filozofia pomnażała zasób ludzkiej wiedzy, to oczywiście jest to żądanie słuszne. Jeżeli jednak wymaga się od filozofii, żeby się podporządkowała obowiązującym rygorom nauki, to nasuwa się natychmiast wątpliwość. O jakie bowiem tu rygory chodzi, skoro są one historycznie zmienne? I czy ten rodzaj wiedzy, którego jednym z zadań jest poddawanie krytyce tych rygorów, powinien się w ogóle do nich stosować? Próbowano to robić nieraz. Wzorowano się na geometrii lub naukach empirycznych, budując filozofię na dedukcjach lub na faktach. W usiłowaniach tych wyra-

<sup>18</sup> F. Jacob, *Historia i dziedziczość*, Warszawa 1970 s. 244.

<sup>19</sup> E. Husserl, *La crise*, op. cit., s. 247.

<sup>20</sup> *Wypowiedź filozoficzna a wymogi racjonalizmu*, w: *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, 1982 s. 27—39.

żały się tendencje epoki. Rygory te jednak miały wpływ przede wszystkim na zewnętrzną szatę wywodu, na sposoby przedstawiania idei i na formy argumentacji, ale idee spod ich kontroli niezmiennie się wymykały. Tak było z *Etyką* Spinozy i z wieloma innymi filozoficznymi systemami. Niekiedy jednak postulat naukowości ingerował w samo meritum problemów. Skutki tej ingerencji bywały często żalose. Można podać przykład tej metafizyki pozytywnej, mającej się opierać wyłącznie na faktach i indukcji, która rodziła się w XIX stuleciu z fascynacji żywionej dla nauk przyrodniczych. Mizerna to była metafizyka, której rola w historii, wbrew intencjom jej twórców, sprowadza się ostatecznie do ukazania bezsensowności takiego postulatu.

Dziś na ogół kwestię unaukowania filozofii rozpatruje się na płaszczyźnie semantycznej. Analizując zatem wypowiedź filozoficzną, starając się określić jej specyficzne cechy, dowodzi się, że nie może ona zadowolić naukowej krytyki, dopóki nie pozbędzie się terminów jawnie metafizycznych. Filozofia rodzi się wówczas „gdy język świętuje”, jak to pisał Wittgenstein<sup>21</sup>. Tropienie owych wyrażen pustych ma być więc głównym środkiem wiodącym do zmiany statusu filozofii, tj. do poddania jej wymogom naukowego dyskursu. Trzeba się jednak zastanowić nad tym, czy realizując ten Wittgensteinowski program, mielibyśmy jeszcze do czynienia z filozofią, czy w gruncie rzeczy nie zmierza on do tej likwidacji i zastąpienia jej przez „nauki humanistyczne”, a w każdym razie do znacznego ograniczenia jej tematycznego zasięgu. Nic tedy dziwnego, że program ten napotyka stale na opory. Filozofia jest wszakże takim rodzajem wiedzy, która stale transcenduje samą siebie<sup>22</sup>. A zresztą, jak się trafnie wyraził Derrida, filozofia zawsze się żywiła tą wiedzą o własnej śmierci i ona to zmuszała ją do zadawania nowych pytań, inaczej ukierunkowanych, których postawienie zmusza do poszukiwania nowego języka. Filozof więc „ze stanowczością, systematycznie podejmuje problem statusu własnej wypowiedzi, zapożyczając z dziedzictwa konieczne środki do destrukcji tego dziedzictwa”<sup>23</sup>. Dyskurs filozoficzny zmienia się tak zresztą jak i dyskurs naukowy; obie te gałęzie wiedzy szukają odpowiednich dla nowych zadań form wyrazu. Ograniczanie ich, próby podporządkowania jednych drugim wydają się nie tylko niemożliwe, ale także nierozsądne.

<sup>21</sup> L. Wittgenstein, *Doświadczenia filozoficzne*, PWN 1972 s. 32.

<sup>22</sup> Por. H. Buczyńska-Garewicz, *O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć*, w: *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, op. cit., s. 41–51.

<sup>23</sup> J. Derrida, *La structure, le signe et le jeu*, w: *L'écriture et la différence*, Paris 1967 s. 414.

## III

Dopiero w tym miejscu stajemy przed nowym problemem wielkiej wagi. Czytelnik mógł zauważyć, że mówiąc o episteme, nie wspominałam o poszczególnych doktrynach filozoficznych, mając raczej na myśli pewien ogólny światopogląd charakterystyczny dla danej epoki, pewien horyzont epistemologiczny i ontologiczny, który zakreśla pole pracy ludzkiego intelektu, a którego granice i kierunki bywają wyartykułowane nie w jednym systemie i na wiele różnych sposobów. Ta filozofia żywa, wykraczająca poza indywidualne próby jej kodyfikacji, ma niezastąpioną siłę twórczą. Jest ona myśleniem w ruchu. Można jednak wystąpić z tezą, że nie musi się uciekać do doktrynalnej artykulacji, że najlepiej i najpełniej wyraża się właśnie w teoriach naukowych. Zaś filozofia, pojęta jako usystematyzowanie refleksji, jest zgoła zbędna. Miała ona ogromne zasługi niegdyś, których nikt nie zamierza negować, ale obecnie swoje zadanie wypełniła, musi ustąpić nauce.

Wielu uczonych dowodzi, że pierwotne funkcje filozofii przejęła dziś nauka. To ona tworzy „obraz świata” o takim stopniu ogólności, na który nigdy dotąd nie potrafiła się wznieść filozofia. Obraz ten, jak twierdzą niektórzy, ujawnia się dopiero wówczas, gdy się nań patrzy umysłem dysponującym narzędziami współczesnej nauki, umysłem wtajemniczonym w jej zbyt zawiłe dla laika operacje. Trzeba ten obraz umieć czytać, stąd nieprzekazywalność jego ludziom spoza kręgu specjalności<sup>24</sup>. Ten jednak, kto go ogarnąć potrafi, ma poczucie, że wszelkie metafizyczne dociekania są w porównaniu z nim pustą i dość naiwną spekulacją, która nie może sobie rościć pretensji do roli głównej siły rozświetlającej horyzont. Tak mogła czynić filozofia kiedyś, ale nie dziś. Jeszcze niedawno, w XIX wieku, świat nauki, ten trzeci świat Poppera, składał się z elementów zbyt rozproszonych i, co gorzej, ukazujących liczne pęknięcia, sprzeczności. Trzeba było ogromnego wysiłku, odrzucenia niejednego z przesądów, związanych przede wszystkim z pułapkami empirystycznej metodologii, aby niektóre z nich usunąć. Dziś jesteśmy ciągle daleko od syntezy i sprzeczności istnieją. Zmieniły jednak charakter niektóre elementy. Są bowiem wśród nich i takie, które wydają się, niby Leibnizowskie monady, zawierać prawdę niemal o całości świata. Trawestując słowa Arystotelesa, można by powiedzieć, że np. współczesna nam fizyka bada nie rozmaite postacie bytu, ale tak-

<sup>24</sup> M. Heller, *Konflikt nauki z wiarą*, w: *Nauka, religia, dzieje*, Roma 1981 s. 70.

że był jako taki w jego formie uniwersalnej i koniecznej. Przy tym wysoko wyspecjalizowane instrumenty naukowego badania gwarantują prawdziwość obrazu.

Być może diagnoza ta jest słuszna, być może należy dziś obrazu świata oczekiwać od nauki a nie od filozofii, być może należy wrócić do przedkrytycznego spojrzenia na rzeczywistość, jak to dziś niekiedy się postuluje. Filozof będzie jednak pytał, czy taki powrót jest uprawniony, w jakich granicach, w stosunku do jakiego typu problemów. Mało tego, będzie chciał dociec przyczyn tego zwrotu, czy nie powoduje go czasem jedna z najmocniej zakorzenionych w umysłach ludzkich epistemologicznych przeszkód — naiwny realizm, który wydawał się już być przezwyciężony, czy pojawiły się jakieś nowe przesłanki. Do tych ostatnich należałoby zatem dotrzeć, sformułować je, przeanalizować, aby ocenić ich pełną wartość. Filozof zatem będzie próbował wyjaśnić samą episteme. Praca filozoficzna znajduje nowe pole działania.

Należy także postawić inne pytanie o warunki funkcjonowania episteme, czy może ona w ogóle działać bez pośrednictwa filozoficznej doktryny, czy może się bez niej rozwijać, dochodzić do samowiedzy? Problem to zbyt wielki, aby go rozstrzygnąć w krótkim artykule. Co najwyżej, mogę tylko zasygnalizować parę spraw. Przede wszystkim więc muszę pominąć wszelkie kwestie związane ze strukturą episteme, a więc i z obecnością w owych przedrefleksyjnych przeświadczeniach różnych archetypów, imaginacyjnych symboli, zakodowanych niejako w naszej psychice a przez nią i w kulturze. Ich rola w nauce jak i filozofii stanowi odrębne zupełnie zagadnienie. Episteme, o którą mi tu chodzi, traktuję jako zespół wyobrażeń ontologicznych, teoriopoznawczych i aksjologicznych, funkcjonujący w opinii potocznej intelektualistów. Zawężam to pojęcie, nie wdając się w dyskusję na temat jej źródeł, czy są one kulturowej czy biologicznej natury. Interesuje mnie natomiast proces jej kształtowania się. Początkowo jest zapewne niewyraźnym przedrefleksyjnym dążeniem, wyrażającym się w rozmaitego rodzaju wątpliwościach w stosunku do istniejącego stanu rzeczy. Pobudza zatem do badań, które by te wątpliwości wyjaśniły, wpływając w ten sposób bezpośrednio na rozwój nauki. Jednakże umysł ludzki niezmiennie zadaje sobie pytania, dlaczego tak myśli, dlaczego tak czynić nakazuje, dlaczego myśl i czyny napotykają na takie a nie inne przeszkody. Refleksja ta domaga się artykulacji episteme. Aby zdać sobie sprawę z wartości naukowego dyskursu episteme musi sama wejść w grę pojęć. Jak pisał Ricoeur, sytuacja filozofii ulega tu przeobrażeniu, z „przeżywanej staje się problemem wyrażonym słow-

nie, problemem wymówionym, wypowiedzianym”<sup>25</sup>. I dopiero w tym momencie zaczyna ona kodyfikować to, co już działało spontanicznie jako reguła myślenia, jako typ operacji uznany za prawidłowy.

Proces kształtowania się episteme jest na pewno obecny w nauce. Widać go w tym borykaniu się z określeniem własnego przedmiotu, metod jego ujęcia itp. Ale nie w nauce zostaje wyartykułowany. Episteme zaczyna żyć pełnym życiem, życiem świadomym w filozoficznej wypowiedzi. Filozofia bowiem jest jedynym pośród rodzajów pracy myśli, który zawiera refleksję nad samym sobą. Na tym między innymi polega jej różnica z nauką. Nauka jest wyłącznie zwrócona ku przedmiotowi. Jeżeli uczoney zadaje sobie pytanie, czym jest nauka, dlaczego taką a nie inną przyjęła w tej chwili postać, zadaje pytanie nie naukowe lecz filozoficzne, które do uprawianego przezeń przedmiotu nie należy. Tylko filozofia bada nieustannie własne swe fundamenty, jak i fundamenty całości ludzkiej wiedzy. Episteme formuje się więc w postaci poszczególnych doktryn i, w ten sposób istniejąc, zaczyna oddziaływać na całość życia intelektualnego. Doktryny te mogą być różne, każda wnosi jakiś inny jej aspekt. W ich zderzeniu niektóre elementy episteme eliminują się, inne rozwijają. A jednocześnie w tej doktrynalnej formie ujawniają się wszystkie jej pęknięcia, braki, nieokreślenia, pochopność rozstrzygnięć itd. Wady te najczęściej już znalazły wcześniej odbicie w naukach. Filozofia dostrzega je i próbuje zrozumieć, wyjaśnić przez stosowanie nieustannej samokrytyki. W jej doktrynach wyraża się świadomość epoki, jej błędów, jej rozterek, gdyż każdy problem przedstawia w „żywiolowej uniwersalności”<sup>26</sup>.

Wiele potężnych przykładów można przytoczyć ze wspólnych dziejów nauki i filozofii. Przypomnijmy więc, że Kartezjusz zapisał się w nich jako wielki kodyfikator tej coraz szerzej panującej tendencji do konstruowania wiedzy ludzkiej na wzór matematyki. To on stworzył nowe metody rozumowania, nowy model racjonalności, rozwijany później przez Leibniza czy Spinozę, i mający decydujący wpływ na wszelkie ówczesne koncepcje naukowe, przesiąknięte coraz silniej duchem mechanicyzmu. Mechanicyzm stawał się uniwersalną koncepcją świata. Jego panowanie trwało bez mała dwa wieki. Załamanie dokonało się pod wpływem róż-

<sup>25</sup> P. Ricoeur, *Historyczność a historia filozofii*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, op. cit., s. 254.

<sup>26</sup> „Dzieło filozoficzne nadaje przede wszystkim formę pytaniu, z którego się bierze; otóż uniwersalną formą pytania jest problem. Filozof wyraża trudność, która jest dla niego swoista i która go tworzy, stawiając ją w sposób uniwersalny, w formie problemu. Wyraża — nadając formę”. P. Ricoeur, tamże, s. 265.

nych badań, przede wszystkim samej fizyki, jak to już dawno opisał Planck. By jednak go wytrzebić z myśli ludzkiej, trzeba było długiej filozoficznej pracy, która w pierw miała na celu dokładniejszą analizę jego podstawowych zasad, a następnie, gdy analiza ta wykrywała wciąż nowe braki, jego krytykę. Jeszcze przez cały XIX wiek trwały dyskusje toczone na różnych polach nauki i filozofii. Ostateczny cios zadał mu dopiero Bergson.

Można podać inny przykład. Rdzeń episteme XIX wieku tworzyło pojęcie faktu. Zrobiło ono niesłychaną karierę we wszystkich dyscyplinach naukowych. Już w początkach stulecia dowodono, że nauki zawdzięczają swój rozwój dokładnej obserwacji faktów. Fakt stał się uniwersalnym postulatem dla wszelkiego rodzaju wiedzy pozytywnej. Kodyfikatorem jego teorii był August Comte. Lecz gdy tylko owa kodyfikacja nastąpiła, zaczęły się dyskusje, ukazujące naiwności empiryzmu, a także niemożliwość dostosowania się nauk teoretycznych do jego wymagań, następowała detronizacja faktu, która w niemałym stopniu przyczyniała się do wewnętrznych przeformułowań w episteme, tym samym i naukom umożliwiając przejście na inne tory.

Można się zgodzić z twierdzeniem, że nauka jest tym głównym polem bitwy, na którym episteme, dając „empirycznie niesprawdzalne uzasadnienia określonego sposobowi postępowania badawczego i stwarzając ramy dla jego krytycznej analizy, okazywać ma swą przydatność w charakterze regulatywnych zasad tworzenia wewnętrznie niesprzecznego i zgodnego z doświadczeniem systemu wiedzy”<sup>27</sup>. Można przyjąć, że problemem dla episteme jest jej heurystyczna moc, a znakiem upadku utrata tej mocy, niemożność kierowania w jakimś kierunku naukowymi dociekaniem. Trudno jednak przypuścić, aby cały ten skomplikowany proces odbywał się jakby poza świadomością ludzką, niemal żywiołowo podskórnie. Dlatego też Amsterdamski, na którego wyżej się powołuję, mówi wprost o systemach metafizycznych a nie o episteme. Świadome i usystematyzowane ujęcie owych założeń ontologicznych, epistemologicznych, a więc doktryna filozoficzna przez charakterystyczny dla niej akt uniwersalizacji pytań i odpowiedzi z jednej strony sprzyja rozszerzaniu się na różne dziedziny tych regulatywnych zasad, a z drugiej pogłębieniu ich krytyki, gdy tylko taka zaczyna mieć miejsce. Teza Hegłowska, według której filozofia nie ma wpływu na przyszłość, lecz jest tylko i wyłącznie poznaniem tego, co się dokonało, sową Minerwy wylatującej o zmierzchu, nie jest prawdziwa. Filozoficzna refleksja nad tym, co jest, ujawnia sprzeczności i ograniczenia, a tym samym

<sup>27</sup> Por. S. Amsterdamski, *Między doświadczeniem a metafizyką*, op. cit., s. 238.



przynosi otwarcie ku nowemu, co przyjść musi, zmuszając myśl ludzką do przeformułowania swych własnych zasad.

Można by zatem przypuszczać, że gdybyśmy porzucili filozoficzne rozważania, gdybyśmy się oddali wyłącznie naukom szczegółowym, nasza kultura straciłaby to piętno, które ją wyróżnia, piętno uniwersalności problemów. Filozof boi się tej wizji, przed którą przestrzegał Husserl, wizji ludzkości, zamieszkującej wraz z całą nauką i jej zastosowaniami ruiny filozofii, podobnie jak małpy świątynię Angkor. Boi się likwidacji innych dziedzin twórczości ludzkiej, zubożenia świata, które by jednostronność działań i wiedzy mogła za sobą pociągnąć. Nie tylko, przypuszcza on, że taka likwidacja mogłaby doprowadzić do poważnych konsekwencji i w samej nauce.

Uczeni na ogół sceptycznie odnoszą się do obaw filozofów. Skłonni są zresztą uznawać rolę filozofii w przeszłości. Dziś jednak, gdy nauka osiągnęła tak wysoki poziom teorii i specjalizacji, nic jej, twierdzą, ani zaszkodzić, ani pomóc nie może.

Jest prawdą, że dla filozofa treści wielu teorii naukowych są niedostępne, że przestały być zrozumiałe, że nie rozporządza on odpowiednim przygotowaniem, aby ich sens ogarnąć. Jest też prawdą, że nigdy dotąd nauki nie były tak otwarte w swym dialogu z naturą, tak giętkie i samokrytyczne w stosunku do własnych osiągnięć jak i dróg badania. Można zatem bronić tezy o ich całkowicie niezależnym rozwoju. Nie sądzę jednak, aby obrońcy tej tezy mieli rację. Nie sądzę też, aby stosunek nauki i filozofii nagle dziś uległ radykalnej zmianie. Nie zapominajmy, że zadaniem filozofii jest wyjaśniać doświadczenie, a nauka się rodzi jako jedna z dziedzin tego doświadczenia.

Wolno więc rozważania zamknąć takim oto wnioskiem, będącym jednocześnie ostrzeżeniem. Jest to ostrzeżenie o wartości hipotetycznej tylko, ma ono jednak za przesłankę całość dziejów naszej europejskiej kultury. Nauka uzurpująca wszelką aktywność intelektualną mogłaby się znaleźć nagle w sytuacji, w której zabrakłoby jej inwencji w poszukiwaniu dróg do przezwyciężenia kolejnego epistemologicznego progu, mogłaby utracić zdolność do przeformułowania własnych pytań, w konsekwencji i do tworzenia nowych teorii. Koniec filozofii mógłby być końcem przekształcania się samej nauki. Szłaby ona utartymi koleinami, pomnażając swe osiągnięcia, ale rysowałby się przed nią kres, wizja wyczerpania problematyki ujmowanej z tego samego punktu widzenia, wyznaczonego przez ontologiczno-epistemologiczny horyzont. Nauce mogłaby grozić jałowość, zastój, a w konsekwencji ostateczne stechniczowanie świata.

Uczony tę wizję odrzuca, ale uczony rzadko się zastanawia nad

własną pracą. Filozof, który porównuje przeszłość z teraźniejszością, ma wszelkie podstawy, żeby ten pesymistyczny wniosek wysnuć. Jest więc dziś rzeczą konieczną, aby filozofia porzuciła samobójcze tendencje, aby dokonała nowego wysiłku, dojrzała nieeksplorowany jeszcze obszar tematyczny, dokonała otwarcia ku nowej teoretycznej przestrzeni, w której mogłaby się umieścić myśl ludzka.

Barbara Skarga

## SŁOŃCE GWIAZDZISTEGO NIEBA

Rawenna jest jak uchYLENIE drzwi; za nimi nagle ukazuje się wspaniałość nieznanego świata, którego istnienia nawet nie podejrzewaliśmy. Dlaczego właśnie Rawenna i co to za nieznaną, dopiero tu objawiającą się świat?

Rawenna to przede wszystkim objawienie mozaiki — tej techniki, której dzieje są długie, ale w pewnym momencie historycznym przygasają, a potem nikną, tak jak zniknęła pod ziemią mityczna rzeka Alfeus, aby — przebiegłszy w ukryciu niemalą drogę — wychynąć znów z piasków w nieoczekiwanym miejscu. Nieprzypadkowe było zresztą to przygaśnięcie w określonym punkcie historii sztuki europejskiej i późniejsze zniknięcie, podobnie jak nieprzypadkowe — odżywianie jej dopiero w naszym, XX stuleciu. Rzeźba figuralna, płaskorzeźba, malarstwo ściennie, przybierając różne formy, towarzyszą człowiekowi wiernie od nieprzeliczonych wieków. Malarstwo sztalugowe ma swój określony początek, ale był to tylko moment oderwania się od muru i ograniczenia przestrzennego. Czy nie był jednak zamknięciem malowanej przestrzeni już egipski trumienny portret?

Jest natomiast coś tajemniczego w losach tej techniki, a ich powiązanie z dziejami sztuki: owa nieprzypadkowość rozkwitu, schyłku i nieśmiałości renesansu, prosi o choćby próbę wyjaśnienia.

Dlaczego jednak Rawenna jest jak otwarcie drzwi na tajemnicę mozaiki? Nie brakuje świetnych zabytków sztuki mozaikowej w innych miastach włoskich. Choćby wenecka bazylika św. Marka, na pół nierealna w bogactwie dekoracji i użytych materiałów: marmurów, złota, brązów, polichromii; najpiękniejsza chyba, kiedy widziana z daleka: biało-złote widziadło unoszące się w rozpylonym blasku. Świątynia ta daje obserwującemu z bliska przegląd mozaik poprzez siedem stuleci. Całe wnętrze: kopuły, ściany, posadzka, boczne kaplice — procesje świętych, wzloty aniołów, apostołowie objęci ogniem zstępującego Ducha, sceny z życia św. Marka. Lśnienie złotego tła i migotanie kolorów, jak połyskliwość pawich piór. Potem zaczynamy w tej obfitości rozróżniać odrębne strefy: najstarsze mozaiki z XII i XIII wieku, wyraźnie bizantyjskie, potem renesansowe, wykonywane według kartonów Veronese'a i Tintoretta; w końcu — na zewnątrz głównego portalu — mozaika najpóźniejsza z r. 1836(!)

Ta długa droga sztuki układania kolorowych kostek okazuje się drogą w dół: degeneracja zaostrzała się w miarę tego, jak technika zapierała się siebie, traciła swoje własne zasady i poddawała się wymaganiom potężniejszego malarstwa (czego dowodem właśnie te, wyraźnie słabsze, partie mozaiki, poddane wizji wielkich malarzy). Zarazem — równolegle z odstępowaniem od autonomicznych praw — narastały pewne ogólne tendencje w sztuce, której ambicją stawało się coraz bardziej wierne ukazywanie świata dotykalnego, nie zaś — jak to było w dawnej sztuce sakralnej — „poprzez to, co widzialne, ukazywanie tego, co niewidzialne”.

Ale żeby w skłębieniu epok i stylów, sztuki i życia codziennego Wenecji (życia, które nawet dziś barwność i dziwność przemienia w sztukę), skupić uwagę właśnie na mozaikach, odtworzyć ich drogę pod prąd czasu i dojść do najdawniejszych, trzeba — co tu mówić — pewnej ascezy: odrzucania innych pokus i upartego skupienia.

Podobnie jest w Rzymie. Komu — poza specjalistami — ciśnienie antyku i wielkich pamiątek chrześcijaństwa, zawężające się tutaj losy Europy i bogactwo muzealnych zbiorów zostawia tyle energii psychicznej i po prostu czasu, żeby pielgrzymować po tych właśnie szlakach? Przegląd sztuki mozaikowej Wiecznego Miasta przez stulecia jest obfitszy ilościowo, a w czasie obejmuje nie siedem, jak u św. Marka, a jedenaście stuleci. Rozkłada się bardzo niesprawiedliwie, to jest — nierówno na ponad trzydzieści (!) kościołów. Są pomiędzy nimi takie uznane punkty turystycznych programów, jak Santa Maria Maggiore, św. Paweł za Murami, św. Jan Laterański. Są inne, mniej znane, a tak piękne, że wyjść z nich trudno i chciałoby się o nich napisać oddzielnie, choćby po to tylko, żeby — wspominając — odtworzyć ich obraz i przynieść się w ich wnętrza: to na przykład kościół św. Praksedy i jego mozaiki z IX wieku, albo dwupoziomowy — górny i dolny — kościół św. Klemensa, zbudowany na odwiecznym miejscu kultowym, czy też św. Maria in Cosmedin. Są wreszcie takie, które pozostały dla mnie nazwą: nie pustą, ale wypełnioną tylko wyobraźnią, bo zwiedzenie ich okazało się praktycznie niewykonalne. Przede wszystkim jeden z najstarszych kościołów Rzymu pod wezwaniem św. Pudencjany, córki św. Pudensa, a siostry św. Praksedy. Owa święta rodzina pierwszych chrześcijan przyjmowała — jak mówią — w swoim domu i w gronie małej gminy wiernych św. Piotra. Potem do domu, którego resztki dotrwały do dziś, dobudowano niedużą kaplicę; w absydzie, na mozaice z samego początku IV wieku, Chrystus otoczony apostołami spoglądał na tych, którzy pamiętali jeszcze lęk prześladowań, a doczekali się przełomowego momentu — uznania ich religii przez cesarstwo.

Kościół św. Pudencjany nawet znaleźć trudno: na planach miasta nie jest zaznaczony, przechodnie nic o nim nie wiedzą, a XIX-wieczna fasada jest tak myląca, że można przewędrować obok niej parę razy, nie zwróciwszy uwagi. Dostać się do wnętrza jeszcze trudniej: kościół otwarty jest na jedną czy dwie godziny w ciągu dnia, klucze przechowuje jakiś żeński zakon... Zabrakło tego łuta szczęścia i wnętrza św. Pudencjany nie zobaczyliśmy.

Z Rawenną rzeczy się mają zupełnie inaczej. Tu przyjeżdża się wyłącznie po to, żeby oglądać mozaiki. Jedyny znaczniejszy zabytek architektury, gdzie mozaik nie ma, grobowiec Teodoryka, ciężkie kamienne mauzoleum okryte niską kopułą, stoi już właściwie za miastem; ponadto — jako że pochodzi z tego samego okresu, co słynne budowle Rawenny, jest raczej dopowiedzeniem niż konkurencją.

Nic tu nie rozprasza uwagi, nie odwraca jej i nie zagłusza głosu sztuki, która kolorami, świeżymi jak na dziecinnych malowankach, woła do wszystkich, a tych, którzy chcą w to wołanie się wsłuchać, prowadzi daleko w głąb, poza strefę radości oczu.

Okres historycznej świetności miasta był stosunkowo krótki. W 402 roku, już po upadku Rzymu, Honoriusz, objąwszy zachodnią część cesarstwa, podczas gdy wschodnia otrzymała za stolicę Konstantynopol, przeniósł swoją stolicę z Mediolanu do Rawenny. Przyczyny tej decyzji były strategiczne. Mediolanowi, leżącemu na równinie i blisko Alp, groziły ciągłe ataki barbarzyńców. Rawenna, skromniejsza siostra Wenecji, została zbudowana na wyspkach umocnionych palami, wśród lagun i rozlewisk nieistniejącej dziś delty rzeki Po. Od strony lądu broniły ją bagna, od morza — potężny port Classis, wybudowany jeszcze przez Augusta, a który mógł pomieścić kilkaset zbrojnych okrętów.

Po śmierci Honoriusza władza nad Zachodnim Cesarstwem przypadła jego przyrodniej siostrze. Tylko imię miała łagodne i spokojne, choć oglądającemu jej mauzoleum mogłoby się zdawać, że i nad jej życiem rozpinała się pogoda szafirowego sklepienia, pełnego gwiazd i kwiatów. Historia mówi jednak, że losy tej niezwykłej kobiety były dramatyczne. W zdobytym Rzymie staje się najpierw razem z miastem łupem Alaryka. Wydana potem z całym splendorem za jego następcę — Ataulfa, po roku już zostaje wdową. Ataulf zostaje bowiem skrytobójczo zamordowany. Następny król najeźdźców nie okazywał jej względów: w czasie jego triumfu Galla Placydia razem z innymi Rzymiankami, jak niewolnica przez cztery godziny szła przed końmi zwycięzcy. I znów los łaskawszy — cesarskiemu bratu Honoriuszowi udaje się za bogatym okupem zwrócić jej wolność. Poślubia z kolei wodza Wandalów Konstancjusza, który ma dzielić z Honoriuszem wła-

dzę nad imperium, ale nie włada nim nawet roku: umiera także. Galla Placydia przez ponad dwadzieścia lat sprawuje więc rządy w imieniu nieletniego syna. Nie doczekała, na własne szczęście, ani zamordowania tego syna, który panował sam tylko pięć lat, ani końca Zachodniego Cesarstwa.

Potem... Potem pamiętamy wszyscy, dzięki Dürrenmattowi, ostatniego cesarza Romulusa i jego kury. Powrót imienia założyciela Rzymu jest jak metafora, mówiąca o obrotach czasu i jego kolistym nawracaniu: początek Miasta, koniec Miasta. A przydomek? Czy Augustulus tylko dla rymu z Romulus, czy zdrabiający przyrostek „-ulus” wskazuje na wymiar ostatniego Augusta, który jest już tylko „trochę boski”?

Żołnierze obwołują wtedy królem Odoakra. Ten ostrogocki wódz poddaje się władzy wschodniego cesarza i w jego imieniu ma rządzić Italią. Ale Konstantynopol daleko, a barbarzyńcy blisko. Kiedy Odoaker zrywa więź zależności z Bizancjum, jako zbrojne karzące ramię bizantyjskiego cesarza naddciąga inny wódz Ostrogotów — Teodoryk i po długim oblężeniu zdobywa Rawennę; ułożywszy się z Odoakrem, że będą wspólnie sprawować władzę, już po tygodniu własnoręcznie go zabija i w roku 493 staje się w istocie jedynym panem Italii, gdyż polityczne więzi z Konstantynopolem są właściwie fikcją.

Zapamiętajmy tę datę. To teraz właśnie, w okresie ponad trzydziestoletniego panowania ochrzczonego już wcześniej Teodoryka, następuje apogeum rozkwitu Rawenny. Pierwsza staje kaplica arcybiskupia, dziś rzadziej odwiedzana, ale gdzie nie sposób zapomnieć jednego detalu mozaikowej dekoracji wnętrza. Po łukach sklepienia biegną pasy medalionów z głowami apostołów i świętych. Wśród nich medalion najbardziej niezwykły — smągła, niemłoda twarz św. Felicyty, może w mnisim, a może we wdowim brunatnym welonie; ma oczy tak głębokie, że zapadamy w nie jak w ów centralny, ciemny a świetlisty punkt okrągłej studni bez dna.

Zdobywcy Rawenny, Ostrogoci, są tolerancyjnymi arianami. Niezależnie od wzniesionego wcześniej baptysterium biskupa Neona, tzw. dziś Baptysterium Ortodoksów, powstaje więc Baptysterium Arianów i wiele arianskich kościołów, które potem stają się katolickimi. Także dzisiejszy kościół S. Apollinare Nuovo, nazywany pierwotnie kościołem przy pałacu Teodoryka.

I wreszcie najbardziej imponująca świątynia: San Vitale.

Po śmierci Teodoryka, po śmierci jego córki i wnuka, staje już tylko ostatni, najmłodszy pomnik krótkiej chwały ostrogockiej Rawenny — poza miastem, w dawnym porcie leżący San Apollinare in Classe.

To prawda, że świetność tej sztuki zawdzięcza miasto nie tylko władcom świeckim, ale i linii kolejnych biskupów, którzy i później, mimo burzliwych losów miasta, budują i kończą zaczęte budowy. Tak jest aż do połowy VIII wieku. Od tego momentu Ravenna, gdzie już sięgnęła władza Longobardów, przygasa i zamiera, jakby zasypywał ją powoli ten sam adriatycki piasek, który zamulił dawny port Classis, odciął miasto od morza i przesunął je tym samym w głąb pustoszejącego łądu.

Aby podjąć próbę zrozumienia tej sztuki, trzeba pamiętać, jak przeplatają się i biegną równolegle dwie linie: władzy świeckiej i duchownej. Dostojne łacińskie imiona biskupów: Eklezjus, Maksymianus, Agnellus, Maurus, Reparatus. I niepokojące barbarzyńskie imiona, w których w samym brzmieniu słyhać zawieruchę przeciągającą nad Europą: Odoaker, Teodoryk, Amalaszwinta (jego córka), Atalryk (wnuk), Belizariusz... Dwie linie i dwie tradycje kulturowe: rzymska i barbarzyńska.

W sennej dzisiaj i prowincjonalnej Rawennie świetność mozaik sprzed piętnastu wieków wybucha nieoczekiwanie — różnokolorowa błyszcząca raca, fajerwerk. Nie, to nie jest dobre porównanie; od początku spod baśniowego wschodniego przepychu barw, bogactwa ornamentów i elegancji form — słowem spod warstwy dworskiego przepychu — przebija inna, biegnąca głęboko, a przemawiająca trwale, tonacja; nie wiadomo przy tym, co jest tu wtórem, a co główną linią melodii. Z poprawką na zawodność wszelkich metafor (a tych, które mieszają zakresy różnych sztuk w szczególności), można by tu raczej mówić o polifonii.

Jest bowiem Ravenna jakby punktem, w którym — na różnych płaszczyznach — krzyżują się i przecinają osie obcych sobie światów.

Świetność rawennackich mozaik to świetność sztuki bizantyjskiej — w tych czasach zamętu jedynej wielkiej dziedziczki antyku, stapiającej elementy helleńskie z najdziwniej sączącymi się wpływami Wschodu. Ale rozrzutność dekoracji zrodził w Rawennie nie tylko Wschód. Albo inaczej: nie tylko Wschód wielkich i dawnych tradycji kultur takich jak Persji, ale i gdzieś na wschód od Europy powstających kultur tych wędrownych ludów, czerpiących z owych tradycji, ale prących na zachód i niosących ze sobą własne już upodobanie w przepychu „przenośnym”, nie w arcydziełach życia osiadłego — architekturze, rzeźbie, malarstwie ściennym. Tak więc owe krzyże czy trony, znane nam z mozaik Rawenny, wysadzone barwnymi klejnotami, to zarazem bliscy krewni bogatych zapinek najeźdźców czy wotywnych koron, które w Hiszpanii, w Oviedo, wieszali wizygocy królowie. Zatem skrzyżowanie wyrafinowanego przepychu bizantyjskiego dworu

z wyrastającym jakoś z niego ciężkim przepychem barbarzyńców. Jakiś niepowtarzalny moment historii i niepowtarzalna lokalizacja Rawenny sprawiają, że kiedy na krótko rozkwitła w niej sztuka mozaiki, spotkały się tu, współistniały i stapiały odmienne nurty.

To nie tylko dwie różne wersje przepychu, o których była mowa. Sprawa jest szersza. Z tradycyjną i zhierarchizowaną, intelektualną i wyrafinowaną wizją świata sąsiaduje i przenika ją świeża, często zaskakująca, nowa jego wizja. Z politycznymi wstrząsami spleta się rewolucja społeczna, rozciągała w czasie i przestrzeni, i ten splot wyznacza także losy Rawenny. Jeszcze przed nadejściem Ostrogotów i Longobardów cesarstwo rzymskie miewało już „augustów”, którzy byli i zostali na tym stanowisku — prostakami. Wodzów i królów obierali nieraz prości żołnierze. Julian Apostata (nie z intencji egalitarnych, ale z zapiekłej niechęci do chrześcijaństwa) zmienił przepisy prawne, otwierając dostęp do stanu kapłańskiego kandydatom ubogim, nawet wywodzącym się z pospólstwa, jeśli spełniają dwa warunki: kochają bogów i ludzi.

Wkraczały więc w historię i dochodziły do głosu nowe ludy, ale i nowi ludzie — warstwy czy grupy społeczne. Już w samej postaci Teodoryka zdają się uzyskiwać głos dwa odrębne światy. W młodości zakładnik na dworze cesarskim, pozostał zafascynowany Rzymem czy jako król Ostrogotów, czy później jako zdobywca i władca Rawenny. Odmienność tych dwu tradycji kulturowych leży nie tylko na płaszczyźnie przestrzeni tworząc przeciwieństwo: miejscowi i najeźdźcy; to nie tylko przeciwieństwo rzeczywistości zakorzenionej w basenie śródziemnomorskim i tego, co przynieśli nieosiadli przybysze z Północy. To również inność na płaszczyźnie czasu: jakby dwa różne momenty historii, dwa różne etapy ewolucji gatunku ludzkiego. Może dałoby się tu zastosować słowa Wolfganga Pauliego, mówiące o „łączeniu obu tych postaw — racjonalnej postawy krytycznej, pragnącej zrozumieć świat, oraz mistycznej postawy irracjonalnej, szukającej zbaczonego przeżycia Jedności”. Ten szwajcarski fizyk (zmarły w 1958 roku) i laureat Nobla, w komplementarności owych dwu postaw upatruje specyfikę naszej zachodnioeuropejskiej kultury. Ich współistnienie lub przewaga raz jednej, raz drugiej w kolejnych epokach daje się prześledzić najbardziej bezpośrednio w dziejach myśli filozoficznej, szerzej zaś — w dziejach kultury. Tu, w Rawennie, doszło do konfrontacji sztuki bizantyjskiej i barbarzyńskiej fali zalewającej wtedy Europę. A więc po jednej stronie kontynuacja greckiej sztuki klasycznej i zakorzenienie w ówczesnych teoriach estetycznych Bizancjum, wysoce zrationalizowanych



i mocno powiązanych z matematyką i fizyką. Po drugiej — nieobecność spekulacji czy myśli teoretycznej. Nagie wkorzenie w mitycznie, magicznie przeżywany świat. Poczucie jedności z nim, irracjonalnie odbierany sens. Naturalne, jak oddech, przyjęcie prawdy o tym, że ludzkie bytowanie wplata się w tajemnicze bytowanie kosmosu.

Takie myśli i domniemania nawiedzają nas, kiedy pamięć odtworza moment pierwszego zetknięcia się z mozaikami Rawenny.



Niewielka, niepozorna budowla z rudawej cegły. Niska czworokątna część centralna i jeszcze o połowę niższe cztery nawy boczne — cztery ramiona krzyża. Jedyna ozdoba ścian — ciężkie fryzy arkadkowe łamią światło, tworząc nisze cienia. Ich pionowy rytm nie podnosi murów wzwyż, przeciwnie — zdaje się wiązać tym mocniej bryłę mauzoleum z ziemią. Może wrażenie to jeszcze silniejsze dlatego, że niewidoczne są podstawy łuków, ani gładki cokół, w którym pierwotnie brały początek: z biegiem stuleci sanktuarium osunęło się bowiem w głąb terenu prawie o półtora metra.

Tym bardziej nieoczekiwany splendor otwiera przed nami wnętrze. Splendor, ale nie gromki i triumfalny przepych. Cisza i tajemnica. Ściany wyłożone płytami płowego marmuru, ledwo o ton cieplejszego od naszego, tak neutralnego marmuru checińskiego. Ten spokój w dole każe podnosić oczy wyżej, na obłe sklepienia ramion transeptu, sceny w lunetach zamykających te ramiona, sceny na łukach, na których wspiera się kopuła, i wreszcie — ku samej kopule. Odchylając głowę, trwając z coraz bardziej cierpnącym karkiem, zatapiamy się w bezmiarze gwiazdzistego stropu. Wciągani jakby w głąb leja bez dna, nie wierzymy już w ograniczone, całkiem skromne rozmiary tej kopuły. Czujemy się porwani wchłaniającą siłą, która podnosi nas niemal fizycznie, jakby wielka ręka chwyciła nas za włosy, podobnie jak wtedy, kiedy spędzamy noc, lub choćby część nocy, pod sierpniowym wygwieżdżonym niebem. Odpędziwszy na chwilę uroki, można stwierdzić, jaki to prosty zabieg sprawia złudzenie zognomiątej perspektywy: oto gwiazdy, im bliżej szczytu kopuły, tym stają się mniejsze. Nie tylko zaś mniejsze, ale i jaśniejsze, jakby bił na nie blask od złotego krzyża, który lśni w samym centrum. I jakby wyraźniejsze, luźniej rozsypane, odrywają oczy właśnie ku sobie, ku górze, podczas gdy, zbliżając się ku skrajom kopuły, gwiazdy stają się nie tylko większe, ale i bardziej zagęszczone.

Ale co sprawia, że w narastającym zawrocie głowy czujemy się także wciągani w ich wirowanie, w jakieś przyśpieszone, naoznie nam tu podane, kosmiczne obroty? Może koncentryczny układ pierścieni dokoła krzyża, może fakt, że promienie tych ośmioramiennych gwiazd-kwiatów łączą się ze sobą kapryśnie, ale uparcie.

Niesamowitość wrażenia potęgują cztery popiersia ewangelicznych zwierząt-symboli, wynurzających się z błękitno-czerwonych chmur, czy może fal kosmicznego oceanu. Każde z tych skrzydlatych zjawisk zasługiwałoby na oddzielny opis (a może raczej hymn?); najsilniej bodaj przemawia do wyobraźni lew: złoćtopłowa bestia, nie tyle groźna, co tajemnicza, o ciężkiej i dostojnej brzydocie, która zdaje się wyrażać najwyższy stopień jakiejś ontologicznej „inności”, oddalenia od naszego ludzkiego świata. Podobnie uderzającą wzniosłą powagą, graniczącą z brzydota, widziałam chyba tylko na twarzach niektórych aniołów z wczesnoromańskich fresków Katalonii.

Może jedną z nieuświadomionych przyczyn tego poczucia harmonii, jakim napelnia nas przebywanie w niewielkim mauzoleum Galli Placydii, jest ponadto — odpowiadająca rzeczywistym proporcjom występującym w naturze — proporcja ilościowa wyobrażonych tu bytów. Na półkolistych lunetach transeptu pary siwych jeleni zbliżają się do źródła życia: małych lusterek wody obrosłych paprocią i kwiatami; tryskającą wodą życia poją się także gołębie; baranki otaczają Dobrego Pasterza; w plecionych koszach owoce przetykane liśćmi wybiegają podłużnym pasmem, po łuku sklepienia.

Przede wszystkim jednak zarasta to wnętrze gąszcz lodyg i roślinnych pnączy. Winorośl wije się w długich spiralach gron i listowia, wycinany akant rozkłada się ozdobiście, w wolutach wici, na kwietnych piedestałach jawią się figurki apostołów. Sklepienie głównej nawy gęsto usypane kwiatami. Większe i mniejsze, biegnące równoległymi sznurami, stylizowane (pół-kwiaty a pół-gwiazdy) i odrealnione są one nawiązaniem i ziemskim odpowiednikiem gwiazdnej kopuły centralnej.

Postaci ludzkie zamieszkują ten świat, ale nie dominują nad nim. Dominuje zieleń i błękit, tak jak w naturze. Blade niebieskości, ciemniejące szafiry, kobalt i granat. Wszystkie odcienie zieleni. Zgaszone, roślinne brązy. Siwa, niebieszczejąca (może od mocnego chabrowego tła?) biel szat. W ogóle dużo bieli. Białe linie podkreślają geometryczne podziały dekorowanej przestrzeni wnętrza, uwypuklają struktury architektoniczne i — przede wszystkim — wnoszą swobodny oddech, dają powietrzną lekkość tej niskiej przecież, przysiadłej konstrukcji.

Święci nie suną orszakami, jak to będzie w świątyniach późniejszych epok, nie adują tłumnie, nie patrzą na nas z każdego witrażowego okna. Są tu nieliczni. Św. Wawrzyniec, młody i energiczny, w rozwianych faldach płaszcza, stąpa tak śpiesznie ku płonącym rusztom swojego męczeństwa, że jedną stopą przekroczył ramę kompozycji i idzie wprost ku nam, patrzącym. Poza tymi wplecionymi w meandry ziemsko-niebiańskiej wegetacji, cztery większe postaci apostołów stoją parami po obu stronach okien, podnosząc ręce i oczy ku górze. Zarazem ku oknu, skąd przez alabastrowe płyty sączy się mleczne opalizujące światło i ku stylizowanym głowom gołębic — symbolem Ducha, który zsyła w dół promienie białe i ostre jak lance. A ponad tym wszystkim kopuła: okrywa i pociąga w górę świat ludzki, zwierzęcy, roślinny i mineralny.

U jej szczytu złoty, migocący krzyż — słońce tego gwiazdzistego nieba.



Jeśli będziemy patrzeć na Rawennę i jej mozaiki jako na punkt styku czy skrzyżowania obcych sobie tradycji czy tendencji, miejsce spotkania jakiegoś „starego” i „nowego”, to odsłoni się nam jeszcze niejedno jej oblicze.

Szczególny to punkt w dziejach chrześcijaństwa i sztuka sakralna będzie jego odbiciem. Jeszcze żywa niedaleka przeszłość najwcześniejszych wieków — okresu dosłownej albo namacalnie przedłużanej obecności tych, którzy byli świadkami Wcielenia. Jeszcze do niedawna chodziło po ziemi grono prostych ludzi, których przemieniła doświadczana na co dzień obecność, będąca kwintesencją wszelkiej obecności. Te doświadczenia przekazywali bezpośrednim słowem swoim uczniom i następcom. Uczniem św. Piotra był Apolinary, pierwszy męczennik Rawenny i jej patron. Bliskość przeżyć i ich „kameralność” (na wespół rodzinny charakter małych wspólnot), a zarazem konieczność zamykania ich w domowych kaplicach czy katakumbach sprzyjała największej prostocie wyobrażeń. Więc najpierw monogram Chrystusa wpleciony w pradawny i powszechny symbol sakralny: skrzyżowanych osi. Wyznaczały przestrzeń i czas — cztery kierunki, strony świata i cztery pory roku, cztery punkty zwrotne w kosmicznym rytmie: dwa przesilenia i dwa zrównania dnia z nocą. Potem dopiero pojawiły się symboliczne obrazy: ryby czy baranka, wreszcie — Dobrego Pasterza.

Sztuka Rawenny, jeszcze organicznie związana z tym okresem,

nosi już cechy ukształtowane nową sytuacją. Po edykcie Konstantyna Wielkiego chrześcijaństwo wyszło z katakumb. Status religii państwowej — to prawda — niósł ze sobą niebezpieczeństwa, które w następnych epokach miały drastycznie dawać znać o sobie. Ale w tym początkowym okresie, w poetyce, jaką obrała sztuka Rawenny, doszło do zazębienia i nałożenia się odległych od siebie systemów symboliki. Z jednej strony prostota żywych świadków-uczniów, i tych, którzy świadczyli życiem, to jest męczenników: symbolika katakumb. Z drugiej — odczucie rzeczywistości Kościoła jako zapowiedzi i przedsonka chwały niebieskiej, co wyrażało się w mieszanii wyobrażeń świetności wiekuistej i przepychu doczesnego.

Ale właściwie nie mamy prawa mówić o „mieszanii”. Byłoby to uproszczenie, podobnie jak zaledwie częstką prawdy jest wywodzenie niektórych motywów sztuki wczesnochrześcijańskiej z antycznych obrazów boskiej chwały cesarzy. Wyobraźnia sięga bowiem po dawne obrazy i symbole zakorzenione w tradycji, ale napełnia je nową treścią współczesnych przemyśleń i przeżyć.

Nieprzypadkowo w pismach Dionizego-Areopagity hierarchię w obrębie Kościoła (ale pojętą szerzej niż jego struktury) zestawia się z hierarchią anielską. Cel Kościoła — uświęcanie i zmierzające do pełni bytu przebóstwienie człowieka, to jakby mozół wspinaczki: ze stopnia na stopień, coraz wyżej. Każdy z owych stopni otrzymuje boskie światło ze strefy porządku wyższego i przekazuje je z kolei w dół; tym samym daje uczestnictwo w owym świetle i pociąga w górę, ku Bogu. W sferach świata anielskiego udział w tym procesie, w tych rozchodzących się falach świetlnych przebiega w sposób czysto duchowy. Tu, na ziemi, Kościół jest powtórzeniem, odbiciem; symbole, sakramenty, obrazy to na pół duchowe, na pół widzialne formy, które zarazem obrazują i realizują ów duchowy marsz ku wyższym sferom.

Tak więc wszystko, co ukierunkowane ku górze, a w dół przekazujące własny blask, zostaje włączone w nadrzędny sens i wielkie wędrowanie ku niebu. Gesty i dźwięki, procesje i klejnoty, migotliwość kolorów i jarzące się złoto. W bogactwie widzialnym i dotykalnym obrazuje się bogactwo nieuchwytnie; pierwsze zdąża do swego wypełnienia w drugim.

Trudno o mocniejszą zachętę do tego, aby i wewnątrz, w którym liturgia powtarza Boskie dzieło odkupienia, lśniło całe jak klejnot. Kościół San Vitale, niedaleki od mauzoleum Galli Placydii, wydaje się takim właśnie klejnotem, rozjarzonym, przyjmującym w siebie blask i wysyłającym z kolei promienie. Albo rżniętą w kryształ, ośmiościenną czarą, wypełnioną drogimi kamieniami, jedną z tych stu, które Galla Placydia otrzymała w weselnym po-

darku, kiedy w 414 roku zaślubiła w Narbonne gockiego księcia Ataulfa. Skarb o barbarzyńskim przepychu, wręczony przez pięćdziesięciu odzianych w jedwabie gockich młodzieńców, przepadł w czasie splądrowania rodzinnego miasta rzymskiej księżniczki. Ale przepych San Vitale przetrwał do dziś ukryty we wnętrzu murów, tak samo ceglanych i gładkich jak mury mauzoleum. Tylko bryła budynku nieporównanie większa i bardziej rozczłonkowana, na jednym z boków ośmiokąta rozkwita pączkującą obfitością łamiących powierzchnię, schodzących w dół dachów: bocznych absyd dokoła absydy głównej. I wewnątrz nie ma tamtej prostoty i skupienia. Wszystko, co było tam, owszem, ale wyolbrzymione, pomnożone, podniesione do którejś tam potęgi. Marmur na ścianach, tak, ale tu ozdobny, wielobarwny, o efektownym, aż natrętnym żyłkowaniu. I mozaiki, ale taka ich mnogość, że zagubi się z zawrotem głowy ten, kto nie skoncentruje się na jednym czy paru fragmentach. Jest też kopuła, ale nie rozpina się wprost nad głową jak nocne niebo; niejako odsunięta od bezpośredniego kontaktu przez złożoność struktur architektury. Wewnątrz ośmioboku wspiera ją dodatkowo niby ośmiopłatkowy kwiat kolumn i filarów; z wysoka, poprzez trybuny bije blask z górnych okien; dołem, w ścianach, biegnie ich najniższy szereg, pod kopułą trzeci — najwyższy.

Nie brak i tu świata roślinnego: owych wici winnych, wolut, skąd wyfruwiają anioły, owoców i liści; ptactwa jeszcze więcej: bo i gołębie, i pawie, orły, ibisy; symboliczne czworonogi; splecione ogonami delfiny. Na bizantyjskich mocno rozchylnych kapitelach ta wschodnia, fantastyczna, stylizowana fauna i flora, nie mająca nic wspólnego ze spokojem korynckich akantów. Tu już jednak dominuje — ilościowo i znaczeniowo — postać ludzka. Po sklepieniach biegą całe pasma medalionów, a w nich apostołowie, święci wyznawcy, męczennicy. Jedne twarze gładko wygolone, o krótkich puklach, równo uciętych nad czołem, wydają się być twarzami rzymskich obywateli: taki jest np. św. Protazy o mocnych ustach i mięsistym nosie. Inne — to ascetyczne oblicza powtarzające się odąd przez całe stulecia na bizantyjskich ikonach: zapadłe oczy, wychudłe policzki, pobrużdżone czoła, rozwichrzone brody. Obfitość scen, głównie ze Starego Testamentu, a w nich pomieszanie tych dwu poetyk. Młodzieńczy i piękny klasyczną urodą Mojżesz, wstępując na świętą górę wytwornym gestem, zzuwa sandały, a w nierealnym skalistym pejzażu, na szafirowo-zielonych upłazach rozkwitają języki ognia. Trzej aniołowie w gościnie u Abrahama o twarzach efebów błogosławią chleby ukazane już w tej przedziwnej perspektywie, która będzie nas zdumiewać jeszcze w *Trójcy* Rubłowa.

Na mozaikach głównej absydy splendor świecki zdaje się wiązać najbliżej ze świętym. Justynian i Teodora niosą naczynia liturgiczne, które mają posłużyć dla spełnienia Ofiary. Ich twarze ujęte frontalnie, zastygłe w nieruchomości, jawią się na tle złotych dysków-aureoli, którymi sztuka kościelna w późniejszych wiekach będzie obdarzać tylko świętych pańskich. (Ale Imperator, w ciężkim diademie, z przebogatą broszą spinającą na ramieniu purpurowy płaszcz, jest przecież ziemskim odbiciem Niebieskiego Władcy.) Bazylissa Teodora obsypana ciężkimi klejnotami, aż sztywne od nadmiaru pereł i gemm, sama staje się podobna do tajemniczego barbarzyńskiego idola. Obok niej damy dworu, poważne, wysmukłe i hieratyczne.

Justynianowi też towarzyszy świta. Ale tylko po jednej stronie twarze dostojników są powleczone tym uogólniającym widzeniem antyku, które różnicuje tylko role: cesarza czy gladiatora, herosa, matrony, filozofa, czy młodzieńca. Po drugiej stronie nowe, indywidualizujące widzenie człowieka prezentuje nam oblicza jakby należące do całkiem innego świata. Obok cesarza, a więc władzy świeckiej, biskup Rawenny — przedstawiciel władzy duchownej. Zidentyfikowany na wieki, póki będzie trwać ta dostojna procesja w absydzie San Vitale. Wielki krzyż w dłoni, krzyż wyhaftowany na stule i duży napis nad głową (jedyny w całej tej kompozycji): Maximianus. Ale przekazano nam, patrzącym, poprzez stulecia, nie tylko imię i godność. Twarz biskupa jest już właściwie portretem. Zamknięte w niej jest wnętrze człowieka i jego doświadczenia życiowe. Wypukła łysiejąca czaszka; pobrużdżone czoło; krzacaste brwi nad przenikliwymi oczyma; w fałdach dokoła ust i nosa gorzka mądrość. Pomiędzy cesarzem i biskupem stoi ktoś trzeci; w drugim rzędzie, ustępuje więc rangą tym dwu, ale jego twarz sąsiaduje bezpośrednio ze złotym nimbem dokoła cesarskiego oblicza. Mówią, że to wódz gocki, Belizariusz. Znów portret, niepowtarzalny indywidualium ludzkie. Szeroka twarz o odętych wargach i obwisłym podbródku, brzydka, surowa i mocna. Na niskim czole niesforne kosmyki włosów. Nowa epoka, nowy świat wkroczył w jego osobie i stanął pomiędzy Dworem a Kościołem. Stoi w tej trójcy na drugim planie, powyżej złotej misy w rękach cesarza, jakby cofnięty o pół kroku w głąb, ale przyciąga uwagę patrzącego nie słabiej niż klejnoty Justyniana i skupienie dostojnika kościelnego. Jest w tej dzikiej twarzy nie tyle prymitywizm, co nieoswojona mądrość i siła.



Oba baptysteria: przykatedralne, tj. Ortodoksów i ariańskie, zbudowane są na tym samym planie. Ośmiokątne, niewysokie, ceglane budynki o wnętrzu podporządkowanym swojej funkcji. Pośrodku miejsce samego chrztu, dokoła miejsce dla świadków ceremonii. U szczytu kopuły, ponad chrzcielną misą, jakby prototyp udzielanego sakramentu: scena chrztu Jezusa w Jordanie. Wokół niej koncentryczne kręgi, gdzie postaci i symboliczne motywy zdają się promieniście zbiegać w centralnym punkcie sklepienia, przyjmując w siebie jego blask, a zarazem podnosząc ku górze, poprzez kolejne strefy, centralny punkt na poziomie posadzki, w którym człowiek staje się chrześcijaninem. Jest to więc baldachim chwały, rozpięty nad jego głową na tę chwilę, której pełny sens to chwała spływająca razem z wodą chrztu od szczytu sklepienia. Jakby spełnienie — w kolorach i formach — owych teorii Areopagity o stopniach hierarchii, pośredniczących w obu kierunkach: w górę i dół.

Choć nieco młodsze z tych dwu, baptysterium ariańskie zachowało mozaikową dekorację tylko w kopule; ale w baptysterium przykatedralnym bogactwo spływa niemal do poziomu posadzki: formy geometryczne i napisy, ornamenty roślinne i postaci, mozaika i stiuk. Przede wszystkim jednak mozaika. Ten sam zra-ny już nam, głęboki szafir tła, jasna, jakby prześwietlona zieleń liści, błękitniejąca biel szat, ugry podkreślane żyłami złota. Cztery ołtarze z rozłożonymi Ewangeliami, i cztery puste trony — jak czterokrotnie powtórzony symbol niewidocznej Obecności. Jeszcze puste zydle — pewno przygotowane dla powołanych do świętości, ozdobne nisze, liściaste girlandy, festony draperii i kwietne kandelabry. Wśród radosnych barw, w polyskach ześlizgujących się wklęsłością kopuły, dwunastu apostołów tworzy wieniec chwały najbliższy scenie chrztu w Jordanie. Wydają się nie kroczyć procesjonalnie, a biec. Fałdy płaszczy niespokojne, rozwichrzone. Każdy w dłoniach, osłoniętych jego połami (co jest w tradycji Wschodu oznaką czci), trzyma koronę wysadzaną klejnotami. Postaci wszystkie smukłe i wytworne w ruchu, twarz — u każdego inna. Chmurny Tomasz, brodaty łagodny Mateusz, Paweł o przenikliwym spojrzeniu. Naprzeciw niego Piotr: krótki siwy zarost, zamyślony wzrok, zacięte usta.

Warto w powiększeniu dobrej reprodukcji porównać jego twarz z twarzą jednego z tych apostołów, którzy w mauzoleum Galli Placydii stoją parami po dwu stronach alabastrowych okien. W wypadku tego zestawienia, tj. na przestrzeni jednego stulecia, uderza ewolucja, o której tak dobitnie mówiły mozaiki z różnych epok u św. Marka w Wenecji. To odchodzenie od techniki właściwej mozaice ku procederom stosowanym w rysunku czy ma-

larstwie. Wtedy, gdy mistrz wcześniejszy wydobywa efekt ściągniętych ust, rzucając — na pozór beładnie — brązowe kostki nierównej wielkości i daje pośrodku nieregularną plamę cynobru z czterech tylko kamyków, mistrz późniejszy rysuje usta szeregiem regularnych czarnych kostek i rysunek wypełnia barwą. Podobnie oczy: ich czarny zarys zostaje wypełniony precyzyjnie — osiem kostek na białko, cztery na tęczówkę, jedna większa to źrenica. Tymczasem oczy apostoła z mauzoleum, o niezapomnianej wyrazistości — liczyły w sumie po pięć: cztery jaśniejsze, jedna większa, brązowa.

Ta statystyczna pedanteria nie jest bezpłodnym dziwactwem. Trzeba nieporównanie więcej inwencji i sztuki, żeby ludzkie oko o natchnionym spojrzeniu wyczarować z pięciu kamyków niż z trzynastu. Sztuki, powtórzmy, właściwej tej technice; wszystko wtedy staje się ważne: nie tylko różnicowanie wielkości i kształtu, ale i układ pustej przestrzeni pomiędzy kostkami, tych szczelin, w których powstaje cień, wtedy, gdy po glazurowej powierzchni barwnych kubików ślizga się światło. A także ich nachylenie regulujące siłę odbicia promieni.

Tajemnicza sztuka układania kolorowych kostek. Znana, a nawet szeroko stosowana od czasów starożytnych, przeżywa jednak okres świetności w IV, V i VI wieku. Może dlatego, że choć „surowiec” dla sporządzania kostek (zwanym „tesserae”) był różnicowany, nadawano mu dotąd formy geometryczne i regularne (kwadratu, trójkąta, trapezu). Ponadto, zwłaszcza w mozaice posadzkowej, gdzie było to koniecznością, powierzchnia powstająca z nich była równa i gładka. A właśnie powierzchnia modelowana w zależności od kształtów, które wyobraża, podatna na inwencję artysty, nabiera swoistego życia. Nie jest to wierność „fotograficzna”, oddająca przedmioty „jak żywe”, ale życie przynależne formom sztuki. Draperie sukien zdają się falować, po liściach przebiega drżenie niematerialnego wiatru, wibruje złoto nimbów, płoną oczy i klejnoty, skóra twarzy jest jak krajobraz zmieniający się wraz z oświetleniem.

Albowiem „tworzywem”, surowcem są w tej technice nie tylko barwne kawałki szkła czy marmuru, ale samo światło, które trzeba „schwytać” poprzez różne kąty nachylenia owych kawałków. Dlatego wykonanie mozaiki, moment kreacji, to nie projekt na kartonie, ale sama czynność człowieka, który stoi naprzeciw muru, własnoręcznie przycina kostki na kowadło, nadaje im kształt młoteczką, zwaną „martellina”, i ścina ostro od spodu, aby dobrze tkwiły w zaprawie. Dobiera także ich wielkość — krawędź waha się od 3 do 12 milimetrów. Sięga po marmur i kamień wydobywany w kamieniołomach — rzadkie i delikatne tony ochry,



rózu, terrakoty, żelaziste i rdzawe, przeróżne odmiany czerni, szarości, bieli zgaszonej albo świetlistej. Nie gardzi żwirem rzeczonym, cegłą, muszlą; ucieka się do masy perłowej, emalii i barwnego szkła. Złote i srebrne listki umieszczone między dwiema taflami szklanymi i wtopione w nie, a które potem cięto w drobne sześciianiki, dadzą świetność tłu czy aureolom. Pozostaje jeszcze osadzić kostki w murze. Pokrywa się go trzema warstwami zaprawy z wapna, sproszkowanego marmuru lub cegły oraz drobno ciętej słomy, o różnej gęstości i różnej proporcji składników. Warstwa najdelikatniejsza i najcieńsza przyjmie w siebie kostki, a sposób ich osadzenia będzie dla prawdziwej mozaiki równie istotny jak ich kształt, wielkość i odcień.

Kiedy w 1951 roku zorganizowano w Paryżu wystawę kopii mozaik Rawenny, specjalista w tej materii — Gino Severini — pisał we wstępie do katalogu:

„Jeśli «tesserae» są cięte i układane bez sztywnej regularności i przyjmują, by rzec, światło padające z różnych stron, wyzwalają jakieś nieporównywalne z niczym świetliste jarzenie; o każdej porze dnia dają wówczas wrażenie, że same są źródłem światła, i, rzeczywiście, wchłaniając je, wysyłają zarazem niezliczone odbłaski, które zdołają rozjaśnić nawet ciemne wnętrza...”

Przenoszenie na powierzchnię muru dekoracji przygotowanej uprzednio przez malarza zaprzecza twórczej pracy artysty-wykonawcy. Przenosi on wtedy cudzą wizję zamiast stwarzać własną. Przenosi też z konieczności technikę właściwą malarstwu, wyrzekając się techniki właściwej sztuce mozaiki. W rezultacie tak wykonana kompozycja, mówiąc nie własnym a zapożyczonym językiem, przestaje przemawiać do odbiorcy, tak jak to jest w wypadku wspomnianej tu już mozaiki nad portalem św. Marka, sporządzonej według kartonu Tycjana. To już nie mozaika, a obraz wykonany przy pomocy kamyków.

„Albowiem — jak mówi ten sam autor — kartony wykonane pędzlem nie pozwalają układającemu mozaikę słyszeć tajemnych i tajemniczych głosów kamyków, które bierze do ręki, a które same znajdują swoje miejsce w warstwie zaprawy, jeśli układający jest prawdziwym mistrzem w swoim rzemiośle.”



Wchodzącemu do bazyliki San Apollinare Nuovo wydaje się, że został włączony w jakąś wielką procesję. Dwa rzędy wędrujących gęsto kolumn oddzielają nawę środkową od bocznych. Na ścianach orszak świętych dziewic, a naprzeciw drugi — męczenn-

ników. Ciąg alabastrowych okien i między nimi szereg proroków. Wszystko, jakby w powolnym, uroczystym pochodzie, zmierza ku prezbiterium. Oddziela je od reszty kościoła piękna marmurowa przegroda, rzeźbiona w symboliczne ptaki i gałęzie winorośli. Na czele orszaku świętych dziewięć Trzej Magowie o egzotycznych profilach i we frygijskich czapkach. Oni jedni wyłamują się z dostojnego rytmu, z dworskiego ceremoniału: idą za gwiazdą z wyraźnym pośpiechem; nic dziwnego, już tylko jeden krok dzieli ich od przybocznego anioła. Wśród aniołów Madonna. Jej rangę — Matki Słowa, Matki Kościoła (to nie współczesna polska religijność tak ją nazywa, ale ówczesna teologia), przynależność do innego kręgu niebiańskiej hierarchii, podkreślają niezwykle proporcje. Gdyby wstała z tronu, który ma olśniewać przepychem, górowałaby nad swoją świtą chyba o pół ciała.

Kto się zapatrzy w jej drobne, wielkookie oblicze, albo w procesję świętych kobiet — wytworne stroje, wymyślne fryzury, twarze dworskich dam, niektóre niemal tak „sophisticated”, jak tańcząca Salome od św. Marka (ale ona późniejsza o osiem stuleci!) — ten może w ogóle nie podniesie oczu wyżej. A tam mozaikowe sceny biegną pasem nad oknami, już pod samym stropem. Są niewielkie i tak wysoko; odkrywamy je dopiero ... w kiosku pod arkadami, wybierając pocztówki-reprodukcje. I dopiero wtedy uderza niezwykłość i samych tych scen, i zamysłu całej kompozycji.

Są starsze od niższych pasów dekoracji ściennych — proroków i procesji świętych — tylko o pół wieku. Pochodzą z czasu, gdy Teodoryk wystawił bazylikę obok swego pałacu (początek VI wieku), podczas gdy pozostałe mozaiki kładziono w czasie przekształcania ariańskiej świątyni w rzymsko-katolicką. A jednak to inne widzenie świata.

Uderza nie wytworna ozdobność i wyszukane efekty, ale oszczędna w środkach ekspresja. Napięcie, wewnętrzna temperatura scen wypowiada się w wyrazistych, jakby nagich gestach, w emocjonalnym zróżnicowaniu twarzy. Gruboziarność faktury sprawia, że niektóre twarze, zwłaszcza Chrystus przed Piłatem, albo niosący krzyż, nasuwają myśl o *Królu Bolesci* Rouaulta. W scenie powołania Piotra i Andrzeja morze migocze połyskami, łódź jest bajeczna, tęczowa, i grają śmiało liniami mięśnie na nagich torsach rybaków.

Dwa cykle, każdy po trzynaście obrazków, biegną po prawej i lewej stronie nawy. Porządek ich nie jest choronologiczny; historykowi sztuki wydaje się przypadkowy, albo przynajmniej zagadkowy. Uderza oczywistość: jeden cykl skupia sceny z okresu nauczania, drugi — z okresu Męki. Brak wyobrażenia samej śmier-

ci krzyżowej jest w tej epoce czymś naturalnym, na co zwracałam uwagę w szkicu *Krzyż przez stulecia*.

Choćbyśmy nie przyjęli interpretacji pewnego szwajcarskiego badacza — Ernsta Uehli, autora książki *Die Mosaiken von Ravenna*, który w dwu cyklach, (Janowym i Piotrowym, jak je nazywa) widzi dwa nurty, jeszcze współlistniejące na tym etapie chrześcijaństwa: wschodni i zachodni, niektóre jego obserwacje wydają się ogromnie ciekawe. Zwraca on mianowicie uwagę na zupełnie inne przedstawienie postaci Chrystusa w obu cyklach. W cyklu „Janowym” (pozostał przy tej nazwie) Jezus ma twarz pozbawioną zarostu, młodzieńczą, czasem niemal dziecinną. Łagodny spokój ogromnych oczu, frontalne ujęcie, kolisty zarys głowy na tle kolistej aureoli dają temu obliczu charakter pogodnie-apolliński. W cyklu pasyjnym pojawia się zupełnie inne wyobrażenie, takie, które odtąd zdobędzie w sztuce sakralnej prawie pełną wyłączność. Chrystus ma tu pociągłą twarz, postarzałą i okoloną zarostem, zapadłe oczy, bolesne usta. To już nie tyle „Syn Boży”, wyniesiony ponad ludzi w sferę olimpijskiej antycznej uniwersalności, gdzie cierpienie nie ma dostępu, co „Syn Człowieczy”, wplątany w poziom jednostkowego losu ludzkiego, z całym jego dramatem. Naoczne zestawienie dwu natur: boskiej i ludzkiej, ich lustrzana a kontrastowa odpowiedniość na dwu ścianach bazyliki na pewno koresponduje z ówczesną myślą teologiczną, dyskusją z monofizytami, głoszącymi wyłączność (lub prymat) natury Boskiej w osobie Chrystusa, lub nestorianami.

„Strona dnia” i „strona nocy”. Można by i tak nazwać owe dwa cykle scen, biegnące ku wnętrzu absydy, gdzie mozaiki nie ocalały, a naga, jasna wklęsłość przypomina rozwiązania współczesnej architektury sakralnej. Ten szczęśliwy moment, zarówno sztuki, jak wrażliwości, czy myśli chrześcijańskiej musi w nas, wychodzących z San Apollinare Nuovo, budzić refleksję. O możliwości powrotu do równowagi i harmonii płynącej z obecności przeciwnych a współlistniejących nurtów.

Rawennacki cykl młodzieńczego, „apollińskiego” Chrystusa zdaje się być ostatnim ogniwem całego ciągu takich wyobrażeń, do których należała także postać Dobrego Pasterza, ale który czasem nawiązywał wprost do dawnych kultów solarnych.

Pierwsze wieki chrześcijaństwa zanurzone są w naturalny sposób w tej słonecznej mitologii, która nasycza aurę epoki. Wpływy „słonecznej mitologii”, czerpiącej natchnienie z dawnych religii Wschodu, stają się w dobie późnego cesarstwa coraz silniejsze. Zarazem zostają wprzęgnięte w służbę władzy cesarskiej. Cesarz jest traktowany jako pewnego rodzaju ziemski odpowiednik Słońca, które króluje nad gwiazdami i za ich pośrednictwem rządzi

światem fizycznym. W III wieku Aurelian usiłuje zjednoczyć różne warstwy społeczne i odrębne kultury, istniejące niejako wewnątrz religii pogańskiej, wokół kultu Niezwyciężonego Słońca (Sol Invictus). Także Konstantyn, zanim nadał chrześcijaństwu status religii państwowej, zbliżał się do niego etapami, między innymi poprzez synkretyzm solarny. Z kolei Julian Apostata, dążący do renesansu pogaństwa, wykląda swoje teorie w rozprawie o Słońcu-Królu, gdzie zresztą poprzez różnorodność interpretowanych alegorycznie mitów przebija już dążenie do monoteizmu. Kościół zaś z jednej strony toleruje je, chrystianizując niektóre symbole atawistyczne i zakorzenione w świadomości, i przesuwając np. święta Bożego Narodzenia na zimowe zrównanie dnia z nocą; z drugiej — zakorzenia swoją własną metaforykę w pradawnych odczuciach (nadawane Chrystusowi określenia Sol Salutis, Sol Iustitiae).

Jedno przy tym uderza: jakaś radosna siła, wybuch młodej energii, która przemienia w nowej, chrześcijańskiej już, ikonografii dawne obrazy. Na rzymskim łuku Konstantyna, upamiętniającym jego zwycięstwo, kwadryga Słońca wynurza się z morza w nastroju pogodnej harmonii. Spod kopyt czterech rumaków syją się kamienie (czy bryzgi wody), ale ich grzywy, łby i kopyta układają się w regularne równoległe linie. Wiatr efektownie rozwiewa fałdy płaszcza, a profil Słońca ma spokój i czystość kamei.

Jak bardzo inny jest Chrystus-Helios na mozaice zdobiącej sklepienie mauzoleum Juliuszów pod dawną bazyliką św. Piotra na Watykanie! Choć powstał o dwa stulecia wcześniej, obraz ten jest zapowiedzią nowej poetyki, odpowiadającej nowym treściom, które rozsadzają niejako dawne obrazy. To nie alegoria zachowująca jakieś prawdopodobieństwo realiów — nie, to symbol; scena wykracza poza wszelką, choćby mityczną, rzeczywistość; dzieje się wśród splecionych winnych gałęzi i liści. Chrystus-Słońce ma ekstazy, wzniesione w górę oczy i aureolę promieni dokoła głowy; konie o dzikim spojrzeniu przysiadają na zadach i wspinają się w niebo; z kwadrygi pozostały tylko symbolizujące ją koła. Umowność i napięcie emocjonalne zbliżają już tę scenę ikonografii antycznej do owych bizantyjskich wozów ognistych, w których — niby na płomiennym liściu albo muszli — szkarlatne rumaki porywają w niebo proroka Eliasza.

To zestawienie mówi o ewolucji jednego motywu: słonecznej kwadrygi. Ale miejsce, skąd zaczynaliśmy wędrówkę po Rawennie, mauzoleum Galli Placydii — pokazuje nie mniej interesująco, choć w innej aurze, jak mocno sztuka sakralna pierwszych wieków była nasycona niby potężnym oddechem: odczuciem kosmicznej jedności świata.

Wróćmy do jego wnętrza. Symboliczna, także „słoneczna” orientacja świątyń całej Europy przyzwyczaiła nas do tego, że centralny punkt, tj. główny ołtarz znajduje się od wschodniej strony. Ranne słońce budziło więc do życia faunę i florę romańskich kapiteli głównej absydy, a w gotyckich katedrach wysmukłe witraże prezbiterium zapalały się barwami jak nasze wysokie podhalańskie palmy wielkanocne. Mauzoleum rzymskiej księżniczki, poślubionej barbarzyńskiemu wodzowi, na styku dwu światów, jest posłuszne słonecznej orientacji w sposób może jeszcze intensywniejszy, bardziej złożony.

Oś jego, to oś północ-południe; słynna mozaika z Dobrym Pasterzem, wyznaczająca ton całego wnętrza, znajduje się nad wejściem, tj. od północy. Południowe, najmocniejsze słońce pada wtedy wprost na apollinijską, młodą twarz umieszczoną na tle złotego nimbu z zarysem krzyża; nimbu powtarzającego zatem kosmiczne symbole słonecznego kręgu i skrzyżowanych osi — czterech stron świata. Oświecła światy natury: kamienne upływy, kwiaty i owce o łbach zwróconych ku centralnemu punktowi, którym jest akceptująca i błogosławiąca, wyciągnięta dłoń Chrystusa. W ciągu dnia słońce wędruje przez krąg szesnastu alabastrowych okienek, oświeca to apostołów stojących parami, to girlandy winorośli i akantu, albo gwiazdziste kwiaty. Rozżarzony ruszt, ku któremu zdąża męczennik, rozplomienia się jeszcze bardziej, podświetlany blaskiem pełnego dnia.

Tymczasem w górze, w mlecznym świetle, które pada coraz to z innej strony, wiruje szafirowe sklepienie, a na nim gwiazdy podobne do złotych kwiatów. Jedność światów — jedność świata, w którym jest miejsce na zachwyty i męczeństwo, na śmierć i życie: marmurowe sarkofagi i wodę życia, którą piją jelenie. Ogromnie kojąca jest ta jedność.

Jeśli podniesiemy głowę i spojrzymy całkiem do góry, zobaczymy u zenitu, między ramionami krzyża, tam gdzie światła niebieskie nie układają się jeszcze w koncentryczne kręgi, siedem gwiazd, rozsypanych jakby przypadkowo, nieregularnie. Ta nieregularność wyodrębnia je z koncentrycznych obrotów, w których wirują posłusznie pozostałe gwiazdy. Siedem jest tych autonomicznych gwiazd — to symbol siedmiu planet krążących dokoła Słońca. Złoty migoczący krzyż jest więc słońcem tego gwiazdzistego nieba.

Aleksandra Ołędzka-Frybesowa

## ŚWIADKOWIE HISTORII

### ALEKSANDER SZCZEPAŃSKI

ur. 18.X.1882 r. w Saratowie nad Wolgą w rodzinie nauczycielskiej, zmuszonej do opuszczenia guberni grodzieńskiej po powstaniu styczniowym. W 1900 r. ukończył gimnazjum w Samarze i podjął studia na uniwersytecie w Warszawie — początkowo matematyczne, następnie ekonomiczno-prawnicze. W 1905 r. brał czynny udział w organizowaniu strajku szkolnego i w pracach Uniwersytetu Latającego. Studia kończył w Berlinie i Monachium. Przed I wojną światową opublikował szereg prac ekonomicznych, dotyczących przemysłowej sytuacji Galicji. W czasie wojny w II Brygadzie. Po wojnie jako ekspert na konferencji pokojowej w Paryżu. W latach 1921—22 konsul generalny w Zagrzebiu. W latach 1922—29 konsul w Bytomiu i przedstawiciel Polski w Górnośląskiej Komisji Mieszanej oraz Trybunale Rozjemczym. 1929—1930 konsul generalny w Chicago. Odwołany do kraju, pracował w przemyśle na stanowisku dyrektora Syndykatu Błachy Cynkowej w Katowicach, gdzie umarł w 1937. Opublikował wiele prac ekonomicznych dotyczących Śląska, a także wspomnienia z Ameryki pt. *Drapacze i śmietniki*.

### ALEKSANDER SZCZEPAŃSKI

## ZE WSPOMNIEŃ

(20.X.1926, Bytom G. Śląsk)

Od dawna pragnę zabrać się do pisania pamiętnika. Nie żebym przypisywał sobie jakąś szczególnie ważną rolę w wypadkach ostatniego ćwierćwiecza, ale że dane mi było żyć w czasach niezwykłych, w czasach wyczerpanej coraz bardziej walki o wyzwolenie Polski, w czasach z zawrotną niemal szybkością osiągniętego wyzwolenia i ciężkich pierwocin państwowości odbudowanej.

W okresie tym niejednego ważnego zdarzenia byłem świadkiem, w niejednym sam brałem udział. Com widział i przeżył, pragnę zanotować — dla najbliższych przede wszystkim, i jako materiał dla przyszłego historyka.

Może dzieci, może szersze koła odniosą kiedyś z tego pożytek.

## POBYT W ROSJI

Urodziłem się w Saratowie nad Wołgą w r. 1882 dnia 6 (18) października. Ojciec mój był w owym czasie profesorem matematyki, fizyki i geometrii wykreślnej w Saratowskiej szkole realnej państwowej.

Rodzina Ojca pochodziła z Litwy, z powiatu Bielskiego, dawnej guberni Grodzieńskiej, ze sfery drobno-szlacheckiej. Dziad Szczepański, który był urzędnikiem, ucierpiał w czasie powstania wskutek denuncjacji jakiegoś popa i musiał opuścić strony rodzinne. Oparł się w końcu w Grójcu pod Warszawą, gdzie był burmistrzem. Ojciec mój zaczął chodzić do szkół bodaj w Brześciu Litewskim, gdzie uczęszczał do progimnazjum. Na Litwie szkolnictwo zostało już w tym czasie zruszczone. Gdy więc po ukończeniu progimnazjum wypadło Ojca na naukę dalszą postać do Warszawy, musiał tu wstąpić do gimnazjum pierwszego, jedyne go wówczas, w którym wykładano po rosyjsku.

Po maturze Ojciec wstąpił na wydział matematyczny uniwersytetu w Petersburgu, mając zamiar przygotowania się następnie w instytucie inżynierów komunikacji do pracy inżynierskiej. Do instytutu tego Ojciec nawet wstąpił po ukończeniu wydziału matematycznego. Zamiarowi jego zostania inżynierem stanęły na przeszkodzie sprawy rodzinne. Warunki, w jakich żyli jego rodzice były bardzo skromne. Jedyna siostra Ojca miała w tym czasie wychodzić za mąż, a brakło środków na zrobienie jej wyprawy i na wesele. Ponieważ rząd rosyjski pragnął wówczas wykształcić dla nowego typu szkół realnych zastęp nauczycieli geometrii wykreślnej, ustanowił więc wysokie i płatne z góry stypendia dla kandydatów do tego zawodu. Ojciec mój porzucił instytut komunikacji, otrzymał stypendium, które oddał siostrze, i po odbyciu w moskiewskim instytucie technicznym dwuletniego kursu przygotowawczego — został nauczycielem.

Oprócz zmiany pierwotnie obranego zawodu krok ten pociągnął za sobą dla Ojca inne jeszcze pierwszorzędnej wagi następstwo: jako stypendysta rządowy, obowiązany do odśluszenia otrzymanych pieniędzy, Ojciec nie miał prawa wyboru miejsca służby. To go zaprowadziło na ćwierć wieku nad brzegi Wołgi.

Matka moja — Róża Adela z Dziubińskich pochodzi z rodziny szczególnie tułaczek. Urodziła się w Taganrogu nad Morzem Azowskim. Ojciec jej, Adolf Dziubiński, był synem żołnierza napoleońskiego i emerytowanego kapitana wojsk polskich. Kapitan Dziubiński zaciągnął się był do szeregów napoleońskich jako żołnierz. Przeżył wszystkie kampanie, nie wyłączając wyprawy na San Domingo. Wielokrotnie ranny, dosłużył się stopnia kapitana. Gdy

wrócił z wojaczki, był już człowiekiem starszym i steranym. Osiadł w posiadłości rodzinnej w okolicy Końskich w Radomskiem. Ożenił się i miał pięcioro dzieci. Gdy umarł, dzieci były drobne i rychło straciły również matkę. Zaopiekował się nimi rząd rosyjski: ziemię zabrał sobie, dwóch chłopców umieścił w korpusie kadetów w Petersburgu a trzy córki w Instytucie Smolnym. Z córek tych dwie się zruszczyły, jedna pozostała Polką. Z chłopców jeden umarł na suchoty zaraz po opuszczeniu korpusu, dziad mój zaś znalazł się w szeregach armii rosyjskiej jako oficer. Przez twarde życie sieroty w korpusie w czasach Mikołajowskich miał zdrowie wcześniej zrujnowane, dzieła zaś tego dokończyła wojna krymska, którą przeżył. Po wojnie tej podał się do dymisji w randze podkapitana (sztabs-kapitana), ożenił się z córką lekarza Stanisława Goreckiego i osiadł w Taganrogu. Pradziad mój Gorecki studiował medycynę w Wilnie. W r. 1831 wziął udział w powstaniu. Został za to zesłany na Kaukaz i wcielony jako żołnierz do wojska. Narzeczona jego poszła za nim na zsyłkę, to uratowało jego polskość. Z czasem zezwolono mu na wykonywanie praktyki lekarskiej, potem na wystąpienie z wojska i opuszczenie Kaukazu. Nigdy jednak nie wolno mu było wrócić do Polski. Umarł w Taganrogu.

Dzieciństwo Matki mojej upływało w południowym klimacie, w znacznym mieście nadmorskim, w zamożnym otoczeniu jej dziadków, przy którym i rodzicom jej dobrze się było powodziło. Z licznego rodzeństwa Matka moja rychło została jedynaczką. Zdolna dziewczynka chodziła do gimnazjum, a ponieważ zdradzała wybitną muzykalność, postanowiono uczyć ją gry skrzypcowej. Gdy miała lat 14, wysłano ją do konserwatorium do Warszawy, gdzie mieszkała jedyna poczuwająca się do polskości siostra dziada Dziubińskiego, Ludwika. Matka moja wkrótce stała się beniaminkiem konserwatorium i popisową uczennicą Apolinarego Kątskiego. Grywała na koncertach w konserwatorium i poza nim, akompaniował jej nieraz na tych występach uczeń konserwatorium Ignacy Paderewski.

Nauka w konserwatorium warszawskim nie stała pono za Kątskiego na wysokim poziomie, a ponieważ Matce mojej właściwa jest powaga i sumienność we wszystkim, co robi, postanowiła ona, po ukończeniu konserwatorium w Warszawie, kształcić się dalej w Petersburgu. Dzięki poleceniu Sarasatiego, który ją słyszał w Warszawie, oraz dobrze złożonemu egzaminowi, Matka moja została przyjęta do konserwatorium Petersburskiego jako stypendystka rządowa i dopuszczona do najwyższej klasy — znakomitego skrzypka Auera. Przykry klimat petersburski, ciężka praca u bardzo wymagającego profesora Auera, wreszcie nędzne



warunki życia w bursie konserwatoryjnej, wszystko to złożyło się na to, że po 2 latach pobytu w Petersburgu Matka zachorowała na tyfus, po wyjściu zaś z niego lekarze powiedzieli: albo skrzypce albo zdrowie. Matka wyjechała do rodziców, którzy przenieśli się byli do kraju i mieszkali również w Grójcu. Tu ułożyło się małżeństwo z moim Ojcem, podówczas już profesorem szkoły realnej w Saratowie.

Mego „rodzinnego” miasta nie pamiętam. W najwcześniejszym wspomnieniu widzę się na pokładzie wielkiego statku. Ojciec i Matka pilnują przenoszenia i układania na statku naszych rzeczy, które dźwigają olbrzymie, obdarte figury tragarzy — batraków, a ja jestem sam i tak się boję, tak się boję... To był nasz odjazd z Saratowa. Miałem wtenczas 3 lata.

(22.X.1926)

W Samarze pamiętam siebie zaraz od pierwszego mieszkania — „u Romadanowskich”. Pamiętam, że była tam przy mieszkaniu naszym oszklona weranda, że miałem klocki w zielonym aksamitnym worku i towarzysza zabaw w synku naszej kucharki. Pod nami mieszkali pp. Smolakowie, z którymi rodzice moi zaprzyjaźnili się: Ojciec prowadził długie dysputy z p. Smolakiem, Matka grywała dużo z p. Smolakową. P. Smolak był sędzią sądu apelacyjnego, oboje ich mam przed oczyma najwyraźniej.

O ile mogę się zorientować na podstawie późniejszych wiadomości i spostrzeżeń, życie polskie było w okresie przyjazdu do Samary zupełnie niezorganizowane. Brakło ośrodka krystalizacyjnego, jakim dla wychodźców polskich w Rosji bywała w owe czasy zazwyczaj parafia. Ojciec mój zabrał się do zaradzenia złemu z wielką energią. Rozpoczął starania o pozwolenie na utworzenie w Samarze parafii katolickiej i na budowę własnego kościoła. Rozumiało się samo przez się, że czyniąc zabiegi o parafię katolicką, Ojciec pracuje nad zorganizowaniem kolonii polskiej. Wiem, że Ojciec musiał przeprowadzić zażartą walkę z miejscowym gubernatorem, Swierbiejewem, że jeździł na koszt własny do Petersburga, ale jakoś te starania musiały być uwieńczone dość rychłym skutkiem, bo dobrze pamiętam, że gdyśmy zamieszkali na drugim z kolei w Samarze mieszkaniu — „u Wernerów” — obok, na obszernym placu stawiano już, nie kościół wprawdzie, ale duży, drewniany dom piętrowy, gdzie na piętrze mieściła się niebawem kaplica, czyli „polski kościół”, a na parterze była plebania, która stała się zarazem miejscem wszelkich uroczystych zebrań kolonii polskiej.

Prawdopodobnie w ciągu jakichś trzech lat od przyjazdu do Samary doprowadził Ojciec mój to dzieło do końca. Toteż w no-

wo utworzonej parafii został obrany syndykiem i piastował tę godność aż do wyjazdu swego do Polski w r. 1901.

(25.X.1926)

Pierwszym proboszczem nowoutworzonej parafii samarskiej został świeżo z akademii duchownej w Petersburgu wypuszczony ksiądz Franciszek Kazewicz. Młody, ascetyczny i bezgranicznie ofiarny proboszcz zyskał sobie bardzo szybko ogromne wzięcie wśród swoich parafian, a parafianie ci byli w ogromnej większości Polakami.

Grono osób, które wspólnie z Ojcem budowało „kaplicę” i zakładało parafię, a zarazem w pierwszych latach stanowiło główną podporę materialną tych instytucji, składało się, o ile pamiętam, oprócz Ojca z pp. Wirpisy, Kuleszy i Konopackiego — lekarzy, Korzeniowskiego (syn Józefa) i Jasiewicza — inżynierów, Podgórskiego — architekta, Michałowskiego i — ziemianina Doboszyńskiego — prokuratora, oraz Docara — kupca i p. Vacano, właściciela browaru. Tylko dwaj ostatni nie byli Polakami, lecz — p. Docar — Słowakiem, a p. Vacano — Niemcem z Austrii.

Podobnież i w szarym tłumie parafian Polacy stanowili ogromną większość. Istniała garsteczka Żmudzinów śpiewających przed nabożeństwem swoje godzinki, było paru odosobnionych Łotyżów; osobny niejako dział parafii stanowili koloniści niemieccy, zamieszkali na południu guberni samarskiej. Gdy proboszcz jechał do nich na wizytację — posługiwał się językiem niemieckim. Ale w kościele samarskim nie było nigdy najlżejszej wątpliwości: zarówno kazania, jak wszystkie śpiewy kościelne — odbywały się zawsze w języku polskim.

Wspomniane wyżej grono założycieli parafii, żegnając po wieloletniej działalności w Samarze ks. Kazewicza, ofiarowało mu wspólną z nim fotografię zbiorową, na której z myślą niedwuznacznie polską wypisana została Sienkiewiczowska maksyma: „Niech, gdy ciężkie czasy nadejdą, wspomną na nas i nie desperują nigdy, bacząc na to, że nie masz takowych terminów, z których by się viribus unitis przy Boskich auxiliach podnieść nie można.” Któż by był wówczas przypuszczał, że ks. Franciszek Kazewicz zostanie kiedyś biskupem kowieńskim i zaciętym nieprzyjacielem Polski?!

(28.X.1926)

Jednakże było w tym, powszechnie uznanym za wcielenie dobroci, człowieku coś szczególnego, co mnie, malca, napawało zabobonnym niemal strachem. Byłem dzieckiem wesołym i chowanym towarzysko, ale na widok bladej twarzy i przymkniętych oczu ks. Kazewicza uciekałem do najdalszego pokoju.

Z osobistego zetknięcia z ks. Kazewiczem w tej epoce pozostał mi w pamięci jedyny epizod... nieco drastyczny.

Jeszcze zanim poszedłem do szkoły, ks. Kazewicz udzielał mi lekcji katechizmu. Lekcje odbywały się u nas w domu. Pamiętam, jak przy nauce dziesięciu przykazań zapytałem, co znaczy: „nie cudzołóż”? Młody asceta zakłopotał się widocznie, i przysmykając swoim zwyczajem powieki, jął mi szybko tłumaczyć, że chodzi tu o dziatki niegrzeczne, które biegają po cudzych łóżeczkach. Trzeźwym zmysłem dziecinnym wyczułem, że albo powaga tego przykazania nie stoi w żadnym stosunku do innych przykazań, albo w wyjaśnieniu katechety jest coś nieprawdziwego...

Odtąd do zwykłego strachu, przyłączyła się w moim stosunku do ks. Kazewicza odrobina ironii i niechęci. Rodzice moi nigdy nie wiedzieli, że obok ich pełnego entuzjazmu szacunku dla świątobliwego kapłana, kryje się pod ich własnym dachem duch cichej, ale zawziętej opozycji przeciwko niemu.

Za założeniem parafii i budową kaplicy poszło wkrótce urządzenie osobnego katolickiego cmentarza polskiego (Matka moja kwestowała na jego ogrodzenie), potem, kilka lat później, założenie Towarzystwa Dobroczynności itd.

Usilne zabiegi koło tych spraw polskich nie wyczerpały jednak pierwotnie energii mojego Ojca. Pamiętam, że w pierwszych latach pobytu w Samarze zajmował się on gorliwie spostrzeżeniami astronomicznymi, zaś oprócz tego powziął myśl obdarzenia handlowego kraju Nadwołżańskiego nowoczesnym kalendarzem — księgą adresową.

O ile mnie pamięć nie zawodzi, wydawnictwo tego kalendarza przypadło na lata 1886, 1887. Nazywał się „Samariec”. Stanowił sporą książkę (widzę w pamięci rysunek jej okładki) i podług zgodnej opinii całej prasy rosyjskiej był najlepszym kalendarzem i najlepiej ułożoną książką informacyjno-gospodarczą w całej Rosji. Wydawnictwo jednak widocznie przekraczało o wiele istotny poziom potrzeb kraju, mimo bowiem ogólnych pochwał nie rozeszło się zupełnie. Ojcu memu pozostały stopy makulatury i poważne długi, zaciągnięte na podjęcie wydawnictwa. Przy skromnej pensji Ojca spłacanie ich nie było rzeczą łatwą. Matka stała się do pomocy i dawała lekcje gry skrzypcowej.

W roku zapewne 1886 przybył Rodzicom drugi syn — Kazimierz, w roku 1889 — trzeci — Wiktor. W związku zapewne ze spowodowanym przez to wzrostem wydatków, Matka, która stale dawała lekcje muzyki, pomyślała o nowym zarobku — wzięła chłopców „na stancję”. Tym bardziej, że od paru lat mieszkali przy nas rodzice Matki.

Chłopcy zainstalowali się u nas w roku bodajże 1890. Jednym z nich był Józio Wojciechowski, Polak, sierota po lekarzu, który stracił już był i matkę i chował się u swego dziadka — p. Adama Wojciechowskiego, który powołany do robót mierniczych i regulacyjnych, związanych z osiedlaniem koczowniczej ludności baszkirskiej w stepach Samarskich, nabył w końcu znaczny majątek w powiecie Bugurustańskim i osiadł w swoim Adampolu. Stary kawaler, sprowadził do siebie wdowę po bracie i zajął się wychowaniem sieroty wnuka. Gdy przyszedł czas oddania Józia do szkół, wybrano się do Samary w poszukiwaniu możliwości umieszczenia go w rodzinie polskiej. To zaprowadziło pp. Wojciechowskich do domu moich Rodziców.

Pamiętam żywo tę pierwszą wizytę: „małego Józia”, p. Emilię Wojciechowską i jej bratanka p. Karola Wolffa, w kręgu światła lampy naftowej w salonie Rodziców. Największe wrażenie wywarł był na mnie wtenczas p. Wolff, młody, przystojny, mówiący śliczną polszczyzną, co właśnie był ukończył jakąś szkołę techniczną w Warszawie i którego starzejący się pp. Wojciechowscy sprowadzili sobie do pomocy w gospodarstwie. Urzekł on po prostu moją dziecinną wyobraźnię. Zapałałem do niego gwałtowną miłością. Na parę dobrych lat stał się moim ideałem.

Pomiędzy Rodzicami a p. Wojciechowską stanął układ, a Józio zamieszkał u nas. Bodajże w rok potem przybył jeszcze inny chłopiec, tym razem Rosjanin, również sierota, syn kupca z Bugurustanu — Anatol Kozakow. Przez jedną zimę mieli Rodzice trzeciego jeszcze pupila, tym razem dorosłego chłopca, składającego egzamin „wojskowy” — Dymitra Rudolfa. Lubilem go bardzo.

Wejście Józia do naszego domu wniosło w moje życie osobiste nowy, potężny czynnik: bezpośredniego zetknięcia się ze wsią. Dotąd spędzałem lato z Rodzicami przeważnie „na daczy” tj. na letniskach podmiejskich, ciągnących się pod Samarą na przestrzeni kilkunastu kilometrów wzdłuż brzegu Wołgi. Od tej pory prawie wszystkie wakacje przebyłem bądź z Rodzicami, bądź sam — w Adampolu. Szeroki dech stepu, swoboda, koń, strzelba — wszystko to dało mi zapewne niemało zdrowia, przyczyniło się do wyrobienia pogody w charakterze i śmielszego spojrzenia na świat.

(14.XI.1926)

Muszę jednak powrócić do pewnych wakacji przed-adampolskich, dla opisanego wypadków, które wryły mi się w pamięć niezatartym wrażeniem i założyły w duszy mojej podwaliny rozstrzygających o przyszłości uczuć.

Ojciec mój chorował ciężko na reumatyzm. Lekarze zalecili mu kąpiele siarczane. W niewielkiej odległości od Samary istniało

zdrojowisko siarczane „Siergijewskie siernyje wody”. Do zdrojowiska tego nie docierała kolej, była to więc dziura dość zapadła, po prostu wieś, z położonymi w parku łaźniakami i zakładem leczniczym. Tam udali się Rodzice na wakacje, zabierając oczywiście ze sobą mnie. Miałem wówczas może 6 lub 7 lat.

W domu byłem chowany po polsku, ale obok polskiego, którym posługiwałem się zawsze w stosunkach z Rodzicami, mówiłem płynnie po rosyjsku i nie przypominam sobie, żebym w jakikolwiek sposób ujawniał „butę” polską. Skąd wobec tego dzieci popa w Siergijewsku mogły się dowiedzieć, że jestem Polakiem, zachodzę w głowę. Dość, że się dowiedziały, i wystarczyło to, aby w krótkim czasie cała dzieciarnia wiejska latała za mną z wraskiem, wygrażając mi pięściami, wytykając mnie palcami i rycząc: „Polak, na kartoszki Polszu praspal”! Dołączały się do tego inne wyzwiska, przedrzeźniania i kpiny, dość, że gorącymi łzami opłakałem wówczas swoją po raz pierwszy tak dosadnie uzasadnioną odrębność narodową, ale też zapamiętałem ją sobie dobrze i zaciąłem się w niej — na zawsze. Popięta i łobuzy wiejskie z Siergijewskich Siernych Wód nadały ostrą, przedwczesną może świadomość temu, co w duszy mej zasiali Rodzice, co kiełkowało w niej pod wpływem od wczesnego dzieciństwa ukochanych wierszy — Lenartowicza, Konopnickiej i Syrokomli.

(12.VI.1927)

Dziś, gdy jestem na Śląsku, odrodziło się we mnie pewne wspomnienie jeszcze wcześniejsze. Oto, zaledwie nauczyłem się czytać, a stało się to podobno w piątym roku mego życia, wysylabizowałem tytuł książki z okładką obrazkową, która leżała zawsze na stole w naszym salonie i nieraz przyciągała moją dziecienną ciekawość dramatycznymi obrazkami na okładce. Był to album, jednodniówka, wydana na rzecz powodzian górnośląskich w Warszawie. Już wtenczas istniała żywa więź duchowa między Śląskiem a Polską. Ojciec mój, na wszelką potrzebę narodową niezmiernie wrażliwy i zawsze ofiarny, sprowadził widocznie tę jednodniówkę i w ten sposób Śląsk wniknął w moją dziecienną świadomość jako coś nieodłącznego od Polski.

Wszelkie zresztą sprawy polskie musiały się odbijać żywym echem w domu Rodziców. Pod wrażeniem rugów pruskich nauczono mnie wiersza Konopnickiej *Chodziły tu Niemce, chodziły odmienne...* Poza pismami codziennymi i „Tygodnikiem Ilustrowanym” Ojciec prenumerował „Wisłę” — organ krajoznawczy i antropologiczny. W ten sposób, rosnąc na wschodzie Rosji, chowałem się w atmosferze gorzkich bólów i skromnych radości „kraju”, którego nigdy nie widziałem.

(26.VII.1927 Vichy)

Wstąpienie do szkoły po ukończeniu lat 9-ciu mogło to poczucie narodowej odrębności tylko umocnić.

Ponieważ Ojciec był profesorem szkoły realnej, Rodzice zaś nie chcieli! wypuścić mnie całkowicie spod swojej opieki, oddano mnie do tej szkoły. W mojej klasie byłem jedynym Polakiem. Było tam poza Rosjanami dwóch Niemców i paru Żydów. Wszystkich nas razem, gdy nadeszła pierwsza lekcja religii prawosławnej, poprosił do opuszczenia klasy, wołając żartobliwie: „jerietiki ubierajties!” Między „heretykami” powstało w ten sposób natychmiast pewne poczucie łączności. Poczuliśmy, że w stosunku do rosyjskiego ogółu klasy jesteśmy wyjątkami, traktowanymi jeśli nie z niechęcią, to nie bez przekąsu. Stanęliśmy niejako poza nawiasem ogółu. Wytworzyło to między nami pewną solidarność. Komunikowaliśmy sobie nawzajem przezwiska, jakimi Rosjanie obdarzają nasze narody i umacnialiśmy się w poczuciu odrębności i odporu.

Dwa pierwsze lata szkolne, spędzone pod okiem Ojca, nie były jednak pozbawione dla mnie dość gwałtownych doświadczeń. Chowany dotąd wyłącznie w gronie rodzeństwa lub w sferze „grzecznych dzieci”, nie miałem sposobności zdania sobie sprawy z tego, że jestem fizycznie słaby. Toteż, gdy znalazłem się w otoczeniu chłopców gotowych w każdej chwili do bitki, w środowisku rubasznym, do jakiego nie byłem przyzwyczajony, przyjmowałem każde wyzwanie, rzucałem się na każdą zaczepkę, no i oczywiście... brałem wały, pierwsze kosztowne lekcje przystosowania społecznego. W ogóle środowisko moich kolegów szkolnych było tak odrębne od tego, do którego przywykłem w domu, że nie znalazłem wśród nich żadnego, z którym złączyłyby mnie więzy entuzjastycznej, dziecinnej przyjaźni. Znalazłem takiego przyjaciela poza szkołą.

W pierwszym roku mego pobytu w szkole kolonia polska w Samarze powiększyła się o nową rodzinę: pp. Popławskich. P. Popławski był inżynierem, zajmującym wybitne stanowisko na rządowej kolei Samaro-Złotoustowskiej. W domu ich było troje dzieci. Jakoś wkrótce po przyjeździe do Samary pani Popławska ciężko zachorowała na zapalenie płuc. Matka moje oczywiście ją odwiedzała i stąd szybko wywiązała się zażyłość między naszymi domami.

W dzieciach Popławskich znalazłem idealne towarzystwo: największy, Mieczek, był o klasę starszy ode mnie, Helenka była moją rówieśnicą, a Witek, chociaż o dwa lata ode mnie młodszy, doskonale dotrzymywał mi kroku pod względem rozwoju intelektualnego, a pod względem fizycznym bodaj że mnie w rozwoju przewyższał. Szybko wywiązała się między nami wielka zaży-

łość. Wspólność usposobień związała mnie bliżej z Witkiem i Helenką. Tworzyliśmy ligę, skierowaną często przeciw sensatowi, znaczącemu wobec nas swą „starszość” — Mieczkowi. Dziś Mieczek nie żyje, Helenka ma siedmioro dzieci i mieszka na prowincji w Królestwie, a z Witkiem, którego losy zagnały najpierw na Górny Śląsk a następnie do Krakowa, jesteśmy nadal w najlepszej przyjaźni.

(9.X.1927)

W drugim roku pobytu mego w szkole spadł na rodzinę naszą cios okrutny. Wkrótce po wakacjach braciszek Kazio zachorował poważnie. Okazało się, że to szkarlatyna. Zostałem oddzielony z braciszkiem Wiciem w części mieszkania zupełnie izolowanej. Do szkarlatyny dołączył się dyfteryt. Przez 6 tygodni mocny organizm Kazia stawiał czoła chorobie, wreszcie uległ.

Po pogrzebie mieszkanie poddano gruntownej dezynfekcji i otworzono drzwi naszej kwarantanny. Niestety, w kilka dni później zachorował Wicio. Tym razem wysłano mnie z domu i umieszczono u pp. Doboszyńskich. Gdy po kilku tygodniach wróciłem, nie było w domu i Wicia. Powiedziano mi, że wysłano go na rekonwalescencję na wieś do Wojciechowskich. Nierychło się domyśliłem, że był to wybieg, oszczędzający moją wrażliwość.

Było to przejście okropne, które wstrząsnęło nami wszystkimi. W Ojcu pogłębiło ono właściwą mu powagę i pobożność, a w Matce — zabiło radość życia.

Po dwóch latach szkoły Rodzice postanowili przenieść mnie do gimnazjum klasycznego, jako dającego większą swobodę wyboru zawodów wyzwolonych i bardziej odpowiadającego moim zdolnościom. Przez wakacje nauczyłem się łaciny w zakresie pierwszych dwóch klas i po wakacjach, po zdaniu egzaminu, zostałem przyjęty do III klasy miejscowego gimnazjum.

Odtąd już moje „wykształcenie średnie” potoczyło się równo, bez zmian i przerw, aż do matury.

Uczniem byłem dobrym. Współzawodniczyłem o prymusostwo z kolegą Rosjaninem, niejakim Płamieniewskim, czasem dystansując go, częściej mu ulegając. Był on ode mnie bardziej skupiony i niewątpliwie pilniejszy. Nie przeszkodziło to biedakowi — jak słyszałem — w późniejszym życiu rozpić się i zmarnować.

Zdolności miałem głównie do języków, ale przede wszystkim literatura i historia stanowiły moją silną stronę. Matematyka, a zwłaszcza fizyka były dla mnie trudniejsze.

Gimnazjum samarskie było typowym gimnazjum rosyjskim. Kierunek tzw. klasyczny, wykształcenie przyrodnicze nadzwyczaj słabe (w programie nie było ani zoologii, ani botaniki). Jednak i ten

klasycyzm był traktowany bardzo sucho i powierzchownie: gramatyka, czytanie nielicznych dzieł autorów starożytnych: Salustiusza, Cezara, Owidiusza, Wergiliusza, Horacego (parę wierszy zaledwie) z łacińskich; Homera, Ksenofonta i Herodota (w nędznych urywkach) z greckich — oto i cała wiedza klasyczna nam wszczepiana.

Profesorowie nasi unikali zagłębiania się w atmosferę kultury klasycznej, w ówczesnej bowiem Rosji wszystko, co prowadziło do jakiegoś zastanawiania się nad rodzajami ustrojów politycznych (a jakże zgłębiać bez tego kulturę antyczną?!), nad zasadniczymi zagadnieniami filozofii (tak zajmującymi mędrców starożytnych!), wszystko to było dziedziną niebezpieczną, której należało starannie unikać, aby wychowanków nie naprowadzać na jakieś samodzielne myśli i samemu, broń Boże, nie zostać podejrzanym o nieprawomyślność.

Ta nieszczerość ciążyła szczególnie oczywiście na nauczaniu historii powszechnej i rosyjskiej oraz historii literatury rosyjskiej. Wszystko, co mogło poddać w wątpliwość ustalony porządek samodzielnawia i panowania urzędowego prawosławia, było albo omijane, załatwiane pobieżnie, albo stawało się przedmiotem płytkiej, złośliwej krytyki.

Dla mnie, jako dla Polaka, wpływała z tego stosunku do historii jeszcze szczególna przykrość: konieczność uczenia się z podręczników, które Polskę starały się oskarżyć i poniżyć, konieczność uczenia się tego bez możliwości protestu.

Ze swobody wykładu korzystały tylko nauki ścisłe, ale tych właśnie w programie szkolnym było najmniej.

Skrepowanie polityczne nauki szkolnej miało jeszcze jeden fatalny skutek: oto bardzo mało dbano o nasze czytanie. W literaturze rosyjskiej co krok jest jakiś problem drażliwy, zmysł historyczny jest zasadniczo niechętny absolutyzmowi, nasi więc profesorowie historii i literatury wskazywali nam książki do czytania bardzo delikatnie, a kto samodzielnie coś czytał i zużytkował świeże zdobycze w wypracowaniach klasowych lub domowych, ten ryzykował przykrą uwagę profesora i narażał się na poważną przykrość. Mnie samego kiedyś spotkała następująca przygoda.

Mieliśmy napisać dla profesora „słowiesnostę” wypracowanie domowe na temat *Pożytek ze studiowania żywotów wielkich ludzi*. Byłem w VII klasie. Nie pamiętam, czy jużem był czytał wówczas pewną broszurynę popularną o teorii Darwina, czy nie, ale to pewne, że pisząc wypracowanie powyższe wcale o niej nie myślałem. I — Bogiem a prawdą — pisałem to wypracowanie bardzo pośpiesznie, bo zwlokłem, jak zwykle, na ostatni dzień, a tu wypadły imieniny Maniusi Lesińskiej i wieczorek u jej rodziców.



Kropnąłem więc od ręki, co mi do głowy przyszło i rozwiódłem się głównie nad tym, że przykłady z życia wielkich ludzi przygotowują nas do walki o byt i hartują do stawiania czoła losowi.

Skutek był równie niespodziewany, jak piorunujący; dostałem dwie, a jako uzasadnienie widniało wypisane czerwonym atramentem zdanie: „podobne poglądy może wypowiadać tylko poganin i pospolity materialista”(!)

Zostało mi przy tym powiedziane, że jeśli chodzi o stronę stylistyczną, wypracowanie jest bez zarzutu, ale treść jego jest godna najwyższego potępienia. Bez woli Boskiej bowiem włos człowiekowi z głowy nie spadnie, w walkę o byt zaś wierzą tylko zwolennicy Darwina, którzy są nowoczesnymi poganami.

„Poganin i pospolity materialista!” — postawiło mnie to w kłacie od razu. Chodziłem otoczony nimbem co najmniej przez dwa tygodnie. A dopiero chelpilem się wobec Maniusi Lesińskiej! (Manusia lubiła typy „demoniczne”).

Jeśli taki był w naszej szkole stosunek do nauki, to można sobie wyobrazić, jaki był jej stosunek do uczniów poza nauką.

Pilnowanie, aby uczniowie uczęszczali na nabożeństwa, zwłaszcza „galówki”, aby byli krótko ostrzyżeni, aby się nie chodziło do teatru bez uzyskania pozwolenia od inspektora, aby się nie wychodziło na miasto po pewnej godzinie — to były troski wychowawcze szkoły. No i żeby w uczniach, broń Boże, nie wyrobił się zmysł jakichś poczynań zbiorowych. Te były tropione najstaranniej i gniecione bez litości. Posuwano się w tym tępieniu „zbiorowości” do takich nonsensów, że gdy pewnego razu przygotowaliśmy wspólny telegram pożegnalny do profesora, który przeniesiony niespodziewanie do innego miasta w czasie wakacji wyjechał bez pożegnania się z nami, a któregośmy bardzo lubili, inspektor zwręszywszy przygotowania, odebrał nam tekst depeszy, najsurowiej zakazał jej wysłania i zrobił z tego wielką aferę polityczną. Śledztwo i wzburzenie trwało przez kilka dni. A był to profesor... matematyki.

Innym razem, już w klasie VIII, zaczęliśmy wydawać pismo. Nie miało ono żadnego charakteru politycznego. Pisaliśmy rozprawki literackie, robili tłumaczenia z literatur obcych. Przy drugim numerze rzecz się wykryła. O mało nas, redakcję, nie powylewano! Były dochodzenia, zeznania, wzywania rodziców. Skończyło się, w drodze wielkiej łaski, na zmniejszeniu niewczesnym literatom stopnia ze sprawowania na kwartał.

Toteż nieświeźnie bym wyglądał, gdybym swój rozwój umysłowy i swoje wychowanie zawdzięczał był szkole. Na szczęście w obu dziedzinach mogłem obficie czerpać z zasobów domu.

Aleksander Szczępański

BOGDAN BARAN

## DLACZEGO SYZYF?

Siedział podpierając plecami głaz i żuł wędzony ser. Podszedłem, zapytałem o zdrowie.

— Ano, pcha się jakoś — powiedział Syzyf.

— Dzień w dzień — mówię — stale to samo. A gdyby tak... wypchać. Na sam wierzchołek.

— Wypchać?? — zdumiał się Syzyf i zamyślił głęboko. — Wypchać... No... ale... co ja bym robił jutro?

Syzyf spoczywał nieruchomo na skalnym występie i patrzył zadumany w dolinę pełną mgieł. Usiadłem obok, milczeliśmy.

— Ciężki los — powiedziałem wreszcie. — Bez nadziei.

— Nadzieja? — szepnął Syzyf. — Cóż, jest jak jest. Tak już musi być.

Natknąłem się na Syzyfa, kiedy odpoczywał na łagodnej pochyłości. Wzrok pogodny, spojrzenie spokojne; mówił, że żyje chwilą, nie myśli o przyszłości, że sens jest w nieustannym „teraz” i że od dawna już nie rozumie, co znaczy „beznadziejność”. „Mój trud jest daremny, ale nie bezsensowny”.

Mit Syzyfa to przypowieść o ludzkim losie. Różne są wersje mitu, różne interpretacje. Oto mamy na przykład słynny esej Alberta Camusa *Mit Syzyfa* jako jedną z takich interpretacji. Opowieść o Syzyfie jest wieloznaczna. Więcej: stanowi ona przypowieść o ludzkim losie, ale nic jeszcze nie mówi o przeżywaniu tego losu. „Nie wiem nic o Syzyfie w piekle” — przyznaje Camus.

Co nam mówi ten mit? W podstawowym sensie traktuje on o daremności. Ściślej biorąc, rzecz idzie o karę daremności. Syzyf został skazany na daremny wysiłek. Czy to już wszystko? Jeśli kara ma działać, to Syzyf musiał w ramach kary doznać przemiany świadomości. Podejmuje on przecież wysiłek w pewnym celu i z wiarą w powodzenie. Ta wiara odradza się po każdej klęsce i to jest właśnie tragedia Syzyfa. Kara nie byłaby

tą karą, gdyby Syzyf wiedział, że jego wysiłek jest z gruntu daremny. Camus uważa przeciwnie: „na czym polegałaby jego kara, jeśli przy każdym kroku podtrzymywałaby go nadzieja zwycięstwa?” Wtedy jednakże Syzyf byłby w swoim pojęciu niewolnikiem. Tymczasem perfidia kary polega na tym, że Syzyf ma świadomość wolności, ale świadomość ta jest nieustannie demaskowana jako iluzja. To właśnie poczucie wolności stanowi największe i w gruncie rzeczy jedyne nieszczęście Syzyfa skazanego na wieczne powroty nadziei. Syzyf i Tantal mają los podobny.

Syzyf nie może wiedzieć o karze. A przynajmniej nie może być jej pewien. Daremność rozpoznana jest mniej dotkliwa niż iluzja wolności i daremna wiara. Skazany winien mieć złudzenie, że zмага się sam ze sobą, a nie z obezwładniającą wszechmocą sędziów. W gruncie rzeczy rozpoznanie daremności odmieniłoby karę Syzyfa. Dramat walki własnej rozpacz z własną nadzieją znikłby wtedy, zastąpiony fatalizmem losu. Tymczasem rzecz polega na tym, że Syzyf nie wie, czy został skazany (a może nawet w ogóle nie rozpoznaje takiego horyzontu zapytywania). Mít o Syzyfie nie ma symbolizować tragedii daremnego wysiłku, jest to bowiem rzecz o niewiedzy, o braku rozpoznania własnego losu. Dramat Syzyfa wyraża się w pytaniu: „więc jak to naprawdę jest?”

Camus powiada: ludzkie bycie-w-świecie jest absurdalne. Absurd charakteryzuje relację człowiek—świat. Absurdalna jest ta relacja tak, jak bywa np. absurdalne małżeństwo, czyli małżeństwo w najwyższym stopniu niedopasowane. W takim związku „nic nie wychodzi”. Absurd czyli niedopasowanie, dysproporcja. Nieprzystawalność moich poczynań nadawania sensu do nieczułego na sens, obojętnego świata. Absurd znaczy tu: daremność. Według Camusa miałyby więc być tak, że Syzyf rozpoznaje swój los, potrafi przejrzeć na wskroś perfidną swoją karę i stanąć twarzą w twarz z absurdem, co oznacza: rozpoznać daremność swoich wysiłków w obliczu fatalizmu przeznaczenia. Jeśli jednak człowiek ma być Syzyfem, to trzeba powiedzieć: człowiek nie zna swego losu.

Cóż to jednak znaczy? Czy chodzi tu o prosty brak informacji na temat „kolei życia”? Otóż „nie znam swego losu” w tym oto sensie, że żadne „rozpoznanie” losu nie jest ostateczne. Ogłaszając na przykład „absurd”, „bezsens”, „nicość”, wypowiadam sądy dogmatyczne. „Dogmatyczne” jednakże nie w tym znaczeniu, że dany pogląd zostaje arbitralnie wybrany spośród wielu jednakowo bezzasadnych poglądów. Dogmatyczne jest natomiast to myślenie, które poprzestaje na czymś uznanym za ostateczne i nie pyta głębiej. Teza o absurdzie jest dogmatyczna, gdyż zapoznaje tezę

bardziej podstawową, wręcz fundamentalną: wszelki bezsens jest zbudowany na pierwotnym sensie.

Po to, abym mógł ustalić, że „życie jest absurdalne” i że „nie ma ono sensu”, muszę już wcześniej, by tak rzec, nadać bytowi sens. Z tego pierwotnego sensu wyrasta z jednakową źródłowością zarówno absurd jak i sens w „zwykłym” rozumieniu (jak np. w zdaniu „o tak, życie ma głęboki sens”).

W takim właśnie znaczeniu człowiek nie zna swego losu. Na pierwotnym sensie bytu mogą bowiem zbudować interpretację życia — bądź doświadczyć go — zarówno poprzez „absurd”, jak poprzez „sensowność”. Czy jednak Camus nie mówi dokładnie tego samego, gdy stwierdza, że dla swego „absurdalnego” życia człowiek stwarza uzasadnienia? Otóż nie, gdyż dla Camusa absurd i sens nie są strukturami równorzędnymi. Absurd jest pierwotny.

Ta „filozofia egzystencjalna” usiłuje więc przejrzeć ludzkie życie w jego codzienności i na podstawie objawów postawić diagnozę. W rezultacie okazuje się, że ludzki los zewnętrznie jest rzeczywiście podobny do losu Syzyfa. Jednakże w świecie Camusa nie ma kary, nie ma Boga, są obojętne pustynie. Tymczasem mit Syzyfa jest przypowieścią o karze. Los Syzyfa został uzasadniony karą. Przenikanie poza codzienną sensowność ku pierwotnemu absurdowi nie jest więc analogiczne do przenikania poza codzienną dolę Syzyfa ku jej źródłu. Z punktu widzenia Camusa należałoby raczej powiedzieć, że los Syzyfa ma więcej sensu niż los „człowieka absurdalnego”. Syzyf nie należy (wbrew Camusowi) do „bohaterów absurdalnych”.

Jak żyć? Camus chce powiedzieć, że autentyczne życie wymaga trwałej postawy „twarzą w twarz” z już uprzednio rozpoznany absurdem, postawy niezgody na absurd, ale z równoczesną świadomością, że absurd, raz rozpoznany, musi trwać i nie daje się rozwiązać — ani poprzez samobójstwo, ani poprzez „skok” ponad absurdem. Trzeba więc żyć w postawie buntu, a jedyny przepis na życie, to „żyć jak najwięcej”, wyczerpać do dna możliwości, jakie daje życie. Jedyne nieszczęście, to umrzeć przedwcześnie.

Zgoda na całą tę logikę, mającą „obowiązywać aż do śmierci” — zgoda, o ile prawdą jest pierwotność absurdu. W tym miejscu brak jednakże filozofiom absurdu fenomenologicznego potwierdzenia. Zwykle krytykuje się te filozofie z pozycji „filozofii optymistycznych”, które używają argumentów polemicznie nieuprawnionych, wynoszą bowiem pewien typ uzasadnień życia do rangi argumentu przeciw „bezsensowi”. W jaki sposób i optymiści, i pesymiści mieliby poświadczyć swoje stanowiska? Oczywiście tylko odwołując się do faktycznego doświadczenia.

Czy faktyczne doświadczenie potwierdza „filozofię absurdu”? Z całą pewnością nie. Nasze doświadczenie sensowności życia jest równie oczywiste i równie prawomocne, jak doświadczenie absurdu. Zinterpretować życie jako absurdalne to racjonalizm *à rebours*. Kiedy ustalam brak sensu w świecie, sensu odpowiadającego mojemu pragnieniu, to w sposób rozumowy ustalam jednak pewien sens. Nie ma to nic wspólnego z metapoziomami myślenia („nie mieć zasad, to mieć jednak jakąś zasadę”). Chodzi bowiem o faktyczne doświadczenie, ono zaś daje równe szanse różnorodnym sensom, także absurdowi. Odczucie absurdu rzadko zresztą bywa żywe, absurd pojawia się zwykle w postaci rozumowania, wywodu uchylającego życiowe uzasadnienia, a potem w postaci werbalnej „wiedzy” o absurdzie. Jeśli niebo jest puste, to pierwszym odczuciem nie jest absurd, lecz lęk.

Człowiek absurdalny, tj. człowiek stojący twarzą w twarz z absurdem, ma żyć w nieustannym „teraz”, odrzuciwszy wszelkie przyszłościowe projekty itp. Jednakże taki człowiek żyje właśnie zanurzony po uszy w sensie, bowiem „teraz” jest w najwyższym stopniu sensowne. Bez troskie, afirmatywne „teraz” to przywilej świętych (*amare in Deo*).

Człowiek, powtórzmy, nie zna swej sytuacji, co oznacza tu, że doświadcza on — i to doświadcza z istoty — zarówno sensu jak „absurdu”. Co znaczy „zarówno”? Czy ma to być „dialektyczny” kompromis? Filozofia — powiada Hegel — zwalcza takie „zarówno” i „zarazem”. Poza tym sam Camus powiada przecież: „szczęście i absurd są dziećmi tej samej ziemi”, a jego Syzyf, zwyciężając pogardę swego losu, bywa czasem nawet i radosny. Nasz Syzyf jednakże nie buduje nadziei na rozpoznaniu absurdu. Niewiedza co do własnego losu ma sens pozytywny. Przewyciężamy w ten sposób naiwność kategorii absurdu jako struktury pierwotnej, umieszczając ją wśród struktur właśnie pochodnych. Miejscem absurdu jest interpretacja. Bezpośrednią daną jest nasycone sensami „teraz”.

Zgoda na to, że filozof powinien przeniknąć myślą poza świadomość rządzącą życiem pospolitym. Przenika więc i odkrywa coś, co nazywa absurdem: odwoływalność wszelkich uzasadnień. Droga filozofii na tym się jednak jeszcze nie kończy. Dialektyk, jeśli nie chce być dogmatykiem, musi przewyciężyć absurd i porócić do bezpośredniego życia — bogatszy o drogę, którą przebył. Ruch myśli żywej.

„Skąd przychodzimy, kim jesteśmy, dokąd idziemy?” Nie umiałbym zapewne uzasadnić własnego istnienia. Cóż jednak z tego wynika? Czy na tym fakcie muszę budować jakąś „filozofię absurdu”? Cóż — poza tradycją filozoficzną — każe mi tak stawiać pytania?

Nowożytna metafizyka, dążąc do „zgruntowania” bytu, wynalazła jeszcze inny sposób zapytywania: jakie są warunki możliwości stawiania takich pytań? Jak jest możliwy absurd jako absurd? Jak jest możliwe zapytywanie w ogóle? Inny sposób spotykania siebie pod niebem gwiazdzistym.

Bogdan Baran

KAZIMIERZ TRACIEWICZ

## „DWA I DWA JEST...?”

Miasto w miarę zwyczajne, w miarę szczęśliwe zostaje nawiedzone zarazą dżumy. Nieszczęście to zmienia zarówno sytuację samego miasta, jak i jego obywateli, zmienia też sytuację każdego człowieka, stawiając go przed koniecznością wyboru.

Nieszczęścia i kataklizmy spadają zazwyczaj niespodziewanie zarówno na jednostki jak i na społeczeństwa. A nawet jeśli *ex post* stwierdzamy, że przecież niebezpieczeństwo było aż nadto widoczne, to jednak jest to stwierdzenie *ex post* — a w chwili, gdy ono zbliża się do naszych drzwi, nie chcemy przyjąć i zaakceptować jego realności. Że niebezpieczeństwo już jest „ante portas” często wiemy, ale tego... nie rozumiemy. A może nie chcemy rozumieć, bo zrozumienie i przyjęcie do wiadomości istnienia niebezpieczeństwa wymagałoby od nas podjęcia jakiejś decyzji, działania, przełamania własnej inercji. Wolimy nie wiedzieć, bo wiedza mogłaby zakłócić nam spokój. Pisze Camus: „...najbardziej rozpaczliwym występkiem jest niewiedza, która mniema, że wie wszystko i czuje się wówczas upoważniona do zabijania”.

Niewiedza stanowi dla nas kokon ochronny. Lepiej nie wiedzieć. Może i tym razem jakoś się uda.

Podobnie dzieje się w camusowskim mieście, na które spada zarazą dżumy. Pierwszymi jej zwiastunami są szczury wylegające na ulice i śmietniki. Podobno z okrętu, który ma zatonać, szczury uciekają. W mieście nawiedzonym zarazą jest wprost odwrotnie — szczury ujawniają się, wylazą na jaw, są zwiastunami nieszczęścia. Zawsze istnieją jakieś „znaki”, jakieś zwiastuny nieszczęścia. Ale póki niebezpieczeństwo nie przerodzi się w rzeczywistość, nie chcemy spostrzec tych „znaków”. Nie dostrzegają niebezpieczeń-

stwa „szarzy” ludzie, nie dostrzegają również ci, którzy ponoszą odpowiedzialność za obywateli, i za samo miasto. — „Zarząd miejski nic nie zamierzał i nie miał na uwadze, ale zaczął od tego, że zebrał się na posiedzeniu, aby się zastanowić”. Jakież wspaniałe wyjście z sytuacji: zebrać się na posiedzenie i przedyskutować sprawę. Zarząd zastanawiał się, tak jak wszyscy w takich okolicznościach się zastanawiamy. Ale niech no pojawi się dyskutant, który powie prawdę, obedrze uczestników narady ze złudzeń — o — z takim trzeba zrobić porządek i pozbyć się go. Najlepiej zlikwidować dosłownie. „...zawsze nadchodzi godzina w historii, kiedy ten co ośmiela się powiedzieć, że dwa i dwa to cztery jest karany śmiercią”. Przeto najlepiej się zastanawiać i dyskutować w dozwolonych granicach. Dopiero gdy realność zarazy wkroczyła na ulice i do mieszkań, gdy nie było innego wyjścia — władze ogłosiły stan dżumy i zamknęły miasto.

Powstaje nowa sytuacja, wobec której każdy musi zająć jakąś postawę. Najpierw występuje psychiczna samoobrona — to stan na krótką metę, zaraz minie. A gdy stan się przedłuża, zaczyna ludzi drażnić niepokój. Zaczynają sobie uświadamiać odrębność sytuacji. W miarę rozszerzania się zarazy zaczyna pojawiać się strach, a z nim „zaczęło przychodzić zastanowienie”. Nie wszyscy chcą się pogodzić z rzeczywistością, próbują ją zmienić w gwałtowny sposób, próbują uciekać z zamkniętego miasta. I teraz władza, która dotychczas niczego nie chciała wiedzieć i nie miała żadnych koncepcji — zaczyna działać energicznie: „Tłok przy bramach zmusił żandarmów do użycia broni. Byli na pewno ranni, ale w mieście, gdzie przesadzano we wszystkim na skutek upału i strachu mówiono o zabitych. W każdym razie jest prawdą, że niezadowolenie wciąż rosło, że nasze władze obawiały się najgorszego... Dzienniki drukowały dekrety, które ponawiały zakaz opuszczania miasta”.

A tymczasem zaraza się rozszerza, zbiera coraz obfitsze żniwo. Władze mnożą zakazy i rygory, a człowiek staje bezradny. Jednakowoż bieg wydarzeń nie pozwala mu na długą bezczynność. Padają ścięci dżumą sąsiedzi, przyjaciele, członkowie rodziny. Godzina zarazy jest godziną próby, jest ogniem, który uszlachetnia lub niszczy. Co może zrobić człowiek w godzinie próby? Może się poddać, opuścić ręce i stracić Nadzieję, co jest na pewno pierwszym krokiem do osłabienia organizmu, który nie będzie mógł stawić czoła naporowi zarazy. Jest na pewno pierwszym krokiem do tego, by zaraza opanowała człowieka.

Wielu ludzi tak właśnie się zachowuje — poddaje biernie zarazie. Ich bierność wyzwała u innych postawę jeszcze gorszą — akceptowania zarazy, niejako aktywności w przymierzu z zarazą.

Ci korzystają ze specjalnej sytuacji, by się dorobić, by wypłynąć. Tworzą na własny użytek zaplecze ideologiczne, fabrykują szlachetne uzasadnienia dla swych łajdactw. Te uzasadnienia sprowadzają się do tezy, że zaraza jest potrzebna, wręcz niezbędna i że dzięki niej miasto wyjdzie z opresji nawet silniejsze, bo oczyszczone.

Może być też inna postawa — można podjąć walkę z zarazą, tak, jak podjął ją doktor Rieux. Motywacja podjęcia walki może być różnorodna — od inspiracji religijnej (ks. Paneloux), poprzez ogólnoludzką solidarność (Rieux), aż po indywidualną potrzebę sprawdzenia samego siebie w krańcowej sytuacji (Rambert). Ale nie motywacja jest tu najważniejsza — najistotniejsze jest to, co ludzie robią. Chodzi więc np. doktor Rieux ze swymi towarzyszami i przyjaciółmi do chorych, do szpitali, a potem także do budynków publicznych zamienionych na szpitale i udziela ludziom pomocy. A także udziela samym swym pojawieniem się — pociechy. Budzi nadzieję. Ludzie widzą, że jest ktoś, kto przeciwstawia się zarazie. A z nadziei tej wypływać poczyna wiara, że sytuacja jest przecie jedynie chwilowa, przejściowa. Że trzeba wytrwać i przetrwać, chociaż na dziś — jakże odległy wydaje się mieszkańcom miasta „normalny” świat! Jak nierzeczywiste i błahe są te wszystkie pocieszenia płynące do miasta na falach radiowych. Czas jakby zatrzymał się w miejscu i nabiera tylko wymiaru przeszłości. Jest to jeden ze sposobów ucieczki — ucieczka w przeszłość z przekreśleniem przyszłości. Wyobrażenia o przyszłości są niebezpieczne — tak mówią niektórzy, siejąc zwątpienie.

„Przychodziła chwila, kiedy zdawaliśmy sobie sprawę, że pociągi nie przychodzą. Wówczas wracaliśmy do naszej sytuacji więźniów skazanych na przeszłość i jeśli nawet niektórzy z nas doznawali pokusy by żyć przyszłością, wyrzekali się tego tak szybko, jak tylko to było możliwe...” Przygnieceni rzeczywistością obawiali się, że wyobrażenia o przyszłości będą ich tylko mamili fatamorganą.

A jednak przecież i w zamkniętym, poddanym zarazie mieście trzeba, musi się myśleć o przyszłości. Myślenie to stanowi bezwzględny warunek zrodzenia się nadziei, która może dać człowiekowi siłę do przeciwstawienia się ślepyim siłom zła uosobionym w dżumie.

Nadzieja to jednak nie wszystko. By przeciwstawić się skutecznie wszechobecnej dżumie człowiek musi mieć także odwagę. Najpierw odwagę spojrzenia prawdzie w oczy w odpowiednim czasie. Odwagę niechowania głowy w piasek. A potem musi mieć odwagę wyjścia naprzeciw dżumie i zetknięcia się z innym człowiekiem — chorym, który nosi w sobie śmiertelne zarazki. I nigdy nie wiadomo, czy te zarazki nie przejdą na osobę udziela-



jącą pomocy. Trzeba mieć tę odwagę trudną, nie bojową, nie żołnierską, ale tę cichą, z jaką skazańcy z godnością i podniesionym czołem przyjmują niesprawiedliwy wyrok. Odwaga, która nie zapewnia glorii, o której może nikt nigdy się nie dowie, a jedynie Panu znane będą jej osiągnięcia i jej cena.

Prócz nadziei i odwagi jeszcze jeden element wydaje mi się istotny dla zwycięskiego przeciwstawienia się dżumie — jest to wytrwałość. Wytrwałość nie zraża się przeciwnościami i klęskami, nie cofa się przed — zdawałoby się przemożną siłą zarazy.

Te trzy elementy — nadzieja, odwaga i wytrwałość zapewniają człowiekowi, a także społeczności, przetrwanie zarazy do czasu, gdy ona wygaśnie. Czasem zwalczona, a czasem wygasająca sama przez się — jak przyszła, tak odchodzi. I otwierają się wtedy dotąd zamknięte bramy miasta, wracają bliscy, którzy nie mogli dotychczas z powodu zarazy do miasta powrócić. Życie powraca do normalnego stanu, znów kursują pociągi i statki, rozdęte szczury umykają w kanały.

Ale, aby zapewnić miastu przetrwanie do takiego momentu ustąpienia zarazy i zwycięstwa nad nią, muszą znaleźć się w mieście ludzie gotowi do podjęcia ryzyka i walki. Muszą znaleźć się ludzie, którzy w każdej sytuacji i bez względu na konsekwencje zdecydowani będą stwierdzić, iż dwa i dwa jest cztery.

Kazimierz Traciewicz

STANISŁAW DĄBROWSKI

## „POBUDKA” GORZKICH ŻALÓW

(PRÓBA ANALIZY I CHARAKTERYSTYKI)

Jan Paweł II dnia 16 stycznia 1982 roku, w przemówieniu do uczestników kongresu włoskich organizacji zajmujących się kulturą, mówił: „synteza kultury i wiary jest wymaganiem nie tylko kultury, lecz także wiary... Wiara, która nie staje się kulturą, nie jest wiarą w pełni przyjętą, nie jest w całości przemyślana, nie (jest) przeżyta wiernie”.<sup>1</sup>

To, co dotyczy wiary, dotyczy i słowa wiary. To, co dotyczy kultury, dotyczy i słowa kultury. Słowa wiary układają się w modlitwę. Jednym ze sposobów posiłkowania się słowami w kulturze jest rozważanie. Modlitwa służy transcendującemu spotkaniu. Rozważanie — rozumieniu. Ze słów papieża pośrednio wynika nie tylko, że wolno, ale wręcz: że należy modlitwę (także jako organizację słów i przedstawień) poddać rozumieniu („przemyśleć”) i wyrazić to rozumienie w innym, interpretującym, porządku słów. Tradycja filologiczna nazywała to wewnętrzną krytyką tekstu.

Na szczególnym przedłużeniu filologicznej wewnętrznej krytyki tekstu mieści się krytyka literacka, której domeną stereotypową jest tzw. literatura piękna, ale domeną dozwoloną jest wszelka wypowiedź językowa w jej aspekcie organizacyjnym i wewnątrzfunkcyjnym. W okresie międzywojennym dla zalegalizowania tej poszerzonej kompetencji badawczej Stefania Skwarczyńska najpierw wprowadziła pojęcie literatury stosowanej,<sup>2</sup> a następnie utożsamiała z przedmiotem badania literackiego to wszystko, co jest twórczą manifestacją życia przez słowo. Ta druga formuła umożliwiła Skwarczyńskiej stanowcze i — wówczas — odważne wskazanie na literackość i rodzajowość jako na aspekty, które koniecznie trzeba uwzględnić w studiach nad tekstami sakralnymi.<sup>3</sup> Trud-

<sup>1</sup> Cyt. za: J. Ziółkowski, *Jan Paweł II o kulturze i o narodzie*. 'Tygodnik Powszechny' 1983, nr 1, s. 1.

<sup>2</sup> Zob. S. Skwarczyńska, *O pojęcie literatury stosowanej*. 'Pamiętnik Literacki' 1931. Przedruk w: *Szkice z zakresu teorii literatury*. Lwów 1932.

<sup>3</sup> S. Skwarczyńska, *Uwagi o przedmiocie badania dzieła literackiego i jego ujmowaniu filozoficznym. Na marginesie "Wstępu do badań nad dziełem literackim" Manfreda Kridla*. 'Ruch Literacki' 1937, nr 7/8, s. 145; tejsze: *Przedmiot*,

no nie przyznać, że ta forma definicyjna specjalnie w odniesieniu do tekstów sakralnych stanowiła, przez nie deformujący intencji zbieg okoliczności, bezsporny i szczególny wyraz ich afirmacji.<sup>4</sup> Od tamtych czasów zmieniło się wiele. W bibliстыce zdobyły sobie prawo obywatelstwa badania genologiczne i badania literaturoznawcze tekstów modlitewnych stały się już praktyką zwyczajną.

Tej właśnie zwyczajnej już praktyce poddam wstępny fragment utworu paraliturgicznego, *Gorzkich Żalów*, tj. ich „Pobudkę”. To, co będę robił, będzie krytycznoliterackim namysłem nad utworem, stopniowym zastanawianiem się (i mówieniem sobie), jakie są tego utworu właściwości i czemu służy ich wprowadzenie. Będą to wszystko uwagi tak oczywiste, jak oczywista jest gramatyka języka dla jego użytkowników. Ale jednak gramatyki trzeba się uczyć.

Oto tekst „Pobudki”:<sup>5</sup>

Gorzkie żale, przybywajcie,  
 Serca nasze przenikajcie.  
 Rozplyńcie się me źrenice,  
 Toczcie smutnych łez krynice.  
 Słońce, gwiazdy omdlewają,  
 Żalobą się okrywają.  
 Płaczą rzewni Aniołowie,  
 A któż żalność ich wypowie?  
 Opoki się twarde kraja,  
 Z grobu umarli powstają.  
 Cóż jest, pytam, co się dzieje?  
 Wszystko stworzenie truchleje!  
 Na ból Męki Chrystusowej  
 Żal przejmuje bez wymowy.  
 Uderz Jezu bez odwłoki  
 W twarde serc naszych opoki!  
 Jezu mój, we krwi ran swoich

metoda i zadania teorii literatury. 'Pamiętnik Literacki' 1938, z. 1, s. 17—18. — Por. Konstytucja o Objawieniu Bożym, rozdz. III, 'Kierunki' 1966, nr 23, s. 8. — Skwarczyńska podawała Modlitwę Pańską jako przykład tekstu, który należy analizować w jego charakterze literackim, w jego jakościach gatunkowych. A było to jeszcze w piusowych czasach.

<sup>4</sup> Zob. S. Dąbrowski, *Teoria genologiczna Stefani Skwarczyńskiej (Próba analizy i krytyki)*. Gdańsk 1974, s. 51—72.

<sup>5</sup> Cyt. za: *Mszał niedzielny*. Wydawnictwo Kurii Biskupiej Diec. Warmińskiej w Olsztynie. 1959, s. 522—523. Dawniej jednak w kościołach śpiewano np.: 'A c h, któż żalność ich wypowie', 'Żal zdejmuje bez wymowy', więc jest to tekst nieco zmodernizowany.

Obmyj duszę z grzechów moich!  
Upań serca mego chłodem,  
Gdy w przepaść męki Twej wchodzę.

„Pobudka”, która jest w dystychy ułożoną apostrofą, zaczyna się od personifikacji (wewnętrzne uczucie przyzywane jest jako coś nie tylko zewnętrznego, ale także podmiotowego, czemu przysługuje możliwość działania: „żale, przybywajcie..., przenikajcie”) i od synekdochy (zamiast: „Żale, przenikajcie nas” mówię: „żale... serca nasze przenikajcie”). I personifikacja i synekdocha są zabiegami stylistycznymi. Używając terminu „styl” w (jakby powiedział filozof) znaczeniu mocnym, podkreślę, że w każdym zabiegu stylistycznym obecna jest w jakimś stopniu funkcja stylizacyjna. Apostroficzną synekdochę zawiera także dystych drugi: siebie wzywam do płaczu, a mówię: „Rozpłyńcie się, me żrenice, Toczcie smutnych łez krynice”. Pobudka jest przyzywaniem i wzniesaniem stanu uczuciowego, który się jeszcze nie zaktualizował, i dlatego „łez krynice” są jeszcze hiperbolą, przesadnią.

Apostrofa ustępuje opisowi tego, co dla przedmiotu utworu jest przedmiotem obserwacji. Dystych 3—5 rozwijają stary topos lamentu całej natury, obecny w ewangelicznym opisie śmierci krzyżowej Chrystusa, ale dobrze znany w literaturze antycznej.<sup>6</sup> Powód mojego uczucia stanie się podwójny: zapłacze, gdyż ogarnie mnie żal, który wezwałem, ale też: zapłacze, gdyż — będąc stworzeniem wśród stworzeń — będę uczestniczył w struchleniu „wszystkiego stworzenia”. Dokonało się przy tym dwojakie zwielokrotnienie żalu i zwielokrotnienie tego, kto żałuje. Synekdochy rozszczepiły mnie samego (na serce, na żrenice) i rozszczepiły mój żal (na żal serca, płacz oczu). Jest to zwielokrotnienie zimmanentyzowane, uwewnętrznione. Zwielokrotnienie uzewnętrznione (jakby projekcyjne) wynika stąd, że mój żal jest zarazem żalem słońc, gwiazd, Aniołów i skał („opok”). Ale i ten żal jest ciągle jeszcze żalem przyzywanym, żalem (dla mnie) „postulowanym”, a nie doznawanym, skoro „pytam, co się dzieje”. Kto pyta, co się dzieje, ten jeszcze nie uczestniczy. „Pobudka” jest potraktowana dosłownie: ma być procesem wzbudzania żalu we mnie.

Motywy słońca, gwiazd, Aniołów i opok tworzą z pozoru jednakowo zwaloryzowane elementy nagromadzenia (congeries), ale przecież tylko motyw opoki pełni przez swą dwuznaczność

<sup>6</sup> Zob. np. E. R. Curtius, *Topika*. Tłum. K. Krzemieniowa. W: *Studia z teorii literatury*. Archiwum Przekładów 'Pamiętnika Literackiego'. Tom I. Pod redakcją M. Głowińskiego i H. Markiewicz. Wrocław 1977, s. 138—141.

funkcję podwójną. Jest to motyw jednocześnie naturalistyczny i (w tradycji ewangelicznej) antropologiczny (i eklezjologiczny). Zdanie: „Opoki się twarde krają” odsyła nas zarówno do słów: „ziemia zdrząła i skały zaczęły pękać. Groby się otworzyły i wiele ciał Świętych, którzy umarli, powstało” (Mt 27, 51—52),<sup>7</sup> jak do pierwszego z apostołów, który najpierw został nazwany Ostoją, Skałą, Fundamentem, potem okazał (z tchórzostwa) skalistość serca, kiedy wielokrotnie się zaparł Chrystusa wśród przysięg i zaklinañ, i dopiero na znak opamiętał się w swym zaprzaństwie, „wyszedł na zewnątrz i gorzko zapłakał” (Mt 26, 69—75). Skruszyła się skała serca człowieka w „żalu bez wymowy” i to tak bardzo, iż — jeszcze później — odzyskał tyleż serdeczne, co zuchwałe prawo, by odpowiedzieć nie: „miłuję Cię”, lecz: „Panie, Ty wiesz, że Cię miłuję” (i dopiero trzykrotnością pytania on — już obdarzony mandatem pasterzowania — przywieziony został do pokory zasmucenia; J 21, 15—17).

Odtąd jestem nie tylko stworzeniem wśród stworzeń, lecz — obok Piotra — człowiekiem obok człowieka, z którym łączy mnie wspólnota „opoki serc”. Mnie samego ma ogarnąć żal Piotrowy, a był to żal zwracający się przebieganie ku zdradzonemu, ku Jezusowi. Więc i moje pragnienie dosłownej skrucy, więc: skruszenia, zwraca się już już nie ku uosobionemu żalowi, nie ku animizowanej naturze, lecz ku uczłowieczonemu (bo przecież „stał się człowiekiem”) Bogu: „Uderz, Jezu, bez odwłoki W twarde serc naszych opoki”, przeistocz naszą skalistość: ze skalistości zaprzaństwa i zdrady uczyni opokę czującą, z której może wytrysnąć źródło. A więc: uderz w naszą skalistość tym uderzeniem, którego figurą było uderzenie laski Mojżesza, uderzenie obdarzające i ocalające. Uderzenie — potwierdzenie.

Żal Piotrowy stał się moim żalem indywidualnym. Znajduje to wyraz w osobistości mówienia. „Pobudka” zaczęła się jako głos zbiorowy („serca nasze”), w którym jednak słyszalne jest ciągle moje „ja” („me żrenice”, „Cóż jest, pytam...” — ja pytam). I teraz już mówię z głębi mojego „ja”, osobiście (chciałoby się powiedzieć: dzierżawczo): „Jezus mój...”. A mówię już jako poddany skruszającemu uderzeniu, mówię więc sercem skruszonym, „in spiritu humilitatis et in animo contrito”: uznaj tę skrucę i oczyść serce moje, „munda cor meum”. Żal nad Męką Chrystusową staje się żalem za moje grzechy, bo i Męka była — za nie. Modlitwę (bo „Pobudka” już jest modlitwą) przenika teologia, a modlący się ma ulec wewnętrznej przemianie.

Jezus samą Męką zstąpił w śmiertelny chłód Otchłani, a za

<sup>7</sup> Cyt. za: Biblia Tysiąclecia. Poznań 1971, s. 1156.

nim idzie rozpamiętujący, kierując się miłością ku Umęczonemu, usiłując wolitywnie i imaginatywnie dzielić tę Mękę. Od takich nastawień świadomości otwierały się rany na ciałach stygmatyków. Udziałem w Męce studził się żar ich miłości, ich „upał serca”.

„Łez krynice” były jeszcze projekcyjną hiperbolą. „Przepaść Męki” jest konstatacyjną metaforą, która bezradnie usiłuje sprostac straszliwości FAKTU.<sup>8</sup> Cała „Pobudka” była po to, aby wartość i rolę wyrażenia „upał serca” oddalić od retorycznego hiperbolizmu i przydać mu osobistego autentyzmu: waloru osobistej prawdomówności.

Stanisław Dąbrowski

---

<sup>8</sup> Kazimierz Ajdukiewicz, który przenośnię nazywa półśrodkiem przekazywania myśli, stwierdza jednak, że 'mało potrafimy bez przenośni wypowiedzieć z tego, co sami o naszym bólu wiemy.' K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii (Teoria poznania. Metafizyka)*. Warszawa 1949, s. 74.

## WIERSZE

### SPOWIEDŹ DZIECI

W bożych młynach  
pod ukołysanym niebem  
gdzie obłoki jak baranki wielkanocne  
idzie na przemiał  
szept dziecięcych wyznań

Ziarna niesione małymi garstkami  
jeszcze przedwczesne i zielone  
spadają przez sito  
w porządek trybów  
szumiących muzyką  
niczym łacińskie formuły

A ja jak czeladnik młynarski  
pojęcia nie mam  
jak z tego zrobić mąkę  
przydatną na chleb  
co w codzienne głody  
smak wieczności wnosi

### W KONFESJONALE

Wysiaduję w tej drewnianej przystani  
od lat  
co wieczór jak latarnik  
zapalam światło na szczycie  
siadam przy okienku  
i patrzę  
jak na żaglach żalu  
płyną okręty

Wiem  
nie wszystkie zawijają do tego portu  
a jednak zawsze  
ilekroć zapalam moją lampę  
jakbym niebieskie okna otwierał  
i dalekie horyzonty zgarniał

[---] [Dekret z dnia 12 XII 1981 O stanie wojennym, rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz U. nr 29, poz. 154)].

### MODLITWA OŁÓWKA

Panie  
niech zawsze będę pod ręką  
i ślad jakiś zostawiam:

Niekoniecznie zaraz szkic de revolutionibus  
zarys budowli z serii cuda świata  
rysunek Rembrandta  
albo poemat w dwunastu księgach...  
wystarczy ostatni punkt wielokropka  
czy zgarbiona kreska  
w zeszytcie przedszkolaka

Panie  
Niech zawsze będę pod ręką  
szczególnie w czas temperowania  
gdy umniejszanie zapowiada służbę

### OPISANIE JONASZA

Ucieka jak najdalej  
od ryzykownej misji  
powołanie Pana unosząc ze sobą  
niczym własność prywatną

Ale Pan upomni się o swoje  
na wszystkich drogach  
rozkołysze żywioły  
i sieci rozstawi  
aby dopaść dezertera  
wiążąc mu stopy  
nowym  
jeszcze większym zaufaniem



## MOJE PASTERZOWANIE

Zgodnie z pismem dnia...  
mam być tutaj  
pasterzem owczarni rozproszonej i obcej

Zły ze mnie pasterz  
bo nie znam jeszcze owiec po imieniu  
one też nie znają mojego głosu  
i nie idą za mną

Zresztą dokąd iść  
skoro pastwiska przemieniono w pasy startowe  
rzeki wyschły w łożyskach  
ścieżki uskoczyły do nikąd  
a zielone drzewa toczy sucha noc

Siedzę więc w służbowych czworakach  
co chwilę wyglądam przez okno  
sprawdzam dzwonki i telefon  
nasłuchuję powrotu zagubionych  
ale nikt nie wraca  
i nikt nie woła

Nie wiem co robić:  
zostać pasterzem bez trzody  
czy wyjść przed siebie z pasterskim kijem

ks. Kazimierz Wójtowicz

## „ISTNIENIE I WARTOŚĆ” WŁADYSŁAWA STRÓŻEWSKIEGO

Książka Władysława Stróżewskiego *Istnienie i wartość*, wydana nakładem „Znaku”,<sup>1</sup> z dawna oczekiwana przez słuchaczy jego znakomitych wykładów i seminariów, prowadzonych na Uniwersytecie Jagiellońskim od wielu lat — jest prawdziwym wydarzeniem w świecie filozoficznym. Od dawna — bodaj od pierwszej książki Józefa Tischnera *Świat ludzkiej nadziei*, wydanej w 1976 roku — nie mieliśmy do czynienia z filozofowaniem równie dojrzałym, odpowiedzialnym, z książką, w której głos filozofa brzmiałby równie czysto, szlachetnie i przejrzyście. *Istnienie i wartość* prezentuje zaskakująco duży wachlarz zagadnień i dyscyplin filozoficznych, od historii filozofii, hermeneutyki poszczególnych dzieł filozoficznych, poprzez metafizykę, aksjologię, antropologię filozoficzną, etykę, estetykę, aż po — niejako na przedłużeniu hermeneutyki filozoficznej — hermeneutykę poezji. We wszystkich tych dziedzinach autor okazuje się zarówno kompetentny, jak twórczy, wszędzie przejawia zalety swej giętkiej, wrażliwej umysłowości.

Książka została podzielona na trzy działy. Pierwszy, zatytułowany *U podstaw problematyki wartości*, zawiera fundamentalną i najdłuższą rozprawę pt. *Transcendentalia i wartości*, szkic o człowieku i wartości w filozofii Romana Ingardena oraz *Wartościowanie i ocena*. Część druga pt. *Prawda, dobro, piękno. Komentarze i interpretacje* zawiera studia na temat św. Tomasza, św. Augustyna, analizę *Uczty* Platona oraz znakomitą hermeneutykę *Fortepianu Szopena* Norwida. Wreszcie część trzecia *W kręgu wartości szczegółowych* zawiera szereg ważnych rozpraw i szkiców, m. in. *Etykę afirmacji*, *O pojęciu patriotyzmu* oraz *O pojęciach piękna* — wszystkie wiążące się mniej lub bardziej z problematyką uniwersaliów, podobnie zresztą jak interpretacje zawarte w części drugiej.

Chciałbym i powinienem zapewne oddać sprawiedliwość całemu

<sup>1</sup> Władysław Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków, 1982, „Znak” Książka ta otrzymała Nagrodę Naukową I Wydziału Nauk Społecznych PAN za rok 1982.

wachlarzowi problematyki zawartej w tej książce, omówić wszystkie zawarte w niej nurty. Nie będąc jednak w stanie tego zrobić, ograniczę się tu do tego, co Stróżewski ma do powiedzenia na temat związków między metafizyką i aksjologią oraz — problematyki człowieka.

We wstępie pisze Autor: „Prace zebrane w tej książce podporządkowane są jednej myśli przewodniej: próbie obrony wartości tego, co jest — wartości rzeczywistości, bytu” (s. 5). Próby te to — jak pisze także — drogi, które bywają rozmaite: bezpieczne, ale i niepewne, raczej bezdroża niż drogi. Metafora drogi, idea wielości dróg, bliska jest Stróżewskiemu. Motto Henryka Elzenberga z *Kłopotów z istnieniem*, otwierające pierwszą w książce rozprawę o transcendentaliach i wartościach, dobrze określa swoistą metodologię, czy może prościej, styl myślenia Stróżewskiego. „W filozofii nie o to chodzi, żeby osiągnąć wynik określony i ostateczny, raczej o coś wręcz przeciwnego: żeby wbrew jednostronnym naciskom, specyficznym dla każdej epoki, wszystkie rozsądne możliwości rozumienia świata pozostawić otwarte” (s. 11). Otwartość zatem, doszukiwanie się tego, co w każdej z napotkanych propozycji myślowych jest dobrego — oto, co charakteryzuje postawę zarówno Elzenberga jak Stróżewskiego. Współbrzmi to z zasadniczo afirmatywną postawą wobec rzeczywistości w jej całości, która wiąże się z obroną wartości tego, co jest, a która znalazła swój teoretyczny wyraz w pięknym szkicu *Etyka afirmacji*.

W cytacie Elzenberga ważne jest słowo „możliwości” — przywołuje ono na myśl innego jeszcze, oprócz Elzenberga, sojusznika i mistrza Stróżewskiego, Romana Ingardena. Rdzeniem myśli Ingardena jest ontologia, rozumiana jako badanie tzw. „czystych możliwości”, czy „czystych związków koniecznościowych”. Możliwości te wychodzą na jaw przy badaniu istoty badanej dziedziny przedmiotów, abstrahując od faktycznego istnienia tych przedmiotów i nie przesądzając, która z czystych możliwości faktycznie w tych przedmiotach się „realizuje”. Stróżewskiemu bliska jest filozofia Ingardena nie tylko przez zakres swej problematyki i trafność poszczególnych analiz, ale także właśnie przez swą „możliwościowość”, otwarcie na wielość różnych perspektyw i swoistą „neutralność” filozoficzną. Jest ona w pewnej mierze analogiczna do ideału historyka filozofii i nie przypadkiem działalność Stróżewskiego jest w tej dziedzinie szczególnie znakomita (by wspomnieć tu, ściągające zawsze tłumnie słuchaczy, jego wykłady na UJ, czy rozdziały poświęcone metafizyce i estetyce w zbiorowej *Historii filozofii średniowiecznej* pod redakcją J. Legowicza). Postawa historyka filozofii, to postawa uważnego sza-

cunku wobec cudzych poglądów, mądrej tolerancji, rzetelnego dialogu.

Powstają pytania: czy otwartość na wielość możliwości, „wczuwanie się” w każdą z nich nie prowadzi z konieczności do eklektyzmu, nijakości? A także: czy neutralność jest do końca możliwa? Co najmniej od czasów Diltheya twierdzi się, że nie jest możliwa: każdy człowiek myślący rozumie świat w pewien określony sposób, uwarunkowany jego skłonnościami, wychowaniem, a zwłaszcza epoką itp. i nie może swej „struktury przedrozumienia” nigdy przekroczyć, a jedynie ją w rozmaity sposób interpretować. Jeśli to prawda, to sytuacja myśliciela oscylowałaby między dwoma niebezpieczeństwami: braku krytycyzmu wobec własnej wizji rzeczywistości i zamknięcia na wizje inne, oraz swoistej mimozowatości, chwiejności, braku samoistności, która powinna charakteryzować osobę jako taką, co dopiero odpowiedzialnego filozofa. Stróżewski ma jednak — jak się zdaje — własną wizję i właśnie ją w książce eksponuje: jest to owo przekonanie o wartości tego, co istnieje. Przejawia się ono poprzez wszystkie niemal rozprawy zawarte w książce, poddawane zresztą zawsze krytycznemu, uważnemu badaniu, w ogniu próby poglądów innych lub wręcz przeciwstawnych, a zarazem podkreślane pewną aurą emocjonalną, świadczącą o zaangażowaniu Autora w swą wizję. Jest ona dziedzictwem klasycznej metafizyki chrześcijańskiej, w której myślenie Stróżewskiego jest głęboko zakorzenione i z której czerpie soki żywotne, choć się z nią nie do końca utożsamia. Dla metafizyki chrześcijańskiej to, co istnieje, czyli „byt”, jest dobry, piękny i prawdziwy, ponieważ wyszedł z ręki Boga. Przekonanie to skryształizowało się w tzw. teorii transcendentaliów, której niezwykle wnikliwej obrony podjął się Stróżewski w rozprawie o transcendentaliach i wartościach. Jeżeli jednak piszę, że Stróżewski „zdaje się mieć” tę wizję, to dlatego, że znajdują się w książce myśli, które nie są z nią w zgodzie, brzmia na jej tle dysonansem.

Powróćmy jednak do głównej rozprawy książki *Transcendentalia i wartości*. Teoria transcendentaliów (przede wszystkim w wydaniu św. Tomasza z Akwinu) głosi zarówno pokrywanie się zakresu takich m. in. pojęć jak: byt, dobro, prawda, piękno, jak tożsamość desygnatów tych pojęć. Każdy byt jako byt jest dobry, prawdziwy, piękny. Według nowożytnej teorii wartości natomiast wieloraki wachlarz wartości: „użyteczność”, „tragiczność”, „wdzięk”, „pewność”, „dobro”, „prawdziwość” należy do całkiem odrębnej od bytu dziedziny: wartości raczej „zobowiązują” niż „są”. Transcendentalia są obiektywne, przynależne rzeczywistości; wartości (w niektórych przynajmniej teoriach) subiektywne —

różnic takich jest znacznie więcej. Czy nie da się tych dwóch tak różnych teorii pogodzić? Stróżewski, zreferowawszy najpierw sumiennie obie teorie, następnie ukazawszy przejście od jednej z nich do drugiej poprzez dzieje filozofii (już same te przeglądy są ogromnie cenne), prezentuje własne próby rozwiązań spornej relacji między transcendentaliąmi a wartościami. Przytoczę tu niektóre z nich, zaczynając „od strony” wartości.

Za istnieniem wartości przemawia doświadczenie: „jest to doświadczenie szczególnego rodzaju, ale — raz odkryte — nie może być pomijane przez filozofię” (s. 71). Wartości więc istnieją, a istnienia nie musi się wszak rozumieć jedynie na sposób istnienia realnych rzeczy!

Jak jednak istnieją? Dla wartości istotne jest to, że są zawsze dla kogoś — choć nie musi to znaczyć, że są one subiektywne (jak twierdzi np. Heidegger). Jest to możliwe, ponieważ podstawowym dobrem bytu jest jego „bycie dla”... — jak twierdzi Edith Stein interpretując św. Tomasza. A może byt w ogóle w swym najgłębszym rdzeniu jest bytem dla...? Sugeruje to Stróżewski w rozprawie *Kilka uwag o naturze dobra i zła*. „Byt w aspekcie metafizycznym jest tedy zawsze... bytem ku czemuś i bytem dla czegoś” (s. 227). W związku z tym „dobrem bytu jest drugi byt”, co znaczy, że „być dobrym, znaczy po prostu istnieć dla czegoś, zwłaszcza zaś dla kogoś” (s. 73). „Bycie ku wartościom” to jakby konkretyzacja owego „bycia dla”, które jest bardziej podstawowe. Czy nie możemy nawet, pyta Stróżewski, powiedzieć, że byt, człowiek przede wszystkim, na którym „osiadają” pozytywne wartości, nie tylko jest dobry, ale jest dobrze — to znaczy, że całe jego bycie jest na wskroś przeniknięte wartościami, które nie są przyćpione niejako z zewnątrz, lecz przekształcają od wewnątrz sam byt, to, czym, czy kim ktoś jest? Mówiąc „byt”, Stróżewski ma na myśli — jak wiemy — to, co istnieje, a więc czego bytowość określa najgłębiej „akt istnienia”, jak mówi św. Tomasz. Stróżewski nie wydaje się tu być zresztą terminologicznie całkiem jednoznaczny. Odróżnia on słusznie bycie, istnienie oraz poszczególne sposoby istnienia. Otóż „istnienie dla” wydaje się być raz synonimem wszelkiego istnienia (por. wyżej), raz szczególnym sposobem istnienia (np. narzędzi), odróżnionym od właściwego jedynie człowiekowi „bycia dla...” Bycie dobrym, czy dobrze jest jednak zarazem określone poprzez istnienie dla: „dobro, to właśnie istnienie dla.”

„Istnieć dla” czy „być dla” to zatem z jednej strony to samo, co być, z drugiej coś więcej. Mówiąc o człowieku, który „jest źle” pisze autor: „Gdyby zdobył się na minimum wysiłku, sytuacja uległaby zmianie, zaczęłyby nie tylko być, lecz z konieczności być

wartościowo. Czyli być dobrze. Albowiem innego bycia nie ma" (s. 86). W cytacie tym mowa jest o byciu, które nie jest tu synonimem istnienia, jest natomiast jako takie wyraźnie związane z wartościami, którymi przeniknięcie prowadzi do swoistej pełni, intensywności „bycia dobrze”. „Bycie dobrze jest przejawem szczególnej intensywności istnienia, które z jednej strony zdolne jest wchłaniać rozliczne, modyfikujące je (i w dalszym ciągu intensyfikujące) pozytywne wartości, z drugiej zaś strony nie tylko promieniować nimi na zewnątrz, ale i zachęcać do ich realizacji" (s. 85). Ale dalej pisze Autor inaczej: „Bo być dobrze, szlachetnie, wiernie — to coś 'więcej' niż po prostu być, choć bez owego być nie byłoby możliwości spełnienia się ani dobra, ani szlachetności, ani wierności" (s. 86). W tym wahanii terminologicznym wychodzi na jaw, jak mi się zdaje, cała problematyczność transcendentaliów. Wyraża ją jeszcze jeden cytat: „Jeśli zgodnie z Schelerem nazwiemy dobrem to, co posiada wartość, to będzie nim przede wszystkim istnienie, które wartości modyfikują i dopełniają. Z drugiej strony, istnienie samo jako warunek możliwości określonych dóbr, zasługuje także na miano dobra. I jest tym 'lepsze', im bardziej zdolne jest zrealizować różne wartości w sobie" (s. 89). Istnienie jest więc raz warunkiem możliwości dobra, raz samym dobrem. Stróżewski wskazuje tu zresztą słusznie na konsekwencje słynnych aksjomatów Schelera. Jeśli, według Schelera, istnienie wartości pozytywnej (tzn. jej „realizacja”) jest samo wartością pozytywną, nieistnienie wartości pozytywnej zaś wartością negatywną, to znaczy, że samo istnienie jest czymś, co domaga się dopełnienia o wartości pozytywne, czymś, z czym pozytywne wartości są też najgłębiej zestrojone. Podobnie zaistnienie wartości negatywnej jest samo wartością negatywną, nie powinna ona zaistnieć, ponieważ „istnienie samo 'odrzuca' realizację w nim wartości negatywnych, jako coś złego... Istnienie samo broni się przed autodestrukcją. Jest — i 'chce' być" (s. 94). Tak więc wydaje się, że możliwe jest traktowanie dobra i zła w kategoriach ontologicznych. Nicość — tak ważna w metafizyce i w myśli chrześcijańskiej (poświęcił jej Stróżewski kilka ważnych prac) — jest interpretowana przez Stróżewskiego poprzez doświadczenie aksjologiczne: „Doświadczenie nicości, które dzięki Heideggerowi uzyskało prawo obywatelstwa we współczesnych rozważaniach filozoficznych, nie kulminuje — jak sądził — w twórcze wobec bycia, lecz raczej w odczuciu niemocy, niewiary w sens wszelkich poczynań, w przeżyciu maksymalnego rozprężenia" (s. 85).

Z drugiej jednak strony rzeczywistość — a więc i istnienie — nie da się właśnie do końca sprowadzić do wymiaru aksjologicz-

nego. W rozprawie *Aksjologiczny aspekt negacji* pisze autor: „Rzeczywistość sama, nie pozostająca w żadnym stosunku do człowieka, jest aksjologicznie obojętna (przez rzeczywistość samą... rozumieniem rzeczywistość bez człowieka, tzn. rzeczywistość pozaludzką...) Rzeczywistość sama nie domaga się ze swej strony ani afirmacji, ani protestu. Ona po prostu jest” (ss. 282—283). Dobro pojawia się dopiero w relacji do człowieka. Należałoby więc może rozróżnić tu co najmniej następujące „warstwy ontologiczne”:

- 1) nagie „jest”, czyli „czystą faktyczność” (na s. 94 mówi Stróżewski o faktyczności zła i faktyczności dobra jako realizacji wartości negatywnych bądź pozytywnych);
- 2) istnienie dla... jako sposób bycia narzędzi;
- 3) bycie dla... jako sposób bycia człowieka, jego otwartość, szczególnie na innych ludzi;
- 4) szczególny sposób istnienia wartości jako wartości;
- 5) istnienie jako „warunek rzeczywistości” wartości, które przemieniają i działają jedynie wówczas, gdy są przepojone istnieniem, są w nie zanurzone;
- 6) „bycie naprawdę”, które jest szczególnie „pełnym” sposobem istnienia, przepojonym wartościami i rozwijającym najgłębsze pozytywne możliwości zawarte w tym, co jest.

Oczywiście, „warstw” takich można by z pewnością znaleźć więcej.

Jaka koncepcja samego bytu, rzeczywistości zdaje się leżeć u podstaw filozofowania Stróżewskiego? Zaryzykowałbym takie jej określenie: rzeczywistość („byt”) to nade wszystko rezerwar faktycznie istniejących („pod aktem istnienia” — jakby powiedzieli tomiści) możliwości wcielania różnorodnych wartości, zarówno pozytywnych, jak negatywnych — byt jest w sposób istotny „bytem ku wartościom”. Wcielanie to jest jedynie „dla człowieka”, choć niekoniecznie „przez człowieka” — ponieważ tylko człowiek jest odbiorcą wartości, tylko dla niego jest dobro i zło (można jedynie mówić o „analogiczności” dobra i zła dla istot żywych). W tym sensie istnienie „poza” człowiekiem jest obojętne. Ale równocześnie jest w tym, co istnieje, apel o dopełnianie go nieustannie pozytywnymi wartościami, ponieważ 1) jest ono już splecione ze zrealizowanym dobrem, na tle którego zło jawi się jako zło; 2) wartości ze swej istoty domagają się wcielenia w istnienie i w tym sensie „służenia mu”: to ostatecznie właśnie to, co istnieje: byt, jawi się jako przedmiot „troski”, ponieważ jest zagrożony złem, kruchy i domaga się bogacenia go o wartości tak, aby przemieniał się, stawał bardziej nasycony sensem. W tym znaczeniu naprawdę to, co istnieje, jawi się jako podstawowe do-

bro, o które w istocie chodzi. To, co istnieje — a więc i istnienie — ale nie jako „czysta faktyczność”, lecz jako nasycone sensem i zdolne do przemiany „życie”, którego „faktyczność” jest jedynie niesamodzielną warstwą ontologiczną. Tylko dlatego, że to, co istnieje, może być i jest dobre, możemy powiedzieć także, że „samo istnienie” jest dobre. W tym sensie jest ono nie tylko dobre, ale — dodam tu nie na konto Autora — napromieniowane świętością Boga, gdyż to, co istnieje, jest Jego śladem i obrazem.

Ponieważ to, co jest, jest w istocie w ogromnej mierze dobre, należy mu się afirmacja: z metafizyki bytu rodzi się „etyka afirmacji”, której poświęcony jest jeden z najpiękniejszych i najmądrzejszych esejów w tomie. Jakże trafnie pisze w nim Stróżewski o twórczej roli akceptacji życia, uwagi wobec niego, o etycznym postulatcie wykorzystywania chwili, by nasycać ją zawsze nasuwającymi się pozytywnymi wartościami. A przede wszystkim o nastawieniu na to, co w człowieku pozytywne, o dobroci, o więziach międzyludzkich. Chciałoby się cytować lub streszczać całe ustępy.

Akceptować istnienie, to jakoś akceptować jego zmieszanie z „nicością”, to znaczy zmieszanie „wcielonego” dobra z wcielonym złem: „Pozwólcie obu rosnąć aż do żniwa.” Nie ulega wątpliwości, że nasze życie — to właśnie zmieszanie jednego z drugim, jakiegoś bycia z jakimś nie-byciem: w tym sensie jest ono „dwuznaczne”, „niejasne” — skończone. Często nie wiemy, gdzie się kończy bycie, a zaczyna niebycie, gdzie zaczyna zło, a kończy dobro. Ale z tego, że tego nie wiemy, nie wynika, że jedno z drugim się utożsamia, że byt jest niebytem(!), a dobro złem — przeciwko takiemu utożsamieniu buntuje się nasza elementarna świadomość: w samym swoim sensie te człony alternatyw są oddzielone przepaścią, której nic nie może zasypać. Myśl Hegla wydaje mi się w tym miejscu głęboko fałszować ludzkie doświadczenie świata. Właśnie to doświadczenie każe nam poszukiwać Absolutu jako Bytu, w którym nie ma nicości i Dobra, w którym nie ma zła. Dlatego nie mogę się zgodzić na te strony w książce Stróżewskiego, które skłaniają się do tej koncepcji, w której „byt i niebyt tworzą nadrzędną jedność, będącą równocześnie ostateczną zasadą rzeczywistości.” „Koncepcji klasycznej — jak pisze — nie można wprawdzie zarzucić nieuwzględniania dynamicznej struktury rzeczywistości... można jednak pytać, czy w ujawnianiu tego jej aspektu idzie dostatecznie daleko i czy ostatecznie nie przekreśla właściwego rozwiązania, przyjmując niezmienny Byt jako zasadę świata” (s. 80). Jeśli do tego przełożymy na język tej ontologii doświadczenie etyczne, mamy taką interpretację ontycznego i etycznego konfliktu: „Do istoty konfliktu



należy to, że splatają się w nim w jedno byt i niebyt, że — w aspekcie aksjologicznym — jedno i drugie spośród wchodzących w grę przeciwieństw może być uznane równocześnie za dobre i złe... Być może aksjologiczne rozsuplanie tego węzła jest możliwe... ów węzeł pozostaje jednak sam w sobie czymś, czego nie da się do końca zrozumieć bez odwołania się do możliwości tożsamości bytu i niebytu" (s. 227—228). Zmieszania tak, tożsamości nie. To, co jest negatywne w tym, co pozytywne i na odwrót, nigdy — jak mi się wydaje — nie może zmienić swojego znaku na przeciwny. Gdyby zresztą nawet węzła nie można było rozsuplać, to na pytanie: „czy tego rodzaju tożsamość musi być z konieczności aksjologicznie negatywna?”, trzeba „zgodnie z potocznym odczuwaniem tego rodzaju sytuacji” odpowiedzieć, że bunt przeciwko temu zmieszaniu konstytuuje z pewnej strony sam rdzeń człowieczeństwa, określa, jaki człowiek w ogóle jest. Bunt ten jest możliwy dlatego, że nosimy w sobie absolutną miarę dobra i bytu, która nam zabrania twierdzić, że „byt i niebyt (a to znaczy — przy przyjęciu teorii transcendentaliów — dobro i zło) tworzą nadrzędną jedność, będącą równocześnie ostateczną zasadą rzeczywistości.” To tutaj właśnie pojawia się „dysonans”, czy zgrzyt, w samym sercu — jeśli tak można powiedzieć — metafizycznej myśli Autora. Stawką nie jest tu bowiem bynajmniej konsekwencja lub niekonsekwencja w poglądach, czy też np. zamiana „statycznej” na „dynamiczną” koncepcję rzeczywistości. Stawką jest to, co nazwałbym podstawową orientacją aksjologiczną, a zarazem metafizyczną, która nie jest wszak jedynie sprawą obojętnej i czysto teoretycznego wyboru między możliwościami, raz takiego, kiedy indziej innego. Jest to kwestia podstawowego ethosu myślenia, fundamentalnych — jak mi się zdaje — zaangażowań. Bowiem od tego, jak się rozumie „arche” rzeczywistości i jak się zarysowuje horyzont absolutu, który każda filozofia, godna tego miana, w sobie nosi, ponieważ wyraża ono jedynie to, co narzuca samo życie — zależy ostatecznie wszystko inne. Nie jest chyba obojętne, czy tą „arche” jest zmieszanie bytu i niebytu, a zarazem dobra i zła, czy też jest nią Dobro samo, a zarazem pełnia bytu, rozumiana np. jako wspólnota miłości, która wszak nie jest „tożsamością bytu i niebytu”! Filozof powinien oczywiście brać pod uwagę obie koncepcje, ponieważ porusza się istotnie w polu możliwości. Ale wie wszakże, że każda z nich oznacza całkowicie różną orientację w świecie, ponieważ człowiek jest całością, w której myślenie czysto teoretyczne stanowi zaledwie jedną warstwę. I człowiek, chcąc nie chcąc, między tymi możliwościami wybiera, uważając, że coś jest tak a nie inaczej. Czytnąc tak, angażuje zarówno swoje myślenie, jak swoje bycie, to

kim jest i kim chce być. Zmieniając zaś taką fundamentalną teoretyczną opcję, musi zmienić także wcześniej czy później swoje zaangażowanie, musi w pewnej mierze stać się kimś innym. Albowiem człowiek nie może się obyć w swoim życiu bez tego, co uważa za prawdę i co stanowi dla niego absolutną miarę — z pewnością zaś praktyka, jeśli nie w sposób oczywisty teoria, domaga się zasady niesprzeczności i wyłączonego środka.

Stróżewski pięknie skądinąd o tej absolutnej mierze, którą w sobie nosimy, pisze w zakończeniu rozprawy o transcendentaliach i w eseju *O byciu sobą*, które reprezentują w pełni główny „afirmatywny” nurt jego myśli. W szkicu *O byciu sobą* rysuje dialektykę „stawania się sobą” — poprzez najpierw nieświadomioną samoidentyfikację z zastanym światem wartości, następnie wybór tego świata, „problematyzację” tego wyboru poprzez konflikt z innym światem wartości. Zmusza to do spojrzenia na siebie oczyma drugiego, poddania siebie w wątpliwość, a zarazem umożliwia spojrzenie ponad to, co moje i twoje. Ale i to nie zatrzymuje ruchu stawania się sobą: istnieje w nas potrzeba oparcia się na czymś pewnym, która może spełnić się jedynie — jak pisze Stróżewski — nie przez próby odkrycia obiektywnych hierarchii wartości, lecz poprzez powrót do naszej najgłębszej subiektywności, w której „odsłania się... aksjologiczna możliwość jakiegoś nowego, a przecież mojego ja” (s. 251). To „aksjologiczne ja” (mówiąc językiem Tischnera), odniesione do napotkanych wartości, pozwoli mi we mnie uchwycić „eidos człowieczeństwa, w oparciu o które mogą dopiero próbować budować właściwy system wartości” (s. 252). To, co ów eidos charakteryzuje, to nade wszystko „zdwojenie na byt i powinność” (tutaj rodzi się zresztą kolejny znak zapytania, dotyczący rozumienia owego zdwojenia) zasadnicza otwartość na wartości, a zarazem apel o przekraczanie siebie ku absolutowi, który streszcza się tu dla Stróżewskiego — jak wolno sądzić — w transcendentaliach: Prawdzie, Dobru, Pięknu.

Ta wspaniała i głęboko humanistyczna, „krwią pisana” wizja dynamicznego stawania się sobą zatrzymuje się świadomie przed progiem egzystencji religijnej, która nie jest udziałem wszystkich, choć przez wszystkich jest możliwa do przyjęcia. Co prawda „zadaniem człowieka jest odnalezienie w sobie obrazu tych wartości, które absolutyzują się dlań w idei Boga. Wyznacza ona ludzką powinność, niezależnie od uznania bytu jej transcendentnego desygnatu” (s. 253). Ale istnieje jednak zasadnicza różnica, czy absolut jest de facto absolutem — nigdy niemożliwym do pełnej realizacji — pełni człowieczeństwa, czy czymś w rodzaju „transcendentalnego ideału” Kanta, którego ontyczny odpo-

wiednik jest albo niemożliwy do sensownego pomyślenia, albo co najmniej niemożliwy do stwierdzenia i wobec tego w gruncie rzeczy drugorzędny, czy też jest afirmowanym *kimś* — żywym Bogiem modlitewnego dialogu. W ostatnim przypadku bowiem to, co odnajduję, gdy odkrywam moje aksjologiczne ja — to apel w głębi mej duszy o słuźenie Bogu poprzez odniesienie do zastanych wartości, a w szczególności do innych ludzi. Wówczas jednak nie chodzi mi już przede wszystkim o eidos człowieczeństwa, o bycie sobą. Chodzi mi o słuźbę Bogu, poprzez którą — wiem to skrycie — będę naprawdę stawać się sobą. Postawa moja staje się radykalnie heterocentryczna, najgłębiej dialogiczna — przenoszę punkt zainteresowania z siebie na Boga i wówczas w tym dialogu, spełnia się naprawdę to, co we mnie najlepsze. Mistycy mówili, że nasze człowieczeństwo rodzi się w nas wraz z rodzeniem w nas Syna przez Ojca. Jeśli nie tylko nasze istnienie, ale nasza duchowa egzystencja czerpią wszystko z uczestnictwa w rzeczywistości Boskiej, to nie możemy stawać się ludźmi inaczej niż — wiedząc o tym czy nie — poprzez wszczepianie się w życie Boga. Czy fenomenologia stawania się sobą może to wykryć? Sądzę, że tak, jeśli pochyli się nad życiem tych, których nazywamy świętymi. Nie znaczy to wcale, że nie można stawać się sobą jedynie w sposób opisany przez Stróżewskiego, to znaczy poprzez odniesienie do wartości, „które absolutyzują się w idei Boga”. Dostatecznie dużo wielkich ludzi dochodziło do swej wielkości na tej właśnie drodze — historia dostarcza na to wystarczającej ilości przykładów. A jednak esej Stróżewskiego *O byciu sobą* każe zadumać się bardziej niż inne eseje i rozprawy w tej mądrej książce nad ostateczną wartością i aktualnością wyłaniającej się z niego wizji człowieka. Jest to wizja klasycznego, europejskiego humanizmu, grecko-renesansowo-nowożytnego, w której człowiekowi chodzi nade wszystko o siebie i w której realizuje się przez to, co można by nazwać „egzystencją filozoficzną”, to znaczy przez odniesienie do swojej własnej — ale „ogólnej” — istoty, która jest zarazem wolnością ku najwyższym wartościom: prawdzie, dobru, pięknu, a także — innym ludziom. Czy jednak kataklizmy XX w., nie tylko niedorastanie, ale radykalne odchodzenie od tego ideału ku egzystencji demonicznej nie świadczą o tym, że człowiek musi szukać oparcia dla siebie w „świętym” dialogu i w głębszym, nie „monologicznym” a „dialogicznym” rozumieniu swojej istoty; że człowiek staje się sobą nie tylko dążąc do „identyfikacji naszego bytu z najwyższą, a zarazem najbliższą nam, dającą się odnaleźć tylko w nas wartością” (s. 254), ile przez miłość do Osoby Boga i do osób ludzkich. Wszystkie wielkie wartości — prawda, dobro, ojczyzna, piękno, pokój — nie tylko nie

zostają przez to zaprzepaszczone, ale uzyskują dopiero swoje właściwe miejsce. Może trzeba, by nie tylko w życiu każdego z nas, ale także w kulturze dokonano się „obumarciem sobie” — nie przez zejście do tego, co poniżej człowieka, ale jedynie przez radykalne wzniesienie się i wszczępienie w Boga miłości, który jest zarazem pełnią dialogicznego, nie dialektycznego bytu.

Czy to jednak możliwe? Chyba nie. Kultura pozostanie zawsze pluralistyczna i tym, co łączy jej wielorakie nurty pozostanie zawsze człowiek, ale człowiek w obliczu drugiego człowieka i w obliczu tego, co najwyższe — „świętości”, która jest zarazem dla człowieka największym dobrem. Może więc chodzi o to, by dobrze wypatrywać, jakie owa świętość przybiera dla człowieka twarze, jakiej świętości człowiek gotów jest się poświęcić, dzięki jakiej może stać się naprawdę sobą. By zatem myśleć, jednak porządnie, „według wartości”, a to znaczy równocześnie zgodnie z rzeczywistością, której najgłębszym sekretem jest z pewnością bycie dla... W myśleniu tym książka Stróżewskiego, mądra i piękna, jest i będzie cennym towarzyszem.

Karol Tarnowski

## ZAPISY NADZIEI

Kazimierz Wójtowicz, sam młody kapłan, napisał recenzując powieść Manuela Thomasa *Die Nabelschnur* (Wien—München—Zürich 1981), że „ksiądz — ze względu na swoją specyfikę zawodową — jest poszukiwanym i wdzięcznym obiektem literackim. Obszary literatury (proza, liryka, dramat) zamieszkuje więc już spory poczet duchownych”.<sup>1</sup> Przykładowo wspomina dzieła Bernanos, G. Greena, Chestertona, Guareschiego, a z polskiej literatury W. J. Grabskiego i Tarnawskiego (aczkolwiek z naszej prozy fabularnej powinien pamiętać przede wszystkim o Parnickim i Andrzejewskim). Dodajmy, iż w ostatnim dwudziestoleciu ludzie w sutannach stali się w Polsce wyjątkowo licznie nie tylko „wdzięcznymi obiektami” literackimi, ale i literatami. Dzięki temu duchowni — tym razem jako realne osoby — zaczynają zamieszkiwać na terenach penetrowanych przez krytykę literacką. Rozkwit twór-

<sup>1</sup> „Homo Dei” 1982 nr 3/185, str. 237.

czości zmartwychwstańca Kazimierza Wójtowicza w 1982 roku sprawił, iż również on stał się przedmiotem krytycznoliterackich opisów.

Debiutancką książką był tom medytacji prozą, wydrukowany przez Księgarnię Św. Wojciecha w 1977 r. pod tytułem *Notes niedzielny*. W następnym roku opublikował w Wiedniu zbiór wierszy zatytułowany *W drodze*. W późniejszych latach drukował wiersze oraz artykuły po polsku i niemiecku, najczęściej w „Homo Dei” i „Kirchenzeitung”. Lecz dopiero rok 1982 stanowi przełom, gdyż ukazały się dwa jego tomy poezji: w Krakowie *Przypisy do ziemi*, a w Wiedniu *Odpisy nadziei*.<sup>2</sup> Do tego trzeba dodać przygotowanie w uniwersytecie wiedeńskim rozprawy doktorskiej o teologicznych wymiarach literatury. Czy nie dość powodów, aby stał się „wdzięcznym obiektem” pracy recenzenta?

Pierwszy tom wierszy autor zatytułował, jak przystało na prawnego chrześcijanina: *W drodze* — z wielu definicji człowieka, wypowiedzianych w językach filozofii, zoologii, historii, a przytoczonych w wierszu *Czym jest człowiek...*, wybiera biblijną: „ulepiony z prochu ziemi z dodatkiem Życia zawsze w drodze”. Nie tylko znaczenia utworów tam zamieszczonych, ale i sama debiutancka książka świadczyła o ruchliwości autora i międzynarodowych kontaktach polskiej poezji: wydana przez Duszpasterstwo Polonii w Austrii, drukowana w zakładach poligraficznych Porcjunkuli w Asyżu. Mimo iż „zawsze w drodze”, poeta-kapłan traktował ziemię z szacunkiem należnym dziełu Bożemu. Nie była dla niego obojętnym tłem rozgrywki o zbawienie dusz. Sprawy dziejące się na niej, a i ona sama, były mu bliskie. Zapewne, ziemia bywała symbolem twardego losu ludzkiego, a solidarność z nią dyktowała nieraz troska o przyszłe istnienie. Podmiot mówiący wielu wierszy mógłby powtórzyć za jedną z postaci Mickiewiczowskich *Dziadów*: „Kto nie dotknął ziemi ni razu, ten nigdy nie może być w niebie”.

Wójtowicz rozumie wartość nieinstrumentalnego traktowania przyrody, jest z nią zżyty i potrafi dojrzeć dymy nad kartofliskami, zółknące jesiony, mgły zmieszane z babim latem nad wilgotnymi bruzdami zoranej ziemi. Jak mało kto, czuje on rytm przemian zachodzących w naturze — dlatego pewnie napisał sporo wierszy o porach roku. Zwłaszcza poezje jesienne są wysokiej marki, ich obrazowanie łączy dokładne widzenie zjawisk przyrodniczych ze śmiałością wyobraźni. Parę fragmentów, metaforycznie przedstawiających pełnię jesieni, można postawić obok sensual-

<sup>2</sup> *Przypisy do ziemi*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1982, str. 93. *Odpisy nadziei*, Wiedeń 1982, str. 48. A po niemiecku: *Strophen in Weiss-Rot*, Wiedeń 1982, s. 16.

nych a zarazem kreacyjnych przedstawień Wierzyńskiego, co jest najwyższą oceną w tej dziedzinie:

w pustym gnieździe bocianim  
 nocuje księżyc gdy chłodno  
 w rozkopanym kartoflisku  
 śpią gwiazdy w badylach  
 mleczną drogą sunie co noc  
 wielki wóz pełen czerwonych jabłek

Wiersz, z którego zacytowaliśmy powyższy cytat, został zatytułowany *Jesień w mieście*. Właśnie zderzenie fascynacji naturą z urbanistyczną cywilizacją nadaje dużej części twórczości Wójtowicza dramatyzm i sprawia, że nie jest to jedynie wysokiej próby poezja opisowa. Pochodzący ze środkowych, rolniczych regionów Polski, poeta żyje od lat w dużych miastach, a od kilku w wielkiej i pełnej dostojnych tradycji stolicy byłego cesarstwa. Nic więc dziwnego, że ten *filius terrae* głęboko przeżywa konfrontację organicznego życia i mechanicznych przemian, płodzenia i produkowania, harmonijnego trwania i konfliktowego rozwoju, powtarzalności i ciągłej zmiany... Przeciwność natury i cywilizacji nie jest rozważana na piętze ogólności i pojęciowo, lecz — jak się godzi w literaturze — została przedstawiona poprzez obrazowe ekwiwalenty, zorganizowane wokół dwu ośrodków: ogrodu i kamiennego miasta. Ogród bywa idealizowany, częściowo dzięki skojarzeniom biblijnym, częściowo dzięki utożsamianiu go z przestrzenią dzieciństwa. Jeśli podmiot liryczny wspomina z nostalgią najpiękniejsze ogrody, do których — jak zwykle w literaturze — nie ma powrotu, jawią mu się one jako miejsca:

gdzie w cieniu drzew  
 ojciec zmęczony przechadzał się  
 w niejedno południe  
 a owoc jeszcze cierpki  
 kusił nas jak biblijny wąż  
 (...)  
 zaorano ścieżki naszego dzieciństwa  
 ziemi oddano nasz los

(*Bóg wyгнаwszy człowieka...*, Wd)

Miasto, mimo swych wspaniałości, przytłacza martwą kamiennością, chaotycznym ruchem, płataniną urbanistyczną i psychiczną: konfiskuje ziemie jej mroźne owoce, truje gołębie, ulice zawiązuje w pętlę. Natomiast to, co dobre, ma związek z życiem

ziemi: narodziny Bożego Dzieciątka nazwał poeta „owocodaniem”, człowieka „embrionem wieczności”, o gołębiach mówi kordialnie i celnie „gruchacze”. Ostre przeciwstawienie miasta i ogrodu oddała poezję Wójtowicza od pozornie podobnych wątków w dziele księdza Jana Twardowskiego. U autora *Znaków ufności* nie ma stałej i duszącej obecności miasta, niszczącego naturę i człowieka. Są u niego z jednej strony domy i sztucznie wytworzone przedmioty codziennego użytku oraz... zdziwienia, spoufalone z człowiekiem, a z drugiej strony zindywidualizowane i precyzyjnie opisane ptaki, drzewa i kwiaty. Śladami Twardowskiego idzie za to tam, gdzie pojawiają się kpiny z teologów i świeckich mędrków, jak w finezyjnie zabawnym wierszu *O badaniach teologicznych*.

Rozwiązanie konfliktu światów przyrodniczego i cywilizacyjnego następuje w jednym z późniejszych wierszy, opatrzonych mottem z Apokalipsy: „Bo pierwsze rzeczy przeminęły” (21, 4). W planie eschatologicznym pojawi się miasto harmonii i wiecznego życia, jego wyobrażenie nie budzi lęku ani zniechęcenia, lecz pragnienie zamieszkania w nim na stałe. Dlatego profetycznie wychylony ku przyszłości podmiot mówi: „Pan ominie ogrody i rozpocznie od razu od Miasta” (*On* 38).

Narastanie wątków apokaliptycznych jest prawidłowością zauważalną w miarę upływu lat. Dawne „miękkie” motywy, tak liczne w debiutanckim tomie i częste w *Przypisach do ziemi*, pełne były franciszkańskiej łagodności i Bożonarodzeniowego sentymentu. Nieprzypadkowo bohaterem kilku wierszy był Biedaczyna z Asyżu, ukazywany na tle „zielonych żagli umbryjskich krajobrazów”, przemierzający z bratem wiatrem góry środkowej Italii, zaprzyjaźniony z siostrą śmiercią. W ostatnim tomie poeta zwrócony jest ku przyszłości w oczekiwaniu czasów ostatecznych, kiedy „ziemia wtulona w ognisty płaszcz do Pana odejdzie”. Eschatologiczne nastawienie wymaga nadziei. Spokojnie, a czasem z radością, czekać na spełnienie się dziejów może ktoś zanurzony w ożywym żywiole nadziei.

Już bohater pierwszego zbioru — znajdujący się przecież „w drodze” — musiał doceniać nadzieję, pomny maksymy bliskiej wszystkim wędrowcom, nawet dobrowolnie wyruszającym w podróż: „spes alunt exules” (wygnańcy żyją nadzieją). Ostatni tom ma w tytule słowo „nadzieja” także z powodów jak najbardziej współczesnych i powszechnie odczuwanych. Wtargnięcie historii poszerza pole obserwacji i pole wrażliwości. *Odpisy nadziei* są najbogatszym tematycznie i treściowo zbiorem poetyckim Wójtowicza — obok refleksji o naturze, religii i sztuce pojawiają się problemy społeczne i polityczne. A że — jak głosili starożytni mędrcy — nadzieja w utrapieniu portem, więc utrapienia naszej

epoki łatwiej z godnością znosić i solidarnie pomnażać wspólne dobro, przywołując na pomoc conty ewangeliczne. Mimo wprowadzenia nowych tematów Wójtowicz pozostaje sobą i potrafi topos ogrodu przenieść z wymiaru mitycznego w historyczny, budując polemicznie mistrzowski obraz:

wymieniają się ekipy ogrodników  
a wszyscy jak poprzednio  
traktują stare szlachetne drzewo narodu  
jak paroletnią dziczkę  
w polu niczym

(Od-nowa, On)

W ostatnim tomie jedna z czterech części składa się z wierszy będących komentarzami dzieł sztuki architektonicznej i malarzkiej. Nurt ten od lat był obecny w twórczości Wójtowicza. Ze zrozumieniem potrafi pisać tak o płótnach mistrzów niderlandzkich, jak o bajecznej *Sagrada Familia* Gaudiego, dowcipnie i ujmująco docenia wytrwałą służbę rzygaczy gotyckich katedr, które wskazują jedną z dróg prowadzących do Stwórcy, bowiem czyż czasem nie „łatwiej mówić o niebie żargonem maszkaronów niż językiem ludzi i aniołów”. Uwagę poety przykuwa przede wszystkim motyw spotkania w Emaus, stanowiący oś konstrukcyjną paru tekstów (także nie opublikowanego w zbiorach a świetnego wiersza *Drzeworyt Waltera Habdanka: Emaus*).

W *Przypisach do ziemi* przedrukował autor sporo wierszy z tomu debiutanckiego. Wydaje mi się, że niestety nie powtórzył większości dobrych wierszy. Podczas czytania poezji mam zwyczaj zaznaczać wiersze najbardziej charakterystyczne lub po prostu najlepsze. Kiedy więc po lekturze tomu wydanego przez „Znak” przejrzałem spis treści pierwszego tomu wiedeńskiego, zaskoczyło mnie, że większość wierszy przeze mnie wybranych nie znalazła uznania w oczach poety. A szkoda, bo były wśród nich dobre, a przede wszystkim inne od tych zamieszczonych w następnym zbiorze. Dotąd nie wykorzystanymi szansami Wójtowicza jest czasem niezłe stosowana ironia oraz chwytły z kręgu gier i poetyckich analiz języka. Potrafi interesująco pokazać kłopoty związane z przebywaniem w innym środowisku językowym (*Medytacje nad językiem obcym*) i umiejętnie wykorzystywać semantyczne spięcia, powstające w dialogu ze Słowem tradycji świętej. W tym rodzaju najlepszy jest chyba wiersz *Telefoniczne rozmowy z Bogiem*, pokazujący skutki procesu obumierania sakralności w mowie potocznej, ale również trwanie jej śladów, choć w zredukowanej postaci:



*Mój Boże jak można być tak ciełeco naiwnym  
Bogu dzięki że mnie tam nie było  
Jak Boga kocham nic nie słyszałem*

*Na miły Bóg nie bądź zawsze taki uczuciowy  
W imię Boże idź sobie już  
A ja jeszcze z drugim po Bogu pogadam*

Dzięki czterem zbiorom wierszy zajął Kazimierz Wójtowicz ważne miejsce w nurcie współczesnej poezji kapłańskiej. Udowodnił, że jego teksty poetyckie są rzeczywiście „odpisami nadziei”, przekonując czytelników, iż jest w drodze — i to blisko celu — prawdziwy pisarz.

Krzysztof Dybciak

## POZA HISTORIĄ, POZA LITERATURĄ

Naturalnym dążeniem artysty jest pragnienie oryginalności, odkrycia czy wypracowania własnego, rozpoznawalnego języka swej sztuki. Dotyczy to także poety, a problem jest głębszy niż — jakże dziś jałowy — spór między klasycyzmami a wszelką awangardowością: w niepowtarzalnym, niepodobnym do innych kształcie dzieła zawiera się nadzieja twórcy na przetrwanie, na ponadczasowy wymiar swej pracy. W tomie wierszy i modlitw Marka Skwarnickiego pt. *Poza czasem* odnajdujemy tymczasem dążenie biegunowo przeciwne: poeta nie stara się osiągnąć odrębnego, indywidualnego sposobu mówienia, lecz przeciwnie, całkowicie podporządkowuje się konwencji, wzorowi czy ideałowi modlitwy. Chce jak najdoskonalej ponowić wzór, zbliżyć się do ideału. I nie jest to postawa klasycystyczna, bowiem jej motywy i konsekwencje są o wiele istotniejsze i bogatsze w znaczenia niż jakiegokolwiek literackie uwarunkowania. Poeta, jak średniowieczny malarz, nie ośmielający się nawet podpisać swego obrazu, ukrywa się całkowicie w dziele, poświęca swą indywidualną osobowość. Podobnie bohater z podmiot tej poezji: daje świadectwo myślowi, uczuciom, stanom, jakich wobec Boga doznaje każdy. Przemyśleniom i emocjom najgłębiej osobistym, samotnym, lecz zarazem wspólnym, jednoczącym z innymi ludźmi, bo skupionym przeciw wo-

kół jednego dla wszystkich Stwórcy. Artysta poświęca swoją indywidualność, bohater wierszy podkreśla to, co wspólne z innymi, a nie to, co go wyróżnia. Jakie mogą być motywy takiej świadomości „nie-literackiej” przecież postawy? Na pewno pokora wobec tematu tych wierszy-modlitw, wobec Tajemnicy. Substancją pracy poety jest słowo, ale tu nie wyróżnia się go spośród materii innych, również zwróconych ku Bogu, prac. Stąd owo dążenie do mistrzostwa, anonimowego niemal, a nie do poetyckiej wynalazczości. Ta sama pokora określa miejsce w świecie — bohatera tych wierszy: bierze się ono z przeświadczenia o równości wszystkich i każdego w obliczu Boga, i — co z tego przeświadczenia wypływa — uznania własnego i celowego statusu w porządku rzeczywistości, którego gwarancją jest istnienie Boskiego sensu.

W tej perspektywie należy rozumieć symboliczne znaczenie tytułu książki Skwarnickiego. *Poza czasem* — a więc odczucia, refleksje, przygody ducha, mogące być — i będące — udziałem każdego, zawsze. Niezależnie od okoliczności, poza historią. Czas przestaje tu być kategorią porządkowania i oceniania rzeczywistości. W perspektywie Prawdy objawionej nie są sobie przeciwstawne, różnicujące — „wtedy” i „teraz”. Znamienne, że w wielu tekstach w ogóle nie pojawiają się — już niepotrzebne — określenia czasu: prawda trwa w innym wymiarze, niezależnym od chronologicznego „kiedyś”, „jutro”...

„Gdyby tam było puste miejsce  
Gdyby tam było tylko puste miejsce  
Nie byłoby ratunku  
(...)  
Gdyby tam nikt nie krzyczał  
Gdyby tam byli tylko łotrzy  
Nie byłoby ratunku”

(*Wielki Piątek*)

A jednocześnie świat poetycki liryków Skwarnickiego bywa, mniej lub bardziej precyzyjnie osadzony w konkretnych realiach: historycznych, społecznych, politycznych. Te dwie perspektywy widzenia, uniwersalna i incydentalna, nie są sobie przeciwstawne. Ich połączenie, wzajemne relacje pozwala jednak dostrzec i zrozumieć dopiero wiara. Wiara, która jest podstawą przeświadczenia, iż świat współczesny, doczesny przeniknięty jest uniwersalną, „pозaczasową” właśnie prawdą. Każdy fakt, każde zdarzenie jest — tutejszym i teraźniejszym — wypełnieniem prawidła, emanacją Sensu. Rzecz w tym, że doświadczany przez nas wszystkich kształt dzisiejszego świata jakby wyklucza istnienie w nim Bo-

skiego porządku. Świat absurdalny, unicestwiający, wrogi. Sprawą wiary właśnie jest umieć zobaczyć także w takim świecie ów porządek i sens. Są one niemal niedostrzegalne, ukryte — niekiedy tak trudno dostępne człowiekowi, że osiągalne jedynie w stanie łaski. Stąd tak częste w poezji Skwarnickiego prośby, modlitwy o iluminację, o jasne i czyste zrozumienie. I to zrozumienie najprostsze, elementarne, jakby poza udziałem wątpliwej, sceptycznej świadomości, atakowanej nieustannie przez współczesny moloch, zrozumienie naiwne i pierwotne:

„Miałem zrozumieć. Nie rozumiem  
Wcisnąwszy smutek ręką w kieszeń  
uciekam z wolna, skryty w tłumie  
nie mogę pojąć, skąd ten ogień  
rozświetlający we mnie trwogę

Matko płomieni  
Gwiazd strażniczko  
Ciszo od głosu potężniejsza  
Dotknij człowieka na ulicy  
Tak, by zrozumiał od dotknięcia”

(Spacer)

To, coraz trudniejsze dzisiaj, zaufanie do Boskiej obecności w świecie spełnia się znów jednocześnie — w określonej chwili historycznej i „poza czasem”, poza ludzkim poznaniem, refleksją. Zaufanie zagrożone (*Pył*), wystawiane na nieustanne próby — mimo to jednak niewzruszone, będące bardziej aktem serca niż rozumu (*Piotr, Obecność*). Nieustannej obecności doświadcza się nie tylko w momencie iluminacji czy modlitwy, przenika ona także każdą inną, pozornie daleką od refleksji religijnej, chwilę. Zabarwia ona nasz język, także ten, którym mówimy do najbliższych (*Lecimy nad wielkim morzem*), jest w naszym wzroku, gdy podziwiamy krajobrazy ziemi (*Ins*). Wiersze Skwarnickiego dzięki temu właśnie osiągają ów podwójny wymiar: są bardzo osobiste a jednocześnie wyrażają to, co powszechne. Tworzą obiektywny wizerunek konkretnej chwili — oto jak najbardziej intymne odczucie radości, uniesienia, okazuje się świadectwem, w którym odpoznać siebie może każdy; każdy z nas, który przeżył to samo zdarzenie: wiersz nosi datę 21 października 1978 roku...

„W mgłę listopadowej / co Kraków okrywa  
w tym smutku nieustannym / którym jest nasze życie

wciąż ta struna w pamięci / mosiężna się odzywa  
zamykam oczy i znowu / trwam w jasnym błękiecie..."

(Inauguracja)

Jest jeszcze jeden sens wieloznacznego tytułu zbioru Skwarnickiego. Otóż ta poezja świadomie i konsekwentnie sytuuje się „poza czasem” historii literatury. Tak jak przestrzenia, w której istnieje Prawda, jest cały czas, od zawsze; tak samo obszarem, z którego czerpie poetycki język Skwarnickiego, jest niemal cała, od początków, tradycja literacka. Wiersze te — odrzucając wymogi ortodoksyjnie pojmowanej literackiej „nowoczesności” — okazują się właśnie, paradoksalnie, bardzo świeże, nowoczesne. Jakby odnawiają sens słów, obrazów, które poza modlitwą brzmiałyby w dzisiejszej liryce anachronicznie, czy banalnie. Widać to zwłaszcza w bardzo pięknym cyklu 24 hymnów ku czci Bogurodzicy, zbudowanych wokół motywów kanonicznych, biblijnych, a mimo to utrzymanych w całkowicie współczesnym kształcie językowym. Zabiegu odwrotnego, ale będącego dowodem tej samej postawy wobec tradycji literackiej, dokonuje Skwarnicki w znakomitych, kunsztownych *Pieśniach pokutnych*. Tu z kolei o uczuciach, sytuacjach życiowych człowieka XX wieku mówi się językiem niezwykle celnie wystylizowanym na XVII-wieczną metafizyczną poezję religijną. Człowiek sprzed lat trzystu nie mógł oglądać Ziemi z wysokości pasażerskiego samolotu, ale jego ludzka kondycja, jego miejsce wobec Boga jest przecież takie samo:

Był czas, gdy rozważałem moc mojego Pana  
patrzac jak słońce płonie na zgasłych wulkanach  
na odwiecznych śniegach pod niebem Meksyku.  
Odkrywałem Twój bezmiar w tafli Pacyfiku  
gdy lśni się oglądana z wyżyn samolotu  
i drogą jest ku Tobie bez chęci powrotu..."

(*Pieśni pokutne*, IV)

Owa stylizacja pozwala tworzyć nie tylko takie oryginalne połączenia obrazowo językowe. Sięga ona głębiej. Nie tylko przejmuje barokowy język, z jego najbardziej charakterystycznymi cechami: skłonnością do paradoksu, zaskakującej puenty, konceptualizmem, zamiłowaniem do antytez i oksymoronów. Przejmuje także — zastygły właśnie w języku poetyckim — sam sposób ówczesnego doświadczania odczuć, stanów religijnych. Poczucie obecności Pana jest tu bliskie temu, jakie odnaleźć możemy w liryce religijnej polskiego baroku: u Daniela Naborowskiego, Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, Wespazjana Kochowskiego. Jest jakby bar-

dziej konkretne, dotkliwe, bezpośrednie, niekiedy nawet bliskie mistycznemu. Jest jednocześnie pełne niezwykle intensywnie przeżywanej grozy, lęku, nadziei i wątpliwości. I, może najbardziej, niepokoju. Tego samego, który przenika poezję Sępa Szarzyńskiego, i który rodzi owo tak silne pragnienie wiary spokojnej, mocnej, niepodległej żadnym wahaniom i załamaniom:

„Z sinej głębokości opuszczenia mego  
wołam o pomoc do Pana mego:  
Czemu żeś mi zabrał co miałem za swoje  
Czemu żałośliwie na pustkowiu stoję,  
Dlaczego mnie nie cieszy ranne przebudzenie  
ani zachodu słońca odwieczne milczenie,  
Czemu jestem wśród ludzi jak w lesie spalonym,  
W którym pomyliłem wszystkie świata strony,  
A gdzie stąpnę to popiół, zawołam to cisza,  
Co mam czynić, Panie, żebyś mnie usłyszał.”  
(*Pieśni pokutne*, I)

Konsekwencją takiego stosunku do tradycji i literatury jest wreszcie cykl czterech *Hymnów do Matki Bożej Kalwaryjskiej*, będących — co znamienne — parafrazą przekładową łacińskich hymnów Mikołaja Skarbimierza pochodzących z 1639 roku. Parafrazy Skwarnickiego utrzymane są w duchu epoki, bardzo dyskretnie stylizowane, ale jednocześnie bardzo aktualne, jakby na dziś pisane. Sprawia to sam ich temat, trwający „poza czasem”, dla wyrażenia którego przydatny jest każdy język, bo sens jego istnieje w każdej — także naszej, teraz — rzeczywistości. Więc mówią jednocześnie: poeta siedemnastowieczny i współczesny, jeden z nas:

Święta Dziewico, która nas karmisz  
bogactwem łaski i dobrem wszelkim,  
ojczyznę naszą z troską przygarnij,  
broń ją od złego, chroń od rozterki.  
(...)  
Osłoń swym płaszczem wszystkich Polaków,  
niech podtrzyma ich Twoje ramię,  
sprawiedliwości bądź dla nich kwiatem.  
Pod berłem prawdy Twe panowanie.  
(...)  
Szczęśliwa Panno co wyszłaś z łona  
tej naszej smutnej płaczu doliny,

wśród burz życiowych jesteś obroną,  
króluj nad nami, Ciebie prosimy. Amen.”

(*Hymny...*, IV)

Bronisław Maj

## O AUTENTYCZNĄ KULTURĘ OSOBY LUDZKIEJ

0. Są dwie zasadnicze przyczyny tego, iż książka ta,<sup>1</sup> której tekst liczy sobie z górą 13 lat (praca bowiem wydana została w roku 1968 w Lublinie jako tom „Roczników Filozoficznych”, rocznik 16, zeszyt 2) — jest dziś pozycją ze wszech miar aktualną. Pierwszy powód leży w wadze personalistycznej, jaką posiada książka Rodzińskiego; drugi zaś wiąże się z echem moralno-społecznym, które obudzone zostało ostatnio w Polsce.

1. Po wstąpieniu Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową problematyka osoby ludzkiej, a zwłaszcza etyczny rdzeń tej problematyki, zwany w terminologii filozoficznej *personalizmem* — uzyskały szeroki i doniosły rezonans nie tylko w świecie teologów i filozofów. Słowa Papieża niosą prawdę, którą świadczona jest ranga wymiaru personologicznego na wszystkich płaszczyznach współczesności, przecinających się w punkcie bytowania człowieka. Ten mocny i pewny głos wskazuje na konieczny punkt odniesienia wszystkich dociekań i poczynań ludzkich, które współtworzą kulturę dzisiejszego człowieka. Jest bowiem faktem narzucającym się z niezwykłą mocą, iż dzisiaj — w obliczu różnorodności zagrożeń — ocalenie kultury ludzkiej zależy od kultury moralnej człowieka; ściślej zaś mówiąc: od jej dynamicznej istoty, którą stanowi aspekt wychowawczy i autowychowawczy człowieka. Dlatego 2 czerwca 1980 roku Jan Paweł II mówił w UNESCO: „Nie ulega wątpliwości, że pierwszym i podstawowym faktem kulturalnym jest sam człowiek duchowo dojrzały — czyli człowiek w pełni wychowany, zdolny wychowywać sam siebie

<sup>1</sup> Adam Rodziński. *U podstaw kultury moralnej. O genezie i podstawowej strukturze wartości naturalnej i wartościowania ściśle moralnego. Studium aksjologiczno-etyczne*. Warszawa 1980 ss. 223.

i drugich. Nie ulega też wątpliwości, że pierwszym i podstawowym wymiarem kultury jest zdrowa moralność: kultura moralna”.

Książka Rodzińskiego nieprzypadkowo nosi tytuł: *U podstaw kultury moralnej*. Nurt myśli filozoficznej, który obecnie oddziałuje coraz silniej i donioślej na życie duchowe naszych czasów, istniał już i rozwijał się przed trzynastoma laty, kiedy to książka ukazywała się w uniwersyteckiej oficynie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Właśnie na linii Kraków—Lublin krystalizowała się szkoła personalistyczna w tym oryginalnym kształcie, jaki powołał Karol Kardynał Wojtyła, a dopracowywali Jego uczniowie z Katedry Etyki KUL. Dzieło aksjologiczno-etyczne Adama Rodzińskiego (filozofa kultury i wartości, etyka; docenta KUL) powstawało więc w horyzencie tych zagadnień, które ogniskują na osobie ludzkiej, jej godności, postępowania i sensie. Jak słusznie zauważa autor Wstępu do książki w dzisiejszej edycji ks. Tadeusz Ślipko: „Równoległe, w pewnym też kontakcie ideowym z przemyśleniami Kardynała, obecnie zaś Ojca Świętego, rozwijały się etyczne badania Adama Rodzińskiego” (s. 7).

Choć więc bezpośrednio praca nawiązuje do takich nazwisk z kręgu personalistycznego, jak von Hildebrand, de Finance czy Hessen, to jednak zarówno cały kontekst filozoficzny, jak i naczelną tezę *U podstaw kultury moralnej* (explicite podana na s. 127: „kultura moralna stanowi nie część kultury w ogóle, ale jej osobny wymiar, jej głębię”) — pozwalają z całą stanowczością umieścić ją w atmosferze myśli polskiego Papieża.

2. *U podstaw kultury moralnej* jest rozprawą odpowiadającą w pewnym sensie na dzisiejsze rozważania aksjologiczne w Polsce także ze względów językowo-metodologicznych. Nie jest to praca trzymająca się kurczowo założonego wcześniej systemu filozoficznego i operująca tylko wąskim zakresem terminologii technicznej. Rodziński wykazuje wyraźne upodobanie teoretyczne do ścisłego związania teorii, twierdzeń i pojęć zawartych w swej książce z językiem potocznym, a co za tym idzie z życiowo-praktyczną dziedziną wartości. Ta konkretystyczna tendencja przejawia się tu w szczególnym baczaniu na stosowalność ogólnych norm i zasad w życiowej praktyce dziedziny aksjologicznej. Robotę filozoficzną cechuje dbałość o „styczność” języka teorii z żywym i dynamicznym językiem komunikacji potocznej, o swoistą kontrolowalność też aksjologicznych, sprawdzanych przy pomocy kryteriów racjonalnych i intuicji potocznych. Troska o „życiową walentność” ogólnej teorii wartości, etyki, czy estetyki, będąca afirmacją praktycznego w „ostatecznej instancji” waloru tych dociekań — wyraża się także w znacznym „zbliżeniu” filozofowania tego typu

do form uszczegółowiających: kazuistyki i teorii sztuki. Ten typ pracy aksjologicznej reprezentują analizy znaczeniowe brytyjskich analityków (począwszy od Moore'a), a w Polsce koncepcje spadkobierców Twardowskiego (między innymi Elzenberga, Schumanna, Wallisa).

Dlatego także dzięki tym wartościom formalnym dzieło Adama Rodzińskiego czyta się dzisiaj jako przykład filozofowania żywego.

3. Przyjrzyjmy się za wartości recenzowanej pozycji. Płaszczyzna aksjologii wyznaczona została niedawno, bo na przełomie ostatnich dwu wieków, a jednak — lub może właśnie przez to — stała się dziedziną nadzwyczaj pogmatwaną i różnorodną filozoficznie. Tendencje brentanistyczno-fenomenologiczne, analityczne, kantowskie i tomistyczno-klasyczne we wzajemnych oddziaływaniach i skrzyżowaniach spowodowały w płaszczyźnie aksjologii stan takiej niejednoznaczności, że filozof, pragnący rozważyć i zbudować którąś z aksjologii szczegółowych, musi rozpocząć pracę od analiz precyzujących. Nic dziwnego zatem, iż Rodziński, nawiązując w swej zorientowanej klasycznie rozprawie do poglądów renomowanych aksjologów nurtu personalistycznego, za główny cel stawia sobie „wyprecyzowanie i uściślenie personalistycznej koncepcji wartości moralnej tudzież normatywnej, a w konsekwencji i aretologicznej funkcji tej wartości”.

Temu też celowi służy ogólny plan rozprawy. Jej Część wprowadzająca zawiera podstawowe dla aksjologii i teorii kultury dystynkcje i ustalenia terminologiczne oraz, niezbędne dla dociekań aksjologicznych nurtu klasycznego, ogólne rozważania z zakresu metafizyki, antropologii filozoficznej i teorii poznania.

Część główna pracy poświęcona jest specyfice wartości moralnych. Uwyrażnienie tej specyfiki zostaje tutaj przeprowadzone za pomocą różnoaspektowego naświetlania faktu wartości moralnej, wartościowania i oceny moralnej oraz fenomenów, w których wartości moralna pełni rolę centralną. I tak po określeniu wartości moralnych, rozróżnieniu ich typów, wskazaniu na funkcje pełnione przez wartości moralne oraz na ich hierarchię, Autor przechodzi do najistotniejszego problemu pracy, stanowiącego zarazem jądro tych rozważań: do zagadnienia godności człowieka i jej normatywnych i aretologicznych konsekwencji. Zarys personalistycznej teorii cnót ogólnych oraz pewna renowacja pojęciowa sprawności moralnej dopełniają tę zasadniczą część rozprawy.

Zakończenie, oprócz uwag podsumowujących, zawiera konkluzje o charakterze metaetycznym. Dopowiedziana zostaje w tym



miejsu koncepcja etyki prezentowana przez Rodzińskiego, podkreślony jej walor „weryfikowalności” w konkretnych sytuacjach życiowych, zaznaczona transcendentna perspektywa tej dziedziny aksjologicznej oraz rola owej perspektywy w wymiarze przedmiotowym (sc. moralnym, resp. kulturowym) nauki.

Wszystkie te trzy części charakteryzuje duży stopień uwagi i ostrożności metodologicznej Autora i, jak się wydaje, zadanie „wyprecyzowania i uściślenia” zagadnień niejednorodnych i uwikłanych w teorii różnych proveniencji zostaje w rozprawie *U podstaw kultury moralnej* zrealizowane w zasadzie rzetelnie i poprawnie. Jest to wniosek, który może zostać poddany w wątpliwość jedynie przy pobieżnej lekturze tej książki, język bowiem Autora — szczególnie w tekście „wiązącym” fragmenty merytorycznie istotne oraz przy egzemplifikacji tez aksjologicznych — odznacza się wyjątkowo oryginalnym stylem i kunsztowną metaforyką. Co nie wpływa jednak przeważnie na obniżenie funkcji informatywnej, choć może być mylące dla czytelnika nie dość „wytrenowanego” w problematyce aksjologicznej, a stawiającego tekstowi wysokie wymagania od strony formalnej.

(Wpływa natomiast zdecydowanie na obniżenie funkcji informatywnej rzeczzonego tekstu poziom jego wydania, który stanowi dość skandaliczną wizytówkę Wydawnictwa ODISS. Sygnalizuje to w nawiasie, wracając do tej sprawy w końcowej części recenzji.)

4. Powiedzieliśmy już wyżej, że *U podstaw kultury moralnej* związana jest istotnym aspektem z filozofią papieża Wojtyły. Aspekt ten nazwać można filozofią afirmacji ludzkiej godności.

To ogólne spojrzenie na pracę Rodzińskiego pozwala wydobyć jej głęboko analityczny charakter. Poszczególne kroki czynione przez Autora to sukcesywne odkrywanie, wyjaśnianie i tłumaczenie (eksplikacja) afirmacji godności człowieka. Źródło i geneza tej afirmacji, jej specyfika, hierarchia, skonstrastowanie z antywartością moralną (zwaną potocznie: „złem moralnym”), aspekt formalny budowy wartości i jej ostateczne uzasadnienie — oto cząstkowe zadania składające się na ogólny cel rozprawy.

Przyjrzyjmy się im pokrótce.

Centralnym pojęciem w tym kontekście zagadnień staje się „godność osobowa” — pojęcie oznaczające ostateczną podstawę moralnego charakteru czynów, postaw i osób. Analizy (w większości ontologiczne) pojęcia godności osobowej, jej różnicy w stosunku do godności osobowościowej i godności osobistej oraz próby zdeterminowania tej niedefiniowanej, pierwotnej kategorii po-

przez ukazywanie konsekwencji ontologicznych i aksjologicznych tego „rdzenia” osobowego bytu — zajmują rozdział *Filozoficzna norma moralności* (s. 79—106), oraz występują w dalszej części pracy. Dzięki temu pojęciu może zostać wprowadzone ściśle określenie wartości moralnej jako „godnościowego aspektu stosunku zachodzącego między określonym aktem autonomii i autodeterminacji osobowej a konstytuującym godność ogólnoludzką aspektem osobowego podobieństwa, jakie zachodzi z kolei między naturą człowieka a naturą Boga” (s. 91—92). W świetle tej definicji nie jest do pomyślenia „ucieczka od godności” (osobowej). Wartość ta jest w naszej strukturze ontycznej elementem najbardziej trwałym i konstytutywnym; jest także nim w strukturze ontycznej każdego napotkanego na naszej drodze „Drugiego”. Stąd konieczny charakter wartości moralnej, będącej „godnościowym aspektem” takiego spotkania z „Innym”, a także „spotkania” z sobą. Wartości dobra zrealizowanej decyzją afirmacji ludzkiej godności albo wartości zła („antywartości moralnej”, jak pisze Rodziński) powołanej poprzez decyzję odrzucenia od siebie osoby wraz z jej niezbywalnym i niezmiennym uposażeniem aksjologicznym.

Nasuwa się więc pytanie: w co uderza zło? co polepsza dobro? — skoro godność osobowa pozostaje elementem konstytutywnym bez względu na sytuacje moralne?... Odpowiedź na nie nosi ów tak charakterystyczny dla tej pracy walor zbliżenia abstrakcyjnych dociekań filozoficznych do potocznego życia. „Godność osobowościowa” — pojęcie korzystające z terminologii psychologicznej znaczy tę wartość przynależną człowiekowi, która źródło swoje posiada w usprawnieniach, zdolnościach, osiągnięciach i talentach jednostki i która nabudowuje się na godności osobowej. „Pomiędzy” tymi obiema godnościami człowieka istnieje zatem pewnego typu ontyczna więź, związek „umacniany” bądź „osłabiany” przez decyzje podejmowane w obliczu „Drugiego”. Decyzje afirmowania czy negowania godności ludzkiej są więc decyzjami ważnymi aksjologicznie w sposób dwojaki: po pierwsze bowiem uznają, bądź odrzucają pozycję aksjologiczną osoby w świecie wartości, po drugie zaś „zbliżają” wartość godności osobowościowej samego podmiotu decyzji do jego ontycznego centrum — godności osobowej. Albo będąc decyzjami negującymi „oddalają” od siebie te dwa godnościowe elementy ludzkiego zasobu aksjologicznego — czyniąc w ten sposób „pomiędzy” nimi rozziew ontologiczny.

W personalistycznie zorientowanej etyce Autora *U podstaw kultury moralnej* specyficznie „godnościowej” modyfikacji ulega także zagadnienie (nazwanych tak przez tradycję) ogólnych cnót mo-

ralnych. W rozdziale zatytułowanym *Aspekty wartościowania moralnego* (s. 139—198) zaprezentowana zostaje koncepcja trwałych dyspozycji moralnych „świadomych” — rzecz można — swego ukierunkowania ku przedmiotowi właściwemu aktualizacji moralnej, czyli ku afirmacji godności osobowej. W świetle tego zrozumiały staje się ów „powrót do Sokratesa”, a ściślej do jego intelektualizmu etycznego, wyinterpretowany przez Rodzińskiego. Poznanie bowiem, którego moment podkreśla Autor zarówno w cnocie mądrości, jak i „mądrej miłości” czyli sprawiedliwości, nie jest czysto teoretycznym aktem intelektu. W przypadkach obydwu tych cnót poznanie jest zaangażowane praktycznie: osobowy podmiot poznający sytuację moralną w jej metafizyczno-aksjologicznym wymiarze oraz ukierunkowany na godność osobową „Drugiego” — jest dzięki i poprzez poznanie zobligowany (poruszony) do działania, którym jest afirmacja. Poznanie tutaj jest mądre rozpoznaniem godności. Podobnie w aspekcie ukierunkowania na godność osoby interpretuje Autor pozostałe ogólne cnoty moralne.

Ten wzgląd na najwyższą w hierarchii wartość osobową jest niezastępowalnym kryterium wartościowania ludzkiego i podstawową regułą tworzenia kultury moralnej. Godność osobowa musi pozostawać celem naczelnym wszelkiego działania ludzkiego. Szczegółowe sprawności człowieka, takie jak wytrwałość, pracowitość czy cierpliwość nie odniesione do tego celu, autonomizują się w czysto instrumentalnych nawykach i podatne na rodzaje manipulacji, łatwo mogą się stać czynnikiem depersonalizującym. Zaniedbanie troski o godność osobową drugiego człowieka nie jest w stanie naruszyć tej ostatecznej podstawy ontycznej osoby ludzkiej — ale może doprowadzić do znacznej degeneracji ludzkiej kultury moralnej.

I to jest z punktu widzenia etyki najbardziej pryncypialna aktualność w książce Adama Rodzińskiego.

Rozważania filozoficzno-moralne Autora w swym etapie ostatecznych konkluzji „zanurzone” są w problematyce ogólnokulturowej. Akcentuje on bardzo mocno miejsce i rolę konkretyzacji przez człowieka wartości moralnych; podkreśla rangę kultury moralnej w ogólnej kulturze ludzkiej. Kultura moralna jest integrującym centrum kultury człowieka. „Wartość moralna nie tylko jest aktualna dla wszystkich ludzi posługujących się rozumem, ale aktualna jest w toku całego ich życia (...); dotyczy więc ona wszystkich aktów autodeterminacji osobowej; każdego z osobna i wszystkich razem w ich ostatecznym życiowym całokształcie” (s. 127, p. 18). Ten właśnie fakt, iż „głębokim wymiarem” każdego w pełni ludzkiego poczynania jest wartość moralna, służy

jako podstawa do stwierdzenia integrującej funkcji tej wartości w kulturze. Wskazać można na samą wartość moralną jako na czynnik jednoczący poszczególne czyny ludzkie, zespalający je w ostatecznościowo sensowną działalność, przez co i charakter danego człowieka i tworzona przezeń kultura uzyskują jedność podstawową.

Ale ów ostateczny sens ludzkich czynów, życia i kultury wykracza poza horyzontalny przekrój struktury człowieka; dopiero wertykalna perspektywa filozoficzna jest w stanie odsłonić absolutne odniesienie człowieka i jego poczynań. W książce Rodzińskiego zagadnienie Boga uzasadniającego ostatecznie byt ludzki i wartość moralną jest elementem stale obecnym w dociekaniach i spinającym w spójną całość sumę poruszonych problemów. Filozofia moralna o konsekwentnie personalistycznej orientacji nie może być obojętna na problematykę transcendentnej. „Realizacja wartości moralnej posiada zawsze sens przynajmniej implícite religijny” (s. 92). Akt wyboru na drodze wiary lub metafizykałna operacja uniesprzeczniająca ostatecznie bytowość człowieka i jego działania są warunkami koniecznymi zrozumiałej i do końca sensownej moralności oraz kultury. Hierarchia wartości pozbawiona absolutnego kresu nie posiada tak wielkiej „mocy” aksjologicznej, aby zawsze przeciwstawić się sile relatywizmu i sztucznej totalizacji wartości pośrednich. Kończąc rozprawę Autor weryfikuje ogólne tezy spojrzeniem na płaszczyznę konkretnej praktyki życiowej: „Ódmienne przebiegać musi osąd moralny np. u człowieka, który potraktuje siebie jako znikomą szczelinę świadomości zapalającą się i gasnącą w obojętnej wobec niego materii — od osądu dokonanego przez kogoś, kto z powodów dostatecznie racjonalnych przekonany jest o tym, że nie jest zbłąkaną we wszechświecie znikomością”.

5. Wartość książki *U podstaw kultury moralnej* nie polega jednak tylko na jej ogólnofilozoficznej zawartości. Autor przy okazji unaoczniania lub uzasadniania tez ogólnych przebiega dziedziny szczegółowe, które specjalnie dzisiaj żądają od filozofa namysłu. Warto więc nawiązać do tych niezmiernie żywych akapitów Rodzińskiego, które wyglądają na kazuistykę, a w rzeczywistości są nośnikami jakiejś istotnej prawdy aksjologicznej lub etycznej.

[---] [Dekret z dnia 12 XII 1981 O stanie wojennym, rozdz. II, art. 17, pk t4 (Dz. U. nr 29 poz. 154)].

Fenomen kłamstwa — tak doskonale znany nam w codzienności ostatnich lat! — nie jest łatwym przedmiotem prostej analizy filozoficznej ze względu na swoją dość skomplikowaną strukturę (kłamstwo nie jest przeciwieństwem prawdy, jak się notorycznie czyta, ale przeciwieństwem prawdomówności) oraz charakter interdyscyplinarny (mieści się „na zbiegu” teorii poznania, aksjologii, etyki i innych jeszcze zakresów). Istnieje jednakowoż ogromna potrzeba podjęcia tej problematyki; jak się wydaje, metoda fenomenologiczna byłaby najbardziej zdalna do prowadzenia analiz w dziedzinie kłamstwa.

Niestety, należy stwierdzić brak w literaturze polskiej całościowego podjęcia tego zagadnienia. Oprócz ks. T. Ślipko (który traktuje sprawę kłamstwa z bardzo tradycyjnego punktu widzenia) oraz Piotra Wierzbickiego (który w tej dziedzinie, mimo celne intuicje, nie wyszedł poza felieton), nie spotkałem współcześnie u nas przedmiotowych rozważań tego problemu.

Książka tu omawiana stanowi w odnośnych fragmentach dobrą inspirację jego podjęcia.

Inspirację jednakże o charakterze polemicznym. Czekając na „fenomenologię kłamstwa”, która globalnie podeszłaby do problemu, podnieśmy dyskusyjnie pewien moment, który pojawił się w tej sprawie w rozprawie Rodzińskiego.

Autor definiuje kłamstwo jako „wprowadzanie kogoś — czy usiłowanie wprowadzenia — w stan pewności (i to pewności w pełni racjonalnej!), odnośnie do czegoś, co jest nieprawdziwe, lub uchoździ przynajmniej za takie w przekonaniu informującego” (s. 211). Nasze krytyczne uwagi tutaj jednak nie dotyczą samej poprawności definicji kłamstwa, choć powyższemu określeniu można by postawić zarzut wąsności (nie uwzględnia np. tzw. półprawdy czy kłamstwa wobec siebie) oraz subiektywizmu. Chcemy zatrzymać się nad casusem sformułowanym przez Rodzińskiego tak, że można go zatytułować: kiedy kłamstwo przestaje być kłamstwem.

Zachodzą bowiem według Autora takie sytuacje, w których człowieka podającego informacje przestaje obowiązywać „norma prawdomówności”. Trudno wymagać od człowieka znajdującego się w sytuacji „noża na gardle”, aby — mimo tej presji — mówił prawdę. W takim kontekście sytuacyjnym nie jest celowe ani adekwatne używanie kategorii kłamstwa lub prawdomówności. Kontekst przymusu znosi strukturę i wartość kłamstwa.

Być może skutkiem okazjonalnego tylko potraktowania przez autora *U podstaw kultury moralnej* sprawy kłamstwa, jawi się ona u niego tak niejednoznacznie i kontrowersyjnie. Nie można na podstawie rzeczonych fragmentów orzec, czy owo usunięcie

struktury kłamstwa ma charakter ontologiczny, czy aksjologiczny. Innymi słowy: czy sytuacja przymusu niweluje, albo neutralizuje bytowość kłamstwa, które przecież — jak wszystko, co istnieje — ma swój wymiar obiektywny i egzystencjalny? Czy jest tak, że w sytuacji przymusu wartość moralna kłamstwa przestaje mieć walor negatywny, czyli kłamiący zostaje w sensie aksjologicznym usprawiedliwiony? Są to dwie różne perspektywy i rozstrzygnięcia.

Jeszcze więcej wątpliwości budzi opis przez Rodzińskiego warunków, które powodują neutralizację czy zniesienie kłamstwa. Kontekst sytuacyjny, w którym wypowiedź kłamliwa zostaje zniwelowana, Autor nazywa „warunkami scenicznymi”. Pod wpływem przymusu, gwałtu, lęku itp. okoliczności informowanie kogoś drugiego przebiega w quasi-rzeczywistości, w świecie „naniiby”. „Warunki sceniczne” powstają „wszędzie tam, gdzie przemawiają za nimi określone okoliczności obiektywne, zmieniające istotny sens wypowiedzi” (s. 210). Formuła Rodzińskiego w tym miejscu wywołuje duże zastrzeżenia.

Uderza jej nieoperatywność. Najsilniejsze wątpliwości w tym aspekcie budzi teza o „fikcyjnej rzeczywistości” oraz subiektywizm wyznaczników konstytuujących tę rzeczywistość. (Subiektywizm wbrew deklaracywnemu wyrażeniu „okoliczności obiektywne”.) Jak się wydaje, taka formuła pociąga dość daleko idącą dowolność orzekania przez osobę kłamiącą owych „warunków scenicznych”, które niwelują fakt kłamstwa, zaś kłamcę — usprawiedliwiają.

[---] [Dekret z dnia 12 XII 1981 O stanie wojennym, rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz. U. nr 29, poz. 154)].

W sytuacjach konkretnych rozstrzygnięć: mówić prawdę, czy kłamać? — decydującą rolę musi pełnić (jak zresztą we wszystkich wyborach osobowych) ekonomia aksjologiczna. Stymulatorem decyzji tutaj winna być odpowiedź na pytanie: co w danej sytuacji zrealizuje większą wartość: prawdomówność czy kłamstwo? Bilans wartości jest podstawą wyboru.

W takiej koncepcji w sposób naturalny jawi się ogromna ranga samoświadomości aksjologicznej człowieka. Prawda o wartościach stanowi fundament kultury moralnej. Zdanie ostatnie jest w pełni zgodne z sensem i wymową książki Adama Rodzińskiego.

6. Na oddzielny sąd zasługuje jakość edytorska omawianej książki, wydanej w oficynie Ośrodka Dokumentacji i Stu-

diów Społecznych, w skrócie ODISS. Jakość ta zasługuje na słowo: skandal.

Mnogość i charakter błędów drukarskich w tej książce przypisuje o irytację najbardziej cierpliwego czytelnika. Rzutuje to, oczywiście na odbiór książki, której wiele fragmentów zostało zeszepeczonych, lub wręcz ubezsensownionych z powodu nonszalancji korekty.

Oto kilka przykładów błędów nie sprostowanych przez erratę. Na s. 12 (8 wiersz od góry i dalej) zupełna deformacja tekstu, bezład semantyczny. Ciekawy schemat aksjologiczny przedstawiony graficznie na s. 144 i pomyślany przez Rodzińskiego podobnie jak kwadrat logiczny — traci sens, gdyż jeden z terminów kwadratów zamiast „WOLNO NIE” został przedstawiony jako „NIE WOLNO”. Na s. 6 (wiersz 17 od góry) zamiast „zwrot” widnieje „wzrost”; na s. 40 (wiersz 6 od dołu) zbędne jest wyrażenie „co prawda”. Na 88 stronie (5 wiersz od dołu) „wnikliwość” myląco zastępuje „wynikliwość”. To tylko niektóre.

Choć *U podstaw kultury moralnej* ukazało się w niskim (dodajmy: zbyt niskim, jak na wagę problemów, jakie porusza) nakładzie, bo tylko w 1000 egzemplarzach, to przecież oczywista jest szkoda wyrządzana przez takie edytorstwo Autorowi i czytelnikom. Czytelnik, zaabsorbowany niebagatelnością treści oraz żywym stylem tekstu, co rusz napotyka na przeszkody, których często pokonać nie jest w stanie, a które zwiłokrotnione przerywają lekturę i zniechęcają do książki, albo co najmniej do wydawnictwa ODISS.

Wojciech Chudy

## GŁOSY Z KATAKUMB

W poszukiwaniu *Królestwa Człowieka. Utopia sztuki* od Kanta do Tomasza Manna<sup>1</sup> jest drugą, po *Dwóch twarzach losu. Nietzsche — Norwid* (PIW 1975), książką eseistyczną Ewy Bieńkowskiej. W tym zbiorze sugestywnych szkiców, o przemyślanej, wyrazistej kompozycji, zwraca się Autorka ku tradycji myśli niemieckiej, która od schyłku wieku XVIII po połowę naszego stulecia stanowiła obszar „uporczywej, napiętej pracy nad formułą ludzkiej tożsa-

<sup>1</sup> Ewa Bieńkowska *W poszukiwaniu Królestwa Człowieka. Utopia sztuki* od Kanta do Tomasza Manna, Czytelnik 1981.

mości, nad określeniem zasad państwa człowieka — prawdziwie ludzkiego świata wolności, pełni, autonomii”. Kolejni przedstawiciele niemieckiego idealizmu — tak myśliciele, jak artyści — rysują się w wizerunku kreślonym przez Bieńkowską jako uczestnicy pewnej wspólnej „przygody myśli”, poszukujący „takiej dziedziny najwyższego spełnienia, w której wygasłyby dręczące człowieka niepokoje i rozdarcie — dziedziny istnienia oczyszczonego i autentycznego”, i odnajdujący ją w krainie sztuki.

Zwrot ku tej właśnie, po części dość odległej, tradycji jest niezwykle znamieny: współbrzmi z wieloma doniosłymi nurtami filozofii współczesnej, odnajdujących w niej swój rodowód i żywe źródło inspiracji.

Wybór Ewy Bieńkowskiej, jakkolwiek zbliżony (choć nie tożsamy) w treści do opcji Husserla, Heideggera czy Ricoeura, ma jednak odmienne motywacje. Przede wszystkim jest to wybór przedmiotu zainteresowania i interpretacji, nie zaś rodowodu stanowiącego fundament własnej działalności ideotwórczej. Ale wybór ten stanowi również pośredni przejaw sporu ze współczesnością, konsekwencję niezgody na sytuację sztuki w naszej epoce. Nadorganizacja formalna wypowiedzi artystycznej jako strukturalistyczna koncepcja istoty sztuki z jednej, zaś odkształcenia spowodowane przez jej polityczno-ideologiczną instrumentalizację z drugiej strony — to wyznaczniki współczesnej sytuacji sztuki, które — jak się zdaje — każą Bieńkowskiej zagłębić się w wizjach sztuki zeszlowiecznych filozofów i arystów. Przyznając wizjom tym status utopii, autorka sama zdaje się dostrzegać w nich wcielenie arkadyjskiego mitu, pozwalającego współczesnemu człowiekowi odzyskać wiarę w godność i wysokie powołanie sztuki. „Królestwo prawdy i pełni, realizujące najważniejsze pragnienia człowieka, zgodę z naturą i wolność, jednostkowość i uczestnictwo w nadrzędnej całości, harmonię rozumu i uczuciowości (...) piękno jako sfera wolności, pośrednicząca między różnymi władzami umysłu, oraz jako wyobrażenie wyższej celowości istnienia ludzkiego” — to ogólne określenie roli sztuki w koncepcjach kolejnych przedstawicieli klasycyzmu-romantycznej wizji świata idealizmu niemieckiego. Sztuka stanowi — w ujęciu Bieńkowskiej — zwieńczenie różnych wersji tej formacji myślowej, obszar przewyższania antynomii i „nieciągłości”, osamotnienia i „nieuwarunkowania” człowieka, jakie przyniósł ze sobą przewrót kantowski i jego, coraz to radykalniej wprowadzane, konsekwencje. Tok dochodzenia poszczególnych myślicieli do tego stanowiska jest właściwą treścią książki Bieńkowskiej. Relacjonowanie jej pod tym względem byłoby próżnym trudem, zwłaszcza, że autorkę zajmuje nie logika wywodu czy cechy systemu filozoficznego, a real-



ny ruch myśli, przebijającej się przez napotykaną ograniczenia — ten zaś, z natury rzeczy, niełatwo poddaje się statyce streszczenia. W każdym razie czytelnik książki łatwo spostrzeże, iż śledzenie owego ruchu myśli dostarcza autorce niemało satysfakcji intelektualnej, a przy pewnej dozie dobrej woli — może to się stać również jego udziałem.

Warunkiem wypełniania przez sztukę tak wysokich funkcji jest jej autonomia; tylko twórczość niezawisła od wszelkich, pochodzących z innych porządków, powinności jest w mocy sięgnąć miary finalnie, niejako „ponadsystemowo” zakreślonych celów, uchronić człowieka od niebezpieczeństw, zgotowanych mu przez myśl krytyczną. Lecz zarazem każde spełnienie (lub choćby jego wizja) prowadzi w istocie do zdrady sztuki: stając się „zbawieniem” człowieka, porzuca ona królestwo swej suwerenności, sięga absolutu, który znosi ją samą. Ten paradoks ujawnia się po wielokroć w książce Bieńkowskiej: sztuka zastępująca życie lub konkurująca z nim, wchłaniająca życie lub nim władająca (różna jest lokalizacja utopijnej krainy sztuki na mapie ontologii!) w istocie dąży do tego, by stać się czymś innym — by stać się wszystkim. Zbawienie domaga się ofiary. Odkrywa to rzeczywistą genezę tej idei w myśli niemieckiej: utopia sztuki wyrasta tu z przesłanek filozoficznych, nie z odruchu uwielbienia — jest ideą właśnie, nie zaś marzeniem. Naprawdę chodzi w niej nie o sztukę, a o człowieka (mimo woli ujawnia to gra tytułu i podtytułu książki). Dlatego tak kalekie, pełne nadużyć i uzurpacji musiało być — mimo geniuszu Wagnera — „bezpośrednie” wypełnienie filozoficznie wywiedzionego posłannictwa. Dlatego też rzetelna do granic ludzkiej odpowiedzialności próba integralnie artystycznego przyswojenia tego duchowego dziedzictwa poprzez realne doświadczenia historyczne i egzystencjalne — próba Tomasza Manna, zrelacjonowana przez Bieńkowską z przejmującym wręcz dramatyzmem — musiała doprowadzić i do radykalnego przewartościowania owego dziedzictwa, i do powstania krytycznych napięć i odkształceń w obrębie samej sztuki.

Motywy ten naprowadza na inny jeszcze trop, tym razem dotyczący autorskiej perspektywy opisu. Realna tkanka badanej myśli poddana bowiem zostaje pewnej preparacji. Sugestywne współbrzmienie wielowątkowej myśli niemieckiej wydaje się w równym stopniu przejawem jej realnej ciągłości, co skutkiem porządkujących zabiegów autorki. Poddaje ona swych bohaterów sprawdzianowi wciąż tych samych pytań — choć trzeba przyznać, że są to pytania otwarte, nie ograniczające rozrzutu możliwych odpowiedzi. Idea utopii sztuki służy jako swego rodzaju szablon interpretacyjny (w rozumieniu niekoniecznie pejoratywnym),

mości, nad określeniem zasad państwa człowieka — prawdziwie ludzkiego świata wolności, pełni, autonomii". Kolejni przedstawiciele niemieckiego idealizmu — tak myśliciele, jak artyści — rysują się w wizerunku kreślonym przez Bieńkowską jako uczestnicy pewnej wspólnej „przygody myśli”, poszukujący „takiej dziedziny najwyższego spełnienia, w której wygasłyby dręczące człowieka niepokoje i rozdarcie — dziedziny istnienia oczyszczonego i autentycznego”, i odnajdujący ją w krainie sztuki.

Zwrot ku tej właśnie, po części dość odległej, tradycji jest niezwykle znamieny: współbrzmi z wieloma doniosłymi nurtami filozofii współczesnej, odnajdujących w niej swój rodowód i żywe źródło inspiracji.

Wybór Ewy Bieńkowskiej, jakkolwiek zbliżony (choć nie tożsamy) w treści do opcji Husserla, Heideggera czy Ricoeura, ma jednak odmienne motywacje. Przede wszystkim jest to wybór przedmiotu zainteresowania i interpretacji, nie zaś rodowodu stanowiącego fundament własnej działalności ideotwórczej. Ale wybór ten stanowi również pośredni przejaw sporu ze współczesnością, konsekwencję niezgody na sytuację sztuki w naszej epoce. Nadorganizacja formalna wypowiedzi artystycznej jako strukturalistyczna koncepcja istoty sztuki z jednej, zaś odkształcenia spowodowane przez jej polityczno-ideologiczną instrumentalizację z drugiej strony — to wyznaczniki współczesnej sytuacji sztuki, które — jak się zdaje — każą Bieńkowskiej zagłębić się w wizjach sztuki zeszlowiecznych filozofów i arystów. Przyznając wizjom tym status utopii, autorka sama zdaje się dostrzegać w nich wcielenie arkadyjskiego mitu, pozwalającego współczesnemu człowiekowi odzyskać wiarę w godność i wysokie powołanie sztuki. „Królestwo prawdy i pełni, realizujące najważniejsze pragnienia człowieka, zgodę z naturą i wolność, jednostkowość i uczestnictwo w nadrzędnej całości, harmonię rozumu i uczuciowości (...) piękno jako sfera wolności, pośrednicząca między różnymi władzami umysłu, oraz jako wyobrażenie wyższej celowości istnienia ludzkiego” — to ogólne określenie roli sztuki w koncepcjach kolejnych przedstawicieli klasycyzmu-romantycznej wizji świata idealizmu niemieckiego. Sztuka stanowi — w ujęciu Bieńkowskiej — zwieńczenie różnych wersji tej formacji myślowej, obszar przewyższania antynomii i „nieciągłości”, osamotnienia i „nieuwarunkowania” człowieka, jakie przyniósł ze sobą przewrót kantowski i jego, coraz to radykalniej wprowadzane, konsekwencje. Tok dochodzenia poszczególnych myślicieli do tego stanowiska jest właściwą treścią książki Bieńkowskiej. Relacjonowanie jej pod tym względem byłoby próżnym trudem, zwłaszcza, że autorkę zajmuje nie logika wywodu czy cechy systemu filozoficznego, a real-

ny ruch myśli, przebijającej się przez napotymane ograniczenia — ten zaś, z natury rzeczy, niełatwo poddaje się statyce streszczenia. W każdym razie czytelnik książki łatwo spostrzeże, iż śledzenie owego ruchu myśli dostarcza autorce niemało satysfakcji intelektualnej, a przy pewnej dozie dobrej woli — może to się stać również jego udziałem.

Warunkiem wypełniania przez sztukę tak wysokich funkcji jest jej autonomia; tylko twórczość niezawisła od wszelkich, pochodzących z innych porządków, powinności jest w mocy sięgnąć miary finalnie, niejako „ponadsystemowo” zakreślonych celów, uchronić człowieka od niebezpieczeństw, zgotowanych mu przez myśl krytyczną. Lecz zarazem każde spełnienie (lub choćby jego wizja) prowadzi w istocie do zdrady sztuki: stając się „zbawieniem” człowieka, porzuca ona królestwo swej suwerenności, sięga absolutu, który znosi ją samą. Ten paradoks ujawnia się po wielokroć w książce Bieńkowskiej: sztuka zastępująca życie lub konkurująca z nim, wchłaniająca życie lub nim władająca (różna jest lokalizacja utopijnej krainy sztuki na mapie ontologii!) w istocie dąży do tego, by stać się czymś innym — by stać się wszystkim. Zbawienie domaga się ofiary. Odkrywa to rzeczywistą genezę tej idei w myśli niemieckiej: utopia sztuki wyrasta tu z przesłanek filozoficznych, nie z odruchu uwielbienia — jest ideą właśnie, nie zaś marzeniem. Naprawdę chodzi w niej nie o sztukę, a o człowieka (mimo woli ujawnia to gra tytułu i podtytułu książki). Dlatego tak kalekie, pełne nadużyć i uzurpacji musiało być — mimo geniuszu Wagnera — „bezpośrednie” wypełnienie filozoficznie wywiedzionego posłannictwa. Dlatego też rzetelna do granic ludzkiej odpowiedzialności próba integralnie artystycznego przyswojenia tego duchowego dziedzictwa poprzez realne doświadczenia historyczne i egzystencjalne — próba Tomasza Manna, zrelacjonowana przez Bieńkowską z przejmującym wręcz dramatyzmem — musiała doprowadzić i do radykalnego przewartościowania owego dziedzictwa, i do powstania krytycznych napięć i odkształceń w obrębie samej sztuki.

Motywy ten naprowadza na inny jeszcze trop, tym razem dotyczący autorskiej perspektywy opisu. Realna tkanka badanej myśli poddana bowiem zostaje pewnej preparacji. Sugestywne współbrzmienie wielowątkowej myśli niemieckiej wydaje się w równym stopniu przejawem jej realnej ciągłości, co skutkiem porządkujących zabiegów autorki. Poddaje ona swych bohaterów sprawdzianowi wciąż tych samych pytań — choć trzeba przyznać, że są to pytania otwarte, nie ograniczające rozrzutu możliwych odpowiedzi. Idea utopii sztuki służy jako swego rodzaju szablon interpretacyjny (w rozumieniu niekoniecznie pejoratywnym),

dokonujący — w konkretnych przypadkach mniej lub bardziej przekonujący — jakby pojęciowego wykroju w różnokształtnych postaciach myśli. Sztuka zaś jest jednym z możliwych imion finalnych rozwiązań Kanta, Nietzschego czy Schopenhauera. Widać to wyraziście, gdy Bieńkowska powiada o tym ostatnim: „Główne hasła jego filozofii — Świat jako Wola i Wyobrażenie — da się również tłumaczyć: Świat jako Muzyka i Mowa.” Otóż to — dopiero strategia „tłumaczenia” daje autorce asumpt do tego, by wyróżniony obszar historii ducha traktować jako  *pewną przygodę myśli niemieckiej* i dostrzegać w niej tak daleko idącą zbieżność poszukiwań. To sprowadzenie do wspólnego mianownika nie jest — jak sądzę — zabiegiem nieuprawnionym, jednak choćby większa wierność wobec oryginalnej terminologii każdego z myślicieli znacznie rozluźniałaby ową „wspólnotę w wielości”. Ta — przyznaję — wiarygodnie osadzona w atmosferze epoki interpretacja „pojęciowa” jest zatem wykrojem dobrze służącym sprawie spójności ujęcia i pewnej jego brawurowej nieodpartości; może jednak w większym stopniu powinna zdawać sprawę z tego, że jest interpretacją właśnie, że w tej samej mierze, co sprawozdaniem, jest projekcją, że — zatem — stanowi jakby transpozycję w obszar stosunku badacza do obserwowanego przezeń świata tego, co służyło jako podstawowa przesłanka wielu przywoływanym w książce myślicielom: „ekspresyjnej wizji bytu”. Czy zaś w tej dziedzinie poznawalne są tylko fenomeny? Czy „wyrazu” nie da się tu oddzielić od „prawdy”? To pytania nie do końca retoryczne.

Istnieje wszakże taki wymiar książki Bieńkowskiej, który sprawia, że wysunięte pod jej adresem zastrzeżenia — nawet jeśli teoretycznie uzasadnione — tracą na mocy. Wymiar ów wyznacza kwalifikacja gatunkowa zapisanej w książce refleksji: sytuuje się ona nie tyle w porządku akademickiej historii filozofii (czy historii idei), co raczej w obrębie krytyki filozoficznej — rozumianej nie po kantowsku, a w sensie zbliżonym do krytyki artystycznej. Bieńkowska nie dąży bowiem do pełnej rekonstrukcji poszczególnych systemów myślowych w ich historycznym uwikłaniu, nie dokonuje kolejnego podsumowania i terminologicznego opieczutowania zamkniętych, oddzielonych dystansem czasowym koncepcji — nie traktuje ich jak zakurzonych eksponatów w zacisznym muzeum idei. Dokonania zeszlowiecznych myślicieli — ujęte jako całość, jako osobny, spójny wewnętrznie ciąg rozwojowy — przybierają w jej oświetleniu postać żywej proporcji intelektualnej, atrakcyjnej zwłaszcza o tyle, o ile konkurującej z „deklasacją” sztuki współczesnej. Zwrot ku takiej a nie innej tradycji duchowej posiada tu wiele cech opcji intelektual-

nej, jest w większym stopniu wyznaniem wiary, niż popisem sprawności analitycznej.

Jednak to poczucie wspólnoty nie paraliżuje zmysłu krytycznego Autorki — przeciwnie, to ono właśnie przydaje mu autentyzmu i jakby „ponadsystemowej” otwartości. Krytycyzm ten pozwala jej — niejako ponad czeluścią „repcji” i „stanu badań” — osiągnąć taki typ kontaktu z badaną myślą, w ramach którego możliwe staje się zadanie pytania: jak jest „n a p r a w d ę”? Pozwala szacować wytwory ducha nie tyle miarą wewnętrznej koherencji czy oryginalności poznawczej, ile miarą oceny, na ile potrafią sprostać temu, dzisiaj zadawanemu, pytaniu. Choć więc Autorka niejednokrotnie dystansuje się od procedury kategoriycznych falsyfikacji myśli filozoficznej („pomyłka — napisze — to w gruncie niedobre i niemądre słowo”) to jej stosunek do prezentowanych rozwiązań jest wyraźnie zróżnicowany. Niezależnie od tego, że kryteria, jakimi się przy tym posługuje, mają częściej charakter „skłonnościowy” niż racjonalny — wybory te wydają mi się przekonujące: sam w końcu też „wolę” Kanta i Manna od Schopenhauera i Wagnera.

Ale też nie wyczerpuje się w tym postawa, którą nazwałem „krytyczno-filozoficzną”. Przybiera również postać, która każe dopatrywać się jeszcze silniejszych analogii wiążących ją z krytyką artystyczną. Oto Bieńkowska uobecnia w swych rozważaniach nie tylko proces stawania się myśli, jej ruch, tok przewyżczania — raz mozolnego, raz „błyskawicznego” — napotykanych barier i sprzeczności; na każdym kroku wydobywa równocześnie egzystencjalny wymiar filozofowania, dramatyzm psychologiczny, będący udziałem myśliciela, poważnie traktującego stojące przed nim zadania. Droga docierania do finalnych rozwiązań filozoficznych jest w jej ujęciu zarazem drogą osiągnięcia indywidualnej harmonii ze światem, co rysuje się tym bardziej wiarygodnie, że filozofowie ci świat utożsamiali ze zbiorem wytworów duchowych człowieka. Wypredzając niejako własne, nadzwyczaj przenikliwe interpretacje poglądów Manna, Bieńkowska zdaje się utrzymywać, że w tej formacji duchowej filozofia (czy szerzej: myślenie) stanowiła sens życia; innymi słowy — że tylko sens, będący zakotwiczeniem idei w egzystencji, może uchodzić — jako czynnik i rezultat mediacji między ideą a życiem — za siedlisko pełnego istnienia. W tym kontekście uzasadnione staje się „upsychiczenie” osobowości myślącej, sięganie w analizie po takie (również teoretycznie uprawomocnione) określenie, jak „nadzieja” czy „wiara filozoficzna”. Postawa ta prowadzi do nasycenia myśli nie tylko treściami egzystencji, ale i rytmem ludzkiego losu; dokonuje się jakby „fabularyza-

cja” czy — zwłaszcza w rozdziale o Kancie — „liryzacja” filozofii, podobnie jak, w odwróconym porządku, w dziele Manna dokonuje się „ufilozoficznienie” powieści. Doprawdy, trudno tu niekiedy oddzielić istotny wymiar świata myśli niemieckiej od interpretacyjnego wymiaru autorskiej relacji.

Niełatwo to zresztą uczynić także w odniesieniu do całej książki. Bieńkowska bowiem nie tylko przysposabia różnorodnie postaci tej myśli tak, by poczęły krążyć wokół osiowego problemu „utopii sztuki”, doprowadzając niejako do ich pojęciowego uzgodnienia; również sam tok historycznych przemian myśli poddaje pewnym zabiegom „organizującym”. Porządek wywodu jest oto wyraźnie porządkiem narastania i kulminacji: dzieje pewnej formacji myślowej przybierają postać losów konkretnej osobowości — wewnętrznie złożonej, rozwijającej się przez zaprzeczenia, lecz ani przez moment nie tracącej poczucia tożsamości. W ten sposób historia przekształca się w fabułę. Tyle, że zastosowany schemat fabularny ma rodowód nie powieściowy, a raczej — by tak rzec — filozoficzny. To nie prolog, perypetie, epilog są jego podstawowymi elementami (choć i ich można by się było doszukać), lecz dialektyczna triada: teza filozofii krytycznej Kanta (wraz z gronem spadkobierców, prowadzących jego myśl do różnorodnych konkluzji) — antyteza dramatu muzycznego Wagnera, wcielającego w praktyce twórczej „wiarę filozoficzną” swych poprzedników w „ocalenie przez sztukę” — synteza twórczości Tomasza Manna, przewyciężającego w swym dziele zarówno „słoneczną” niewinność utopijnej idei sztuki, jak też iluzoryczną, pełną niebezpieczeństw „bezpośredniość” jej dotychczasowych spełnień.

Bez wątpienia, ten wypreparowany z książki Bieńkowskiej schemat — dialektyczny schemat fabularny — nie jest konstrukcją całkowicie aprioryczną, w żadnym miejscu nie prowadzi też interpretacji na manowce fałszerstw. Ale też sprawia, że sama kompozycja wywodu okazuje się niekiedy ważniejsza niż jego precyzja czy kompletność — że zatem nie mieszczą się w nim te postaci, które, choć współtworzą tę samą tradycję duchową, naruszałyby zapewne rygoryzm i wewnętrzną konsekwencję przyjętego schematu, pełniącego w ten sposób funkcję normy quasi-estetycznej. To właśnie tłumaczy (choć nie usprawiedliwia!) nieobecność, bądź obecność tylko okazjonalną, w książce Bieńkowskiej takich myślicieli i artystów jak Novalis, Fichte, Dilthey, Schelling czy Hölderlin. Pominięcie dwóch ostatnich stwarza lukę szczególnie dotkliwą: pierwszego z nich — jako autora *Systemu idealizmu transcendentnego*, w którym sztukę uznawał za zwieńczenie wszelkiej filozofii, a w ostatnim zdaniu tego fundamentalnego dzieła

za finalny wytwór historii świadomości uznawał „(...) najwyższe połączenie wolności i konieczności w sztuce, dzięki której przyroda wytwarzająca świadomie dochodzi kresu i pełni swego rozwoju”; drugiego zaś, Hölderlina — jako poety, który — jak pisał Thomas Langan — „wyśpiewał swój ciemny obraz walki istoty ludzkiej o stworzenie sensu z otaczającej ją nicości, poprzez *poiein* — dzieło tworzenia słów.” Rzecz jasna, dostrzegam i respektuję prawo do pewnej swobody wyboru, jakie przyznaje Autorce przyjęta w książce poetyka „krytyczno-filozoficzna”; mimo to jednak nie uważam swojego zarzutu za przejaw małostkowej pedanterii. A obstaję przy nim tym bardziej dlatego, że przywołane postaci, jako pełnoprawni bohaterowie książki, mogłyby — właśnie naruszając ów dialektyczny porządek następstwa — uczynić mniej schematyczną, zatem obfitszą w napięcia i ciekawszą, również samą jej „fabułę”...

Wspomniana „estetyzacja” wywodu Bieńkowskiej tyczy szerszej jeszcze skali zjawiska. Przejawia się choćby w uporczywie powracających refleksjach nad tonem filozofowania — znamionującym postawę wobec aktu myślenia, ale i nie pozbawionym zabarwienia estetycznego. Przejawia się też w upodobaniu autorki do, niekiedy dość ryzykownych, konceptów filozoficznych o strukturze paradoksu czy oksymoronu — w rodzaju: „spontaniczność przemyślana”, „poezja poezji” czy „transcendencja w immanencji”. Język Bieńkowskiej mógłby być zresztą kwestią osobnych rozważań. Posłuszny „anarchistycznemu rygorowi” eseju (jak widać — uczę się szybko!), sprawny, giętki, pozbawiony skamielin i nie stroniący od wynalazczości, pozostaje jednak w obrębie „klasycznego” kanonu stylistycznego. Przyznam, że owa „świetlistość”, przywiązanie do „wielkich słów”, nastrój językowej powagi, czy wręcz hieratyczność niekiedy nieco nużą i wydają się nie całkiem przystawać do uobecnianych napięć intelektualnych i egzystencjalnych. Ale też rozumiem, że jest to jeszcze jedna — tym razem być może mimowolna — forma nawiązywania wspólnoty z wielką tradycją myśli idealistycznej.

W *poszukiwaniu Królestwa Człowieka* jest w naszym życiu intelektualnym książką niezwykle ważną. Ważną może nie tylko i nie tyle ze względu na swą doniosłość czy oryginalność poznawczą, ile raczej jako krzepiący przejaw zwrotu ku tej tradycji duchowej, która na co dzień spoczywa w katakumbach naszej świadomości. A także jako przykład takiego obcowania z ideami, zdawałoby się dawno przebrzmiałymi, które przywraca im blask i życie. To prawda — warto słuchać głosów z katakumb idei.

## ŻYĆ TO ZNACZY SŁUŻYĆ

W ostatnich miesiącach mamy do czynienia ze zjawiskiem, na które długo oczekiwali harcerze oraz wszyscy ci, którzy w jakimś sposób z harcerstwem byli związani: czy to przynależnością w latach młodości, czy też nicią żywej sympatii, czy wreszcie obserwacją harcerskich poczynań drużyny, do której należą ich dzieci. Zjawiskiem tym jest ukazanie się kilku atrakcyjnych książek, dotyczących historii Związku Harcerstwa Polskiego w najtrudniejszych dla niego latach wojennego egzaminu. W przeciągu krótkiego okresu czasu ukazało się więcej pozycji wydawniczych, aniżeli przez całe długie lata.

Wystarczy tylko przywołać *Zastępy cieni* — książkę opisującą dzieje radomskich Szarych Szeregów, *Ćwiki z warowni Śląsk* — ciekawy zarys działalności katowickich harcerzy, drugie wydanie *Harcerek 1939—1945*; w przygotowaniu zaś pozostaje II tom ostatniego z wymienionych wydawnictw, jak również podobna w charakterze praca *Harcerze 1939—1945* i oczekiwane z dużym zainteresowaniem drugie wydanie *Akcji zbrojnych podziemnej Warszawy* Tomasza Strzembosza. Fakty te muszą cieszyć, jak wszelkie przejawy rzetelnego sięgania do zapomnianych kart narodowej historii.

Niewątpliwie jednak największym wydarzeniem na harcerskim rynku wydawniczym jest ukazanie się w Państwowym Wydawnictwie Naukowym książki, która napisana w latach 1955—1958, do dziś czekała na swój dzień. A dzień ten nie nadchodził i wielokrotnie bywał odsuwany w czasie przez różne obiektywne i subiektywne czynniki, by ziścić się wreszcie w 1983 roku. I oto mamy przed sobą pozycję, którą wiele osób zna już z legendy, towarzyszącej jej kłopotom wydawniczym, zaś niektórzy mieli możliwość zapoznania się z nią w Archiwum Państwowym m. st. Warszawy, gdzie od lutego 1967 roku czekała w formie maszynopisu na lepsze dla siebie czasy. Książka nosi tytuł *Całym życiem*, zaś w podtytule czytamy: *Szare Szeregi w relacji naczelnika* — autorem jej jest hm Stanisław Broniewski („Stefan Orsza”), postać, której bliżej przedstawiać nie trzeba nie tylko harcerzom: komendant Ula „Wisła” (Chorągwi Warszawskiej) Szarych Szeregów, dowódca akcji pod Arsenalem, Naczelnik Szarych Szeregów Męskich w okresie od 6.V.1943 do 3.X.1944.

Otrzymujemy więc spojrzenie naocznego świadka, współuczestnika opisywanych wydarzeń, ich współtwórcy na najwyższym szczeblu organizacyjnego dowodzenia i wychowawczego przewo-



dzienia. Spojrzenie to odmienne jest zupełnie od prezentowanego przez przytoczone wyżej książki, różni się też zdecydowanie od tego, które dał Piotr Stachiewicz w swej znakomitej monografii *Agatu-Pegaza-Parasola*. Być może spojrzenie to rozczaruje wielu czytelników relacji „Orszy”, szczególnie młodszych oraz tych, którzy nie zetknęli się w swym życiu bliżej z harcerstwem. Nie ma bowiem w tej książce barwnych opisów znanych akcji bojowych, dywersyjnych działań, starannie usunięte zostały na dalszy plan wszelkie elementy, które mogłyby eksponować ryzyko, „mocne życie”, sugerować wyczyn dla samego wyczynu, czy też upojenie wojskowym drylem, jaki niekiedy groził Szarym Szeregom tak od zewnątrz jak i od wewnątrz. *Całym życiem* nie rości sobie pretenzji do faktograficznego odtworzenia przebiegu wydarzeń, widzianych ze szczebla Głównej Kwatery — wydarzenia omawiane są krótko i zwięźle, powiedziałbym nawet: chłodno i bez emocji, a jednak gdy czytamy te opisy niejednokrotnie drży nam ze wzruszenia serce i spostrzegamy, jak bliscy byli Autorowi ich bohaterzy. Nie trzeba się wstydić tych wzruszeń, tak jak nie wstydzi się niekiedy, używając pięknych i patetycznych słów Autor — emocje te nie wynikają jednak z faktu, że oto ktoś strzela czy ktoś wykonuje skomplikowaną akcję. Rodzą się one w wyniku uświadomienia sobie postawy i ideałów, dla których ci młodzi ludzie dokonywali bohaterskich, sławionych gdzieś przez historię czynów. Bardzo często bowiem historia ogranicza się jedynie do faktów i dat — w tym sensie *Całym życiem* jest jak gdyby uzupełnieniem tej historii, zakłada nawet jej znajomość u czytelnika i stąd brak szczegółów i dokładniejszych analiz w opisach choćby takich akcji, jak odbicie więźniów pod Arsenalem, zamachy na Kutschere, Stamma czy Koppego, działalność w ramach Małego Sabotażu. To wszystko można przeczytać w innych książkach, to nie jest tematem relacji Naczelnika.

Tematem tym jest wychowanie w okresie wojny i okupacji. Wychowanie młodego człowieka harcerskimi metodami. Wychowanie w określonej sytuacji, a więc wychowanie przez walkę. Stąd konstrukcja książki, w której wszystko podporządkowane jest chęci dokładnego ukazania czytelnikowi nie tego jak walczyli chłopcy z GS-ów, BS-ów i „Zawiszy” lecz dla czego walczyli. W jakim celu podjęli walkę, tak przecież zdawałoby się obcą ideałowi braterstwa skautowego, choć przecież z wojny skauting wziął swój początek. Dlatego też tak wiele w tej książce nawróceń i powtórzeń, przypomnień i spojrzeń z innego punktu na ten sam fakt, dlatego też nie chronologia wydarzeń, lecz proces dochodzenia do ostatecznej koncepcji wychowawczo-programowej jest czynnikiem organizującym porządek *Całym życiem*.

Jakże wiele miejsca w zasadniczej dla zrozumienia przewodniej myśli książki pierwszej części (*Założenia*) zajmuje skrupulatne odtwarzanie tej koncepcji, wątpliwości, jakie towarzyszyły jej wzrastaniu i wcielaniu w życie, problemy, które wyrastały na poszczególnych etapach jej realizacji, rozprawy z konkurencyjnymi programami, prezentowanymi przez ugrupowania harcerskie nie scalone z Szarymi Szeregami (bardzo mocno podkreśla Autor, że Szare Szeregi były jedyną kontynuacją przedwojennego ZHP; niestety pozostające pod wpływami endeckimi Hufce Polskie, a także część środowiska emigracyjnego chciały widzieć na równi wiele różnych organizacji harcerskich w Kraju, co napawało szczególną troską kolejnych Naczelników Szarych Szeregów)! Ileż z argumentów, które padały w latach 1939—1944 na najróżniejszych konspiracyjnych spotkaniach wewnątrz „Pasieki” i z udziałem ludzi zaprzyjaźnionych jak prof. Józef Zawadzki (ojciec Tadeusza — „Zośki”) czy Bolesław Srocki znalazło swe miejsce na kartach relacji „Orszy”. Nie tylko dzięki jego wspaniałej pamięci, lecz także dzięki żywotności tych problemów także w latach powojennych, gdy zdawano przed sobą i innymi rachunek z programu „Dziś-Jutro-Pojutrze” (programu stosowanego w całym Państwie Podziemnym lecz może najdoskonalszej, najkonsekwentniej, najrzetelniej właśnie w Szarych Szeregach, co powodowało niekiedy pewne problemy podczas Powstania, opisane dokładnie w części „Przełomu”). Jasno rysuje się przed nami ich żywotność w dniu dzisiejszym, bo przecież tradycja odgrywa ogromną rolę w wychowaniu harcerskim naszych czasów, zwłaszcza gdy ostatnio w pełni uświadomiliśmy sobie, że nasz ruch liczy ponad 70 lat i uczymy się z tego korzystać. To przecież właśnie Druh Naczelnik „Orsza” powiedział podczas pamiętnego ogniska w drugim dniu II Jubileuszowego Zlotu Harcerstwa w Krakowie we wrześniu 1981 roku: „Polsce potrzebny jest wysoko wychowany człowiek. O to idzie bitwa”. Czy nie takie same słowa stały u założeń wychowawczych i programowych Szarych Szeregów, w momencie kiedy zdecydowano się na kontynuację ciągłości pracy Związku w dniu 27 września 1939?

Nie dziwny się tedy, że ta specyficzna forma wychowania przez walkę, wychowania w pracy „Dziś” i poprzez udział w „Jutrze” dla najważniejszych czasów „Pojutrze” przesłoniła wszystkie inne problemy. W nim widział „Orsza” wyróżnik postawy Szarych Szeregów wobec innych organizacji Państwa Podziemnego. Dla wychowania pełnego człowieka zabiegał u dowódców Armii Krajowej i przywódców Polski Podziemnej o odpowiednie przydziały i zadania dla swoich chłopców. Dla efektów wychowawczych gotów był przekreślić koncepcje programowe i nawet skompli-

kować sprawy organizacyjne, co w konspiracji stanowiło wyczyn niezwykły. Jednocześnie koncepcja wychowawcza kształtowała się w stosunku do zmieniającej się sytuacji, a więc posiadała dynamiczny kształt i domagała się elastyczności metody — obrazuje to Autor słynnym, zaczerpniętym z Baden Powella przykładem łapania ryby na taką przynętę, jaką lubi ryba, nie rybak.

Reagowanie na wszystko, co dzieje się zarówno w sferze politycznej i społecznej, jak i w psychice młodego chłopca, wyznaczało puls życia „Pasięki” i Komendy Uła „Wisła”, decydowało o powoływaniu odpowiednich zespołów programowych, rozpoczynaniu określonych akcji i zadań, zwoływaniu narad, instruowaniu terenu poprzez zespół wizytatorów. Wielokrotnie zastrzega się przy tym Autor, że w jego spojrzeniu nie mieszczą się często sprawy tego terenu, że wnioski wyciągane były przez „Pasiękę” na podstawie tego, co działo się w Ulach „Wisła” i „Puszcza” (Chorągiew Mazowiecka) i po syntetycznym opracowaniu wcielano je w życie w terenie. Zarazem — poza ogólnymi koncepcjami i szkoleniem instruktorskim (kursy harcistrzowskie prowadził osobiście Naczelnik — jakże to wymowny przykład zastosowania skautowej metody „starszego brata”) — usiłowano unikać centralizacji, która mogła stać się drogą do nadrzędnego traktowania indywidualnych problemów i totalizmu, tak obcego polskiej kulturze politycznej, a zwłaszcza harcerstwu. W perspektywie „Pojutrze” — pracy w wolnej Polsce — należało szukać takich metod, które pozwalałyby uniknąć błędów okresu przedwojennego i korzystać szeroko z samorządu społecznego i wszelkich zasad demokracji. Takie stawianie sprawy przejawiało się między innymi w trosce instruktorów o ich wychowanków, w trosce „Pasięki” o swych instruktorów. Sprawy osobiste, prywatne traktowane były przez „Pasiękę” na równi, a w „wewnętrznym porządku” wyżej od spraw służbowych. Taki styl kierowania Szarymi Szeregami przyjął ich pierwszy Naczelnik — Florian Marciniak („Florian”), którego myśl i działanie zaważyły na niemal wszystkich najistotniejszych sprawach, stających przed „Pasięką”, w czym z kolei pięknie ujawniła się w konkretnym życiu kolejna skautowa zasada: wodzostwa. Wodzostwa popartego zespołowym dyskutowaniem ważnych kwestii, więcej: powoływaniem takich ciał kolegialnych, jak Rada Wychowawcza.

Całe wychowanie opierało się na ideałach Przyrzeczenia i Prawa Harcerskiego — stąd tytuł książki, stąd częste przywoływanie poszczególnych punktów Prawa przy omawianiu konkretnych wydarzeń. Jakże często zapominamy w naszej dzisiejszej działalności instruktorskiej o tym najwspanialszym instrumencie, jakim jest Przyrzeczenie i Prawo. Jak nie potrafimy z nim pracować, umie-

jąc jednocześnie przeprowadzać wielkie, masowe, lecz pozbawione treści akcje programowe. Niechaj czytający książkę Naczelnika drużynowi i szerepowi wyciągną wnioski z tych odwołań do Prawa, z tych — heroicznym nieraz — momentów, w których wykonywało się pewne zadania, bo tak chciało Prawo i tego wymagały Braterstwo i Służba — dwa najpiękniejsze pojęcia skautingu, którym jakże bogatą treść potrafiło nadać harcerstwo.

Jak trudno jest sobie niekiedy uświadomić sens owych słów. „Mam szczerą wolę całym swym życiem służyć...” i jak trudno spełnić Przymierzenie w czasach i warunkach o wiele łatwiejszych niż te, które opisuje „Orsza”.

Ale to wychowanie nie wzięło się z powietrza, nie było czymś nowym dla rozpoczynających nową służbę instruktorów i harcerzy Szarych Szeregów. Jest w *Całym życiu* wielki pokłon oddany międzywojennemu Dwudziestoleciu, które nie potrafiło może rozstrzygnąć najlepiej wielu politycznych, społecznych i ekonomicznych problemów, lecz pozostawiło wspaniałą młodzież. Młodzież wychowaną całkowicie w wolnej Polsce, ale wychowaną na tradycjach historycznych, na ideałach patriotycznych, na ideałach obywatelskich i społecznych. Ta właśnie młodzież, maturzyści z ostatnich lat Dwudziestolecia, stanowili kadry Szarych Szeregów. Przyszli do nich z uformowaną w dużym stopniu osobowością, z potrzebą czynu, z potrzebą Służby i Braterstwa, w których widzieli sposób przeciwstawienia się przemocy i zbudowania nowego życia. Niektórzy mieli za sobą działalność harcerską przed wojną, inni spotykali się z nią dopiero w konspiracji, ale szybko zacieśniały się różnice pomiędzy jednymi i drugimi — stawali się wielką, dążącą do jednego celu wspólnotą. Wspólnotą wyznaczaną tymi samymi moralnymi wartościami, tymi samymi ideałami. Rzetelność, hart ducha, umiejętność poświęcenia się, wytrzymałość, solidność, wytrwałość — oto cechy, jakie wyrabiała Służba, jakie wyrabiała Braterstwo. Dlatego trudno jest Autorowi pisać bez wzruszenia o swych najbliższych współpracownikach, przełożonych i podwładnych w organizacji, najlepszych przyjaciółach w ruchu. Bo Szare Szeregi to zarówno ruch jak i organizacja. Ruch to oddolna potrzeba działania, organizacja to narzucenie schematów i metod. Nie może jednak być tak, by gorset organizacji dusił żywotność i spontaniczność ruchu. Instruktor musi umieć przebrnąć przez tę rafę, którą niekiedy stanowi pozorna niemożność połączenia wymagań ruchu i organizacji. Przebrnąć pomagają ludzie.

I to jest drugi pokłon, oddany przez Naczelnika w jego relacji: pokłon ludziom. Cała książka przeniknięta jest uczuciem niezwykłego szacunku, jaki żywił tak Autor jak i wielu instruktów-

rów „Pasieki” i Ulów dla „Floriana”. Przewija się ta piękna postać przez wszystkie części książki i zawsze potrafi wzbudzić zainteresowanie czytelnika. „Florian” to pomysłodawca wielu projektów, „Florian” to człowiek o określonych i bezkompromisowo realizowanych zasadach ideowych i moralnych, posiadający własną wizję pracy wychowawczej, ale liczący się z opiniami współpracowników i mających rozeznanie w wychowawczych sprawach ludzi spoza Szarych Szeregów. „Florian” nadał całej organizacji właściwy rytm, przewidział trudności i rafy, opracowując sposoby ich przewycięzania i omijania, wycisnął niezatarte piętno na stylu kierowania i współdziałania z wojskiem i różnymi instytucjami Polski Podziemnej (to za jego czasów dopracowywano się specyficznym roli harcerstwa wobec AK — efektem było potraktowanie Szarych Szeregów jako organizacji współpracującej a nie podporządkowanej). Wszystko, co działo się po jego aresztowaniu było owocem jego pracy. Trud kierowania Szarymi Szeregami podjął „Orsza”, stając się w jednej chwili z wychowywanego wychowującym (w skali kraju) — to, co zawdzięczał „Florianowi” pozwoliło mu na zachowanie ciągłości pracy. Opiekuńczy duch „Floriana” unosił się nad wszystkimi pracami „Pasieki”, poszczególnych oddziałów, pojedynczych harcerzy.

Tak samo obecni byli duchem ci, którzy odchodząc na Wieczną Wartę pozostawiali po sobie nieutulony żal i mocne postanowienie tym doskonalszej, wyrazistszej dla siebie i innych pracy nad swym charakterem u osamotnionych kolegów. Zawsze jednak, nawet gdy opisuje Autor ostatni spacer z „Rudym”, na pierwszy plan wysuwa się Służba i związane z nią zagadnienia wychowawcze — z reguły te na „Pojutrze”. Odchodzący przyjaciele pozostają w pamięci nie swą sylwetką zewnętrzną lecz ideową: tym, co myśleli, tym, jak pracowali nad sobą, nade wszystko zaś tym, co dali ze siebie innym.

Dziś, gdy patrzymy z perspektywy czterdziestu lat na tamte wydarzenia, w sercach rodzi się żal i wzbiera poczucie niedosytu. Żal, że odejść musieli ci, którzy byli najlepiej przygotowani do życia w przyszłych warunkach, którzy pracą nad sobą doprowadzili swe osobowości do tego celu, który analizuje Autor w rozdziale *Pełnia*. Ileż wysiłku, ileż pracy zostało brutalnie przerwanych przez niemiecki pocisk lub granat. Jakże brakowało tych ludzi, wysoko wychowanych, fachowo przygotowanych, moralnie doskonałych w trudnych latach odbudowy. Może przy ich udziale inaczej układałyby się polskie sprawy w burzliwych powojennych czasach.

Odeszli najlepsi, odeszli najwytrwalsi, odeszli najbardziej potrzebni. Z tego punktu widzenia książka jest wielkim, pięknym epitafium na ich cześć. Na cześć i chwałę tych, którym nie było

dane zrealizować wspaniale przygotowanego programu „Pojutrze”. Na cześć i chwałę i na pamięć pokoleń.

Przez książkę przewija się nieustannie motyw akcji „M”. Była to szeroko zakrojona i z rozmachem prowadzona akcja oddziaływania na młodzież niezorganizowaną w Szarych Szeregach. Oddziaływania poprzez typowe dla harcerstwa metody. Oddziaływania w celu rozprzestrzenienia harcerskich ideałów wychowawczych. Myślę, że ta akcja nie została zakończona: trwa do dziś i jest równie potrzebna w 1983 jak w 1943 roku. Obowiązkiem tego, który widzi dalej i lepiej jest — właśnie w zgodzie ze Służbą i Braterstwem — pokazywać właściwą, rozjaśnioną światłem własnego przykładu, drogę tym, którzy błądzą. Sądzę, że *Całym życiem* jest pośrednim lecz doskonałym podręcznikiem akcji „M” dla współczesnej kadry harcerskiej. Walka o młodzież trwa bowiem nieustannie i jest to walka o zasadniczej wadze dla przyszłości narodu. Czy zdołają wygrać ją ci, którzy z moralnego i ideowego punktu widzenia mają do tego największe prawo?

Autor jest bardzo skromny i nigdy nie wysuwa swej osoby na plan pierwszy — to także cecha mieszcząca się w harcerskim, a zwłaszcza „szaroszeregowym” ideale. Może więc właśnie tu wypada przypomnieć, że Jego obecność w ruchu — choć nie w organizacji — harcerskim nie została przerwana w dniu 3.X.1944. Jest z nami nie tylko w tym, co pisze lecz również swą radą, głosem w decydujących momentach przemian w Związku (wspomniana gawęda podczas Zlotu), obecnością, której poczucie pozwala nam jaśniej patrzeć w przyszłość i odważniej wypełniać swą służbę całym życiem.

hm Jerzy Bukowski  
Harcerz Orli

<sup>1</sup> Stanisław Bronlewski („Stefan Orsza”) — „*Całym życiem*” (*Szare Szeregi w relacji naczelniczki*), Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, str. 366, nakład 49750 + 250 egzemplarzy.

## CZY NOWA REWOLUCJA W NAUCE?

NA MARGINESIE LEKTURY: ILYA PRIGOGINE, ISABELLE STENGERS  
LA NOUVELLE ALLIANCE, ÉD. GALLIMARD, 1979, SS. 305

Rozgłos Prigogine'a przypieczętowała nagroda Nobla, przyznana mu w roku 1977 (z dziedziny chemii). Wystarczającą reklamą były wzmianki prasowe o tematyce badań, zmierzającej do „udowodnienia, że życie powstało z materii martwej”, a jeśli dodać do tego

specyficzną aureę, stworzoną przez popularne książki samego Prigogine'a, w których autor nie wahał się snuć filozoficznych rozważań związanych z najnowszymi osiągnięciami reprezentowanej przez siebie dziedziny, zainteresowanie szerokich kręgów publiczności staje się całkiem zrozumiałe. W roku 1979, staraniem wydawnictwa „Gallimard” ukazała się kolejna książka Prigogine'a pt.: *La Nouvelle Alliance*. Jak można wnosić, m.in. z profesji współautorki, Isabelle Stengers, chemiczki i filozofki, jednym z głównych celów tej publikacji było „filozoficzne opracowanie” osiągnięć w dziedzinie termodynamiki procesów nieodwracalnych.

Filiozofia Prigogine'a, poparta jego naukowym autorytetem, znalazła oddźwięk w kręgach myślicieli. Rozpoczęły się spory i polemiki. Ich wyrazem jest między innymi nr I—IV, 117-go tomu czasopisma „Scientia”, cały poświęcony dyskusjom wokół *La Nouvelle Alliance*. We wstępie redakcyjnym do numeru edytorzy czynią uwagę, o której winno się pamiętać podejmując jakąkolwiek próbę oceny: „W każdym razie dyskusja może okazać się nadzwyczaj skuteczną jako obrona przeciwko niebezpieczeństwu, które grożą za każdym razem, gdy nowe, ambitne teorie pojawiają się w nauce. Niebezpieczeństwa te są podwójnej natury; polegają one — z jednej strony — na bezkrytycznym i biernym przyjmowaniu tego, co nowe, albo — z drugiej strony — na lękliwej pokusie, by odrzucić nowe, a zachować nienaruszonym dawne pojęcie świata, tzn. stawać w obronie dającego poczucie bezpieczeństwa dziedzictwa pewności.”



Tytuł książki Prigogine'a i Stengers nawiązuje do cytatu z innej, niezwykle poczytnej książki z pogranicza biologii i filozofii. Jacques Monod w swojej *Le hasard et la nécessité* (Éd. „Seuil”, 1970) pisał: „Stare przymierze (l'ancienne alliance) zostało zerwane, człowiek dowiedział się wreszcie, że jest sam w obojętnej niezmierności Wszechświata, z której wyłonił się przez przypadek” (s. 194—195). Zdaniem autorów *Nowego Przymierza* (*La Nouvelle Alliance*), Monod w tej wypowiedzi — jak i w całej swojej książce — dał wyraz poglądom wyrastającym z interpretacji kończącego się już okresu nauki, okresu, który by można nazwać „klasycznym”. Świat, według nauki klasycznej, jest deterministyczną maszyną, jednoznacznie określoną warunkami początkowymi; w działaniu tej maszyny nie ma miejsca na prawdziwą ewolucję czyli rozwój. Jedyną możliwością wytłumaczenia życia i świadomości pozostaje odwołanie się do przypadku.

Rzecz jednak w tym, że — jak twierdzą Prigogine i Stengers —

nauka przechodzi obecnie metamorfozę: nie przedstawia już świata „podobnego do automatu, podległego prawom matematycznym, których ukryte działania determinuje od zawsze jego przeszłość”. Współczesna „sytuacja teoretyczna” jest zupełnie odmienna, stwarza ona miejsce dla życia i człowieka, przedstawiając świat jako układ „otwarty” (s. 9). To ostatnie określenie ma być przeciwieństwem świata ściśle deterministycznego. W świecie otwartym jest miejsce na „ewolucje, kryzysy i niestabilności” (s. 15). Życie nie musi już być dziełem przypadku, może być koniecznym następstwem niedookreśloności od samego początku wbudowanej w strukturę świata; niedookreśloności wyzwalającej w świecie prawdziwie twórcze procesy.



W swoim rozwoju termodynamika przeszła przez trzy stadia: termodynamika procesów w równowadze, termodynamika stanów odległych od równowagi (nieliniowa). Pierwsze dwa stadia były dziełem dziewiętnastego wieku i pierwszej połowy dwudziestego stulecia; w ich pojęciowym kontekście nie istnieje możliwość usunięcia przeciwstawności „pomiędzy Darwinem a Carnotem”, to znaczy pomiędzy pojawianiem się coraz wyższych form, organizujących się w sposób naturalny, a panującą w fizyce tendencją do dezorganizacji (s. 153). Powstanie termodynamiki nieliniowej w czasach nam współczesnych, jest właśnie tą rewolucją naukową, która ukazuje możliwość przezwyciężenia dotychczasowego impasu. W stanach odległych od równowagi układ może okazać się niestabilny, to znaczy, niektóre jego fluktuacje zamiast wygaszać się, mogą ulegać wzmocnieniu, by po pewnym czasie objąć cały układ, przenosząc go do nowego reżimu, który należałoby już uznać za początek nowej struktury. Nowe formy, powstałe w ten sposób, nazywa się niekiedy strukturami dyssypatywnymi: „dyssypacja energii i materii — zwykle kojarzona z utratą organizacji i ewolucją w kierunku bałaganu — w stanach dalekich od równowagi staje się źródłem porządku; dyssypacja znajduje się u początków tego, co można słusznie nazwać nowymi stanami materii” (s. 156). W tym sensie należy mówić o „porządku przez fluktuacje” (l'ordre par fluctuations).

Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że struktury dyssypacyjne mają swoje źródło w poziomie ponadmolekularnym, w przeciwieństwie do struktur, na przykład, krystalicznych, warunkowanych przez własności samych molekuł tworzących kryształy.

Termodynamika nieliniowa chętnie sięgą, jako do swoich na-



rzędzi, do innych nowoczesnych działów nauki. Należy tu przede wszystkim wspomnieć teorię układów dynamicznych i teorię katastrof. Teoria układów dynamicznych jest rozdziałem matematyki studiującym równania różniczkowe, szczególnie dobrze nadające się do opisu sytuacji niestabilnych (tzw. równania różniczkowe zwyczajne). Teoria katastrof, jak sama nazwa wskazuje, specjalizuje się w badaniach wszelkiego rodzaju niestabilności i stosowaniu ich do wyjaśniania genezy różnorodnych form w przyrodzie (morfogeneza). Związki tych doktryn z rewolucją nieliniową w termodynamice są oczywiste.



Ważną cechą procesu tworzenia się porządku przez fluktuacje jest jego historyczność. Ze względów zasadniczych nie da się tu przewidzieć stanu końcowego ze znajomości warunków początkowych; stan obecny jest określany przez całą dotychczasową historię układu. Czynniki czasu wydaje się odgrywać zupełnie inną rolę w „reżimie nieliniowym” niż w stadiach liniowych; czas przestaje być „zewnętrznym parametrem, staje się czymś w rodzaju twórczego elementu genezy”.

Prigogine próbuje sformułować i te idee. W kilku prostszych wypadkach udało mu się zdefiniować pewien operator, zwany operatorem czasu, który, działając na układ, dokonuje jego podziału i przemieszczenia części, a więc powoduje wzrost złożoności. Prigogine wierzy, że czas zdefiniowany przez tego rodzaju operatory, nazywany przez niego „czasem wewnętrznym”, zostanie kiedyś określony dla wszystkich układów znajdujących się z dala od stanów równowagi i odegra istotną rolę w naszym rozumieniu powstawania nowych struktur we Wszechświecie.

Oczywiście pomiędzy „czasem zewnętrznym”, tzn. znanym dotychczas fizyce czasem-parametrem tylko numerującym kolejne chwile historii układu, a „czasem wewnętrznym”, historię tę tworzącym, muszą istnieć wzajemne związki. Istotnie, w prostszych, zbadanych dotychczas przypadkach udało się pokazać, że czas wewnętrzny można traktować jako pewnego rodzaju uśrednienie czasu wewnętrznego. Związek ten przekonuje, że można mówić o koegzystencji w przyrodzie elementów statystycznych (czas wewnętrzny) i elementów deterministycznych (czas zewnętrzny). Dzięki tego rodzaju koegzystencji możliwy jest postęp ku formom coraz wyżej zorganizowanym.



nauka przechodzi obecnie metamorfozę: nie przedstawia już świata „podobnego do automatu, podległego prawom matematycznym, których ukryte działanie determinuje od zawsze jego przyszłość, tak jak zdeterminowało jego przeszłość”. Współczesna „sytuacja teoretyczna” jest zupełnie odmienna, stwarza ona miejsce dla życia i człowieka, przedstawiając świat jako układ „otwarty” (s. 9). To ostatnie określenie ma być przeciwieństwem świata ściśle deterministycznego. W świecie otwartym jest miejsce na „ewolucje, kryzysy i niestabilności” (s. 15). Życie nie musi już być dziełem przypadku, może być koniecznym następstwem niedookreśloności od samego początku wbudowanej w strukturę świata; niedookreśloności wyzwalającej w świecie prawdziwie twórcze procesy.



W swoim rozwoju termodynamika przeszła przez trzy stadia: termodynamika procesów w równowadze, termodynamika stanów odległych od równowagi (nieliniowa). Pierwsze dwa stadia były dziełem dziewiętnastego wieku i pierwszej połowy dwudziestego stulecia; w ich pojęciowym kontekście nie istnieje możliwość usunięcia przeciwstawności „pomiędzy Darwinem a Carnotem”, to znaczy pomiędzy pojawianiem się coraz wyższych form, organizujących się w sposób naturalny, a panującą w fizyce tendencją do dezorganizacji (s. 153). Powstanie termodynamiki nieliniowej w czasach nam współczesnych, jest właśnie tą rewolucją naukową, która ukazuje możliwość przezwyciężenia dotychczasowego impasu. W stanach odległych od równowagi układ może okazać się niestabilny, to znaczy, niektóre jego fluktuacje zamiast wygaszać się, mogą ulegać wzmacnianiu, by po pewnym czasie objąć cały układ, przenosząc go do nowego reżimu, który należałoby już uznać za początek nowej struktury. Nowe formy, powstałe w ten sposób, nazywa się niekiedy strukturami dyssypatywnymi: „dyssypacja energii i materii — zwykle kojarzona z utratą organizacji i ewolucją w kierunku bałaganu — w stanach dalekich od równowagi staje się źródłem porządku; dyssypacja znajduje się u początków tego, co można słusznie nazwać nowymi stanami materii” (s. 156). W tym sensie należy mówić o „porządku przez fluktuacje” (*l'ordre par fluctuations*).

Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że struktury dyssypacyjne mają swoje źródło w poziomie ponadmolekularnym, w przeciwieństwie do struktur, na przykład, krystalicznych, warunkowanych przez własności samych molekuł tworzących kryształy.

Termodynamika nieliniowa chętnie sięgą, jako do swoich na-

specyficzną aureę, stworzoną przez popularne książki samego Prigogine'a, w których autor nie wahał się snuć filozoficznych rozważań związanych z najnowszymi osiągnięciami reprezentowanej przez siebie dziedziny, zainteresowanie szerokich kręgów publiczności staje się całkiem zrozumiałe. W roku 1979, staraniem wydawnictwa „Gallimard” ukazała się kolejna książka Prigogine'a pt.: *La Nouvelle Alliance*. Jak można wnosić, m. in. z profesji współautorki, Isabelle Stengers, chemiczki i filozofki, jednym z głównych celów tej publikacji było „filozoficzne opracowanie” osiągnięć w dziedzinie termodynamiki procesów nieodwracalnych.

Filozofia Prigogine'a, poparta jego naukowym autorytetem, znalazła oddźwięk w kręgach myślicieli. Rozpoczęły się spory i polemiki. Ich wyrazem jest między innymi nr I—IV, 117-go tomu czasopisma „Scientia”, cały poświęcony dyskusjom wokół *La Nouvelle Alliance*. We wstępie redakcyjnym do numeru edytorzy czynią uwagę, o której winno się pamiętać podejmując jakąkolwiek próbę oceny: „W każdym razie dyskusja może okazać się nadzwyczaj skuteczną jako obrona przeciwko niebezpieczeństwom, które grożą za każdym razem, gdy nowe, ambitne teorie pojawiają się w nauce. Niebezpieczeństwa te są podwójnej natury; polegają one — z jednej strony — na bezkrytycznym i biernym przyjmowaniu tego, co nowe, albo — z drugiej strony — na lękliwej pokusie, by odrzucić nowe, a zachować nienaruszonym dawne pojęcie świata, tzn. stawać w obronie dającego poczucie bezpieczeństwa dziedzictwa pewności.”



Tytuł książki Prigogine'a i Stengers nawiązuje do cytatu z innej, niezwykle poczytnej książki z pogranicza biologii i filozofii. Jacques Monod w swojej *Le hasard et la nécessité* (Éd. „Seuil”, 1970) pisał: „Stare przymierze (l'ancienne alliance) zostało zerwane, człowiek dowiedział się wreszcie, że jest sam w obojętnej niezmierności Wszechświata, z której wyłonił się przez przypadek” (s. 194—195). Zdaniem autorów *Nowego Przymierza* (*La Nouvelle Alliance*), Monod w tej wypowiedzi — jak i w całej swojej książce — dał wyraz poglądom wyrastającym z interpretacji kończącego się już okresu nauki, okresu, który by można nazwać „klasycznym”. Świat, według nauki klasycznej, jest deterministyczną maszyną, jednoznacznie określoną warunkami początkowymi; w działaniu tej maszyny nie ma miejsca na prawdziwą ewolucję czyli rozwój. Jediną możliwością wytłumaczenia życia i świadomości pozostaje odwołanie się do przypadku.

Rzecz jednak w tym, że — jak twierdzą Prigogine i Stengers —

nauka przechodzi obecnie metamorfozę: nie przedstawia już świata „podobnego do automatu, podległego prawom matematycznym, których ukryte działanie determinuje od zawsze jego przyszłość, tak jak zdeterminowało jego przeszłość”. Współczesna „sytuacja teoretyczna” jest zupełnie odmienna, stwarza ona miejsce dla życia i człowieka, przedstawiając świat jako układ „otwarty” (s. 9). To ostatnie określenie ma być przeciwieństwem świata ściśle deterministycznego. W świecie otwartym jest miejsce na „ewolucje, kryzysy i niestabilności” (s. 15). Życie nie musi już być dziełem przypadku, może być koniecznym następstwem niedookreśloności od samego początku wbudowanej w strukturę świata; niedookreśloności wyzwalającej w świecie prawdziwie twórcze procesy.



W swoim rozwoju termodynamika przeszła przez trzy stadia: termodynamika procesów w równowadze, termodynamika stanów odległych od równowagi (nieliniowa). Pierwsze dwa stadia były dziełem dziewiętnastego wieku i pierwszej połowy dwudziestego stulecia; w ich pojęciowym kontekście nie istnieje możliwość usunięcia przeciwstawności „pomiędzy Darwinem a Carnotem”, to znaczy pomiędzy pojawianiem się coraz wyższych form, organizujących się w sposób naturalny, a panującą w fizyce tendencją do dezorganizacji (s. 153). Powstanie termodynamiki nieliniowej w czasach nam współczesnych, jest właśnie tą rewolucją naukową, która ukazuje możliwość przewyciężenia dotychczasowego impasu. W stanach odległych od równowagi układ może okazać się niestabilny, to znaczy, niektóre jego fluktuacje zamiast wygaszać się, mogą ulegać wzmacnianiu, by po pewnym czasie objąć cały układ, przenosząc go do nowego reżimu, który należałoby już uznać za początek nowej struktury. Nowe formy, powstałe w ten sposób, nazywa się niekiedy strukturami dyssypatywnymi: „dyssypacja energii i materii — zwykle kojarzona z utratą organizacji i ewolucją w kierunku bałaganu — w stanach dalekich od równowagi staje się źródłem porządku; dyssypacja znajduje się u początków tego, co można słusznie nazwać nowymi stanami materii” (s. 156). W tym sensie należy mówić o „porządku przez fluktuacje” (*l'ordre par fluctuations*).

Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, że struktury dyssypacyjne mają swoje źródło w poziomie ponadmolekularnym, w przeciwieństwie do struktur, na przykład, krystalicznych, warunkowanych przez własności samych molekuł tworzących kryształy.

Termodynamika nieliniowa chętnie sięga, jako do swoich na-

rzędzi, do innych nowoczesnych działów nauki. Należy tu przede wszystkim wspomnieć teorię układów dynamicznych i teorię katastrof. Teoria układów dynamicznych jest rozdziałem matematyki studiującym równania różniczkowe, szczególnie dobrze nadające się do opisu sytuacji niestabilnych (tzw. równania różniczkowe zwyczajne). Teoria katastrof, jak sama nazwa wskazuje, specjalizuje się w badaniach wszelkiego rodzaju niestabilności i stosowaniu ich do wyjaśniania genezy różnorodnych form w przyrodzie (morfogeneza). Związki tych doktryn z rewolucją nieliniową w termodynamice są oczywiste.



Ważną cechą procesu tworzenia się porządku przez fluktuacje jest jego historyczność. Ze względów zasadniczych nie da się tu przewidzieć stanu końcowego ze znajomości warunków początkowych; stan obecny jest określany przez całą dotychczasową historię układu. Czynnikiem czasu wydaje się odgrywać zupełnie inną rolę w „reżimie nieliniowym” niż w stadiach liniowych; czas przestaje być „zewnętrznym parametrem, staje się czymś w rodzaju twórczego elementu genezy”.

Prigogine próbuje sformułować i te idee. W kilku prostszych wypadkach udało mu się zdefiniować pewien operator, zwany operatorem czasu, który, działając na układ, dokonuje jego podziału i przemieszczenia części, a więc powoduje wzrost złożoności. Prigogine wierzy, że czas zdefiniowany przez tego rodzaju operatory, nazywany przez niego „czasem wewnętrznym”, zostanie kiedyś określony dla wszystkich układów znajdujących się z dala od stanów równowagi i odegra istotną rolę w naszym rozumieniu powstawania nowych struktur we Wszechświecie.

Oczywiście pomiędzy „czasem zewnętrznym”, tzn. znanym dotychczas fizyce czasem-parametrem tylko numerującym kolejne chwile historii układu, a „czasem wewnętrznym”, historię tę tworzącym, muszą istnieć wzajemne związki. Istotnie, w prostszych, zbadanych dotychczas przypadkach udało się pokazać, że czas wewnętrzny można traktować jako pewnego rodzaju uśrednienie czasu wewnętrznego. Związek ten przekonuje, że można mówić o koegzystencji w przyrodzie elementów statystycznych (czas wewnętrzny) i elementów deterministycznych (czas zewnętrzny). Dzięki tego rodzaju koegzystencji możliwy jest postęp ku formom coraz wyżej zorganizowanym.



W swojej warstwie popularno-naukowej książka Prigogine'a i Stengers jest niewątpliwie pasjonującą lekturą. Z całą pewnością przedstawia ona wielką przygodę współczesnej nauki. Czy ta przygoda zasługuje aż na miano prawdziwej metamorfozy nauki lub na miano naukowej rewolucji? Niedaleka przyszłość pokaże, ale myślę, że wyrokowanie o tym już teraz nie powinno być zadaniem jednego z współtwórców tej przygody. Dobra naukowa robota jest wystarczająco dobrą reklamą.

Przyznam się, że filozoficzna warstwa książki budzi pewne moje zastrzeżenia. Wydaje mi się, że para autorska Prigogine — Stengers zbyt łatwo ulega filozoficznej modzie lub manierze, zwłaszcza obowiązującej w krajach frankofońskich. W ogóle w swoim stylu książka jest bardzo francuska: ładne sformułowanie zdaje się być równej wagi, co głęboki argument, zaskakujące ujęcie równie chętnie widziane jak poprawny tok rozumowania. Uzasadnia to przyznanie autorom nagrody „Haut Comité de la Langue Française”, ale — gdy stosowane z nadmiarem — nie musi być cechą pożądaną książki omawiającej filozoficzne implikacje współczesnej nauki.

Osobiście za najbardziej filozoficznie wymowne osiągnięcie „nieliniowej rewolucji” w termodynamice uważam zniwelowanie przeciwieństwa pomiędzy Carnotem a Darwinem. Wprawdzie jesteśmy jeszcze ciągle bardzo odlegli od zrozumienia, w jaki sposób pierwotna pra-komórka zatętniła pra-życiem, ale mamy już podstawy sądzić, że nie stało się to wbrew prawom fizyki i że to właśnie prawa fizyki a nie ślepy przypadek mogły być autorem tego niezwykłego ciągu wydarzeń, któremu zawdzięczamy nasze obecne istnienie.

To i tak bardzo wiele. Czy rozważania na temat „końca wszechwiedzy” (w związku ze znaczeniem praw statystycznych), „odnalezionego czasu” (w związku z czasem wewnętrznym), „turbulencji w turbulentnej przyrodzie” (w związku z porządkiem z fluktuacji), czy „otwartej nauki” (znowu w związku z prawami statystycznymi) mogą dodać jeszcze coś bardziej zasadniczego?

Książka na pewno zasługuje na bardzo uważną lekturę. Nawet jeśli zamyka się ją z chęcią do pewnych sprzeciwów, to i tak dominuje świadomość, że właśnie przeczytało się książkę, która nie powinna utonąć w powodzi popularno-naukowych publikacji kilku najbliższych sezonów.

listopad 1982

Michał Heller

## JĘZYK I METODA

Zapytano kiedyś stonogę, jak ona może chodzić mając tyle nóg i skąd wie, którą z nich podnieść, gdy postawi na ziemi trzydziestą siódmą z lewej. Stonoga odparła, że nigdy się nad tym nie zastanawiała i zaczęła myśleć. Myślała, myślała i tak została w miejscu — ilekroć próbowała ruszyć, wszystkie nogi się jej płały. Ta stara anegdotka przypominała mi się przy lekturze najnowszej książki ks. doc. Józefa Życińskiego.\* Ten erudyta przedstawił nam rozległą, plastyczną i barwną panoramę współczesnej filozofii języka i nauki. Czegoś podobnego nie mieliśmy dotąd w języku polskim; poprzedni, niezbyt liczni, autorzy koncentrowali się na pojedynczych problemach; Życiński daje nam obraz wprowadzie nie kompletny, bo to niemożliwe, ale globalny, widok z lotu ptaka.

Obok olbrzymiej ilości informacji, podanej zwykle maksymalnie skrótowo, mamy bogatą warstwę anegdotyczną, obrazującą pstry światek filozofii nauki, mamy też liczne rozważania i przemyślenia własne autora. Zafrapował mnie tytuł podrozdziału *Teolog wśród czarnych dziur*, ujawniający zainteresowania autora Einsteinowską teorią grawitacji. Życiński twierdzi, że fizyk, zajmujący się obiektami niedostępnymi dla bezpośredniej obserwacji, takimi jak np. czarne dziury, bardzo bliski jest teologa, studiującego stany niepoddające się bezpośredniemu doświadczeniu; obaj też w sposób logicznie konsekwentny wyprowadzają wnioski, mogące być dość daleko od eksperymentu. Dla fizyka taka analogia wydaje się interesująca, chociaż dość ryzykowna. Ciekawe, co powiedzą o tym teologowie?

Centralnym tematem książki jest filozofia nauk ścisłych, w skrócie — metodologia. Życiński opisuje, jak przez pierwszą połowę naszego wieku metodologowie ze wszech sił zachwalali naukę, przypisując jej cnoty, jakich jako żywo nie miała i traktując ją jako bóstwo, które miało jednocześnie zastąpić Boga, ateizm, materializm, agnostycyzm i zarazem dostarczyć wiary w szczęśliwą przyszłość. W ostatnim trzydziestolecu kult ten zmienił się w krytykę, przechodzącą u niektórych anarchistów w rodzaju Feyerabenda, w otwartą wrogość. Nauka zmieniła się w tym czasie niewiele, za to filozofia nauki przeszła radykalną metamorfozę. Metodologowie z początku stulecia, pytając dlaczego stonoga chodzi, byli prze-

\* Józef Życiński, *Język i metoda*, Społeczny Inst. Wydawn. Znak, Kraków 1982, str. 282, nakład 10 000+350, cena 180 zł.

konani, że jakaś doskonała idea kieruje ruchem setki jej nóg.

Dzisiejsi metodologowie, nie mogąc wykryć tej idei, wpadli w rozpacz i przerzucili się na skrajnie przeciwne stanowisko — stonoga nie tylko nie podlega żadnemu idealnemu programowi, ale w ogóle nie ma w sobie żadnego mechanizmu sterującego, żadnego systemu nerwowego, po prostu każda noga idzie niezależnie od innych w chaotycznie wybranym kierunku, przez co stonoga wcale nie posuwa się do przodu, ale błąka bezradnie jak przysłowiowy pijak. Jest to swoisty fenomen — zdaniem Życińskiego nie ma obecnie liczącego się w metodologii (zachodnioeuropejskiej i amerykańskiej) kierunku, który przyznawałby nauce racjonalny charakter rozwoju. Nauka różni się jednak od nieśczęsnej stonogi z anegdotki tym, że mało przejmuje się poglądami metodologów, którzy wciąż nie mogą wyśledzić, według jakich zasad ona działa i rączo pędzi naprzód — zdaniem niektórych filozofów (ale nie metodologów) raczej za szybko niż za powoli.

No cóż, metodologia jest nauką młodą, niedawno przekroczyła sześćdziesiątkę. Niesie ze sobą uroki młodości, ale też багаż wszystkich głupstw i szaleństw, jakie się mogą młodości przytrafić. Nauki ścisłe, starsze od niej o ćwierć tysiąclecia, spoglądają na nią częściowo z obojętnością, a częściowo z politowaniem. Rzeczywiście, do wieku dojrzałego jeszcze jej daleko.

My, naturalnie, tych czasów, kiedy metodologia spoważnieje i przestanie opowiadać głupstwa, nie dożyjemy. Poczytajmy zatem o jej dniu dzisiejszym, zastanówmy się wraz z Życińskim, czy Pan Bóg kocha matematyków, a jeśli tak — to za co; posłuchajmy o nieładzie filozofii, usiłującym udawać filozofię nieładu; zapoznajmy się z fragmentami *Encyklopedii Ignorancji*, mówiącej o tym, czego nie wiemy, a co poznać powinniśmy. Poczytajmy, mając w pamięci stare spostrzeżenie, że filozofowie chętnie mówią o rzeczach, których nie ma ani w niebie, ani na ziemi.

Leszek M. Sokołowski

## ŚWIADEK PARADOKSU EGZYSTENCJI

Jeżeli ziarno pszenicy, wpadniesz w ziemię, nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity.

J 12, 24

Są przecie czasem rzeczy, dla których warto być całkiem bezkompromisowym.

Dietrich Bonhoeffer



Jak żyć tu i teraz? Jakie wartości realizować? W co się angażować? W imię czego? W jaki sposób? Światłem na drodze dla tych, którym pytania te nie są obojętne, a którzy z jednej strony odrzucają odpowiedź negatywno-destrukcyjną, przejawiającą się w apatii i żądzy niszczenia, zaś z drugiej nie pozwalają się usnąć „ideologią prywatności”,<sup>1</sup> są spotkania ze świadkami prawd egzystencjalno-etycznych. Spotkaniem swoistym jest spotkanie z człowiekiem poprzez jego wyznanie: dziennik, pamiętnik, autobiografię.

Oto Wydawnictwo „Pax” opublikowało w języku polskim autobiografię Alberta Schweitzera *Z mojego życia...*<sup>2</sup> Dzięki temu stanęliśmy przed szansą spotkania się z człowiekiem, o którym Albert Einstein powiedział: „Największy człowiek naszego smutnego świata”; z człowiekiem, który, jak Sokrates, jak Jezus, jak o. Kolbe, prawdy etyczno-egzystencjalne nie tylko głosił, ale i poświadczył je życiem. Schweitzer nie jest nieznanym polskiemu czytelnikowi.<sup>3</sup> Przekład jego autobiografii na język polski z pewnością jeszcze bardziej przybliży nam jego osobę i jego etykę poszanowania życia.

Omawiając książkę Schweitzera pragnę skupić uwagę na dwu sprawach. Po pierwsze — na jego osobie i życiu. Schweitzer jawi mi się przede wszystkim jako jeden z dwudziestowiecznych świadków pewnego zapominanego dziś wymiaru człowieczeństwa i jednego z podstawowych praw ludzkiej egzystencji — prawa paradoksu egzystencji. W drugiej części prezentacji *Z mojego życia...* omówię etykę poszanowania życia Schweitzera. Natomiast całkowicie pominię tę warstwę książki, w której Schweitzer daje coś w rodzaju wprowadzenia do swojej twórczości filozoficzno-teologicznej i muzykologicznej. Sądzę bowiem, że dla niespecjalisty są to sprawy drugorzędne. Nie chcę tym samym wcale pomniejszać wagi niektórych prac Schweitzera.

Przyjrzyjmy się więc najpierw życiu człowieka, o którym napisał Tadeusz Żychiewicz: „Był bodajże jedynym białym człowie-

<sup>1</sup> Por. J. Hannelowa, „Oto twój świat na ostrzu miecza” (w cyklu: *Widziane z domu*), Tygodnik Powszechny 1982, nr 22.

<sup>2</sup> Albert Schweitzer, *Z mojego życia...* — Rudolf Grabs, *Po latach (1931—1965)*, tł. Irena Salamon, I. W. Pax, Warszawa 1981, s. 236.

<sup>3</sup> Oto kilka opracowań dotyczących osoby i myśli Schweitzera: 1. T. Żychiewicz, *Schweitzer*, w: *Ludzkie drogi*, Kraków 1981; 2. H. Gaertner, *Albert Schweitzer*, Kraków 1978; 3. I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976; 4. K. Krzemień, *Paradoksy Alberta Schweitzera*, „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 9; 5. K. Kurkowska — R. Rudziński, *Próby restauracji uniwersalizmu: Albert Schweitzer*, w: *Filozofia i wartość*, Warszawa 1981.

Z przekładów pism Schweitzera na język polski wymieńmy: 1. *Wśród czarnych na równiku*, Warszawa 1938; 2. *Życie*, Warszawa 1971; 3. *Jan Sebastian Bach*, Warszawa 1972; 4. *Wybór pism*, w: I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt.

kiem, po którym rozpaczwały tysiące czarnych ludzi".<sup>4</sup> Można by to życie zamknąć w formule: urodził się — żył naprawdę — i umarł.

## A ZACZĘŁO SIĘ ZWYCZAJNIE

Urodził się w 1875 roku jako syn alzackiego pastora. Miałem — napisze Schweitzer w autobiografii — „bardzo szczęśliwą młodość” (s. 10). Dość wcześnie zdał sobie sprawę z tego, że wcale to nie jest jego zasługa, lecz dar. Dar ten przyjął z wdzięcznością, godnie. Nie zatrzymywał go dla siebie. Obdarowany chciał obdarowywać. Jego solidarność z tymi, którym się mniej powiodło, rodziła się z jednej strony z poczucia bycia obdarowanym, a z drugiej — z wrażliwości na ból, jaki jest udziałem wszelkich istot żyjących. Pozostanie wierny tej chłopięcej solidarności do ostatnich dni swego owocnego życia. Solidarność-przeżycie będzie powoli dojrzewała poprzez kolejne decyzje i wybory życiowe, za którymi szedł codzienny wysiłek i praca, do solidarności-czynu. A na razie jest bardzo zwyczajnie. Przeciętny uczeń: „Jakkolwiek czytać i pisać nauczyłem się nie bez trudu, w wiejskiej szkole i szkole realnej nadażalem jako tako. A w gimnazjum byłem najpierw złym uczniem” — napisze (s. 11). Miał swoje słabe punkty: „W językach i matematyce musiałem się wysilać, żeby czegoś dokonać” (s. 12). Świadectwo dojrzałości: średnie. Jedno tylko zastanawia u młodego Alberta: jego pasja gry na organach. Zwykle bywa tak, że rodząca się w dziecku pasja staje się ośrodkiem krystalizacji nieprzeciętnej osobowości. Tak też stało się ze Schweitzerem.

## BŁYSKOTLIWA KARIERA

Przeciętny uczeń, szybko staje się nietuzinkowym studentem. Przed ukończeniem trzydziestki jest już doktorem filozofii (rozprawę przygotował w ciągu pół roku), doktorem muzykologii, docentem teologii oraz autorem kilku ważnych książek (o filozofii religii u Kanta, o Ostatniej wieczerzy, o życiu Jezusa, o Bachu). Trudno oprzeć się uczuciu podziwu i zazdrości. Czy jego żelazne zdrowie („nie znałem uczucia zmęczenia”), tytaniczna pracowitość i systematyczność w pełni wyjaśniają tajemnicę jego błyskotliwej kariery i rozmach jego działalności (studiuje, pisze, wykłada, głosi kazania, koncertuje)?

<sup>4</sup> T. Zychiewicz, *Ludzkie drogi*, Kraków 1981, s. 108.

## MŁODZIEŃCZE POSTANOWIENIE

Zawrotna kariera i wielkie sukcesy nie przewróciły Schweitzerowi w głowie. Nie stłamsiły jego elementarnego poczucia solidarności z tymi, którym los mniej sprzyjał. Raczej jeszcze go wyostrzyły. I wzmogły świadomość siebie jako daru.<sup>5</sup> Decyzja, jaką podjął w wieku dwudziestu lat, zostanie teraz u trzydziestoletniego Alberta potwierdzona i wcielona w życie. Po latach napisze o tej decyzji: „Pewnego promiennego letniego ranka, gdy — było to w 1896 roku — w czasie ferii Zielonych Świąt zbudziłem się w Günsbach, opanowała mnie myśl, że nie wolno mi przyjmować tego szczęścia jako czegoś samo przez się zrozumiałego, że muszę za to coś z siebie dać. Rozważając tę myśl w spokoju, gdy za oknem śpiewały ptaki, zanim wstałem, uzgodniłem sam z sobą, że będę się uważał za usprawiedliwionego, żyjąc do trzydziestki dla wiedzy i dla sztuki, poświęcając się jednak później bezpośrednio służbie ludziom” (s. 66). Młodzieńcze ogólnikowe postanowienie, by służyć ludzkości, teraz u trzydziestoletniego filozofa, teologa i muzykologa zostało urealnione i ukonkretnione. Podejmuje mianowicie decyzję, aby po ukończeniu studiów medycznych wyjechać do Afryki i tam leczyć ludzi. Była to wielka decyzja. A zarazem decyzja „gorsząca” jego znajomych, krewnych i przyjaciół. Schweitzer jednak od swej decyzji nie odstąpił. Zrozumiał bowiem głęboko sens prawa paradoksu egzystencji, sens wpisanej w ludzką egzystencję mądrości krzyża, którą Jezus wyraził m.in. słowami: „Kto chce swoje życie ocalić, straci je, a kto traci swoje życie dla mnie i dla Ewangelii, ten je ocali.” Młody filozof i teolog odkrył, że mądrość krzyża polega nie na tym, by — mówiąc językiem współczesnej psychologii — dążyć do samorealizacji, jak głoszą m.in. Gordon Allport, Karen Horney, przedstawiciele psychologii humanistycznej i „psychologii w działaniu”, ani nie na tym, by pragnąć osiągnięcia pełni, lecz na tym, by uczynić z troski, jakie stawia przed nami życie, swoją podstawową troskę. Człowiek realizuje człowieczeństwo nie wprost, tzn. nie goniąc za tym, lecz pośrednio. „Człowiek — pisze Georg Picht — może w konsekwencji zrealizować samego siebie tylko wtedy, gdy spełni misję, do której został powołany — w granicach, które z góry wy-

<sup>5</sup> Tak na marginesie: z doświadczenia siebie jako daru rodzą się najplekniejsze czyny człowieka. Jednym ze źródeł odrodzenia się kultury europejskiej jest, jak sądzę, powstanie i rozpowszechnienie antropologii, która pojmując człowieka jako dar. Narodziny tej koncepcji zawdzięczamy w myśli współczesnej dialogom. Nawiązuje do niej Jan Paweł II oraz komentatorzy i kontynuatorzy jego

znacza jego dziejowa odpowiedzialność".<sup>6</sup> Schweitzer przyznawał, że owo prawo paradoksu egzystencji jest urzeczywistniane przez każdego człowieka w odmienny sposób. I choć zawsze rezygnuje się z jakiejś wartości, która wiąże się z bytem jednostkowym (zdrowie, talenty, wygoda, kariera), z tym, co jest mu bliskie i ukochane w imię czegoś, co woła o ocalenie (życie drugiego, godne życie narodu, prawda itp.), to, z czego konkretny człowiek w konkretnej sytuacji rezygnuje i w imię czego to czyni, jest zawsze niepowtarzalne.

W przypadku Schweitzera na ów niepowtarzalny osobisty czyn składały się: lata studiów medycznych, a następnie, po ich ukończeniu, wyjazd do Afryki, do Lambaréné, gdzie osiadł i założył szpital i — co się z tym wiązało — rezygnacja z tego, co umiłował całym sercem i duszą (praca dydaktyczna, głoszenie kazań, gra na organach), lata, dziesiątki lat codziennej harówki, nie tylko zresztą w roli lekarza.

W tym miejscu chciałbym na marginesie lektury *Z mojego życia...* postawić dwa pytania.

## DWA PYTANIA

Schweitzerowi-naukowiec nieobcy był niepokój, który niemal codziennie towarzyszy pracownikom słowa: uczonym, filozofom, pisarzom i dziennikarzom, kapłanom i nauczycielom. Ów niepokój można wysłowić tak: myślenie i słowo są wtórne wobec życia, są niejako epifenomenami życia. One jedynie opisują życie, interpretują je. A skoro tak, czyn myśli i słowa wydaje się być mniej ważny od czynu przekształcającego konkret. Stąd tęsknota pracowników słowa, by zrobić coś konkretnego, namacalnego, wymiernego, widocznego: wybudować dom, leczyć ludzi itp. Tu ma swe źródło — jak sądzę — porzucanie przez nauczycieli pracy pedagogicznej. Tu lęgną się w naukowcach, dziennikarzach itp. „powołania” do uprawiania polityki. Jaką rolę odegrała ta sprawa w decyzji Schweitzera?

I drugie, donioślejsze pytanie. Schweitzer wybrał drogę samarytańską, drogę — jakby powiedział Józef Tischner — uczynków: leczył konkretny ból konkretnych ludzi.<sup>7</sup>

myśli. Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku” — O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981 oraz „Znak” 1982, nr 5 (330), którego problematykę zatytułowano „Dar”.

<sup>6</sup> G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, t. K. Michalski, „Znak” 1979, nr 1—2 (295—296), s. 7.

<sup>7</sup> J. Tischner, *Wiara ojczyzna*, „Tygodnik Powszechny” 1982, nr 30.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 O kontroli publikacji i widowsk, art. 2, pkt 2 (Dz. U. nr 20, poz. 99)].

Ale droga lekarza z Lambaréné, laureata pokojowej nagrody Nobla, jest tylko jedną z dróg realizowania prawa paradoksu egzystencji: „Jeśli ziarno pszeniczne nie obumrze, nie wyda owocu”. Nie jest drogą jedyną. W którymś momencie ta droga musi znaleźć przedłużenie w postaci drogi zbiorowego narodowego czynu. Ów czyn nie przekreśla uczynków Samarytan, ani też nie stanowi dla nich alternatywy. On zakłada postawę samarytańską i stanowi jej przedłużenie. Nie oparty na postawie samarytańskiej czyn gruntownego przekształcania Systemu, prędzej czy później staje się bezdusznym totalitarnym terrorem.

Czy jednak owocne życie Schweitzera rodziło tylko uczynki? Przecież stworzył wielki projekt sposobu życia w postaci etyki czci dla życia. Przejdźmy obecnie do mini-prezentacji tego projektu.

### ETYKA POSZANOWANIA ŻYCIA

Schweitzer był przeświadczony o kryzysie kultury swej epoki: „urodziłem się w czasach duchowego upadku ludzkości” (s. 156). Drogi odrodzenia się człowieczeństwa winny być — zdaniem lekarza z Lambaréné — oparte na etyce poszanowania życia. Jakie są fundamenty tej etyki? Jakie jej zasadnicze rysy? Co stanowi o sile i słabości tej etyki?

Różnorodność postaw, jakie ludzie zajmują wobec rzeczywistości, można w gruncie rzeczy zredukować do dwu zasadniczych: afirmacji istnienia oraz ucieczki od istnienia. Postawa afirmacji wyrasta z przekonania, iż wszystko, co istnieje, jest zasadniczo dobre. Nie znaczy to oczywiście, że jest we wszystkich aspektach i pod każdym względem dobre. Przygodność, niedoskonałość, ułomność rzeczywistości nie jest jednak w stanie przekreślić faktu, że rzeczywistość ta jest zasadniczo dobra, nawet jeśli jest dobra nie w sensie faktycznym, lecz w sensie możliwości i przeznaczenia. Z kolei źródłem postawy ucieczki od istnienia faktycznego jest przeświadczenie, że rzeczywistość w swym jądrze jest zła, chora, rodząca ból i cierpienie. Na tych dwu postawach życiowych są oparte dwie wielkie tradycje religijne i filozoficzno-etyczne: tradycja afirmacji rzeczywistości, dominująca w kulturze Zachodu, oraz tradycja negacji i ucieczki, stanowiąca rdzeń kultury Wschodu.

Ogromna wrażliwość Schweitzera na ułomność rzeczywistości,

na ból i cierpienie łączy go z duchem Wschodu. Natomiast jest mu obca negacja istnienia i wycofywania się z rzeczywistości nam zadanej. Stąd jego surowa ocena filozofii indyjskiej: „W indyjskiej filozofii wszelkie dążenie zmierzające do osiągnięcia wiedzy i umiejętności, a także do lepszego ukształtowania warunków egzystencji ludzi i ludzkich społeczności, uważane jest za dowód naiwności. Według tej filozofii jedynym rozumnym postępowaniem człowieka jest całkowite cofnięcie się w siebie i oddanie się wewnętrznej kontemplacji. Co się stanie z ludzką społecznością i z ludzkością, nie powinno go w żadnym sensie absorbować. Uduchowienie w znaczeniu indyjskiej filozofii polega na tym, że człowiek oddaje się myśli chcenia-nieżyć-więcej i jego ziemskie istnienie przez 'bezczynność' i całkowitą negację życia sprowadza się do takiej egzystencji, która nie zna już innej treści, tylko oczekiwanie na nie-istnienie-więcej” (s. 111).

Postawie ucieczki Schweitzer przeciwstawia postawę twórczą i aktywną, włączając się w ten sposób w tradycję Zachodu. Przy czym jego stosunek do tej tradycji nie jest bezkrytyczny. Jest bowiem świadom, że pierwotna postawa afirmacji istnienia, najdobitniej wysłowiona w Biblii („A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” — Rdz 1, 28) i w etyce czynu Jezusa, w ostatnich wiekach uległa spłyceniu i wynaturzeniu. Cóż się bowiem stało? Otóż w czasach nowożytnych nastąpił tragiczny proces oderwania woli postępu, nastawionej na potęgowanie siły w postaci wiedzy i umiejętności (techniki) celem przekształcenia świata zewnętrznego, od duchowego i etycznego wymiaru człowieka. Zauważmy: Schweitzer nie neguje idei postępu; nie przekreśla wartości postępu technicznego, jak np. czyni Martin Heidegger, który twierdzi, iż „technika coraz bardziej odrywa ludzi od ziemi i pozbawia ich korzeni”.<sup>8</sup> Jako lekarz zna dobrodziejstwa, jakie technika przyniosła m. in. medycynie. Niepokój Schweitzera budzi jedynie oderwanie idei postępu materialnego od idei postępu duchowego i moralnego. Dlatego też, nie przekreślając wartości postępu technicznego, będzie się domagał zakorzenienia go w myśleniu etycznym. Coś podobnego czyni dziś Jan Paweł II.<sup>9</sup> Podobne stanowisko zajmuje Tischner.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować. (Wywiad udzielony przez Martina Heideggera tygodnikowi „Der Spiegel” 23 września 1966 r.)*, „Teksty” 1977, nr 3 (33), s. 153. Por. też M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, tł. K. Wolicki, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977.

<sup>9</sup> Por. jego encykliki: *Redemptor hominis* oraz *Laborem exercens*.

<sup>10</sup> Por. J. Tischner, *Sztuka etyki*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 1982; tenże, *Świadectwo heroicznemu myśleniu*, tamże; tenże, *Rewolucja*, w: *Etyka solidarności*, Kraków 1981.

Nie każde myślenie etyczne jest zdolne do odrodzenia człowieka — twierdzi Schweitzer. Z całą pewnością nie jest do tego zdolny sceptycyzm, a także brak wiary w siłę indywidualnego, racjonalnego myślenia, z czego lęgnię się postawa konformistyczna i poddańcza wobec wszelkiej prawdy podawanej przez autorytety i przez propagandę. Nie odrodzi też człowieka myślenie systemowo-spekulatywne. „To przejmowanie koncepcji gotowych oznacza zakłócenie i osłabienie samodzielności myślowej” (s. 163). Słowa krytyki kieruje również Schweitzer pod adresem myślenia mistyczno-intuicyjnego, zarzucając mu łatwość popadania w fantazje i skłonność do wycofywania się przed etycznym czynem.

Powyzszym typom myślenia przeciwstawia myślenie elementarne. W odrodzeniu tego myślenia tkwi szansa ocalenia człowieka i kultury. W wieku irracjonalizmu: dwóch wojen światowych i wszechwładnych totalizmów Schweitzer wraz z takimi myślicielami, jak Edmund Husserl<sup>11</sup>, Roman Ingarden, Otto F. Bollnow<sup>12</sup>, Georg Picht<sup>13</sup>, Józef Tischner<sup>14</sup> i in., staje się obrońcą rozumności człowieka i godności myślenia. Przy czym słowo „rozumność” należy tutaj rozumieć nie w sensie płaskiego i ciasnego racjonalizmu na modłę scjentyzmu, lecz w takim sensie, jaki wiąże się ze znaczeniem takich słów, jak *logos*, *sapientia*, mądrość.

Zobaczmy teraz, co myśli i jak myśli owo myślenie elementarne. Przede wszystkim nie ma ono nic wspólnego z bezosobowym „się myśli”. Jest to myślenie indywidualne: ono rodzi się w tobie, we mnie. Ono jest twórczym czynem, mającym źródło w centrum twej istoty, mej istoty. Postawa otwartości na prawdę chroni je przed popadnięciem w subiektywizm. Myślenie elementarne wyrasta z postawy naturalnej i jej pierwotnej danej: „Jestem życiem, które chce żyć pośród życia, które chce żyć” (s. 116—117). Owa pierwotna wola życia zaafirmowana w wymiarze świadomym i etycznym rodzi postawę afirmacji życia.<sup>15</sup> „Afirmacja życia jest pogłębieniem, uduchowieniem

<sup>11</sup> Por. E. Husserl, *Kryzys nauki europejskiej a transcendentna fenomenologia*, t. J. Szewczyk, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 9 (130).

<sup>12</sup> Por. O. F. Bollnow, *Rozum a siły irracjonalne*, t. M. Pulkowska, „Znak” 1979, nr 11 (305).

<sup>13</sup> Por. G. Picht, *Odwaga utopii*, t. zbiorowe, Warszawa 1981.

<sup>14</sup> Por. np. *Myślenie według wartości*. Zarzut irracjonalizmu, jaki tu i ówdzie jest stawiany Tischnerowi (np. W. Chudy, *Polska filozofia współczesna i jej tradycja*, „Znak” 1980, nr 1 (307), s. 112 oraz J. Demboróg, *Z kim filozofować? „Tygodnik Powszechny”* 1979, nr 2), jest najdelikatniej mówiąc, nierozumny.

<sup>15</sup> Bardzo interesująca próba budowy etyki afirmacji, w wielu punktach zbieżnej z etyką Schweitzera, ale nie pokrywającej się z nią, jest dziełem Władysława Stróżewskiego. Por. jego *Etykę afirmacji*, w: *Istnienie i wartość*, Kraków 1982.

i spotęgowaniem woli życia" (s. 117). Doświadczając świętości wszelkiego życia i afirmując je, w człowieku rodzi się „szacunek dla życia”: człowiek czyni swą podstawową troską dążenie, by troszczyć się o wszelkie życie, pielęgnować je i sprzyjać mu oraz zapobiegać niszczeniu życia, łamszeniu rozwijającego się życia i szkodzeniu mu.

Oceniając propozycję etyczną Schweitzera, wynotujmy najpierw to, co w niej jest cenne, by następnie podzielić się uwagami krytycznymi.

Szczególnego podkreślenia wymaga teza głosząca, że wszelkie życie jest święte.<sup>16</sup> W epoce, w której dominuje władczo-techniczno-utylitarno-instrumentalne nastawienie do wszelkiej rzeczywistości i pogłębia się proces desakralizacji życia, etyka Schweitzera — budząc w nas poczucie świętości życia — może nas powstrzymać przed zadawaniem gwałtu przyrodzie i bezmyślną jej dewastacją oraz nauczyć nas gestu cofnięcia rąk wobec świętości osoby ludzkiej, w szczególności bezbronnej: nienarodzonej, starej, nie dysponującej siłą fizyczną, polityczną i militarną.

Nie ograniczając sfery etyki i odpowiedzialności do przestrzeni międzyosobowej (jak czynią dialogicy, u nas Tischner), etyka Schweitzera stanowi drogę do przewyciężenia postkartezjańskiego dualizmu, poglądu, który głosi radykalną przepaść między światem osobowym a światem pozaosobowym, który jest traktowany jedynie jako scena dla ludzkiego dramatu (życie należy do świata sceny, świata przedmiotowego).

### ABSOLUTYZACJA ŻYCIA?

Natomiast w mocy pozostaje zarzut, jaki niejednokrotnie pod adresem etyki poszanowania życia wysuwano, że przemilcza ona hierarchię wartości w świecie istot obdarzonych życiem.

A po drugie — czy Schweitzer nie uległ, tak bardzo wpływo-wej w kulturze niemieckiej, filozofii życia (uległ jej również tak bardzo samodzielny myśliciel jak Heidegger<sup>17</sup>) dokonując absolutyzacji wartości życia? Czy nie dlatego zdecydował się pracować

Również Paul Ricoeur rozwija „etykę pragnienia bycia lub wysiłku istnienia”, u korzeni której tkwi „afirmacja bytu w obliczu braku bytu” (P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, tł. zbiorowe, Warszawa 1975, s. 281). Por. też jego esej pt. *Trwoga rzeczywistości i złudna*, tł. P. Kamiński, „Znak” 1982, nr 5 (330), s. 336.

<sup>16</sup> Na temat świętości życia zob. K. Tarnowski, *Lekarz wobec życia*, „W drodze” 1981, nr 11—12 (99—100).

<sup>17</sup> M. in. z tego powodu Tischner krytykuje Heideggera. Zob. jego *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensia” 1980, nr 12.



dla życia lecząc ludzi? Czy nie przeoczył elementarnej prawdy, że życie jako wartość podstawowa, bo umożliwiająca realizację innych wartości, np. wartości duchowych, nie jest równocześnie wartością najwyższą?

[---] [Dekret z dnia 12 XII 1981 O stanie wojennym, rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz U. nr 29, poz. 154)].

Stąd moje pytania kierowane do Schweitzera. I dlatego tak przekonująco brzmią słowa Paula Ricoeura: „Nie ma woli życia bez racji życia”. I dalej: „moja wola życia umyka przed trwogą śmierci tylko wówczas, gdy racje życia stoją wyżej niż samo życie, wówczas, gdy konkretne wartości, które tworzą mój zmysł szczęścia i honoru, wykraczają poza prostą opozycję życia i śmierci”.<sup>18</sup>



Zamykam autobiografię Schweitzera. Czuję, że pytania, które mu postawiłem, są pytaniami, które kieruję nie tyle do niego, ile do siebie samego. Lektura *Z mojego życia...* pozwoliła jedynie ujawnić się owym pytaniami. Zaś obraz Schweitzera pod moimi powiekami pozostanie taki, jaki został lapidarnie nakreślony przez tak odmienną od niego osobowość, przez Jean-Paul Sartre'a: „Ten, który kocha ludzi, jakimi są; ten, który ich kocha, jakimi być powinni; ten, który chce ich ocalić za ich zgodą; ten, który ich ratuje wbrew im samym; ten który kocha w człowieku jego śmierć; ten, który kocha w człowieku jego życie...”.<sup>19</sup>

Jan Galarowicz

Kraków, wrzesień 1982.

## „CARITAS” W STOLICY CARÓW — PETERSBURGU

Przed 85 laty ukazała się w Petersburgu, zwanym urzędowo Sankt Petersburg, księga zbiorowa pod tytułem *Charitas*, nakładem polskiej drukarni tamże, przedstawiająca kilkudziesięcioletnią działalność tej instytucji w stolicy carów. Jej rozprzedaż miała na

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Trwoga rzeczywistości i złudna*, s. 326; 327.

<sup>19</sup> Cyt. za: H. Gaertner, *Albert Schweitzer*, Kraków 1978, s. 31.

widoku zasilenie funduszu towarzystwa dobroczynnego „Charitas”, istniejącego przy rzymsko-katolickiej parafii św. Katarzyny w Petersburgu, pozostającej pod administracją kolonii polskiej i zwierzchnością polskiej hierarchii kościelnej.

Początek kolonii katolickiej w Petersburgu sięga pierwszych lat istnienia tego miasta. Już wtedy przybywali do nowozałożonego miasta kupcy, rzemieślnicy i uczeni z krajów europejskich — szczególnie kiedy założyciel tego miasta, Piotr Wielki, manifestem z 1702 r. zapewnił cudzoziemcom wolność wyznania i spełniania obowiązków religijnych.

Pierwszą świątynią katolicką w Petersburgu był niewielki kościółek na Wyspie Admiralicji, zbudowany na placu darowanym na rzecz parafii przez cesarzową Annę Joannownę. Wtedy było to miejsce poza miastem. Kiedy kościółek ten spłonął w 1737 r., zezwolono katolikom na zbudowanie świątyni w bardziej reprezentacyjnym miejscu — na Newskim Prospekcie. Początkowo wzniesiono tam niewielki, tymczasowy, choć murowany, kościółek. Przetrwał on parę dziesiątków lat, bowiem z powodu braku funduszy, a bardziej z nieporozumień i antagonizmów między parafianami różnych narodowości, budowa przeciągała się. Dopiero 16 lipca 1763 r. został założony kamień węgielny pod większą świątynię. Budowę zakończono w 1782 r., a rok później nuncjusz papieski Archetti poświęcił kościół, nadając mu nazwę św. Katarzyny na cześć carowej Katarzyny II.

Była to duża, rezydencjalna świątynia, zbudowana w kształcie krzyża w stylu włoskiego baroku, z wyniosłą kopułą nad przecięciem ramion krzyża. Długość świątyni sięgała 45 m, szerokość 25 m, wysokości 41 m. Front zdobiły posągi czterech ewangelistów, a między nimi pośrodku wznosił się duży, miedzią pokryty krzyż, podtrzymywany przez aniołów. Wchodziło się do kościoła po dziesięciu stopniach i dość obszernej granitowej płycie. W wielkim ołtarzu duży obraz św. Katarzyny pędzla Mittenlentera, sam zaś ołtarz, jak też tabernakulum z różnokolorowego włoskiego marmuru, wzniesiony na pięciu marmurowych stopniach. Pośrodku ołtarza wznosił się około 10 m wysokości złożony krzyż z figurą ukrzyżowanego, a po bokach dwa srebrne relikwiarze w kształcie piramid. Dwa boczne ołtarze również marmurowe, ozdobione obrazami: Jezusa Ukrzyżowanego i Najświętszej Panny Różańcowej — oba pędzla Góreckiego. Z czasem na poboczach kościoła urządzono kaplice innych katolickich społeczności, m.in. kolonia francuska z lewej strony od wejścia do kościoła urządziła kaplicę N. Panny z Lourdes z jej posągiem.

Początkowo Polacy nie mieli przewagi w Radzie Parafialnej. Dopiero po rozbiorach napłynęło do stolicy Rosji więcej naszych

rodaków i na Polaków przypadła troska utrzymania parafii i jej zarządzania. Wtedy to zaczęła się bogata społeczna działalność osób skupionych w Radzie Parafialnej.

Po wojnach napoleońskich, krwawych i wyniszczających, nastąpiło wiele przemian społeczno-obyczajowych. Zbiedniałe narody zateęskniły do spokojnego, pokojowego życia. Modnym stawało się dążenie do upraszczania i demokratyzowania życia; także do religii, powrotu do prawdziwie ewangelicznej wiary, jaką wyznawali pierwsi chrześcijanie. Myśli takie nurtowały przede wszystkim koła intelektualne i postępowe. W ich liczbie znajdowali się i światlejsi księża, do których zaliczał się ks. Ignacy Hołowiński, rektor Akademii Katolickiej w Petersburgu.

Do Petersburga napływało coraz więcej Polaków, w większości w poszukiwaniu pracy. Nie wszyscy od razu mogli znaleźć zatrudnienie. Wielu przybyszów znalazło się bez środków do życia. Zaszła potrzeba zaopiekowania się nimi, a że w wielkim i obojętnym dla bliźnich mieście nie znajdowali zazwyczaj pomocy ze strony władz, ani od zamożniejszych obywateli, opiekę nad nimi objął Kościół, jako że i wcześniej opieką nad starcami, niesieniem im pomocy i pociechy religijnej zajmowali się księża. Ludzie dobrej woli powołali przy parafii towarzystwo dobroczynne „Caritas”, które objęło także opiekę nad uczącą się w Petersburgu młodzieżą polską.

Opiekuńcza działalność nad starcami i sierotami polskimi w Petersburgu miała miejsce zanim powstał właściwy „Caritas”. Już w 1856 r. w gronie pobożnych katolików powstała myśl czynnego opiekowania się ubogimi sierotami. Inicjatywę podjął wikariusz kościoła św. Katarzyny Konstanty Łubieński, późniejszy biskup sejneński. Udało mu się powołać komitet pań pod przewodnictwem księżnej Gagarinowej, który uzyskał zezwolenie na zorganizowanie sierocińca. Początkowo mieścił się on w niedużym domku, a gdy dopływ dzieci, głównie sierot, powiększał się, zakupiono parę domów na Wasilewskiej Wyspie i urządzono tam wzorowy, jak na ówczesne czasy, ośrodek opieki społecznej, w którym już po kilku latach znalazło przytułek 56 starców obojga płci oraz 150 dzieci, przeważnie dziewczynek. Ośrodek ten później przejął „Caritas”.

Pierwszym propagatorem powołania towarzystwa dobroczynności przy kościele św. Katarzyny był drobny urzędnik Izby Obračunkowej, Hipolit Derewojed, jeden z najbardziej czynnych członków Rady Parafialnej. Przez szereg lat odwiedzał on zamożniejszych parafian i zbierał datki na ubogich, a kiedy sytuacja polityczna Polaków po ciężkich czasach powstaniowych nieco się poprawiła, zbierał podpisy pod petycjami domagającymi się prawnego powołania instytucji opieki społecznej.

Taki był początek „Caritasu” petersburskiego, powstałego dzięki energii i zabiegom kilku ludzi dobrej woli i poparcia członka senatu Gostkiewicza, który opracował także statut towarzystwa, zatwierdzony niebawem przez ministra spraw wewnętrznych.

„Caritas” prawnie powstał w 1882 r. jako instytucja dobroczynna przy kościele św. Katarzyny i rozpoczął opiekę nie tylko nad ubogimi tej parafii, lecz także nad biednymi katolikami innych parafii w Petersburgu, także nad młodzieżą polską potrzebującą wsparcia. Dochody czerpano ze składek członkowskich i datków zamożnych Polaków, a niekiedy także przedstawiciele innych narodowości. Członkowie zwyczajni płacili składki 10 rubli rocznie, członkowie honorowi 100 rubli. Zarząd składał się z 6 członków wybieranych co cztery lata przez walne zgromadzenie członków.

24 października 1884 r. w obecności arcybiskupa Mintowta odbyło się pierwsze walne zebranie członków założycieli, a w tydzień później wybrano zarząd, na którym znane osobistości petersburskiej Polonii — senator Gostkiewicz, prof. Włodzimierz Spasowicz, redaktor „Kraju” Erazm Piltz i radca Narzymiski złożyli pokaźną kwotę 8 tys. rubli na fundusz wsparcia dla młodzieży polskiej, kształcącej się na wyższych uczelniach Petersburga. Pospały się i dalsze ofiary, tak że po czterech latach fundusze towarzystwa wzrosły do 60 tys. rubli. Również zmarły w Petersburgu generał Oktawian Augustynowicz cały swój majątek zapisał na rzecz towarzystwa. Po tym zapisie towarzystwo mogło udzielać stypendium kilkudziesięciu studentom po 150 rubli rocznie.

Działalność „Caritasu” nie ograniczała się do wspierania ubogich czy potrzebujących wsparcia i doraźnej pomocy w nagłych wypadkach, ale polegała także na pomaganiu w znalezieniu pracy oraz zakładaniu warsztatów rzemieślnikom. Najwięcej jednak opiekowano się starcami i sierotami, urządzając dla nich przytułki i ochronki. Już w drugim roku działalności prowadzono 8 takich zakładów, a później było ich przeszło 30. W sierocińcach dzieci przy całkowitym utrzymaniu i początkowej nauce przygotowywano do zawodu: stolarskiego, ślusarskiego, krawieckiego, introligatorskiego, kamieniarskiego, rzeźbiarskiego. Chłopców o wybitnych zdolnościach kierowano do dalszej nauki ogólnej czy zawodowej.

Pod patronatem „Caritasu” znajdowały się także dwie szkoły typu średniego: męska i żeńska, założone już w 1887 r. W szkole męskiej w 1893 r. było 261 uczniów, w tym 84 w internacie, zaś w szkole żeńskiej 259 uczennic, w tym 135 w internacie. Nauka i internat były bezpłatne, tylko zamożniejsi, dochodzący z miasta wpłacali wpisowe po 2—5 rubli. Ukończenie szkoły dawało prawo do wstąpienia do 5-ej klasy gimnazjum lub do szkół zawodowych

typu średniego. Z wybuchem pierwszej wojny światowej szkoły te przekształciły się w 7-mio klasowe gimnazja, a na przełomie 1918—1919 roku, po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, przeniosły się do kraju. Wyszło z nich sporo pedagogów, którzy objęli później stanowiska nauczycieli w różnych szkołach w Polsce.

Charytatywna działalność „Caritasu” rozwinęła się szczególnie w okresie pierwszej wojny światowej, kiedy do Petersburga, nazwanego z wybuchem wojny Piotrogradem, napłynęła duża ilość polskiej ludności z terenów zajętych przez wojska niemieckie. Powstały wtedy dzielnicowe komitety ze stołówkami, w których codziennie bezpłatnie lub po ulgowych cenach wydawano tysiące obiadów.

Bolesław Kuźmiński

JANINA HERTZ

## ZMARTWYCHWSTANIE

Spiewamy Alleluja, upajamy się Twoim Tryumfem, po cichu cieszymy się, że post się skończył, skończyły się długie nabożeństwa Męki Pańskiej, skończyły się rekolekcje — jest tylko euforia, że Chrystus zmartwychwstał. Ale powiedz nam Boże, czy zmartwychwstanie było dla Ciebie też radością?

Na rzeźbie Michała Anioła *Pieta* masz taką spokojną twarz, nawet uśmiechniętą, twarze umarłych są zawsze spokojne, jak gdyby im już było dobrze. Może jest to odbłask raj?

Dla Ciebie, Chryste, nie było perspektywy czyścica, miałeś wrócić do Ojca po wieczną chwałę. Nie mogę oprzeć się wrażeniu, żeś zrezygnował jeszcze raz z tej chwały, że wróciłeś na ziemię, ale tylko dla nas wróciłeś na nią — dla płaczącej z Tobą Marii Magdaleny, dla załamujących się uczniów, wreszcie dla tego, by Paweł mógł napisać: „Gdyby Chrystus nie zmartwychwstał, próżne byłoby przepowiadanie nasze”. W końcu dlatego, by spełnić odwieczną tęsknotę ludzkości za pokonaniem śmierci, wszak w każdej religii starożytnej jakby kłamrą łączącą je była legenda, w której ktoś zmartwychwstaje, jakby wszystkie religie były pod czarem tego cudu. W końcu wróciłeś po to, by pokazać nam swoją moc, udowodnić, że jesteś Bogiem, ale Ty wracałeś z ochotą. A może tak bardzo ukochałeś ludzi, że nawet ta ofiara była łatwa dla Ciebie. Nie wiem, Boże, co czułeś wtedy, gdy dusza Twoja powróciła do ciała, jednak wiem, że nieraz budzę się z żalem, że powracam do codzienności, do małych i dużych przykrości, do męczących stressów, do rozmaitych małych męk, z których składa się życie. Czasami chcę usnąć na zawsze, by się uwolnić od tego wszystkiego. Ty po śmierci miałeś cieszyć się pełnią Twego Bóstwa i pełnią władzy, a jednak powróciłeś do Twojego ciała, powróciłeś do wątpliwych uczniów, do wrogich Ci faryzeuszy i kapłanów.

Ktoś mi powiedział, że nie lubi Świąt Bożego Narodzenia, bo wie, co czeka to dziecko w żłobie. Czy nie można byłoby tego powiedzenia przesunąć na Wielkanoc, czy rany po gwoździach były odporne na ból? Zwłaszcza ta, której dotknął Tomasz? Jesteśmy

Ci wdzięczni za mękę i krzyż, ale jakoś nie jesteśmy Ci wdzięczni za Zmartwychwstanie. Czy myślimy kiedykolwiek, że powrót do ciała był dla Ciebie jeszcze jedną ofiarą na rzecz ludzkości — to są tylko pytania, jakie mam do Ciebie. Ale o ile jest część prawdy w tych moich myślach, to chyba warto upaść przed Tobą na twarz i powiedzieć: przebacz, żeśmy nie dostrzegli tej ofiary i że ogarnęła nas ulga, że zmartwychwstałeś.

Janina Hertz

APRÈS LA PUBLICATION, dans le précédent numéro, des articles sur le romantisme polonais dans la littérature et la pensée politique, nous présentons cette fois-ci le courant opposé, à savoir le positivisme répercuté aussi bien dans le domaine littéraire et politique que sur le plan économique et culturel, un courant qui prône une société économiquement et culturellement solide et non pas la lutte armée pour son indépendance. La divergence entre les deux orientations est loin d'être aplanie.

Les problèmes cruciaux du positivisme sont traités par Janusz Ziołkowski dans son articles: „Positivisme, nation et indépendance”. La variante polonaise du positivisme, née partiellement de génération spontanée, se démarque nettement de son tronc occidental, ne serait-ce que par une réflexion philosophique et sociologique plus poussée sur la nation et par un réajustement à caractère patriotique ayant dans son optique l'indépendance à obtenir pour celle-ci. L'illustration d'un travail d'autoformation à coloration religieuse est fournie par l'association „Eleusis”, fondée avant la première guerre mondiale. Teresa Podgórska retrace son histoire avec à l'appui, des fragments du journal tenu par l'un de ses adhérents, Tadeusz Strumiłło. „Eleusis” visait une libération nationale qui passerait par une libération personnelle, c'est-à-dire par la formation du caractère, son approfondissement spirituel et intellectuel. Cette association d'élite qui rassemblait écoliers et étudiants, a forgé une pléiade d'hommes éminents, dont une équipe de militants ouvriers de Haute-Silésie.

Les souvenirs d'Alexander Szczepański et Bolesław Kuźmiński animeront ce thème historique en offrant au lecteur une image de la vie des Polonais sous les Tsars.

Notre époque n'est pas dépourvue de modèles ni d'exemples. C'est dans ce contexte qu'il faudrait replacer ici l'article inséré dans les premières pages de ce cahier sur Maximilien Kolbe. L'auteur, Mgr Nossol, le désigne comme le saint de l'avenir, le pionnier de la voie à suivre pour édifier une civilisation de l'amour, une civilisation par laquelle l'humanité sera sauvée et dans laquelle la personne aura la prééminence sur les choses, l'éthique sur la technique, l'être sur l'avoir et la charité sur la justice.

La réflexion sur les sciences modernes est rarement absente de nos colonnes. Elle a une place de choix dans ce numéro avec quatre articles dûs respectivement à A. Paszewski, A. Łomnicki, A. Hoffman, P. Lenartowicz et centrés sur les problèmes de la



biologie, en particulier ceux de la génétique et de l'évolutionisme. Que leurs auteurs fassent le point sur les débats en cours, ou qu'ils livrent leurs pensées sur les rapports entre science, philosophie et vision du monde, ils dénoncent la mainmise des systèmes philosophiques sur ces sciences et les options philosophiques qui sont au point de départ des diverses théories scientifiques.

Des problèmes de mutation dans les sciences modernes, il en est également question dans les recensions de deux livres: „La nouvelle alliance” de I. Prigogine et I. Stengers, et „Język i metoda” (langue et méthode) de J. Życiński. En complément, un article de B. Skarga sur la nécessité de la philosophie et de son rôle dans ces sciences elles-mêmes.

Dans les pages suivantes, nous proposons des textes sur l'art et la littérature. Roman Mazurkiewicz fait une analyse littéraire et théologique de l'hymne le plus ancien: „Bogurodzica”, tandis que Stanisław Dąbrowski se place sur un plan purement littéraire pour dépouiller le fragment d'un exercice de dévotion pascale en honneur dans la région de Wielkopolska. Citons encore la description des mosaïques de Ravenne par Alexandra Ołędzka-Frybesowa, le compte-rendu du livre d'Ewa Bienkowska sur les conceptions de l'art chez les idéalistes allemands, de Kant à Thomas Mann, l'analyse par Bronisław Maj du dernier recueil de poèmes de Marek Skwarnicki. Le lecteur pourra également goûter les vers de l'abbé K. Wójtowicz dont K. Dybciak salue une maîtrise de plus en plus affirmée, et deux feuilletons, l'un de B. Baran sur le mythe de Sisyphe et l'autre de K. Traciewicz sur „La peste” de Camus.

Mentionnons en dernier lieu les recensions de W. Chudy sur le livre de A. Rodziński: „U podstaw kultury moralnej” (aux fondements de la culture morale) et de K. Tarnowski sur l'ouvrage de W. Stróżewski: „Istnienie i wartość” (existence et valeur), ainsi que le commentaire sur la biographie d'Albert Schweitzer dans une traduction polonaise, par J. Galarowicz, et une méditation de Janina Hertz sur la résurrection.

## KSIĄŻKI NADEŚLANE

### Pallottinum

- Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*. Przemówienia. Dokumentacja Tekst autoryzowany. Poznań—Warszawa 1979. Wydanie II s. 272 + tabl. kol. brosz. Nakład 100 tys. Cena 250 zł.
- Ks. Franciszek Bogdan SAC: *Na drogach nieskończoności. Życie i spuścizna duchowa św. Wincentego Pallottiego*. Poznań 1981, s. 278. Nakł. 10 tys. Cena 240 zł.
- Juwentyn Młodożeniec: *Znałem Błogosławionego Maksymiliana Kolbego, człowieka, który życie oddał za drugiego*. Poznań—Warszawa 1981, s. 144. Nakł. 5 tys. Cena 120 zł.
- Gonzague Motte OFM: *Homilie na niedziele i święta*. Tłum. z francuskiego ks. Wiktor Krusze OMN. Poznań—Warszawa 1981, s. 452. Nakł. 3 tys. Cena 360 zł.
- Kardynał Stefan Wyszyński: *O polskim Papieżu z Krakowa*. Poznań—Warszawa 1981, s. 708. Nakł. 8 tys. Cena 530 zł.
- Bóg pośród nas. Kalendarz Królowej Apostołów 1982*. Poznań 1982, s. 136. Nakł. 5 tys.
- Bp Wincenty Urban: *Z wrocławskiej niwy kaznodziejskiej*. Poznań—Warszawa 1982, s. 432. Nakł. 5 tys. Cena 300 zł.
- Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*. I. Okres Adwentu. Okres Narodzenia Pańskiego. Poznań 1982, s. 1396+4+4+4.
- Jadwiga Stabińska OSB ap.: *Wincenty Pallotti*. Poznań 1982, s. 264. Nakł. 10 tys. Cena 250 zł.

### Wydawnictwo Jezuitów

- Studia z historii Jezuitów*. Red. ks. Stanisław Nawrocki T. J. Kraków 1983, s. 338. Nakł. 1000.

### Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy

- Ks. Tadeusz Ślipko SI: *Zarys etyki szczegółowej*. Dwa tomy. Wyd. II. Kraków 1982, s. 444. Nakł. 5 tys.

### Państwowy Instytut Wydawniczy

- Vladimir Nabokov: *Przejrzystość rzeczy*. Tłum. Adrianna Demkowska-Bohdziewicz. Warszawa 1982, s. 120. Nakł. 30 tys. Cena 60 zł.
- Dzieje Tristana i Izoldy*. Odtworzył Joseph Bedier. Tłum. i wstęp: Tadeusz Boy-Żeleński. Warszawa 1982, s. 118. Nakł. 120 tys. Cena 50 zł.
- Marek Hłasko: *Sonata Marymoncka*. Warszawa 1982, s. 174. Nakł. 20 tys. Cena 80 zł.
- Stanisław Barańczak: *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*. Warszawa 1982, s. 328. Nakł. 10 tys. Cena 180 zł.
- Juliusz Dankowski: *Jeniec Europy*. Warszawa 1982, s. 234. Nakł. 10 tys. Cena 100 zł.
- Francisco de Quevedo: *Godzina dla każdego, czyli Fortuna mózgiem obdarzona*. Tłum. Kalina Wojciechowska. Wstęp i przypisy: Kazimierz Piekarec. Warszawa 1982, s. 222. Nakł. 15 tys. Cena 160 zł.

- Jan Kochanowski: *Psalterz Dawidów*. Warszawa 1982, s. 271. Nakł. 10 tys. Cena 100 zł.
- Michel Mollat: *Średniowieczny rodowód Francji nowożytnej XIV—XV w.* Tłum. Eligia Bąkowska. Warszawa 1982, s. 296. Nakł. 5 tys. Cena 250 zł.
- Jan Rutkowski: *Wokół teorii ustroju feudalnego*. (Seria: Klasycy Historiografii) Wybór, wstęp i opracowanie Jerzego Topolskiego. Warszawa 1982, s. 599. Nakł. 5 tys. Cena 250 zł.
- Fiodor Dostojewski: *Dzienniki pisarza t. 1—3*. Tłum. Maria Leśniewska. Warszawa 1982, s. 446+380+476. Nakł. 10 tys. Cena 650 zł.

## Czytelnik

- Artur Sandauer: *O sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żydowskiego w XX w.* Warszawa 1982, s. 97. Nakł. 30 tys. Cena 50 zł.
- Ichhak Kacnelson: *Pieśń o zamordowanym narodzie*. Tłum. wstęp i przypisy Jerzy Ficowski. Warszawa 1982, s. 104. Nakł. 10 tys. Cena 50 zł.
- Andrzej Kijowski: *Podróż na najdalszy Zachód*. Warszawa 1982, s. 237. Nakł. 20 tys. Cena 70 zł.
- Irena Birnbaum: *Non omnis moriar. Pamiętnik z getta warszawskiego*. Warszawa 1982, s. 152. Nakł. 30 tys. Cena 45 zł.
- Jan Józef Szczepański: *Ikar. Wyspa*. Wyd. III. Warszawa 1982, s. 537. Nakł. 30 tys. Cena 100 zł.
- Maks Brod: *Franz Kafka, Opowieść biograficzna*. Warszawa 1982, s. 330. Nakł. 10 tys. Cena 100 zł.

## RW KUL

- Mieczysław A. Krąpiec: *Człowiek, kultura, uniwersytet*. Lublin 1982, s. 520. Nakł. 4000. Cena 350 zł.
- Antoni B. Stępień: *Elementy filozofii*. Wyd. II. Lublin 1982, s. 168. Nakł. 2 tys. Cena 200 zł.
- Ks. Franciszek Szulc: *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*. Lublin 1982, s. 165. Nakł. 500. Cena 250 zł.

## Akademia Teologii Katolickiej

- Bp Kazimierz Romaniuk: *Nowy Testament bez problemów*. Warszawa 1983, s. 226. Nakł. 20 tys. Cena 400 zł.
- Alfons Labuda SVD: *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania Rytuálu Piotrkowskiego (1631)*. Studium Historyczno-Liturgiczne. Warszawa 1983, s. 336. Nakł. 500.
- Podręcznik metodyczny do katechizmu religii*. Część III. Wyd. II. Red. ks. Jan Charytański SJ i ks. Władysław Kubiak SJ. Warszawa 1982, s. 596. Nakł. 12 tys. Cena 600 zł.

## Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej

- Laborem Exercens — powołany do pracy*. Tekst + komentarze pod red. Jana Kruciny. Wrocław 1983, s. 350. Nakł. 10 tys. Cena 250 zł.

**Polskie Wydawnictwo Muzyczne**

*Pagine 3. Polsko włoskie materiały muzyczne.* Kraków—Warszawa 1979,  
s. 314. Nakł. 720. Cena 110 zł.

*Pagine 4. Polsko włoskie materiały muzyczne.* Kraków—Warszawa 1980,  
s. 352. Nakł. 750. Cena 110 zł.

*Res Facta, Teksty o muzyce współczesnej.* Kraków 1982, s. 328. Nakł.  
1740. Cena 250 zł.

KATEDRA PSYCHOLOGII SPOŁECZNEJ  
I PSYCHOLOGII RELIGII  
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

za zgodą Jego Eminencji Księdza Prymasa Polski, zwraca się z uprzejmą prośbą do Polaków w Kraju o spisywanie możliwie szczegółowych relacji, spostrzeżeń i przeżyć związanych z drugą wizytą Papieża Jana Pawła II w Ojczyźnie, pt. „Moje spotkanie”.

Chodzi zwłaszcza o przeżycia własne i zaobserwowane u innych w trakcie spotkań z Papieżem.

Byłoby wielką stratą, gdyby nasze myśli i uczucia związane z tym ogólnopolskim wydarzeniem miały kiedyś pójść w zapomnienie. Biorąc to pod uwagę, uprzejmie prosimy o nadsyłanie relacji, listów, itp., z podaniem — jeśli to możliwe — podstawowych danych osobistych o autorach relacji oraz miejscu i okolicznościach spotkania z Papieżem, na adres:

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA KUL  
Sekretariat  
20-050 Lublin  
ul. Chopina 27

Rzecznik Prasowy  
Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego  
(Dr Jerzy Cieszkowski)

WYDAWNICTWO ZNAK, KRAKÓW, UL. WIŚLNA 12

**Adam Zagajewski**

## CIENKA KRESKA

(powieść)

KRAKÓW 1983

s. 177

Cena zł 120.—

Do nabycia w księgarniach katolickich

**Karl Rahner**

## O MOŻLIWOŚCI WIARY DZISIAJ

Tłumaczenie Anna Morawska

Przedmowa Stefan Moysa TJ

Wydanie II

S. 264

KRAKÓW 1983

CENA ZŁ 150.—

Nakład całkowicie wyczerpany

**ZESPÓŁ** ● **STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI**

**REDAKCJA** ● **FRANCISZEK BLAJDA, HALINA BORTNOWSKA TOMASZ FIAŁKOWSKI, STANISŁAW GRYGIEL, STEFAN WILKANOWICZ (redaktor naczelny) HENRYK WOZNIAKOWSKI (sekretarz redakcji)**

**adres redakcji** ● **31-041 Kraków, Sienna 5, I p., tel. 22-71-84**

**adres administracji** ● **31-007 Kraków, Wiślna 12, I p., 22-13-72**

**prenumerata** ● **krajowa: kwartalna zł 240.—, półroczna 480.—, roczna 960.—. Termin składania zamówień i wpłat: do 25 listopada na I kwartał, I półrocze i cały następny rok, w innych terminach do 10 każdego miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty. Prenumeratę przyjmują: administracja miesięcznika „Znak” ul. Wiślna 12 31-007 Kraków, konto PKO I/OM Kraków 35510-25058-136 oraz Oddziały RSW „Prasa-Książka-Ruch” 31-548, Kraków Al. Pokoju 5, konto: PKO I O/M Kraków 35510-707**

**zagraniczna: półroczna zł 720.—, roczna 1440.—. Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, NBP XV O/Warszawa Nr 1153-201045-139-11**

**Poprzednie numery „Znaku” nabywać można w Administracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna 12 oraz w następujących księgarniach: Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; Kraków: Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzyża 13; Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; Wrocław: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6**

**Drukarnia Wydawnicza Im. Władysława Ludwika Anczyca, Kraków, ul. Wadowicka 8. Nakład 15 000+450. Zam. nr 589/83. Maszynopis otrzymano w kwietniu 1983; druk ukończono w październiku 1983. T-3**

## W POPRZEDNICH NUMERACH:

**ANTONI HOFFMAN:** Na przykład biologia 241—242 ● Casus — taksonomia numeryczna 245 ● Metafizyka naukowo uzasadniona 246 ● Gra o byt 255 ● Metafizyka organizacji 257 ● Księga Mądrości 259 ● O jedność nauki. Ludwig von Bertalanffy 262 ● Notatki ewolucjonisty 286—287, 289—290, 326 ● Utracona jedność nauki 291 ● Z dziejów pewnej doktryny biologicznej 308 ● Obronić Darwina 311—312 ● Socjobiologiczne uzurpacje 316 ● Ogólna teoria ewolucji 318 ● Władza genów 326

**Henry Quastler:** Teoria informacji a biologia 112 ● a.p.: Biologia — metody, problemy, osiągnięcia 115 ● **Janina Kaczanowska:** Poznane i poznawalne w biologii 115 ● **Adam Paszewski:** Rozwój pojęcia gatunku w biologii 115 ● **Franciszka Gryficka:** Rozwój organizmu w świetle niektórych zagadnień współczesnej embriologii 115 ● **Joanna Kleczeńska:** Selekcja biologiczna a szanse człowieka 115 ● **Józef Kossowski:** Informacja naukowa w biologii współczesnej 115 ● **Piet Schoonenberg:** Ewolucja i stworzenie 149 ● **Wolfgang Pauli:** Przyrodnicze i teoriopoznawcze aspekty idei nieświadomości 193 ● **Ks. Bernard Hałaczek:** Wokół biologicznej specyfiki człowieka 265 ● **V.W. Adamkiewicz:** Biologia indywidualności 271 ● **Piotr Lenartowicz SJ; Stanisław Ziemiański SJ:** Życie — porządkujący ruch materii 308

**Dyskusja nad RODOWODAMI NIEPOKORNYCH B. Cywińskiego Nr 216:** Wypowiedzi: Jerzego Bartosza, Marcina Króla, Krzysztofa Michalskiego, Stanisława Cichowicza, Stanisława Tyrowicza, Ewy Morawskiej, Krzysztofa Śliwińskiego, Elżbiety Boruckiej, Józefa Tischnera, Haliny Bortnowskiej. ● **Anna Morawska:** Nad „Rodowodami niepokornych” 208

## W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

**Marlan Massonlus:** Listy do M. Zdziechowskiego ■ **Zofia Zdybicka:** Utopie, przyszłość, nadzieja ■ **Paweł Kłoczowski:** Liberalizm kardynała Newmana ■ **Bogdan Baran:** Socjologia Ortegł ■ **Dyskusja o przemianach polskiego katolicyzmu**

# ZNAK

# M I E S I Ę C Z N I K