

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

- Ryszard Przybylski **OBJAWIENIE MIŁOŚCI**
Andrzej Romanowski **EUGENIUSZ KWIATKOWSKI**
Lech Mażewski **WŁADZA NA WŁASNOŚĆ**
Roman Graczyk **O DEMOKRACJI I KONSTYTUCJI
K W I E T N I O W E J**
Jacek Purchla **Z DZIEJÓW MIESZCZAŃSTWA
KRAKOWSKIEGO W XIX I XX W.**
Ryszard Legutko **ERIC VOEGELIN**
Eric Voegelin **PLATOŃSKI ŁAD DUSZY**
Paweł Taranczewski **NICOŚĆ NORMATYWNA**
Joanna Pollakówna **EKSTRAKT WIDZIALNEGO**

KOŚCIÓŁ W KRAJACH DALEKICH I BLISKICH: ORĘDZIE WIELKANOCNE BISKUPÓW GÓRNEJ WOLTY

KRZYSZTOF ŚLIWIŃSKI: PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY ●
STANISŁAW CICHOWICZ: MIĘDZY DETERMINIZMEM A INDETERMINIZ-
MEM ● JÓZEF ŻYCIŃSKI: DLACZEGO GAWROŃSKI WYKLUCZYŁ
POETÓW Z FILOZOFII? ● STANISŁAW KOZIARA: O JĘZYKU NA-
TCHNIONYM ● JERZY GAUL: KULTURA A WŁADZA ● ANDRZEJ ST.
KOWALCZYK: CZYTANIE MANDELSZTAMA ● TOMASZ GAŚOŃSKI:
EMANCYPACJA ŻYDÓW POLSKICH W XIX WIEKU ● RZ.: O „STY-
LACH ODBIORU” SZTUKI DWUDZIESTOLECIA

KRAKÓW

OK XXXVII wrzesień - październik (9-10) 1985

370-371

W NUMERZE:

Numer bieżący otwiera „Objawienie miłości. Homilia na Zwiastowanie Najświętszej Maryi Pannie” — drugi, po „Spotkaniu z Panem” (Znak 338), drukowany przez nas fragment nowej książki Ryszarda Przybylskiego „Homilie na Ewangelię Dzieciństwa”, w której malarskie i poetyckie arcydzieła służą pomocą w odczytywaniu głębi ewangelicznego przesłania.

Andrzej Romanowski publikuje obszerny szkic biograficzny poświęcony Eugeniuszowi Kwiatkowskiemu — zmarłemu przed dziesięć laty wielkiemu współtwórcy życia gospodarczego II Rzeczypospolitej — którego życiowe losy, sukcesy, klęski i rozczarowania, są zarazem gorzkim komentarzem do współczesnych dziejów Polski.

Pięćdziesiąta rocznica wejścia w życie konstytucji kwietniowej stała się dla Lecha Mażewskiego okazją do próby nowej oceny potencjalnie w tej konstytucji tkwiących rozwiązań ustrojowych — z sądami Mażewskiego dyskutuje Roman Graczyk.

Poglądy Erica Voegelina, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli współczesnej myśli konserwatywnej, prezentuje w dziale „Z myśli współczesnej” Ryszard Legutko. Szkicowi Legutki towarzyszy niewielki fragment trzeciej części głównego dzieła Voegelina „Order and History” w przekładzie zmarłego 28 grudnia 1985 współpracownika i przyjaciela „Znaku”, Henryka Krzeczковского.

Opublikowany przed kilkoma miesiącami (Znak 357—358) esej hiszpańskiego filozofa Juliána Mariasa „Filozofia a chrześcijaństwo” stał się ośrodkiem polemiki: z pozycji współczesnego tomizmu krytykuje go Jerzy W. Gałkowski, stanowiska Mariasa broni Karol Tarnowski.

Dwudziesta rocznica zakończenia II Soboru Watykańskiego, której obszerny blok materiałów poświęcimy w najbliższym numerze, przypomina o potrzebie większego otwarcia się na problemy Kościoła we współczesnym świecie. „Kościół w krajach dalekich i bliskich” to nowy cykl, który poświęcony będzie różnorodnym przejawom życia i poszukiwaniom Kościoła Powszechnego. Otwiera go „Orędzie Wielkanocne Biskupów Górnej Wołty”; jego program duszpasterski może stać się źródłem refleksji także i dla katolików naszym kraju.

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

ZNAK
MIESIĘCZNIK
REDAKCJA
KRAKÓW, SIENNA 9

KRAKÓW
ROK XXXVII
NR 370—371 (9—10)
WRZESIEŃ—
PAŹDZIERNIK 1985

TREŚĆ ZESZYTU

- 3 ● Ryszard Przybylski
OBJAWIENIE MIŁOŚCI
HOMILIA NA ZWIASTOWANIE NAJŚWIĘTSZEJ
MARYI PANNIE. ŁUKASZ 1, 26—38
- 33 ● Andrzej Romanowski
EUGENIUSZ KWIATKOWSKI — POLSKI ŻYCIORYS
- 89 ● Lech Mażewski
WŁADZA NA WŁASNOŚĆ. W PIĘCDZIESIĄTĄ
ROCNICĘ WEJŚCIA W ŻYCIE KONSTYTUCJI
KWIETNIOWEJ
- 102 ● Roman Graczyk
O DEMOKRACJI I KONSTYTUCJI KWIETNIOWEJ
- 109 ● Jacek Purchla
Z DZIEJÓW MIESZCZAŃSTWA KRAKOWSKIEGO
W XIX I XX WIEKU

Z MYŚLI WSPÓŁCZESNEJ

- 126 ● Ryszard Legutko
ERIC VOEGELIN: POLITYKA I TRANSCENDENCJA
- 147 ● Eric Voegelin
PLATOŃSKI ŁAD DUSZY
tłum. Henryk Krzeczowski

KOŚCIOŁ W KRAJACH DALEKICH I BLISKICH

- 166 ● Od redakcji
- 168 ● PODSTAWOWE KIERUNKI NOWYCH DRÓG
KOŚCIOŁA GÓRNEJ WOLTY
ORĘDZIE WIELKANOCNE BISKUPÓW GÓRNEJ
WOLTY. KWIECIEŃ 1977

ZNAK
MIESIĘCZNIK
REDAKCJA
KRAKÓW, SIENNA 9

DYSKUSJE

- 174 ● Jerzy W. Gałkowski
PODSTAWOWE PYTANIE FILOZOFII.
NA MARGINESIE ARTYKUŁU JULIANA MARIASA
„FILOZOFIA A CHRZEŚCIJANSTWO”
- 184 ● Karol Tarnowski
NA MARGINESIE POLEMIKI
JERZEGO GAŁKOWSKIEGO Z JULIANEM MARIASEM
- 188 ● Paweł Taranczewski
NICOŚĆ NORMATYWNA
- 202 ● Joanna Pollakówna
EKSTRAKT WIDZIALNEGO

TEMATY I REFLEKSJE

- 207 ● Stanisław Cichowicz
EST MODUS IN REBUS (I)
MIĘDZY DETERMINIZMEM A INDETERMINIZMEM...

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

- 211 ● Krzysztof Śliwiński
PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY
- 219 ● Józef Życiński
DLACZEGO GAWROŃSKI WYKLUCZYŁ POETÓW
Z FILOZOFII?
- 227 ● Stanisław Koziała
O JĘZYKU NATCHNIONYM
- 235 ● Jerzy Gaul
KULTURA A WŁADZA
- 239 ● Andrzej Stanisław Kowalczyk
CZYTANIE MANDELSZTAMA
- 245 ● Tomasz Gąsowski
EMANCYPACJA ŻYDÓW POLSKICH W XIX WIEKU
- 249 ● Rz.
O „STYLACH ODBIORU” SZTUKI DWUDZIESTOLECIA
- 255 ● Sommaire
- 257 ● Listy do redakcji
Jerzy Wygnanlec
Innocenty M. Bocheński OP
- 257 ● Książki nadesłane

OBJAWIENIE MIŁOŚCI

HOMILIA NA ZWIASTOWANIE NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNIE
ŁUKASZ 1, 26—38

²⁶ W szóstym zaś miesiącu posłał Bóg anioła Gabriela do miasta galilejskiego zwanego Nazaret,²⁷ do dziewicy zaślubionej mężowi, któremu było na imię Józef, z rodu Dawida, a dziewicy było na imię Maryja.²⁸ Wszedłszy więc do niej [anioł] rzekł:

— Zdrowaś, łaski pełna, Pan z tobą.

²⁹ Ona zaś ztwarzyła się na te słowa i rozważała, co by mogło znaczyć to pozdrowienie.

³⁰ Powiedział więc do Niej anioł:

— Nie lękaj, się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga,³¹ oto poczniesz w łonie i porodysz Syna, i nadasz Mu imię Jezus.³² On będzie wielki i Synem Najwyższego będzie nazwany, a da Mu Pan Bóg tron Dawida, Jego ojca,³³ i będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego królestwu nie będzie końca.

³⁴ Maryja zapytała wtedy anioła:

— Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?

³⁵ Anioł zaś odpowiedział Jej:

— Duch Święty zstąpi na Ciebie, a moc Najwyższego obłokiem Cię osłoni; dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym.³⁶ Oto Elżbieta, krewna twoja, również poczęła syna mimo swej starości, i jest już w szóstym miesiącu ta, którą nazywają niepłodną,³⁷ bo u Boga nie ma rzeczy niemożliwej.

³⁸ Maryja zaś odrzekła:

Otom [ja] służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego.

I wtedy odszedł od Niej anioł.



Kiedy anioł Gabriel oznajmił Maryi, że zostanie Matką Boga, rządząca wszechświatem Opatrzność ujawniła ludzkości jedną z najważniejszych cech własnej natury: miłość. Był to moment niezwykły i przełomowy, albowiem wieść ta otwierała ludziom możliwość odkupienia swej grzesznej egzystencji, wzbudzając nadzieję na zwycięstwo nad śmiercią. Proch, skazany za grzech pierwo-

rodny na rozsypanie po pustyni materii, miał stać się świątynią Boga. Powrót do bezczasu, w którym człowiek będzie mógł znów obcować z Panem twarzą w twarz, stawał się nareszcie realny. „Jak możesz żyć nas — krzyczał św. Jan Chryzostom na manichejczyka — za naukę, że Bóg zbudował sobie świątynię i przez to na naszym ziemskim życiu zaszczeplił życie niebieskie.”¹

W momencie Zwiastowania objawione też zostały niezwykle funkcje Maryi, którą Bóg wybrał na Matkę swego Syna. Jest bowiem rzeczą całkowicie zrozumiałą, że tej Świątyni Ducha Świętego, aby użyć celnego określenia Ambrożego z Mediolanu², wyznaczona została przez Opatrzność szczególna rola. Po wypowiedzeniu słów „Niech mi się stanie według słowa twego”, Maryja została włączona w tajemnice Trójcy Świętej i z chwilą Poczęcia zaczęła uczestniczyć w czuwaniu nad Bożym planem zbawienia. Wkroczyła więc w sferę paradoksów i dzięki temu, podobnie jak sam Bóg, rzuciła wyzwanie naszej wierze.

Ze Zwiastowaniem wiąże się więc wiele tajemnic, z których kilka spróbujemy teraz rozpatrzyć, analizując wspaniałe obrazy wielkich malarzy i śledząc podniebny lot genialnych poetów. Stworzyli oni bowiem dzieła, które są pięknym komentarzem do perykopy z Łukaszej Ewangelii i nie ma żadnych powodów, abyśmy z nich nie korzystali, skoro, czasem w bardziej przekonujący sposób niż rozważania uczonych teologów, pozwalają nam wznieść się od literalnego sensu opowieści biblijnej do tajemnic Boga, czyli, jak pisał papież Grzegorz I Wielki, *ab historia in mysterium surgere*³.

1. ODKUPIENIE CZASOPRZESTRZENI

W ołtarzu św. Dominika w Kortonie znajdował się kiedyś obraz Fra Angelico *Zwiastowanie* (około 1432). Dzisiaj zdobi on zbiory Muzeum Diecezjalnego w tym pięknym mieście⁴. Wizja wizyty anioła w Nazarecie jest w nim tak niezwykła, że trudno w tym

¹ Św. Jan Chryzostom, *Kazanie na Boże Narodzenie* (PG 50, 351–362). W: *Homilie i kazania wybrane*. Tłumaczył Wojciech Kania, Warszawa 1971, s. 99.

² Św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza II, I, 6*. Tłumaczył Władysław Szoldrski, Warszawa 1977, s. 51.

³ Św. Grzegorz Wielki, *Ezech. I, 6, 3*. Por. rozważania Ericha Auerbacha o antytypie, typie i prefiguracji u Ojców Kościoła. W: *Scenes from the drama of European Literature*, New York 1959, s. 28–60.

⁴ Niektórzy historycy sztuki, np. Luciano Bertl, uznali ten obraz za replikę *Zwiastowania* znajdującego się w Prado, niektórzy zaś, np. Gallenne Francastel, odwrotnie, z dzieła kortońskiego wywodzą pozostałe, takie jak wspomniany obraz w Prado czy fresk w korytarzu klasztoru San Marco we Florencji. Dla naszych rozważań spór ten nie ma znaczenia.

wypadku mówić o kazaniu. Jak wszyscy malarze dominikańscy, zgodnie zresztą z estetyką Giovanniego Dominici, jednego z głównych teologów tego zakonu, Fra Angelico traktował oczywiście swoją sztukę jako środek budowania duszy. Był pod stałym urokiem dzieł tego niezwykłego myśliciela, przekształcał wszakże swoje obrazy w coś w rodzaju kolorowej homilii, której mądrość wpływa z teologicznej interpretacji zdarzenia biblijnego. Toteż obrazy jego nie były pouczeniami moralnymi, lecz wznosiły wiernych do tajemnic Boga.

Tradycja nie miała wątpliwości, że anioł Gabriel przybył z wieścią do domu Panny Maryi w Nazarecie. „Sama była we wnętrzu domu, gdzie żaden mężczyzna nie mógł jej zobaczyć — pisał św. Ambroży z Mediolanu; tylko anioł mógł ją znaleźć. Sam bez towarzysztwa, sam bez świadka.”² Malarstwo na ogół trzymało się tradycji i ukazywało Maryję samotną, ukrytą w domu, przypominającym czasem izbę średnio zamożnych mieszczan, czasem celę klasztorną a niekiedy nawet salę pałacową, chociaż w Nazarecie Maryja mieszkała zapewne w lepiance, jeśli nie w skalistej pieczarze, przystosowanej jakoś do życia. Na obrazie Fra Angelico Najświętsza Panna znajduje się w swoim domu, ale jednocześnie nie jest ukryta w jego wnętrzu. Od reszty świata nie oddzielają Jej ściany. Po prostu siedzi w portyku okalającym Jej niezbyt duży, ale bardzo wdzięczny domek. Nieco uchylona czerwona kotara zawieszona na otworze drzwiowym pozwala zaglądnąć w skromne, ale bardzo przytulne wnętrze.

Z punktu widzenia relacji między domem a światem, portyk, zewnętrzna część budynku otwarta kolumnadą lub rzędem filarów, spełnia funkcję podobną do tak dobrze nam znanego balkonu. Znajduje się na granicy między życiem intymnym a publicznym. Toteż *Zwiastowanie* u Fra Angelico ma charakter kameralny, ale jednocześnie wystawione zostało na pokaz całemu światu. Każdy, kto znalazłby się w pobliżu domku Maryi, mógłby je zobaczyć. Jest to więc wydarzenie z życia osobistego Najświętszej Panny, które mógł oglądnąć zwykły przechodzień. Samo tedy miejsce Zwiastowania przygotowuje nas do przyjęcia prawdy, że przybycie Gabriela do Nazaretu miało znaczenie dla wszystkich.

Fra Angelico zdradzał szczególną słabość do portyków Filippo Brunelleschiego, który tej starej formie nadał wówczas wyjątkowo wdzięczny kształt, czarujący rzeczywiście niezwykłą harmonią kolumnad³. Z tej oszalałającej kolumnady frontalnej, znaj-

² Sw. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza* (II, 1, 8), s. 52.

³ Max Dvořak, *Brunelleschi*. Tłumaczyła A. Porębska. W: *Max Dvořak i jego teoria dzieł sztuki*, Warszawa 1974, s. 308 i n.

dującej się naprzeciw widza, widoczne są tylko dwa łuki. W prawym, naturalnie od naszej strony, malarz umieścił Maryję, w lewym zaś Gabriela. Nad obojgiem rozpościera się sklepienie portyku, wyobrażające niebo ze skrzącymi się na nim gwiazdami. Jest to już wyraźna aluzja do kosmicznego znaczenia Zwiastowania. Gwiazdy ułożone są w geometryczny wzór, ponieważ kosmos został stworzony przez Odwiecznego Matematyka, który urządził wszystko „według miary i liczby, i wagi” (Mdr 11, 20).

Maryja siedzi więc pod tym emblematem kosmosu na złotym tronie jak Królowa owych niebios, lekko pochylna ku aniołowi, przekazującemu Jej wieść Boga. Ciemnoblękitny płaszcz narzucony na Jej ramiona symbolizuje przynależność do sfery niebiańskiej. Pewnego razu albowiem św. Dominik „nagle porwany został w duchu przed Boga i zobaczył Pana oraz błogosławioną Dziewicę, która siedziała po Jego prawicy. Wydawało mu się, że Pani nasza okryta była płaszczem barwy błękitnej”⁴. Szata pod płaszczem jest czerwona. Czerwień, kolor ognia, krwi, wojny i namiętności, zgodnie z dawną symboliką, wiąże Maryję z ziemią, błękit zaś, kojarzący się z niebem, ukojeniem i kontemplacją, porywa ją ku Transcendencji⁵. Zwiastowanie odbywa się tedy na pograniczu dwóch sfer. Maryja jest bowiem nadal córką ziemi a jednocześnie Jej zgoda na wyzwanie Boga przenosi Ją już na niebo. To znaczy, że paradoks Wcielenia nie ustabilizuje bynajmniej Jej życia. Łaska Boga postawiła Ją w sytuacji wręcz przerażającej. Jedyne jest to Zwiastowanie i niepowtarzalna będzie Jej sytuacja egzystencjalna. Maryja zapewne rozumie treść wieści przekazanej przez anioła, odłożyła przecież czytana pod portykiem książkę, co świadczy, że pobożność i wiedzę czerpała z Pisma. Niebawem zdanie o Dziewicy, która porodzi Mesjasza, stanie się zapewne Jej obsesją.

Przed oblicze Najświętszej Panny Gabriel sfrunął dosłownie przed chwilą. Nie mieści się w małym portyku. Skraj jego szaty i część jego skrzydeł znajduje się jeszcze na zewnątrz łuku, pod którym przeniknął pod emblemat kosmosu. Ledwie zdołał się zatrzymać, natychmiast, zginając kolana, przystąpił do spełnienia swej misji.

I teraz, aby zrozumieć znaczenie tej malarskiej wizji zdarzenia biblijnego, musimy zająć się, chociażby pobieżnie, angelologią. Jak wiemy, aniołowie są bytami duchowymi, czyli, zgodnie z tym, co pisał Dionizy Pseudo-Areopagita, pod którego wpływem znajdowała się myśl religijna i sztuka włoskiego Quattrocenta, substancjami czystymi i niebiańskimi, dzięki czemu powołani zostali do

⁴ *Legendy dominkańskie*. Przełożył Jacek Salił. Poznań 1982, s. 20–21.

⁵ *Marla Rzepińska, Historia koloru w dziełach malarstwa europejskiego*, tom I, Kraków 1970, s. 109–113.

bardziej doskonałego uczestnictwa w Bogu niż ludzie. Dla malarzy Dionizy był autorytetem, ponieważ w *Boskiej komedii* Beatrycze przedstawiła go Dantemu jako znawcę spraw hierarchii niebiańskiej (*Raj XXVIII*, 97—139). Zgodnie ze swą nazwą (gr. *aggelos*) anioł pełni funkcję zwiastuna lub pośrednika. „Najpierw blask Boży przypadł w udziale aniołom a dopiero za ich pośrednictwem objawienie tajemnic nadnaturalnych danym zostało człowiekowi.”⁶ Gabriela obdarzył Pan obowiązkiem objawiania sensu różnych ludzkich widzeń. Otrzymywał on czasem misję zwiastowania ludziom ingerencji samego Boga. Toteż właśnie zjawił się u Maryi z wieścią, że zostanie Matką Jego Syna. „A co imię Gabriel oznacza? — pytał św. Proklus. — »Bóg i człowiek«. Ponieważ ten, którego zapowiadał, jest Bogiem i człowiekiem, by łatwiej przekonać o wcieleniu, najpierw imieniem swoim zwiastował cud.”⁷

Kształt, w jakim ta bądź co bądź czysta duchowa substancja stała pod portykiem, jest całkowicie zgodny z tradycyjną ikonografią, do której przywykliśmy tak dalece, że nie pojmujemy już jej symbolizmu. Tymczasem mówi on dość sporo o charakterze religijności Fra Angelico. Gabriel mógł się przecież zjawić pod postacią ognia, z wszystkich bowiem zjawisk świata materialnego ogień najbardziej oddaje istotę natur niebiańskich. A mimo to anioł stanął przed Maryją w postaci człowieka. Czytamy przecież u Łukasza, że rozmawiał z Nią w ludzkim języku, jakby na znak, iż nasze słowo jest odblaskiem Słowa Przedwiecznego. „Formę człowieka” jako „atrybut materialny” aniołów wymienia Dionizy zaraz po ogniu.

Anioł Fra Angelica ma ponadto jeszcze trzy wymowne cechy. Oczywiście posiada skrzydła. „Skrzydła — pisał Dionizy — są szczęśliwym obrazem prędkiego biegu, tego pędu niebiańskiego, który ich niesie bezustannie coraz wyżej i oswabada ich najzupełniej od wszelkiego poziomego uczucia. Lekkość skrzydeł wskazuje, że te wzniosłe natury nie mają nic ziemskiego i że żadne zepsucie nie obciąża ich pochodzą do niebios.”⁸ Maryja uzyskała więc znak, że wieść na pewno została przyniesiona z nieba, że nie wymyślono jej na ziemi.

Chociaż naturę aniołów najlepiej oddaje nagość, która oznacza, że wolne są one od przeszkód zewnętrznych i naśladują prostotę Boga, Gabriel przybył pod portyk odziany w olśniewającą

⁶ Dionizy Pseudo-Areopagita, *O Hierarchii Niebiańskiej* IV, 2. W: *Dzieła*. Tłumaczył Emanuel Bulhak, Kraków 1932, s. 136.

⁷ Św. Proklus, *Kazanie ku czci Najświętszej Dziewicy*. W: *Starożytne teksty chrześcijańskie* (STCh, Lublin 1978, s. 78.

⁸ Dionizy Pseudo-Areopagita, *O Hierarchii Niebiańskiej* XV, 3. *Dzieła*, s. 169—170.

szatę. Jej bogactwo i ornamentyka przypominają nieco ubiór Symeona z *Ofiarowania*, które Fra Angelico wymalował na predelli tego samego obrazu. Jest to najwyraźniej suknia kapłańska. Mamy więc nowy znak. Tak właśnie ubrani aniołowie przygotowywali bowiem ludzi „do oglądania tajemnic niebieskich” i tego rodzaju szata pouczała, że cała ich egzystencja poświęcona jest Bogu.

I na koniec jeszcze jedna uwaga. Chociaż tu i ówdzie twierdzono, że aniołowie wyglądają jak spiż, wszystko wskazuje, że Fra Angelico uwierzył raczej Dionizemu, który upierał się, że przypominają czasem różnokolorowy kamień. Toteż Gabriel, aczkolwiek nie jest tak olśniewająco pstry jak na *Zwiastowaniu ze Scen z życia Jezusa*, mieni się niemal jak złoto-różowa tęcza.

Ten barwny obłok woli Bożej przenika do umysłu i serca Maryi. Naturalnie nie zamyka to spisu cudów, które wypełniły portyk. Wszystko tam tonie w złocie. Szaty Maryi są bramowane, suknia Gabriela suto zdobiona złotem. Anioł jest otoczony blaskiem złotych promieni. Fotel a właściwie tron, na którym siedzi Maryja, pokryty jest złotym deseniem. Głowy bohaterów tego zdarzenia wyłaniają się ze złotych nimbów. Bo otóż to złoto, które wyklucza zarówno imitacjonizm jak i przestrzenność, to złoto, które odsyła zmysły ludzkie do tarczy słonecznej, symbolu Stworzenia, było dla malarzy Quattrocenta nadal kolorem Boskości.

Toteż nie ulega wątpliwości, że portyk objęła w swe posiadanie Opatrzność. Zgodnie z tekstem św. Łukasza możemy nawet mówić o epifanii Ducha Świętego. Otoczona złotym pyłem, unosi się pod portykiem Gołębicą. Obecność Boga Ojca została natomiast tylko zaznaczona i to w szczególny sposób. Od pewnego czasu malarstwo, aby wyrazić jakąś ideę, czasem w celach alegorycznych, czasem sugerując prawdę ewangeliczną, zaczęło się posługiwać wyobrażeniem tworców ludzkiej ręki, dzieł sztuki, posągów i reliefów o określonym i łatwo dającym się odczytać znaczeniu ikonograficznym⁹. U Fra Angelico nad kolumną, która znajduje się dokładnie między aniołem a Maryją, pomiędzy łukami portyku widnieje płaskorzeźba w formie tonda. Przedstawia ona Boga Ojca, błogosławiącego Najświętszą Pannę.

Tak wygląda oszałamiający atak nieba na siedzącą pod emblematem kosmosu Maryję. Nie odczuwa się żadnego przerażenia, o którym wspomina św. Łukasz. Wszystko natomiast tchnie spokojem i szlachetnością. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Gabriel wraz z wieścią od Boga przyniósł ze sobą „radość anielską”, która

⁹ Erwin Panofsky, *Rzeczywistość i symbol w malarstwie niderlandzkim*. Tłumaczyła Krystyna Kamińska. W: *Studia z historii sztuki*. Warszawa 1971, s. 132–134.

nie jest „napadem wesołości zmysłowej”, lecz wynika z niezmaconego współżycia z Bogiem¹⁰.

Aby zrozumieć duchowy sens tak przedstawianego zdarzenia, musimy teraz zająć się przestrzenią, która otacza domek Maryi. Zwróćmy najpierw uwagę, że Fra Angelico przedstawił narożnik portyku. Pod kolumnadą ustawioną frontem do widza odbywa się właśnie Zwiastowanie. Drugi bok, odchodzący od narożnika, pod jego pierwszym łukiem znajdują się skrzydła anioła, ucieka od nas w głąb obrazu. Wzdłuż tego boku rozpościera się przedziwny obszar biegnący gdzieś w dal. Fra Angelico malował bowiem swoje Zwiastowanie w epoce, kiedy dość często otwierano już przestrzeń, znajdującą się za Maryją i aniołem, dotychczas szczerlnie zamkniętą tzw. tłem¹¹, które uniemożliwiałoby przedstawienie konsekwencji, jakie niosła za sobą Wieść Anielska dla tak fundamentalnej formy istnienia bytu, jaką jest przestrzeń.

Dokoła domu Maryi znajduje się tedy łąka a raczej typowe dla Fra Angelico kobierce utkane z trawy, ozdobione kwiatami, *tappeti d'erba smaltati di fiori*¹². Na takich kobiercach odbywa się taniec błogosławionych na rajskiej łące z *Sądu Ostatecznego* z San Marco. Jest to wyraźnie pejzaż alegoryczny namalowany pod wpływem Giovanniego Dominici, dla którego piękno świata było odbiciem rajskich doskonałości. Widzimy tedy kwiaty z łąki niebiańskiej, *i fiori del campo supremo*¹³. Przestrzeń otaczająca miejsce Zwiastowania jest więc alegorycznym przypomnieniem ogrodu w Edenie, z którego wygnani zostali pierwsi rodzice. Ale, jak zobaczymy, mimo wszystko jest to symbol przestrzeni wygnania.

Została ona bowiem ukazana w perspektywie linearnej. Odległości między trzema łukami bocznego portyku stopniowo się zmniejszają. Im dalej w głąb, tym bardziej maleją rzeczy mające ten sam wymiar. Otóż, Quattrocento, odkrywając perspektywę, wpadło we wspaniałe szaleństwo. Paolo Uccello spędzał w swej pracowni całe noce a kiedy żona wołała go, aby się w końcu położył, wzdychał: „Ach, jakże pełną słodyczy nauką jest perspektywa!”¹⁴. Quattrocento nie miało bowiem wątpliwości, że wraz z perspektywą odkryło naukowe prawa optyki. Dzisiaj toczą się nadal spory czy perspektywa jest rzeczywiście zdobyczą naukową czy też tylko określoną historycznie formą symboliczną, sposobem prze-

¹⁰ Dionizy Pseudo-Areopagita, *O Hierarchii Niebiańskiej* XV, 9. Dzieła, s. 174.

¹¹ Michael Levey, *Wczesny renesans*. Przełożył Aleksander Bogdański, Warszawa 1972, s. 158.

¹² Luciano Berti, *Itinerario indiretto per il Museo di S. Marco*. W: *Angelico a San Marco*, Roma 1965, s. 45.

¹³ Giulio Carlo Argan, *Fra Angelico*, Gènevè 1955, s. 28.

¹⁴ Giorgio Vasari, *Żywoty najświetlejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*. Przełożył Karol Estreicher, Warszawa 1979, s. 102—103.

kazywania trójwymiarowej przestrzeni na płaskiej płaszczyźnie¹⁵. Nie należy wtykać w te spory nosa, jeśli się nie przeprowadziło kilkuletnich studiów. Przypomnijmy więc, iż w wieku XV artyści byli przekonani, że odkryli prawa rządzące sposobem widzenia empirycznej rzeczywistości¹⁶.

Głównym zadaniem perspektywy w tej epoce było więc podtrzymanie wrażenia, że w obrazie przedstawiona jest materialna doczesność a nie ponadzmysłowa idea przestrzeni. Stosowanie optyki geometrycznej wynikało tedy z czułego stosunku do trójwymiarowej klatki, w której Stwórca zamknął swe stworzenie. Zastosowanie perspektywy świadczyło o tym, że „przestrzeń malarska jest podporządkowana regułom rządzącym przestrzenią empiryczną, że nie ma żadnej sprzeczności między tym, co widzimy w obrazie, a tym, co możemy ujrzeć w rzeczywistości, wyjąwszy oczywiście symboliczne przedstawienia zdarzeń duchowych”¹⁷. Toteż możemy powiedzieć, że dom Maryi w *Zwiastowaniu* Fra Angelico znajduje się w naszej empirycznej doczesności.

Ścisłej rzecz biorąc, nie mamy tu do czynienia z samą tylko przestrzenią. Perspektywa ciągnie bowiem oko w głąb aż do punktu, w którym zbiegają się wszystkie linie rzutu geometrycznego. Za narożnikiem domu wzrok mija najpierw niziuteńki płotek, za którym stoi drzewo. Granica między domostwem Maryi a resztą przestrzeni została więc zaznaczona, ale za nią rozpościera się nadal ta sama łąka, to samo wspomnienie raj. I w końcu w samej głębi na jałowym pagórku dostrzegamy anioła z mieczem w dłoni. Stojąc w bramie ogrodu edeńskiego, ręką odpycha on Adama w przestrzeń wygnania. W goście rozpaczy praójciec złapał się dłońmi za policzki, idąca obok niego Ewa załamuje ręce. Za nimi, jak wyrzut, zieleni się kępa drzew rajskiego ogrodu a nad nimi, jak wieczne wyzwanie, wisi ultramarynowe niebo, rozjaśnione pasmami tuż nad horyzontem.

Perspektywa łączy więc dwa zdarzenia biblijne, które miały miejsce nie tylko w przestrzeni, lecz również i w czasie. Uciekająca w perspektywie, kurcząca się aż do punktu, w którym zbiegają się wszystkie linie widzenia, oznaczanym często w Quattrocento jako *punto di fuga*, przestrzeń cofa czas od Zwiastowania aż do początków dziejów ludzkości na ziemi wygnania. Zmniej-

¹⁵ Por. Jan Białostocki, *Spory o perspektywę*. W: *Teoria i twórczość*, Poznań 1961, s. 32—45.

¹⁶ Por. Maria Rzeplińska, *Wstęp do studium Leona Battista Albertiego O malarstwie*, Wrocław 1963, s. LXV—LXVIII; Jan Białostocki, *Przedmowa do publikacji Albrecht Dürer jako pisarz i teoretyk sztuki*, Wrocław 1956, s. XI—LIII; Max Dvořák, dz. cyt., s. 312, 321—322.

¹⁷ Erwin Panofsky, dz. cyt., s. 133.

szanie się przestrzeni oznacza równocześnie cofanie się czasu. Dzieje ludzkości na wygnaniu wypływają z jednego punktu, z którego rozwija się czasoprzestrzeń. To, co otacza domek Maryi jest więc w istocie czasoprzestrzenią, w której dwie fundamentalne formy bytu są ze sobą nierozzerwalnie połączone, są od siebie całkowicie uzależnione. I dopiero ta czasoprzestrzeń staje się prawdziwie natrętnym przypomnieniem raj. Nie ogranicza jej początek i koniec, lecz zamykają ją dwa początki, którym na imię upadek i Zbawienie, wygnanie z raj. i Zwiastowanie odkupienia, kara i miłość.

Mając na myśli analogiczne do kortońskiego *Zwiastowanie z Prado*, Giorgio Vasari użył następujących słów: „A w głębi krajobrazu widać Adama i Ewę, dzięki którym Zbawiciel został zrodzony z Dziewicy”¹⁸. Wygnanie z raj. zapowiadało więc Zwiastowanie, które otworzyło możliwość zniesienia następstw upadku. Treścią tego zdarzenia jest bowiem wieść, że Maryja urodzi Zbawiciela. Toteż już w listach św. Pawła Adam został potraktowany jako typ Chrystusa. „... bo jak przez człowieka śmierć, tak też przez człowieka zmartwychwstanie. I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni.” (1 Kor 15, 21—22) Tę myśl podjęli natychmiast pierwsi Ojcowie. Z bardzo licznych wypowiedzi zacytuję jedną z najwcześniejszych: „W osobie pierwszego człowieka, Adama — pisał św. Ireneusz — zostaliśmy skrupowani więzami śmierci za jego nieposłuszeństwo... [...] Przybrał [więc] Pan ciało identyczne z ciałem Adama, ponieważ w imieniu wszystkich naszych praocjów miał stoczyć walkę z grzechem, a zwyciężyć grzech sprowadzony na wszystkich przez Adama mógł również tylko Adam”¹⁹. Dlatego Chrystusa, który jest antytypem pierwszego człowieka, nazywa się często nowym Adamem.

Dość wcześnie zaczęto również traktować Maryję jako antytyp Ewy. Św. Justyn pisał, że dziewica Ewa przez nieposłuszeństwo sprowadziła na ludzkość grzech i śmierć, natomiast Dziewica Maryja, odpowiadając Gabrielowi „niech się stanie według słowa twego” (Łk 1, 38) wprowadziła między ludzi Zbawienie i Zmartwychwstanie²⁰. Myśl Justyna podjął św. Ambroży: „... upadliśmy przez Ewę, stoimy zaś przez Maryję. [...] Ewa odebrała nam życie, Maryja przywróciła nam je. Ewa sprowadziła nam przez owoc drzewa potępienie, Maryja przyniosła nam wyzwolenie przez dar

¹⁸ Giorgio Vasari, dz. cyt., s. 187.

¹⁹ Św. Ireneusz z Lugdunum, *Wykład nauk apostołsk. 31*. W: Marian Miłchański, *Antologia literatury patrystycznej*. Tom I, Warszawa 1975, s. 174.

²⁰ Św. Justyn, *Dialog z Tryfonem*, 100. Przekład Eugeniusza Florakowskiego. W: *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, Poznań 1965, s. 61.

drzewa, ponieważ Chrystus zawisł na krzyżu, jak owoc"²¹. W swym *Hymnos Akathistos* św. Romanos Melodos każe nam śpiewać:

Witaj, przez którą
raj się nam otwiera.²²

Zgoda Maryi otworzy więc ponownie bramę raju, przed którą w *Zwiastowaniu* Anielskiego Brata stoi jeszcze groźny anioł z mieczem.

Wizja czasoprzestrzeni, w której Fra Angelico umieścił nazeretański dom Maryi pozwoliła nam w końcu odczytać nie tylko literalny, lecz również duchowy sens *Zwiastowania*. Ale zważmy, że ten dominikanin, który był w równej mierze teologiem, znającym cenę czasu religijnego i malarzem, zafascynowanym odkrytą wówczas perspektywą, nie poprzestał na symbolicznej wizji świata. Tego, co widzimy dokoła domu Maryi nie da się zredukować do emblematu kosmosu, takiego jak na przykład sklepienie pod portykiem. To jest empiryczna czasoprzestrzeń, w której toczą się dzieje ludzkości wygnanej z raju. Po *Zwiastowaniu* na zbawienie może tedy oczekiwać nie tylko sam byt, lecz również forma jego egzystencji, czasoprzestrzeń, równie konkretna i realna jak nasza świadomość. W końcu, czasu doświadczamy zawsze w jakiejś przestrzeni, którą z kolei przeżywamy w konkretnym czasie historycznym. W chwili *Zwiastowania* Bóg objął tedy swą miłością coś może bardziej istotnego niż byt, a mianowicie samą formę jego bytowania. W chwili kiedy Maryja wyraziła swą zgodę, stworzoną przez siebie materię Bóg przeświecił miłością na wskroś. Uderzył miłosierdziem w serce wszechświata, w czasoprzestrzeń.

2. WIDZIALNA MUZYKA MIŁOŚCI

Skoro *Zwiastowanie* Fra Angelico odsłoniło nam kosmiczny zasięg działania Przedwiecznej Miłości, spróbujmy więc teraz wejść się w pewną tajemnicę samego sposobu jej oddziaływania.

Około roku 1488, a może nieco później, znakomity malarz Sandro Botticelli wykonał dla klasztornej kościoła Santa Maria Maddalena we Florencji obraz przedstawiający *Zwiastowanie*¹. Botticelli minął akurat czterdziestkę i był już zupełnie dojrzałym, powszechnie podziwianym artystą. Jego wyjątkowa oryginalność, która tak zachwycała już współczesnych, wiele zawdzięczała szczególnemu

²¹ Św. Ambroży, *Sermo* 45, 2—5. Przekład Eugeniusza Florkowskiego. W: *Gratia Plena*, s. 71.

²² Św. Romanos Melodos, *Hymnos Akathistos*. Przekład M. Bednarza. W: Andrzej Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 525.

¹ Giorgio Vasari, dz. cyt., s. 249.

typowi religijności, emanującej z każdego jego obrazu, z każdego fresku.

Tajemnicze ale i fascynujące życie duchowe Botticellego zostało ukształtowane przez krąg Wawrzyńca Wspaniałego, w którym rej wodzili tacy neoplatonicy, jak poeta Angiolo Poliziano i filozof Marsilio Ficino. Tu właśnie narodziła się *Theologia Platonica*, w której duchu Botticelli interpretował nie tylko antyczne mity, lecz również zdarzenia biblijne. Oddziaływanie tego kręgu było tak głębokie, że ani *Wiosny*, ani *Narodzin Europy* nie da się po prostu zrozumieć bez teologii Ficina². Dla nas wszakże bardziej istotny jest fakt, że bez florenckiego neoplatonizmu, bez pism Ficina, które zapadły w dusze wielu malarzy drugiej połowy XV wieku, nie da się pojąć przedziwnej, ale urzekającej teologii owego *Zwiastowania*, które Botticelli namalował dla florenckiego klasztoru.

Zacznijmy więc i tym razem od analizy miejsca, do którego przybył anioł Gabriel. Zmiana jest uderzająca. Maryja znajduje się bowiem w komnacie jakiegoś pałacu. Stoi na oształmającej posadzce, którą pokrywają regularnie ułożone kwadraty przydymionego cynobru. Zafascynowani perspektywą malarze Quattrocenta z lubością ukazywali sceny rozgrywające się na tego rodzaju posadzkach, ponieważ harmonijna metamorfoza kwadratów w trapezy brutalnie demonstrowała prawa perspektywy. Jeśli malarz chciał narzucić widzowi wrażenie głębi, malował posadzkę, *il pavimento*³.

Przykłękający anioł znalazł się naprzeciw prowadzącego na taras otworu drzwiowego, z którego możemy podziwiać rozległy widok na świat. Widzimy więc rzekę wijącą się między wzniesieniami, na których stoją zamki, płynącą łódź, drzewa i niebo rozświetlone nad horyzontem. Ponieważ dolną część otworu przesłaniają jakieś murki na tarasie, wszystko to przypomina widok z okna. Miejsce *Zwiastowania* znajduje się więc najwyraźniej w świecie empirycznym. *Punto di fuga* ukazanej w perspektywie sceny ginie gdzieś między niebem a ziemią. Anioł przybył więc do naszej trójwymiarowej klatki, chociaż trafił niemal do baśniowego pałacu⁴.

² Por. dwa studia Edgara Winda: *Botticelli's Primavera i The Birth of Venus* w jego książce *Pagan Mysteries in the Renaissance*, New Haven 1958, s. 100–120.

³ Marja Rzepińska, Wstęp do studium Albertiego *O malarstwie*, s. XXXVI.

⁴ Giulio Carlo Argan (*Botticelli*, Gênevè 1957, s. 22) pisze, co prawda, że perspektywa linearna Botticellego stanowi „przeżytek” w odrzuconej w istocie przez malarza przestrzeni empirycznej, ale jednocześnie stwierdza, że kształtca ona świat przedstawiony w obrazie w przezroczyście symboli rzeczywi-

Nie ma żadnego śladu obecności Boga Ojca i Ducha Świętego, ani w postaci bezpośredniej, na przykład Gołębicy, ani pośredniej, jak dajmy na to wyobrażenie na płaskorzeźbie. W *Zwiastowaniu* Fra Filippo Lippi (Galeria Doria w Rzymie) z rąk Boga, przesłoniętego przez rąbek kręgu niebiańskiego, zlatuje do komnaty przez drzwi Gołębica. Struga promieni łączy dłonie Ojca, poprzez Ducha, z łonem Maryi, która staje się właśnie Matką Syna. Filippo Lippi malował bowiem chwilę Poczęcia⁵.

Botticelli przedstawił moment Zwiastowania. W komnacie pałacowej znajdują się tylko Maryja i Gabriel. Żadnej aluzji do obecności Ojca i Ducha, nawet w postaci nadnaturalnego światła. Jedynym świadkiem Nieba jest tu anioł, który, co prawda, jak pisał św. Grzegorz z Nazjanzu, jest sługą Boskiej woli, ma siłę naturalną i nabytą i wszędzie dotrze z ochotą i łatwością, ponieważ nie ma ciężkiego ciała⁶. „Błogosławcie Pana, aniołowie Jego, możni siłą, spełniający rozkazy Jego, posłuszni głosowi Jego słowa.” (Ps 103, 20)

Jak na wszystkich obrazach Quattrocenta, Gabriel zjawił się pod postacią człowieka. Marsilio Ficino, którego traktat *O miłości, czyli o »Uczcie« Platona* był przez malarza czytany, cenił Dionizego Pseudo-Areopagitę bardzo wysoko i cytował sownie⁷. Botticelli mógł więc znać prawdziwe źródło tego motywu ikonograficznego. Nie to wszakże jest ważne. O wiele istotniejszy jest fakt, że malarz nie odważyłby się zapewne zamknąć całej siły Niebios tylko w aniele, gdyby nie znał teorii bytów niebiańskich samego Ficina.

Włoski filozof nie utożsamiał aniołów z ideami Platona, bo też nie traktował platonizmu jako systemu angelologii bez teologii⁸. Odwrotnie, chrześcijańską angelologię, opartą głównie na Dionizym, rozwijał w duchu oryginalnego florenckiego humanizmu, który tyle uwagi poświęcił boskiej naturze piękna. Przyjrzyjmy się więc tym poglądom nieco bliżej.

Oblicze Boga odbija się w aniele, w duszy i w materii, czyli jak formułuje to filozof, w ciele świata. Anioł jest najbliżej oblicza

stości. Z punktu widzenia teologii Botticellego znaczenie ma fakt, iż jest to symbol przestrzeni wygnania.

⁵ Ciekawe, że chcąc uwydatnić rolę Ducha Świętego, złamał linię promieni biegnącą od Boga Ojca właśnie w punkcie, w którym zawisła Gołębica.

⁶ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 28* (Teologiczna II). *Poznanie Boga*, 31. w: *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 310.

⁷ Tekst łaciński ukończony w czerwcu 1469 roku został wydany w r. 1484. Przekład włoski był gotów w 1474, ale ukazał się dopiero po śmierci filozofa w r. 1544. Oczywiście krążyły liczne odpisy.

⁸ Jako angelologię bez teologii potraktował platonizm w wieku XX Sergiusz Bułgakow (*Lestwica Jakowia*, Paris 1929).

Bożego, dlatego jaśniej ono w nim najwyraźniej. Dusza jest już poważnie oddalona, toteż obraz tego oblicza jest w niej zamazany. W materii oczywiście zaciemnia się w ogromnym stopniu. Święty umysł anioła, nie narażony na przeszkody ciała, może zamknąć się w sobie i kontemplować odbite w swoim wnętrzu jasne oblicze Boga. Ta kontemplacja wprawia go w zachwyt i napełnia ciągłym pragnieniem połączenia się ze Stwórcą. Ów urok Boskiego oblicza, powstały podczas autokontemplacji anioła, Ficino nazywa pięknem, a namiętne dążenie anioła do jedności z Bogiem — miłością. Ani tak wielkie piękno, ani tak wielka miłość, nie są nam dostępne⁹. Gdybyśmy chcieli zobaczyć piękno anioła, które Ficino określa przy pomocy wyrażenia *aliquid incorporeum*, coś niecielesnego, coś, co przypomina światło, musielibyśmy wyzbyć się rozciągłości, ruchu w przestrzeni, ruchu czasu i porzucić wieloraką złożoność świata¹⁰. Dlatego właśnie Gabriel, który przybywa u Botticellego do rozciągniętej przestrzeni, przybrał postać człowieka. Maryja powinna była go zobaczyć, zanim zaczął mówić. Zwiastowanie to cud, ale nie czary.

Chociaż w formie człowieka, w komnacie pałacowej stoi przed Maryją gość z Nieba z wieścią od Boga, pośrednik między Jego wolą a Dziewicą. Najświętsza Panna zbliżyła się o jeden stopień do Absolutnej Miłości już w chwili, kiedy Gabriel stanął na posadzce, zanim zdążył przemówić. Dla Botticellego sam tylko obraz anioła świadczył o oddziaływaniu niebiańskiej miłości i niebiańskiego piękna. Toteż przyjrzyjmy się teraz dokładnie pozie, w której zastygł na obrazie.

W komnacie znalazł się przed chwilą. Chociaż przyklęka już na jedno kolano, układ fałdów jego szaty, a zwłaszcza spowijający go welon zdradza, że dosłownie przed ułamkiem sekundy był jeszcze w ruchu. Sama poza wygląda na jakąś figurę taneczną. Na pewno nie wszedł przez otwarte drzwi. Przeniknął zapewne przez ścianę komnaty. Maryja nie ma złudzeń, że stoi przed nią anioł, ponieważ przybysz ma skrzydła, oczywiście, zgodnie z Dionizym, lekkie i przezroczyste jak welon. W lewej dłoni trzyma lilie, białe kwiaty czystości. Nie wiemy, czy zostawi go Maryi na znak, że był tu naprawdę, że całe to zdarzenie nie było snem. Wypełnia sobą cały dół lewej połowy dzieła. Jego wyciągnięta prawa ręka, skierowana ku stojącej po przeciwnej stronie Pannie, znajduje się na przekątnej tego niemal kwadratowego obrazu, biegnącej od lewego dolnego ku prawemu górnemu rogowi. Na tej skośnej linii

⁹ Marsilio Ficino, *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, V, 4. (Wydanie Lanciano 1934).

¹⁰ I.w., VI, 17.

znajduje się też wyciągnięta ku Gabrielowi prawa ręka Maryi. Linie tę można by nazwać linią łączności między niebem a ziemią, między posłańcem z wieczności a kobietą z tej ziemi. Podobną linię, tyle że równoległą do dłuższych boków prostokąta, w którym artysta umieścił fresk *Stworzenie Adama*, tworzą ręce Boga i pierwszego człowieka na sklepieniu Kaplicy Sykstyńskiej wymalowanym przez Michała Anioła dwadzieścia lat później. Dotyk wyobrażał tam tchnięcie duszy i obrazu Boga w materię.

W samym środku obrazu Botticellego widzimy więc tajemniczą pawanę dłoni anioła i Maryi. Palce jakby chciały się dotknąć, ale do zbliżenia nie dochodzi. Zrozumienie jest całkowite, ponieważ ręce ich tworzą jedną linię. Pamiętajmy, że dla malarstwa Botticellego charakterystyczne są rytmy linearne¹¹. Z reguły wyznaczają one akcję i wobec tego teologiczny sens obrazu. Taniec dłoni wyraża harmonijne spotkanie wieczności z doczesnością, które nagle znalazły się na tej samej prostej. Anioł być może jeszcze nic nie powiedział. Wystarczy, że się zjawił, aby zaczęło się spotkanie. Maryja znalazła się w sferze oddziaływania Nieba już w chwili przybycia Gabriela.

Stała wówczas, bo, jak zobaczymy, w rzeczywistości już nie stoi, przed wysokim pulpitem i czytała, oczywiście Pismo. Jest tedy mądra mądrością Pisma. Jej karminową szatę przykrywa obszerny płaszcz, błękitny z zewnętrznej strony, brązowy od wewnątrz, wywinięty w piękny kołnierz. Jej głowę otacza obszerny czepek spadający aż na ramiona. Na ten czepek Maryja narzuciła jeszcze welon. Ta obfitość różnokolorowych szat, podobnie jak ich piękne i wyraziste bramowania, pełnią bardzo określoną funkcję. Upewniamy widza, że Najświętsza Panna jest kobietą z krwi i kości, chociaż wygląda na zjawisko eteryczne, chociaż jest niezmiernie piękna. „Skąd Maryja pochodzi? — pytał św. Augustyn i sam sobie odpowiadał: Z Adama. A Adam skąd? Z ziemi. Jeśli więc Maryja jest z Adama a Adam z ziemi, przeto i Maryja jest z ziemi.”¹² Toteż na duszę Maryi anioł może oddziaływać głównie poprzez ciało, które zostało przed chwilą niewątpliwie poruszone, wprowadzone w ruch. Obramowane szaty, przemienione w chmurę linii, pomogą nam teraz ustalić charakter tego ruchu, wywołanego przez przybycie anioła.

Jest to ruch rytmiczny. Obie nogi ugięły się w kolanach i w harmonijnym skłonie zwrócone zostały w prawą stronę, jeśli brać pod uwagę widza. Obie ręce i dłonie w równie harmonijnym geście Maryja rzuciła w stronę przeciwną, ku aniołowi. Obramowa-

¹¹ Giulio Carlo Argan, *Botticelli*, s. 18—19.

¹² Sw. Augustyn, *Kazanie 189* (Na Boże Narodzenie VI). *Wybór mów*. Tłumaczył Jan Jaworski, Warszawa 1973, s. 37.

nia szat i welonu, poukładane w równoległe linie, podkreślają ten gwałtowny, chociaż niezwykle elegancki skręt ciała. Zresztą, kiedy się Ją ogląda, wszystko jest jasne. Maryja rozpoczęła pełen wdzięku i płynności, dostojny i spokojny płas. Zjawienie się anioła, gest jego stęsknionej dłoni, zmusił Ją do tańca.

Aby zrozumieć dlaczego ciało Maryi w chwili, gdy zobaczyła niebieskiego posłańca, wpadło w taneczny rytm, zapoznamy się teraz z ideą boskiej natury płasów. Weźmy chociażby dwa przykłady ze Starego Testamentu. Kiedy Żydzi w cudowny sposób przeszli przez Morze Czerwone, chcąc wyrazić swą wdzięczność dla Jahwe w imieniu całego narodu wybranego, prorokini Miriam odśpiewała pieśń i puściła się w taniec (Wyj 15, 20—21). Wielki król Dawid, w końcu praszczur Maryi Panny, składając hołd Panu tańczył przed Arką Przymierza „w obecności Jahwe” (2 Sm 6, 12—16). Biblia dawała więc przykłady chwalenia Boga tańcem, co w kręgu florenckich neoplatoników z pewnością odnotowano, zwłaszcza, iż sam Platon twierdził, że bogowie są inspiratorami tańca, w nich bowiem znajduje się źródło wszelkiego rytmu i harmonii¹³. Poczucie rytmu w duszy oznaczało dla niego pojawienie się zdolności do połączenia z Bogiem. Wszelki harmonijny ruch ciała dawał świadectwo wewnętrznego zrównowazenia człowieka. Taniec mógł po prostu wyrazić głęboką religijną radość duszy¹⁴.

Znając typ wrażliwości Botticellego, możemy tedy powiedzieć, że religijny charakter tańca nie ulegał dla niego wątpliwości. W tańcu, jak w porywie religijnym, człowiek poddany jest nieznannej potężnej sile. Toteż radość z powodu oszałamiającej bliskości Boga wprawiała aniołów w nieustanny taniec. Niektórzy mistycy w średniowieczu uważali, że taniec jest symbolem rozbudzonej pobożności duszy. W *Das fliessende Licht des Gottheit* Mechtylda Magdeburska wyznała: „Idzie tedy do lasu społeczności świętych. Tam we dnie i w nocy śpiewają najśłodsze słowiki w harmonii i zjednoczeniu z Bogiem i wiele słycać tam głosów ptaków świętego poznania. Młodzieniec jeszcze nie przyszedł. Śle przeto posły, gdyż chce tańczyć i śle posłanie po wiarę Abrahama, żarliwość i cudną pokorę naszej Świętej Panny Maryi i po wszystkie świętobliwe cnoty Jezusa Chrystusa, i po całą pobożność przezeń zbawionych. Zaczyna się piękny taniec chwały”¹⁵.

¹³ Platon, *Prawa* 853 E — 854 A. Przekład Maril Maykowskiej, Warszawa 1980, s. 52.

¹⁴ Evanhélos Moutsopoulos, *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Paris 1959, s. 112—114.

¹⁵ Cyt. za Janem Reyem, *Taniec. Jego rodowód i formy*. Przekład Ireny Turskiej, Warszawa 1958, s. 64.

Pismo, Platon, tradycja chrześcijańska, neoplatonicy florency utwierdzili więc Botticellego w przekonaniu, że od anioła bije siła rytmu, który wprowadza wszystko w harmonijny ruch. Na rajskiej łące aniołowie ciągle tańczą. Każdy taniec, pozwolę sobie użyć sformułowania Rogera Bacona, jest widzialną muzyką¹⁶. Kiedy patrzysz na tańiec, widzisz harmonię muzyczną. W każdym aniele jaśniejnie niezaciemnione oblicze Boga, który jest absolutną miłością i muzyką promieniującą na cały kosmos. Gabriel wniósł więc ze sobą do komnaty pałacowej, w której znajdowała się Najświętsza Panna, muzykę niesłyszalną, lecz widzialną, taniec. Nie wiemy czy coś już powiedział. Wystarczy, że się zjawił, a wionął od niego strumień Bożego rytmu, który wprawił Maryję w natchniony płas. Albowiem, zgodnie z Ficino, twórcą harmonii jest Boski Eros. Dlatego nieporównany w swym wdzięku balet dłoni anioła i Maryi, Jej oszałamiająca w swej finezji figura taneczna świadczą o tym, że miłosierna wobec bytów stworzonych Opatrzność jest Nieskończoną Miłością.

3. PANNA KOSMICZNA

Skoro dzięki Zwiastowaniu poznaliśmy zasięg działania miłości Bożej, spróbujmy teraz ogarnąć jaka funkcja spadła na Maryję w chwili, kiedy dobrowolnie poddała się woli Pana.

Dokładnie w noc Wszystkich Świętych 1842 roku Adam Mickiewicz napisał czy może raczej zapisał utwór, którego tytuł, *Słowa Panny*, poruszy każdego, kto śledzi tajemnice Wcielenia¹. Nie jest to parafraza zdań wypowiedzianych przez Maryję podczas Zwiastowania. Mickiewicz, który znajdował się wówczas w stanie uniesienia religijnego, dość wyraźnie sugeruje, że słowa te usłyszał podczas jakiegoś widzenia czy ekstazy mistycznej. Ale w *Słowach Panny* Maryja nie opowiada o zdarzeniu w Nazarecie. Nie wspomina nawet o tym, że odwiedził Ją Gabriel. Są to rozważania o drodze do łaski Zwiastowania i o transfiguracji człowieczeństwa przez Boskie Macierzyństwo. Ponad wszelką wątpliwość słowa te spłynęły więc na Mickiewicza z niepojętej bezprzestrzennej i bezczasowej wieczności².

¹⁶ Roger Bacon, *Opus majus* III, 232 (ed. Brever). Zob. Władysław Tatarkiewicz, *Estetyka średniowieczna*, Wrocław-Kraków 1960, s. 163.

¹ List do Andrzeja Towiańskiego z 3 listopada 1842 roku. *Dzieła*, Wydanie Narodowe. Tom XV, s. 469.

² Stefania Skwarczyńska, *Rozważania genologiczne nad dwoma utworami Mickiewicza. „Hymn na dzień zwiastowania N. P. Maryi” i „Słowa Panny”*. W: *Pomiędzy historią a teorią literatury*, Warszawa 1975, s. 36. W młodzieńczym

Ów hymn chętnie porównywano z Magnificatem. Może dlatego, że oba te świadectwa wlotu duszy Maryi traktują w zasadzie o Poczęciu. Wszelako w trzeciej Ewangelii Maryja mówi o tym jeszcze przed urodzeniem Jezusa, w *Słowach Panny* natomiast — już po urodzeniu, co więcej, po śmierci i zmartwychwstaniu swego Syna. Dlatego znajdziemy w nich takie wątki teologiczne, których nie ma u św. Łukasza. Mam na myśli przede wszystkim duchowe przygotowanie Maryi do tajemnicy Zwiastowania i pogrążenie Jej w kosmicznych tajemnicach Opatrzności.

Ogólnie mówiąc, *Słowa Panny* zostały napisane tzw. stylem biblijnym, który Mickiewicz znał i studiował już od wczesnej młodości. Znakomity wileński humanista, Leon Borowski, zapoznał go wówczas z europejskim autorytetem w tej dziedzinie, z Robertem Lowthem³. W *Praelectiones de sacra poesi Hebraeorum* (1753) mógł więc przeczytać, że styl Pisma, właśnie ze względu na sakralny charakter tych ksiąg, nie przypomina ani języka potocznego, ani nawet artystycznej prozy świeckiej. Jest namaszczone, wzniosły w szczególny sposób, posługuje się świętymi słowami, wypowiedzanymi w świątyni Pana, respektuje symetrię, używa paralelizmów i alegorii, poddaje się rytmowi⁴. I taki też jest styl *Słów Panny*. Chociaż w zasadzie Maryja mówi językiem współczesnym, słowa Panny brzmią tak jakby zostały wypowiedziane w Przybytku Pana. I w pewnym sensie jest to głęboka prawda, ponieważ Maryja przemawia do nas z wieczności.

Sam Mickiewicz określił ten wlot słów jako „kilkanaście wierszy prozą”. W istocie rzeczy nie są to wiersze, lecz wersety, czyli wyodrębnione graficznie odcinki tekstu, złożone czasem nawet z kilku zdań, stanowiące wszakże całość znaczeniową i rytmiczno-intonacyjną. Takimi wersetami przełożył Jakub Wujek hymny św. Łukasza. Nowsi tłumacze chętniej stosują tzw. dystychy, czyli dwuwiersze, stanowiące z reguły małą, ale samodzielną całość. Chociaż terminem „dystych” przy analizie tekstu biblijnego posługiwał się już Lowth, Mickiewicz pozostał przy wersetach. Czesław Miłosz zwraca uwagę, że w biblijnym wersecie hebrajskim istnieje „znak na otrzymanie wewnętrznej pauzy, niejako cezury”,

Hymnie (1820) o tajemnicach Zwiastowania, zgromadzonemu w kościele ludowi Bożemu opowiada kapłan-prorok. Nawiasem mówiąc analogiczne do *Słów Panny* — *Słowa Chrystusa* mają podtytuł *Z objawienia*.

³ Leon Borowski, *Uwagi nad poezją i wymową* (1820). W: *Uwagi nad poezją i wymową i inne pisma literackie*. Wydał Stanisław Buśka-Wroński, Warszawa 1972, s. 46—47, 49—50.

⁴ Robert Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews*. (Przekład angielski z r. 1787). Przedruk w: *Eighteenth-Century Critical Essays*. Edited by Scott Elledge. New York 1961, s. 688—695.

ale jest przeciwny rozbijaniu go na odpowiednią ilość wersów ułożonych w «słupkę», jak to czynią zapatrzeni w wiersz wolny tłumacze współcześni. Te wewnętrzne cezury „nie żądają aż takiego zawieszenia głosu, jakie powstaje przy zamianie wersetu »słupkiem«”⁵. W wersetach psalmicznych Miłosz zaznacza je gwiazdką. W wersetach Mickiewicza funkcję tę pełnią znaki przestankowe. Toteż przecinek lub kropka w *Słowach Panny* oznacza bardzo krótką, niemal niezauważalną ciszę, aby w tle mowy sły-chać było milczenie Boskiej wieczności.

Naszą analizę *Słów Panny* zaczniemy od omówienia właściwego znaczenia trzech wyrazów, z których składa się pierwszy werset. Pod wpływem bardzo starej tradycji serce stało się dla nas symbolem uczuciowości. Tymczasem znaczenie słów, którymi w *Słowach Panny* posługuje się Maryja, zostało ukształtowane przez Pismo. A w Starym Testamencie serce jest przede wszystkim obiektem tajemniczej działalności Boga. Toczy się w nim dramatyczny dialog między człowiekiem a Jahwe. Zastępuje ono tedy jakby całe wnętrze osoby, albowiem prócz uczuć kłębią się w nim wspomnienia, myśli i zamiary. W nim też podejmuje się decyzje⁶. Toteż serce Maryi w *Słowach Panny* to centrum Jej osoby.

Z kolei Izrael, nazwa ludu wybranego, z którego pochodziła Maryja, jest podobnie jak w Biblii, pojęciem duchowym. Poświęcony Jahwe, Izrael stanowi Jego własność i dziedzictwo, Jego trzodę i winnicę. „Naród izraelski — pisał św. Hieronim — to jest człowiek prawdziwie widzący Boga, to bowiem oznacza słowo »Izrael...«”⁷. Żyje w doczesności, ale jednocześnie stanowi wspólnotę religijną i transcendentną z samej swej istoty i natury⁸. Najświętsza Panna podkreśla, że składa się on z dwunastu pokoleń. Liczba „12” oznacza w Biblii pełnię życia i symbolizuje całkowitość lub całkowitą zbiorowość. Pismo często sugeruje, że był złożony z dwunastu części stanowi skończoną doskonałość⁹.

W końcu pamięć ma w *Słowach Panny* sens religijny. I znowu jak w Biblii krąży wokół przymierza ludu wybranego z Jahwe.

⁵ Czesław Miłosz, *Przedmowa tłumacza*. W: *Księga psalmów*, Paris 1979, s. 49.

⁶ Jean de Fraine i Albert Vanhoye, *Serce*. W: *Słownik Teologii Biblijnej* (STB). Pod red. Xavier Léon-Dufoura. Tłumaczył Kazimierz Romanluk, Poznań—Warszawa 1973, s. 871—873.

⁷ Św. Hieronim, *Kazanie na wigilię Paschy o spożywaniu Baranka*. STCh, s. 144.

⁸ Pierre Grelet, *Izrael*, STB, s. 327—329.

⁹ Por. św. Cezary z Arles, *Kazanie 195*. O objawieniu się Pana naszego Jezusa Chrystusa, 3. S.T.Ch, s. 89: „Tak więc łaska Trójcy Świętej z czterech stron przywołuje cały świat do wiary”. Trzy pomnożone przez cztery daje dwanaście. Stąd specjalne znaczenie liczby dwunastu apostołów. Por. też dwanaście bram Nowej Jerozolimy i dwanaście gwiazd Niewiasty w Apokalipsie.

Osadza ona Izraela w planie Opatrzności, w którym Wcielenie, przyście Mesjasza, stanowi punkt zwrotny. Powszechnie wiadomo, że w końcowym okresie Starego Testamentu Izrael wyczekiwał Zbawiciela ze szczególną niecierpliwością.

Ustaliwszy znaczenie tych trzech słów, możemy teraz przystąpić do czytania pierwszego wersetu:

1. Pamięć ludu mego obcisnęła serce moje dwunastu taśmami płomienistymi, i czulam zawsze tkwiące w sercu dwanaście węzłów zawiązanych na pamiętkę ludu mego.¹⁰

Przed pauzą Maryja mówi o zniewoleniu swego serca przez własny lud, po pauzie — o skutkach tej miłości. Pamięć Izraela, czyli jego zbiorowa świadomość i nieświadomość, ciągle oddziaływując na Maryję, przeniknęła jestestwo Jej osoby. To zniewolenie wygląda na pożar serca, ponieważ dwanaście pokoleń Izraela przeistoczyło się we wnętrzu Jej osoby w dwanaście płomienistych taśm. Mickiewiczowi, który spisał to widzenie, płomień kojarzył się często z potężnym przeżywaniem¹¹. Taśmy te, początkowo ściskające serce Maryi, szybko skrzyły się w węzły i utkwily w nim jak miecz, ciągle przypominając o tęsknocie mesjańskiej Jej ludu. Właśnie te bolesne węzły pamięci przygotowały Najświętszą Pannę do odwiedzin anioła. Nie wiem, czy poza Biblią wyrażono gdziekolwiek tak głęboko religijną funkcję pamięci. Izrael pamięta o Dziewicy, która urodzi Mesjasza (Iz 7, 14). Panna pamięta o wielkiej tęsknocie ludu Bożego. Wszystko jest już gotowe do Zwiastowania.

Drugi werset powtarza tę myśl, ale w szczególny sposób:

2. Żyłam Izraelem i w Izraelu cała, jak oblubieńcem i w oblubieńcu.

Samo tylko oświadczenie Panny, iż żyła Ona Izraelem wystarczyłoby dla wyrażenia Jej łączności duchowej z własnym ludem. Ale w wypowiedzi Maryi nie chodzi tylko o łączność, lecz przede wszystkim o pełne zespolenie. Toteż Najświętsza Panna użyła jeszcze wyrażenia biblijnego, które mówi o zamieszkanianiu człowieka w przedmiocie swego uwielbienia i przeżywaniu właśnie tam swoich uczuć. Izajasz weselił się w Panu a jego dusza radowała się w Bogu (61, 10). Sakrament Eucharystii pozwala Chrystusowi przebywać w każdym z nas i każdemu z nas — w Chrystusie (J 6, 56). Powstanie Kościoła Bożego pozwoliło Duchowi Świętemu wstąpić w każdego chrześcijanina (1 Kor 3, 16). Aby nikt nie wątpił, że zespolenia tego dokonał zar miłości, w drugim członie okresu Maryja porównuje Izraela do swego oblubieńca. Jak dla Izra-

¹⁰ Cytuję z *Dzieł wszystkich*. Tom pierwszy. Część trzecia (1981), s. 95.

¹¹ Konrad Górski, *Mickiewicz. Artysta i język*, Warszawa 1 1977, s. 449—450.

ela oblubieńcem był Jahwe, tak dla Maryi oblubieńcem stał się naród wybrany. Drugi werset zwraca więc uwagę na miłość, która łączyła Maryję z Izraelem.

Werset trzeci ukazuje skutki tego mistycznego zespolenia:

3. Przewiewały mię na wskroś westchnienia jego, lzy jego wszystkie ściekały w serce moje. Pełna byłam bólu jego. Ale nadziejami jego jak pierzem porastałam, nosiłam się po Izraelu, żądzami jego jako skrzydłami sięgałam Niebios.

Tym razem werset składa się aż z sześciu członów, które symetrycznie grupują się wokół dwóch tematów. Trzy z nich informują o tym, że bolesne doświadczenia religijne Izraela wypełniły duszę Maryi. Przeszył Ją wicher westchnień, serce Jej stało się czarą łez, ból wypełnił Jej osobowość. Mistyczne zespolenie Dziewicy, która urodzi Mesjasza, z oczekującym na Jego pojawienie się narodem, dokonane zostało w cierpieniu. Albowiem dopiero wspólne cierpienie przynosi tę jedność, która wynika nie z mechanicznego połączenia, lecz z duchowego zrozumienia.

Pozostałe trzy człony wersetu przekazują wiadomość, że zespolenie z Izraelem w miłości i cierpieniu przygotowało Maryję do lotu w Niebiosy. Panna została tedy przemieniona w ptaka, który najpierw rzuca się po całej przestrzeni duchowej Izraela. *Słownik Adama Mickiewicza* utożsamia co prawda idiom „nosić się po” z wyrażeniem „unosić się nad”, ale ja myślę, że należy go wiązać raczej z rosyjskim *nosit'sja po*, czyli miotać się po jakiejś przestrzeni. W końcu język polski na Litwie wchłonał wiele słów i idiomów rosyjskich. To miotanie się Maryi oddaje również święty niepokój epoki oczekującej Mesjasza, spragnionej Jego przyścia. Być może pożądanie Zbawienia uskrzydliło Pannę-ptaka, który poszybował aż do Boga. Z przestrzeni Izraela przedostał się do przestrzeni transcendentnej.

Trzy pierwsze wersety wykazują więc, że *Słowa Panny* nie są parafrazą Magnificatu, w którym Maryja czuje się „reprezentantką i uosobieniem Izraela, Córką Syjońską Starego Testamentu” i wyraża Bogu wdzięczność w imieniu ludu wybranego za spełnienie jego nadziei¹². W hymnie napisanym czy zredagowanym przez Mickiewicza Najświętsza Panna przedstawia swe duchowe współzycie z Izraelem jako przygotowanie do Zwiastowania i Wcielenia. Bez współcierpienia i wzajemnej miłości Dziewicy z Izraelem nie rozumiałaby Ona słów, które do Nazaretu przyniósł anioł, i Jej podporządkowanie się woli Boga wynikałoby tylko z lęku a nie ze zrozumienia. Tak jak dla nas drogą do Boga

¹² Feliks Gryglewicz, *Teologia hymnów Łukaszczej Ewangelii Dzietństwa*, Lublin 1975, s. 55–56.

jest Chrystus, tak dla Maryi drogą do zrozumienia planów Boga był Izrael. „Dziewica — pisał papież Leon Wielki — królewska córka Dawidowego rodu, zostaje wybrana, ażeby przyjęła w siebie błogosławiony owoc żywota i pierwej w duchu niżli w łonie poczęła Bożego i człowieczego Syna.”¹³

Lot Panny do Niebios stanowi granicę tematyczną. Jej mistyczne zespolenie z Izraelem otworzyło Maryi drogę do przestrzeni Boga. W Jej duszy zaczęły działać się rzeczy niepojęte.

4. Odtąd przez pierś moją jako przez noc letnią pogodną przechodziły łyskania, pierś moją oświecały łyskania bardzo szerokie i ciche.

W Magnifikacie słowo „odtąd” oznacza chwilę Poczęcia, w *Słowach Panny* — chwilę, w której Maryja znalazła się pod działaniem Boskości. W Starym Testamencie Jahwe objawiał się w ogniu lub w obłoku, zawsze wzbudzając strach. Tym razem nie narusza jednak wewnętrznej pogody Córki Syjonu. Działa jak światło łagodnych błyskawic w pogodną letnią noc. „Przyszedłem jako światło na świat, by każdy, kto we Mnie wierzy, nie musiał przebywać w ciemności”. (J 12, 46) Matka Bożego Syna była pierwszym człowiekiem, którego Światłość świata wydobyła z nocy.

Pod wpływem tej Światłości dokonała się dalsza transfiguracja osoby Maryi.

5. Aż miłość moja zamieniła się w iskrę widomą i duch mój cały otoczył ją i tyłko w nią patrzył.

Jak wszyscy mistycy, Mickiewicz był przekonany, że wszelki pierwiastek duchowy ma naturę ognistą. „W nocy z dnia siódmego na ósmy [października 1842 roku] — pisał w liście do Andrzeja Towiańskiego — po modlitwie do Najświętszej Panny, czułem blisko Chrystusa, Pana w postaci Ecce Homo, lubo o tym pierwej nie myślałem, a wkrótce obaczyłem gwiazdeczkę, wielką iskrę; te iskry czasem widuję...”¹⁴ W *Słowach Panny* Duch Święty przemienił miłość Maryi do Boga w iskrę, w Obecność Przedwiecznego Słowa w Jej łonie, którą Dziewica natychmiast otoczyła swym duchem i zapatrzyła się w nią, stając się Matką. Zanim tedy dokona się adoracja pasterzy i Mędrców, już w chwili poczęcia Jezus dozna adoracji ze strony własnej Matki.

W *Słowach Panny* Wcielenie jest więc wspólnym dziełem kochającego skolataną ludzkość Boga i odpowiadającego Mu tym samym uczuciem człowieka.

¹³ Św. Leon Wielki, *Mowa 21* (Na Boże Narodzenie I), I. Przełożył Kazimierz Tomczak. W: *Mowy*, Poznań 1958, s. 72.

¹⁴ A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wydanie Narodowe, t. XV, s. 461.

Ile się dusza wzruszy, tyle Boga wzruszy;
O ile dusza w Bogu, o tyle Bóg w duszy

— pisał Mickiewicz w dystychu *Wzajemność*¹⁵. Z tej wspólnej miłości począł się Chrystus. W szóstym wersecie podkreśla to spójnik „i”, w stylu biblijnym oznaczający często stosunek wynikania.

6. I poczułam w łonie bijące dziecię, jako drugie serce, a dawne serce moje utuliło się i ucichło.

Najbardziej wymowna jest tu metonimia, trop poetycki, który pozwala przenosić cechy jednej rzeczy na inną. Panna przyrównuje dziecię do swego drugiego serca, co, zgodnie z treścią tego słowa w Biblii, oznacza pojawienie się w Jej łonie osoby ludzkiej. Metonimia podkreśla to, obdarzając nowe życie cechą przysługującą sercu: bijące dziecko. W istocie rzeczy chodzi tu o przenośnię. Stało się coś niezwykłego, czego Maryja nie może określić w zwykłym języku. Pewne jest tylko, że rozwiązane zostały węzły tkwiące w Jej pierwszym sercu. Syn Boży zajął w Jej duszy miejsce Izraela.

7. I wypowiedziałam światu całą miłość moją jednym słowem Pańskim, które stało się ciałem. Odtąd żyłam Synem moim i w Synie moim.

Panna przedstawia więc akt Wcielenia jako swoją rozmowę ze światem przy pomocy jednego tylko Przedwiecznego Słowa, które w jej łonie stało się człowiekiem. Kiedy została matką Boga, rozpoczęła wielki dialog z kosmosem. Cały drugi człon tego wersetu stanowi paralelizm: konstrukcja każe go porównać z werselem drugim. Paralelizm, rodzaj powtórzenia, które wprowadza w wypowiedź elementy analogiczne, w tym wypadku identyczne struktury zdaniowe, stanowi podstawową zasadę poezji hebrajskiej, która niemal żywiołowo zdążyła do symetrycznego podziału myśli¹⁶. Słowa Panny są tedy głęboko osadzone w żywiole Starego Testamentu. Poprzednio Maryja mówiła, że cała żyła Izraelem i w Izraelu. Teraz znów pada słowo „odtąd”, które tym razem jak w Magnificacie oznacza Poczęcie i Maryja, zaczyna żyć swym Synem i w swoim Synu. Z chwilą poczęcia Maryja jako pierwszy człowiek przekroczyła granicę Starego i Nowego Przymierza.

Pod wyraźnym już wpływem Boskiego Macierzyństwa, z którego znaczenia zdawała sobie całkowicie sprawę, Maryja daje w końcu świadectwo swej ostatecznej transfiguracji w Pannę Ko-

¹⁵ A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*. Tom pierwszy. Część trzecia, s. 28.

¹⁶ Enrico Galbati i Alessandro Piazza, *Biblia księga zamknięta? Przełożyła Maria Ponińska*, Warszawa 1971, s. 48-49.

smiczną. Tym razem pierwszy człon ósmego wersetu jest odpowiedzią na werset czwarty.

8. Ale przez pierś moję jako przez dzień gorący zaczęły przebijać się pioruny, i serce moje stało się pełne mocy jako gromów. Rozpromienianie się moje siecze ciemności złe. Unoszona miłością depcę zło i na dnie piekła roztlącam je.

Kiedy Maryja żyła Izraelem, działanie Boga przypominało łagodne rozbłyski błyskawic na nocnym pogodnym letnim niebie. Po Poczęciu oddziaływanie to stało się podobne do trzasku piorunów podczas burzy w letni gorący dzień. Maryja przeszła tedy z nocy w dzień. Opatrzność przekazała Jej moc i promiennosc, ale wtrąciła jednocześnie w odmęt kosmicznej walki dobra ze złem, światła z ciemnością. Jej miłość do własnego Syna stała się potężną bronią w zwalczaniu rozpanoszonego w świecie zła. Maryja może teraz z niebios zejść aż na dno piekieł i dokonać tam zniszczenia, bez którego świat nie powróci do swego pierwotnego stanu sprzed grzechu pierworodnego. Ten werset uzależnia więc proces apokatastazy od Najświętszej Panny, która stała się Panią całej przestrzeni kosmicznej.

W ostatnim wersecie Maryja mówi już o funkcji Panny Kosmicznej.

9. Otaczam ziemię dłońmi moimi jako niebem błękitnym, w każdej chwili, na każdym miejscu, każdemu dobremu duchowi zapalam się i świecę gwiazdą ranną.

Skoro, przypomnę tu słowa George'a A. Maloneya, *Przedwieczne Słowo „rozbiło swój namiot czy przybytek wśród nowo wybranego narodu Izraela”*, skoro skupiło „swoją obecność w świątyni ludzkiego ciała”¹⁷, to nic dziwnego, że Opatrzność powierzyła teraz Jego Matce opiekę nad całą ziemią. Było to jeszcze jedno Zwiastowanie miłości Bożej do ludzi. Toteż Maryja czuje się już Opiekunką świata. Kiedyś z rąk Izraela wleciała do nieba. Teraz Boskie Macierzyństwo upodobniło niebo do Jej dłoni. „Dziś Maryja stała się nam niebem — pisał św. Efreem Syryjczyk — niosąc Boga, który do niej zstąpił i w Niej zamieszkał.”¹⁸

Maryja jest więc już w wieczności, albowiem panuje nad każdym miejscem. Stała się Królową czasoprzestrzeni, ponieważ istnieje poza czasem i poza przestrzenią. Dlatego wyniesiona została na niebo jako Gwiazda Zaranna, którą swym światłem z wieczności służy pomocą każdemu zawsze i wszędzie. „Jako gwiazda zaranna pośród chmur...” (Syr 50, 6).

¹⁷ Georges A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*. Przełożył Tadeusz Mieszkowski, Warszawa 1972, s. 75.

¹⁸ Sw. Efreem, *Mowa ku czci Najświętszej Panny*, 4. STCh, s. 106.

Witaj, gwiazdo,
 Słońce ukazująca.
 Witaj, łono
 Boskiego wcielenia.
 Witaj, przez którą
 stworzenie się odnawia.
 Witaj, przez którą
 Stwórcą dzieckiem się staje.^{1f}

4. DZWON ZWIASTOWANIA

Skoro Bóg uczynił z Panny Maryi Gwiazdę Zaranną, to spróbujmy jeszcze sprawdzić czy nie przyświeca ona na niebie jako Gwiazda Przewodnia tym żeglarzom, którzy ciemną nocą wypływają na burzliwy ocean zjawisk. Otwórzmy tedy trzeci z *Czterech Kwartetów* T. S. Eliota, *The Dry Salvages*, napisany w roku 1941, w czasie mordów i pożogi świata, kiedy ocean zakoił się i zawirował, chociażby dlatego, że w poemacie tym raz po raz pada słowo „zwiastowanie”. Zresztą utwór ten wygląda mi na *logbook*, dziennik nawigacyjny człowieka-wiecznego żeglarza.

Dwie ojczyzny Eliota, Stany Zjednoczone i Anglię, rozdziela ogromny akwen, tak znany Wyspiarzom jak własna cela znana jest zakonnikom. Toteż nic dziwnego, że poemat otwiera obraz wielkiego ruchu wód. Najpierw pojawia się rzeka, która niby płynie obok nas, ale w gruncie rzeczy jak huczący potok czasu, ciągle toczy się w naszym wnętrzu. Przepływa już przez dziecinne sypialnie, zalewa podwórka chłopięcych zabaw, osacza nasze domy. Jej nurt ciągnie nas gdzieś w dal. Nikt nie może uciec z tego strumienia zamkniętego brzegami ciała i duszy. Każdy płynie w dół wielkiej rzeki życia. Eliot, który spędził dzieciństwo nad Mississipi w St. Louis, nie mógł się pozbyć wrażenia, jakie uczyniła na nim ta potężna i tajemnicza rzeka¹. Ów niezwykły obraz powstał więc zapewne pod wpływem dziwnej mistycznej obecności Mississipi w duszy poety nawet wówczas, gdy przebywał z dala od niej i wydawało mu się, że o niej zapomniał.

Rzeka jest więc w nas, morze natomiast, symbol całej naszej temporalnej egzystencji, jest dokoła nas. To nasza wieczność w czasie, ale nie bezczasowość². Głos tej otchłani brzmi przeraża-

¹ Sw. Romanos Melodos, *Hymnos Akathistos*. Andrzej Bober, s. 518.

² *The Elliot Family and St. Louis*. „Washington University Studies”. Language and Literature Nr 23. St. Louis 1953, s. 27 i n.

³ Staffan Bergsten, *Time and Eternity. A Study in the Structure and Symbolism of T. S. Elliot's „Four Quartets”*, Lund 1960, s. 221.

jąco. Wydobywa się z niej wycie, skowyt, lament i jęk. Wszystko to zlewa się w dźwięk dzwonu morskiego, który odmierza „czas starszy niż czas chronometrów”, starszy nawet od pierwszego ludzkiego niepokoju, czas Wielkiej Całości, mierzony „niespieszną falą z głębin”. Jak każdy dzwon morski, ostrzega, wzywa i żąda odpowiedzi³. Co tedy zaprawdę wyraża ta niesamowita muzyka morza?

Po wtrąceniu człowieka w czeluść wodną Eliot przystąpił do opowieści o żegludze, a ściślej do rozdrapywania lęków i kompleksów człowieka-wiecznego żeglarza. Nikt z nas bowiem nie przebywa na brzegu. Z chwilą urodzenia wszyscy wyruszamy na wzburzone morze i wracamy do przystani dopiero w chwili śmierci. Zwraca na to uwagę już sam tytuł poematu. Dry Salvages, objaśnia poeta, to mała grupka skał z latarnią morską, na północny wschód od Cape Ann w stanie Massachusetts. Teren ten poznał Eliot bardzo dobrze podczas studiów na Uniwersytecie Harvarda, kiedy to z zapalem uprawiał yachting⁴. Otóż, ostatni skrawek lądu, który dostrzega żeglarz wypływający tam na pełne morze, to właśnie owe skały, sterczące z morza jak świetlny punkt orientacyjny. Dla Eliota stały się one miejscem symbolizującym początek każdej Wielkiej Żeglugi⁵. Nawiasem mówiąc, słowo *salvage* oznacza również ratowanie statku.

Tak wygląda wstęp. Część druga składa się z sześciu sestyn zakończonych medytacją. Zaczniemy od rozważań, ponieważ właśnie w nich znajduje się wypowiedź o zdarzeniu biblijnym jako takim.

We had the experience but missed the meaning,
And approach to the meaning restores the experience
In a different form, beyond any meaning
We can assign to happiness.

Mieliśmy doświadczenie lecz nie pojęli znaczenia
Zbliżając się do niego odnawiamy doświadczenie
W innej formie, poza znaczeniem wszelkim
Jakie możemy przypisać szczęściu.⁶

³ Helen Gardner, „Cztery kwartety”. Komentarz. Przekład J. Strzetelskiego. W: *Sztuka interpretacji*. Tom II. Wrocław 1973, s. 258.

⁴ Noty J. Haywarda do francuskiego przekładu P. Leyrisa. T. S. Eliot, *Quatre Quatuors*, Paris 1950, s. 139.

⁵ Staffan Bergsten, s. 222.

⁶ Tekst angielski cytuję z *Four Quartets*. Faber and Faber, s. 25–33. Przekład polski Michała Sprusińskiego z *Poezji*, Kraków 1978, s. 200–213.

Zdarzenie biblijne jest doświadczeniem, w którym zostało objawione pełne znaczenie przeżyć człowieka. (Ponieważ utraciliśmy mistyczny kontakt z Biblią, do zrozumienia tych przeżyć możemy zbliżyć się poprzez doznawanie ich „w innej formie”, to znaczy w formie dostępnej człowiekowi, który nie został wezwany przez Boga, iżby tak rzec publicznie, przed ludem Bożym. Za każdym takim doznaniem korzystamy z doświadczenia przeszłych pokoleń, ale mimo to nie jesteśmy w stanie ogarnąć samej istoty naszych doznań. Biblia przypomina nam, że powinniśmy spojrzeć wstecz „poza pewność zapisanej historii”, aby w zdarzeniu ewangelicznym odnaleźć głęboki pozaczasowy sens przeżyć, których nie sposób ominąć.

W sześciu sestynach Eliot opowiada więc o takim stopniowym dochodzeniu do sensu tego doświadczenia, które określamy słowem „zwiastowanie”. Pojawia się ono trzykrotnie, za każdym razem na końcu szóstego wersu pierwszej, trzeciej i szóstej sestyny. Ta harmonia liczb ma oczywiście swoją wymowę. Eliot odmierza objawianie się mądrości jak matematyk, rzeczowo i spokojnie, z powagą znamionującą ostateczność. Z wyrzuconym na koniec tych wersów słowem *annunciation* (zwiastowanie) rymują się bowiem takie słowa, jak *renunciation* (wyrzeczenie), *destination* (przeznaczenie) i *examination* (próba).

Poznanie znaczenia zwiastowania, albowiem człowiek doznaje ich w życiu co najmniej kilku, odbywa się oczywiście na morzu, podczas szalonej burzy. Okręt jest właściwie rozbity. Żeglarz dryfuje na jakimś jego szczątku. Na tym odmęcie czeka go doznanie kilku zwiastowań. Każde z nich jest prefiguracją następnego. Wszystko zaczyna się od zwiastowania klęski (*the calamitous annunciation*), które pogrąża go w lęku i chaosie, ale ma tę zaletę, że wywołuje pragnienie poznania jego sensu, ukrywającego się, zgodnie z drabiną prefiguracji, w następnym zwiastowaniu, ostatecznym (*the last annunciation*), stawiającym już człowieka-żeglarsza na granicy między czasem a bezczasem. Śmierć zamyka przecież żeglugę po morzu zjawisk, chociaż nie stanowi jeszcze kresu wyprawy. Naturalnie zwiastowanie śmierci pozostaje nadal zagadką, którą rozwiąże dopiero Zwiastowanie jedyne (*the one Annunciation*), podczas którego anioł oznajmił Najświętszej Pannie, że urodzi Syna Bożego. Aczkolwiek bezczas pozostaje nadal tajemnicą, sens żeglugi stanie się w pełni jasny dopiero wówczas, kiedy dryfujący po morzu zjawisk człowiek znajdzie się przed Chrystusem, u celu naszej wędrówki przez Wielką Całość.

Ponieważ przez swoje Boskie Macierzyństwo Maryja rozwiązała tajemnicę żeglugi po morzu zjawisk, Święta Trójca wyniosła ją na niebo jako Gwiazdę Morza, przewodniczkę utrudzonych żegla-

rzy. Wszystko, co znajduje się na tym wyjącm Lewiatanie, zostało oddane pod Jej opiekę. Nawet ci, którzy nie zawinęli do Chrystusowego portu, lecz zgnili gdzieś na dnie, w mule ciemnej czeluści. *Ave maris Stella.*

Lady, whose shrine stands on the promontory,
Pray for all those who are in ships, those
Whose business has to do with fish, and
Those concerned with every lawful traffic
And those who conduct them.

Repeat a prayer also on behalf of
Women who have seen their sons or husbands
Setting forth, and not returning:
Figlia del tuo figlio,
Queen of Heaven.

Also pray for those who were in ships, and
Ended their voyage on the sand, in the sea's lips
Or in the dark throat which will not reject them
Or wherever cannot reach them the sound of the sea bell's
Perpetual angelus.

Pani, której kapliczka stoi na przylądku
Módl się za tych, którzy na okrętach,
Którzy żyją z ryb i za tych,
Którzy zajmują się każdym godziwym handlem
I tych, którzy nimi kierują.

Powtarzaj modlitwy także za
Kobiety co widziały swych synów i mężów
Wyruszających i nie wracających:
Figlia del tuo figlio,
Królowo Niebios.

Módl się i za tych co na statkach byli i
Skończyli wąż w piachu, w morza wargach
Czy w ciemnej gardzieli, która ich nie wyrzuci
Lub gdziekolwiek, gdzie nie dojdzie ich głos morskiego
dzwonu

Wieczysty Anioł Pański.

W modlitwie tej padają dwa ważne tytuły Najświętszej Panny.

Pierwszy, *figlia del tuo figlio*, pochodzi z *Boskiej komedii* Dantego:

Dziewico Matko, Córko swego Syna,
Korna a w takiej u aniołów cenie,
Ostojo, w której pokój się poczyna...⁷

Tytuł ten otwiera hymn św. Bernarda z Clairvaux, który pojawia się przy Dantem w chwili, kiedy do zrozumienia hierarchii niebiańskiej przestała wystarczać nauka i teologia i trzeba się było uciec do doświadczeń mistyka. Hymn ten zaczyna się interpretacją tajemnicy Zwiastowania. (Św. Bernard był gorącym czcicielem Najświętszej Maryi Panny). Tytuł wymieniony przez Eliota zwraca więc z jednej strony uwagę na paradoksalną sytuację egzystencjalną Maryi: stała się Matką Syna, któremu sama zawdzięcza istnienie. Z drugiej zaś przypomina, iż treścią Zwiastowania było Wcielenie.

Następny tytuł, *Królowa Niebios (Regina coeli)*, wywodzi się z bardzo dawnego kultu, którego źródła należy szukać w takich zdarzeniach biblijnych, jak Zwiastowanie i Nawiedzenie św. Elżbiety. Sięga on chyba V wieku. Poświadczą udział Maryi w rządach Boga nad światem. Wspomniany św. Bernard rozumiał królewskość Maryi przede wszystkim jako możliwość pośredniczenia między czasem a bezczasem: „Wyprzedziła nas nasza Królowa... nasze pielgrzymowanie uprzedziła Obrończyni, która jako Matka Sędziego i Matka miłosierdzia będzie przez błaganie zajmowała się sprawami naszego zbawienia”⁸. Jako Pośredniczkę traktuje też Najświętszą Pannę modlitwa Anioł Pański, która każe najpierw powtórzyć słowa Gabriela i św. Elżbiety, aby następnie przejść do prośby o orędownictwo⁹. Od pontyfikatu papieża Kaliksta III a ściślej od roku 1456, modlitwie tej, upamiętniającej Zwiastowanie, towarzyszy radosna muzyka dzwonów. Toteż nic dziwnego, że dzwon morski, który dochodzi do nas z kipiącej otchłani zjawisk, z głębin ludzkiego czasu, który rozsadza nam głowę swym niemilknącym hukiem, stał się w końcu u Eliota dzwonem wzywającym ludzkość na wieczysty Anioł Pański. Przypomina on, że każde kolejne Zwiastowanie zbliża człowieka do Chrystusa. W taki właśnie dzwon uderza w Rzymie wdzięczny czytelnik poetów, Jan Paweł II, kiedy zwołuje na Anioł Pański wiernych z całego świata w święty krąg kolumnady Berniniego.

⁷ Dante, *Raj* XXXIII, 1—3. Przekład Edwarda Porębowicza.

⁸ Św. Bernard z Clairvaux, *Serm. I in Assump.* (PL 183, 415 C). Przekład Leona Andrzejewskiego. W: *Gratia Plena*, s. 393.

⁹ Por. Jerzy Buxakowski, *NMP w liturgi.* W: *Gratia Plena*, s. 109, 115—116.

Eliot nie cenił *Hamleta*. Uważał, iż było to z całą pewnością artystyczne fiasko¹⁰. Z różnych wzmianek można wywnioskować, że irytował go nie tyle sam Szekspir, ile po prostu postawa Hamleta. Toteż przy pomocy ostentacyjnej aluzji przypomniał czytelnikowi ostatnie zwiastowanie księciu duńskiemu — jego śmierć. Oto kilka wierszy Szekspera:

Oh, I die, Horatio;

The potent poison quite o'er-crows my spirit;
I cannot live to hear the news from England;
But I do prophesy the election lights
On Fortinbras; he has my dying voice;
So tell him, with the occurrents, more and less,
Which have solicited — the rest is silence.

Żegnam cię, Horacy;

Potęga jadu mroczy zmysły moje.
Już się angielskich posłów nie doczekam!
Lecz przepowiadam ci, że wybór padnie
Na Fortynbrasa. Za nim, konający,
Głos daję; powiedz mu to i opowiedz,
Co poprzedziło. Reszta jest milczeniem.¹¹

Był to dla Eliota przykład takiej śmierci, która kieruje żeglaza w głąb ciemnej gardzieli. Nie rozumiejąc samej istoty zwiastowania śmierci, Hamlet ginie w morzu zjawisk. Podczas gdy jedyne Zwiastowanie otwiera przed człowiekiem wrota do bezczasu.

There are only hints and guesses,
Hints followed by guesses; and the rest
Is prayer, observance, discipline, thought and
action.

The hints half guessed, the gift half understood,
is Incarnation.

Here the impossible union
Of spheres of existence is actual,
Here the past and future
Are conquered, and reconciled...

¹⁰ Por. eseje *Hamlet* (1919) i *Szekspir i stoicyzm Seneki* (1927). W: *Szkice literackie*, Warszawa 1963.

¹¹ *Hamlet V, 2*. Przekład Józefa Paszkowskiego.

To tylko napomknienia i domysły,
 Napomknienia, z których domysły; reszta jest
 Modlitwą, rygorem, myślą i czynem.
 Domysłem na pół napomkniętym, darem na pół pojętym; jest
 Wcieleniem.

W nim nieprawdopodobna jedność
 Sfer istnienia jest rzeczywista,
 Tutaj przeszłość i przyszłość
 Są przewyciężone i pojednane...¹²

Eliot proponuje więc czytanie znaków czasu przez zdarzenie biblijne, mimo że jest to z reguły tylko „napomknienie lub domysł”. Zdarzenia biblijne pozwalają bowiem ustalić prawdziwą miarę i sens wypadków, których nie unikniemy w czasie naszej żeglugi. Lektura własnego życia, lektura księgi świata bez tej inicjacji w bezczas jest próżna i jałowa. Pograżając nas w wirze uczuć i myśli, modlitw i czynów, zdarzenie biblijne otwiera przed nami możliwość zrozumienia katastrof, które zdarzają się na wiecznie niespokojnym morzu. Spotkanie Symeona z Jezusem w Świątyni wyjaśnia religijną treść spotkań z Bogiem podczas modlitwy. Wędrowka do Pana tłumaczy tęsknotę za podróżami do świętych miejsc. Uwielbienie małego Jezusa w stajence pomaga zrozumieć istotę adoracji Sakramentu. A Zwiastowanie Najświętszej Maryi Pannie odślania sens chwili, w której anioł śmierci przybywa z ostateczną wieścią. Słuchajmy więc Dzwonu Zwiastowania, rozkołysanego nad morzem zjawisk, teraz i zawsze, i w godzinę śmierci naszej. Amen.

Ryszard Przybylski

Fragment książki *Homilie na Ewangelię Dzieciństwa. Szkice z teologii biblijnej malarzy i poetów*.

Tłumacze poszczególnych ksiąg Pisma: 2 Sm — Biblia Tysiąclecia (Benedyktyni tyniecy), Ps — Czesław Miłosz, Mdr — Kazimierz Romaniuk, Syr — Biblia Tysiąclecia, Łk — Feliks Gryglewicz, J — Lech Stachowiak.

¹² Nieco poprawiam przekład Sprusińskiego, aby aluzja do Hamleta stała się w pełni jasna.

EUGENIUSZ KWIATKOWSKI POLSKI ŻYCIORYS

Dziesiąta rocznica zgonu Eugeniusza Kwiatkowskiego skłania do refleksji nad życiem i pracą tego niezwykłego człowieka. Kwiatkowski wchodził w skład ostatniego, najściślejszego kierownictwa politycznego Polski Niepodległej i był zarazem jednym z największych działaczy gospodarczych w całej historii naszego kraju. Twórca Gdyni i polskiej floty handlowej, Mościc i fabryk Warszawskiego Okręgu Przemysłowego, COP-u i Stalowej Woli — w ciągu ośmiu lat pracy w rządzie zdołał gruntownie odmienić oblicze polskiej ziemi, zintegrować wewnętrznie i umocnić zewnętrznie młode, niepodległe państwo. „Wielki wizjoner procesu unowocześnienia cywilizacyjnego Polski”, jak go nazywa prof. Marian Marek Drozdowski, snuł Kwiatkowski przed wojną olbrzymie plany rozwoju kraju, sięgające połowy lat pięćdziesiątych. Im bardziej odchodzą w przeszłość dokonania przedwojennego sternika polskiej gospodarki, tym bardziej sylwetka jego potężnieje. Po okresie zupełnego milczenia wokół jego postaci w latach pięćdziesiątych, już w następnej dekadzie zaczął Kwiatkowski coraz bardziej fascynować historyków i publicystów; zwłaszcza minione dziesięciolecie przyniosło tu szereg wartościowych prac. Dziś można już zaryzykować ukazanie tej sylwetki w całym bogactwie jej dokonań i możliwości, triumfów i klęsk, wyborów drog trudnych i niejednoznacznych.

DOŚWIADCZENIA MŁODOŚCI

Z urodzenia i wychowania był Kwiatkowski galicjaninem: przyszedł na świat 30 grudnia 1888 roku w Krakowie. Był drugim synem inżyniera Jana Kwiatkowskiego (1841—1902), urzędnika kolejowego, oraz Wincentyny z domu Moszczyńskiej (1864—1952). Od drugiego roku życia wychowywał się w majątku Czernichowce na austriackim skrawku Wołynia, pół mili na południe od Zbaraża. Wzrastał w kraju rolniczym, zacofanym i mógł na co dzień obserwować przysłowiową „nędzę galicyjską”; jednocześnie żył w cieniu minionej świetności Rzeczypospolitej.

„Już sam teren — pisze o tych latach Janusz Rakowski —

wzbudzał w dzieciach¹ uczucia patriotyczne. Wdrapywano się na ruiny starego zamku, zbudowanego w początkach XVII wieku przez ostatniego z książąt zbaraskich, chodzono i przesiadywano w omszałym klasztorze Bernardynów. (...) Ojciec czytywał im w czasie wakacji wyjątki z *Ogniem i mieczem* Henryka Sienkiewicza, co młodzi chłopcy chłonęli z drżeniem serc, bo tu właśnie uprzytamniano sobie wyczyny Jana Skrzetuskiego i legendarnego Poddębity, którego szczątki — jak im mówiono — miały spoczywać na starym cmentarzysku zbaraskim. W okolicach rozsiane były całe wsie polskie, jakby zaścianki staro-litewskie z *Pana Tadeusza*.²

Lata nauki Kwiatkowskiego były typowe dla młodego Polakagalicjanina z dobrego domu. Od r. 1903 (już po śmierci ojca) uczył się w sławnym z wysokiego poziomu i rygoru Gimnazjum OO Jezuitów w Bękowicach pod Chyrowem, gdzie zdobył podstawy gruntownego, przez lata później pogłębianego, wykształcenia ogólnego. W przyszłości ten inżynier-chemik poruszać się będzie ze swobodą w rozmaitych innych dziedzinach wiedzy: ekonomii i historii powszechnej, a nawet geografii, której będzie uczył dzieci polskie w czasie internowania w Rumunii w latach II wojny światowej.

Wiedzę fachową na poziomie europejskim dały mu studia na Wydziale Chemii Technicznej Politechniki Lwowskiej (1907—1910), kontynuowane potem na Wydziale Chemii uniwersytetu w Monachium (1910—1912). Studia wpoły Kwiatkowskiemu — zwłaszcza podczas pobytu w stolicy Bawarii — zamiłowanie do porządku, systematyczności, solidności. Wspominał po latach: „Odczuwałem na każdym kroku (...) nieustanny, metodyczny nacisk zmuszający do pracy sumiennej, punktualnej, dokładnej i wydajnej, przy zachowaniu prawideł powszechnego ładu i poszanowaniu pracy innych.”³

Podobnie jak większość rówieśników, wstąpił Kwiatkowski we Lwowie (pod koniec 1908 roku) do Związku Młodzieży Polskiej „Zet”. Ale czasy były niespokojne, polityka lidera obozu wszechpolskiego, Romana Dmowskiego, budziła — zwłaszcza wśród młodzieży lwowskiej — coraz większe wątpliwości. W maju 1909 z „Zetu” wyodrębniła się nowa organizacja — Niezależna Młodzież Narodowa (potem znana pod nazwą Młodzież Niepodległo-

¹ Eugeniusz Kwiatkowski miał troje rodzeństwa: brata Romana (1888—1946) oraz młodsze siostry: Janinę (po mężu Skulską) i Zofię (po mężu Dobrowolską).

² J. Rakowski: *Eugeniusz Kwiatkowski. Szkic biograficzny młodych lat na tle ruchu niepodległościowego ZET-u i ZARZEWIA 1886 (sic!) — 1920*, Londyn 1977, s. 10.

³ Cyt. za Jw., s. 26.

ściowa; jej organem stał się wkrótce dwumiesięcznik „Zarzewie”). Dwudziestoletni Kwiatkowski znalazł się od razu w tym gronie: w roku szkolnym 1909/1910 został przewodniczącym niewielkiej grupy zarzewiańskiej na Politechnice Lwowskiej i wstąpił do Polskiego Związku Wojskowego. Organizacja Młodzieży Niepodległościowej „Zarzewie” lokowała się wówczas między Narodową Demokracją a niepodległościowym socjalizmem Piłsudskiego: Kwiatkowski — wierny przez całe życie ideałom zarzewiackim⁴ — zostanie odtąd na zawsze „człowiekiem politycznego centrum”.

Lata 1912—1913 przyniosły w życiu Kwiatkowskiego istotne zmiany. W sierpniu 1912 otrzymał on w Monachium dyplom inżyniera chemika. W rok później, 27 września 1913 ożenił się we Lwowie z panną Leokadią Glazer (małżeństwo to miało przetrwać sześćdziesiąt z górą lat, do zgonu Kwiatkowskiego w roku 1974). Wtedy też skryształizowały się jego zainteresowania naukowe: w Monachium, zarówno w czasie studiów, jak i podczas praktyki w pracowni sławnego wówczas prof. Gustava Schultza, specjalizował się Kwiatkowski w metodach otrzymywania barwników syntetycznych. Jednakże w roku 1913, podczas dwumiesięcznej praktyki w laboratorium gazowni w Łodzi, zainteresował się technologią chemii węgla i surowców pokrewnych. Tym zagadnieniom pozostanie już wierny na zawsze. Pobyt w Łodzi (w laboratorium, a następnie w różnych fabrykach), potem praca w gazowni miejskiej Lwowa, wreszcie dłuższa działalność w prywatnej gazowni Bańkowskiego w Lublinie miały jeszcze jedno znaczenie, widoczne dopiero z perspektywy czasu. To wtedy przecież zaczął Kwiatkowski poznawać rozdarłe między zaborców ziemie polskie, które w kilkanaście lat później przyjdzie mu zszycwać niemi niepodległej gospodarki.

Wybuch Wielkiej Wojny obudził w młodym inżynierze marzenia wolnościowe, przypomniał ideały „Zarzewia” i stowarzyszeń monachijskich: Związku Studentów Polskich, Legii Niepodległości... Kwiatkowski pożegnał żonę i miesięcznego synka — i zaciągnął się we Lwowie do Legionu Wschodniego. Po paru tygodniach jednak Legion został rozwiązany, a do Lwowa wkroczyli Rosjanie. W związku z przesunięciem się linii frontu mógł teraz Kwiatkowski powrócić do Lublina i przemyśleć na nowo swą orientację polityczną. Toteż dopiero w marcu 1916 — już pod odejściu Rosjan — zaangażowany przez przyjaciela, znanego polityka ludowego — Jana Dąbskiego, zaciągnął się ostatecznie do okrzepłych już Legionów Polskich.

⁴ Jego ostatnim opublikowanym tekstem był, pochodzący z roku 1968 szkic *Prehistoria ruchu zarzewiackiego*, zamieszczony w książce *Zarzewie 1909—1920. Wspomnienia i materiały*, Warszawa 1973.

NA PROGU KARIERY

Rozpoczął pracę pod komendą Dąbskiego w aparacie werbunkowym w Lublinie, potem — już na samodzielnym stanowisku oficera werbunkowego — kolejno w Chełmie, Włocławku i Łukowie. Nowe terytoria, nowi ludzie, nowe doświadczenia w rodzaju współredagowania gazetek: „Głos Ziemi Chełmskiej” czy „Głos Ziemi Łukowskiej”... Podlegał wówczas Kwiatkowski Departamentowi Wojskowemu Naczelnego Komitetu Narodowego, a więc konkretnie pułkownikowi Władysławowi Sikorskiemu. Równocześnie jednak w roku 1917 zaciągnął się w szeregi Polskiej Organizacji Wojskowej. Taka ewolucja poglądów — od narodowo-demokratycznych do legionowych i powiańskich — była charakterystyczna dla większości środowiska zarzewiackiego: piłsudczykiem pozostanie już Kwiatkowski do końca życia.

W Łukowie objął komendę miejscowej komórki POW. Tu też przypadło mu w udziale odegranie pierwszy raz w życiu roli historycznej. 11 listopada 1918, gdy nadeszła wieść o powrocie Piłsudskiego z Magdeburga, Kwiatkowski, Tadeusz Łada Bieńkowski oraz Jan Zdanowski stanęli na czele akcji rozbrajania miejscowego garnizonu niemieckiego. Następnego dnia, po stu-letniej niewoli, władza polska wróciła do wyzwolonego Łukowa.

Chorąży Kwiatkowski zgłosił się natychmiast do Wojska Polskiego. Jak ustalił Marian Marek Drozdowski⁵, przez pięć miesięcy pozostawał w służbie liniowej (w szeregach POW w Łukowie, w 22 pułku piechoty, a od początku grudnia 1918 do końca marca 1919 w baonie POW w Siedlcach). Z dniem 1 kwietnia 1919 — już jako podporucznik — został powołany na stanowisko zastępcy kierownika wydziału Sekcji VI (Chemicznej) Głównego Urzędu Zaopatrzenia Armii. W czasie kampanii 1920 roku pracował na tym stanowisku nad stworzeniem zaplecza chemicznego dla potrzeb gospodarki wojennej. W tym czasie rozpoczął też publikacje prac naukowych, inaugurując zarazem ten rodzaj swej aktywności, który miał przetrwać najdłużej. Już wtedy usiłował wiedzę inżyniera-chemika wykorzystać dla potrzeb gospodarczych jednoczącego się państwa. Tytuły mówią tu same za siebie: *Użyteczność i znaczenie gospodarcze produktów suchej destylacji wę-*

⁵ Prof. Drozdowski od ćwierć wieku ogłasza wartościowe prace na temat polityki gospodarczej II Rzeczypospolitej i Eugeniusza Kwiatkowskiego: m.in. *Polityka gospodarcza Eugeniusza Kwiatkowskiego w latach 1938—1939* (w: *Historia gospodarcza Polski*, pod red. Natalii Gąsiorowskiej, Warszawa 1960); *Polityka gospodarcza rządu polskiego 1936—1939*, Warszawa 1963; *Sprawy i ludzie II Rzeczypospolitej*, Kraków 1979; artykuły zamieszczone w „*Polityce*” 1974 nr 36, warszawskiej „*Kulturze*” 1979 nr 9, „*Nautologii*” 1979 nr 3.

gla kamiennego (1919), *Znaczenie gospodarcze produktów przemysłu węglowego* (1920), *Znaczenie gospodarcze gazu ziemnego w Polsce* („Roboty Publiczne” 1920 nr 2), *Znaczenie górnośląskiego przemysłu przetwórczo-węglowego dla Polski* („Przemysł Chemiczny” 1920 nr 12), *O nasz program gospodarczy w sprawie azotowej* („Przemysł Chemiczny” 1920 nr 7 — artykuł napisany wspólnie z Władysławem Płużańskim, szefem Sekcji VI Głównego Urzędu Zaopatrzenia Armii). Bez trudu można odkryć w tych rozprawkach większość późniejszych zainteresowań, zarówno naukowych jak i praktyczno-gospodarczych Kwiatkowskiego. Potem przyszły prace większe rozmiarami: *Węgiel kamienny jako surowiec chemiczny* (1921), *Przemysł chemiczny, jego znaczenie i początki organizacji w Polsce* (1921) i wreszcie najambitniejsza z nich: *Zagadnienie przemysłu chemicznego na tle wielkiej wojny* (1923), w której przedstawiony został śmiały program rozbudowy przemysłu i unowocześnienia struktury gospodarczej kraju.

Prace te zwróciły uwagę świata nauki i gospodarki: w r. 1921 — niemal natychmiast po wyjściu z wojska — 33-letni Kwiatkowski został mianowany docentem w Politechnice Warszawskiej. Podjął tu wykłady z chemii węgla kamiennego i technologii gazownictwa, a w tym samym roku wszedł też w skład zarządu Państwowej Fabryki Destylacji Drewna w Hajnówce. Równocześnie działał w Polskim Towarzystwie Chemicznym — i tam właśnie poznał prof. Ignacego Mościckiego, będącego wówczas wykładowcą w Chemicznym Instytucie Badawczym we Lwowie i dyrektorem dopiero co przejętej przez Polaków Państwowej Fabryki Związków Azotowych w Chorzowie (niemieckiego Reichs-Stickstoff-Werk; obecnych Zakładów Azotowych im. Pawła Findera).

Spotkanie to okazało się dla Kwiatkowskiego przełomowe: od-tąd cała jego kariera gospodarcza i polityczna będzie ściśle związana z Mościckim. W kwietniu 1923 profesor mianował go dyrektorem technicznym chorzowskiej fabryki — zrujnowanej przez wojnę i ogołoconej z planów przez niemiecki sabotaż. Mościckiemu chodziło o to, by zakłady jak najszybciej wznowiły produkcję kwasu azotowego, azotniaku i innych nawozów azotowych oraz by uruchomiona tu została po raz pierwszy w Polsce synteza amoniaku z azotu i wodoru. Zadania te zostały wykonane, bądź przygotowane i sprawdzone — i już w r. 1925, na dziesięciolecie swego istnienia, fabryka produkowała 86 tys. ton, przekraczając tym samym maksymalną wydajność z czasów niemieckich.

Był to ostatni egzamin życiowy, zdany celująco przez Kwiatkowskiego przed rozpoczęciem pracy państwowej. Olbrzymie doświadczenie chorzowskie dało młodemu dyrektorowi doskonałą

znajomość problemów gospodarczych i politycznych autonomicznego województwa śląskiego. Rolę Górnego Śląska dla Polski doceniał Kwiatkowski zawsze — świadczy o tym choćby wspomniany artykuł z r. 1920 — ale obecnie, organizując produkcję Chorzowa i sprawując funkcję przewodniczącego miejscowego Polskiego Stowarzyszenia Inżynierów i Techników, związał się z tym regionem wyjątkowo silnie. Później, jako minister, będzie się starał przynajmniej dwa razy w roku zaglądać do Chorzowa, a najbardziej znaczące przemówienia polityczne wygłosi w stolicy autonomicznego województwa — Katowicach. Z czasem powie, że uważa się „właściwie za Ślązaka” — i z tego regionu właśnie będzie posłował na Sejm Rzeczypospolitej.

Nowy rozdział w życiu Kwiatkowskiego otworzył się zupełnie niespodziewanie. 1 czerwca 1926 prof. Mościcki — jako kandydat zwyczajny w przewrocie majowym Piłsudskiego — został wybrany Prezydentem Rzeczypospolitej. Na jego wniosek, 8 czerwca tego roku, nowym ministrem przemysłu i handlu w gabinecie prof. Kazimierza Bartla został — w miejsce Hipolita Gliwica — 38-letni Eugeniusz Kwiatkowski. Zaczynał wielką przygodę swego życia, otwierało się przed nim pole działalności dotąd nie przeżywanego. Wtedy dopiero usłyszała o nim cała Polska.

MINISTER

Zastał sytuację nadzwyczaj trudną. Ziemię II Rzeczypospolitej, o granicach ustalonych ostatecznie dopiero przed czterema laty, były wciąż zlepkiem prowincjonalnych terenów niedawnych mocarstw zaborczych. Siedmioletnie działania wojenne w latach 1914—1921 doprowadziły kraj do ruiny: porównawcze dane liczbowe przytaczane w tej mierze przez historyków, dziś jeszcze mogą budzić przerażenie. Tradycyjne rynki zbytu dla przemysłu lokalnego były zamknięte kordonami granicznymi. Szczególnie dramatycznie przedstawiała się sytuacja przemysłu byłej Kongresówki, wysyłającego dawniej towary na chłonny rynek rosyjski; obecna granica polsko-radziecka była nieprzenikalna i z trudem osiągnano tu 10% przedwojennej wymiany handlowej. 15 czerwca 1925 Niemcy zamknęły swój rynek dla śląskiego węgla i rozpoczęły z Polską tzw. „wojnę celną”, która miała zmusić Rzeczypospolitą do przyjęcia traktatu węglowego, uzależniającego ją od zachodniego sąsiada. „Tak czy inaczej — pisano 14 czerwca 1925 na łamach „Frankfurter Allgemeine Zeitung” — musi Polska wyjść z wojny celnej śmiertelnie ranna; z jej krwią odpłyną jej siły, a wreszcie jej niepodległość”.

Stosunki gospodarcze z pozostałymi sąsiadami nie układały się wiele lepiej. Długa granica państwowa z Czechosłowacją przebiegała górami, gdzie brak było należytej sieci komunikacyjnej; zresztą na południu małe i równoleżnikowo położone kraje nie stwarzały w ogóle odpowiednich warunków dla międzynarodowej wymiany handlowej. Niepodległy Gdańsk prowadził politykę zdecydowanie proniemiecką, a z Republiką Litewską nie było żadnych kontaktów: ani dyplomatycznych ani gospodarczych. Króciutkie odcinki graniczne z Łotwą i Rumunią nie mogły mieć naturalnie większego znaczenia. Politycy ówczesnego świata mówili więc o zablokowanym „polskim państwie sezonowym”, które „udusi się teraz we własnym sosie”. „Nie było wówczas w całej Europie zachodniej i centralnej — powie po latach Eugeniusz Kwiatkowski — podobnie opornych i nieprzyjaznych granic dla wymiany handlowej jak nasze granice lądowe.”⁶

Ocalenie mogło przyjść tylko od morza. Nasuwała się gwałtowna konieczność maksymalnego wykorzystania małego, 140 kilometrowego polskiego Wybrzeża — stanowiącego zaledwie 2¹/₂% całej linii granicznej Rzeczypospolitej, ale będącego jedynym prawdziwym oknem na świat. Było to polskie „być albo nie być”, *conditio sine qua non* utrzymania niepodległości. Wnioski takie wyciągnęli już politycy przedmawjowi: Prezydent Stanisław Wojciechowski i premier Władysław Grabski, ministrowie przemysłu i handlu: Józef Kiedroń i Czesław Klarner, a także Hipolit Gliwic i Henryk Strasburger, Julian Rummel i Tadeusz Wenda, Gabriel Chrzanowski i gen. Mariusz Zaruski... Współczesny historyk (Bogdan Dopierała w książce *Wokół polityki morskiej Drugiej Rzeczypospolitej*) stwierdzi nawet, że program polskiej polityki morskiej był sformułowany i realizowany od r. 1925.

A jednak — w momencie, gdy Eugeniusz Kwiatkowski obejmował resort przemysłu i handlu, odcinek morski robił wrażenie bardzo zaniedbanego. Polska nie miała jeszcze ani dużego portu, ani własnej floty handlowej. Jedynym niewielkim portem handlowym był Puck, jedynym portem rybackim (zresztą przestarzałym i zdewastowanym) — Hel. (Pozostałe — takie jak Kuźnica, czy Wielka Wieś — były właściwie większymi przystaniami). A Gdynia? — można by zapytać w tym miejscu. Ale nawet z Gdynią sprawa nie była taka oczywista.

Port w Gdyni budowany był już od pięciu lat. Jego projektodawcą był inż. Tadeusz Wenda, a zleciennodawcą — Ministerstwo Spraw Wojskowych. Pierwotny plan został przedstawiony w maju

⁶ 40 lat Gdyni. Rozmowa z Eugeniuszem Kwiatkowskim. „Tygodnik Powszechny” 1962 nr 44.

1920, a pierwsze fundusze, w wysokości 40 mln marek, przyznał Komitet Ekonomiczny Ministrów 1 listopada tego roku. Wiosną 1921 poznańskie Towarzystwo Robót Inżynierskich rozpoczęło pracę — najpierw pod nadzorem Ministerstwa Spraw Wojskowych, a od początku 1922 — Ministerstwa Przemysłu i Handlu. W r. 1921 zbudowano linię kolejową Kokoszkki—Gdynia, łączącą Polskę z morzem z ominięciem Wolnego Miasta Gdańska. 23 września 1922 Sejm Rzeczypospolitej podjął uroczystą uchwałę o budowie nowego portu, 29 kwietnia 1923 Prezydent Wojciechowski otworzył „Tymczasowy Port Wojenny i Schronisko dla Rybaków”, a 13 sierpnia tego roku wpłynął do Gdyni pierwszy statek pełnomorski. Ale na tym zakończył się jedynie pierwszy etap prac — i dopiero umowa, jaką minister przemysłu i handlu Józef Kiedroń zawarł 4 lipca 1924 z polsko-francuskim Konsorcjum do budowy Portu w Gdyni, ruszyła roboty z martwego punktu. Ale na krótko: gdy w półtora roku później doszło do zapłaty, okazało się, że obie strony rozumiały umowę inaczej. Rząd Aleksandra Skrzyńskiego zamiast oczekiwanej przez Konsorcjum kwoty 4,5 mln złotych zapłacił jedynie 1,6 mln zł, w związku z czym, w lutym 1926, wykonawca przerwał pracę. Na kateryczne żądanie ministra przemysłu i handlu — Stanisława Osieckiego roboty zostały niebawem wznowione, ale prowadzono je w prowokacyjnie zwolnionym tempie (15% zakładanego planu). Mijały miesiące i nie widać było sposobów rozwiązania konfliktu. Przyszłość Gdyni — obdarowanej właśnie, najwyraźniej na wyrost, prawami miejskimi — znalazła się pod znakiem zapytania.

GDYNIA

Tak więc wyglądała sytuacja, gdy resort przemysłu i handlu znalazł się w ręku Eugeniusza Kwiatkowskiego. Zdawało się, że od problemów morza nikt nie był bardziej odległy niż ten nowy minister, z wykształcenia inżynier chemik, z praktyki — dyrektor zakładów przemysłowych na dalekim Śląsku. „Statecznych przemysłowców i kupców niepokoił jego młodzieńczy entuzjazm i brak doświadczenia” — zanotował Stefan Krzywoszewski⁷.

Kwiatkowski rozpoczął pracę od rozmów z ludźmi. Wiadomo, że w czerwcu 1926 przyjął zarówno dyrektora Departamentu Marynarki Handlowej we własnym ministerstwie — Gabriela Chrzastowskiego, jak i propagatora rozbudowy portu gdyńskiego i tworzenia polskiej floty handlowej — inż. Juliana Rummla. Zrozumiał ich natychmiast: już w dziesiątym dniu swego urzędowania,

⁷ S. Krzywoszewski: *Długie życie*, t. II, Warszawa 1947, s. 50.

17 czerwca 1926, zapowiedział wznowienie budowy portu gdyńskiego. Nikt jeszcze nie wiedział, że dla przyszłości Gdyni jest to data przełomowa.

Po krótkim objeździe głównych ośrodków przemysłowych Polski, Kwiatkowski przybył na Wybrzeże, aby osobiście zorientować się w sytuacji. Działał błyskawicznie: do końca czerwca 1926 spór rządu z Konsorcjum został zakończony. 2 lipca, w czwartym tygodniu swego urzędowania, podpisał Kwiatkowski nową wersję umowy, która z pewnymi modyfikacjami miała w zasadzie obowiązywać aż do ostatnich dni niepodległej Rzeczypospolitej. Na mocy tej umowy Konsorcjum zlecało wykonanie budowy dwóm zagranicznym firmom specjalistycznym: belgijskiemu Towarzystwu Ackermans-van Haaren w Antwerpii oraz duńskiemu Towarzystwu Hojgaard-Schulz w Kopenhadze. „Podjąłem też decyzję — powie po latach Kwiatkowski — że inwestycje finansować będziemy ze środków państwowych gotówką, nagradzając dodatkowo premiami każde przyspieszenie robót. Postawiliśmy jednak generalny warunek: przekazywany nam fragment inwestycji musi stanowić pewną całość, nadającą się do natychmiastowej eksploatacji. Warunek ten był niezbędny, gdyż bez niego wykonawca w pogoni za premią mógł forsować jeden, w danym momencie dlań najłatwiejszy wycinek, przykładowo falochrony, z czego wszakże nie mielibyśmy konkretnego pożytku. A nam zależało, by jak najszybciej Gdynia zaczęła pracować dla Polski jako jedyne, szeroko rozwarte okno na świat.”⁸

Prace ruszyły natychmiast, a ich tempo wciąż się zwiększało. W nowej umowie z 30 października 1926 zdecydowano utrzymać pierwotny termin ukończenia robót: koniec 1930, termin, który parę miesięcy wcześniej wydawał się absolutnie nierealny. Dalsze przyspieszenie robót nastąpiło w wyniku uzupełniających umów z 28 sierpnia 1928 i 15 lutego 1930. 1 czerwca 1927 Prezydent Mościcki wydał dekret o popieraniu rozbudowy miasta i portu w Gdyni, oferując wytypowanym przedsiębiorstwom przemysłowym i handlowym zwolnienie od podatku przemysłowego na okres 15 lat. 3 sierpnia tego roku Prezydent, w towarzystwie ministra przemysłu i handlu po raz pierwszy odwiedził Gdynię. Osobiste zainteresowanie budową wykazane przez Józefa Piłsudskiego i premiera Bartla pozwoliło Kwiatkowskiemu uporać się z trudnościami finansowymi. (W latach 1927—1928 rząd wydatkował na Gdynię 34,8 mln zł wobec 6,5 mln zł wydanych w latach 1925—1926).

Równocześnie udało się ministrowi obciążyć budową portu wiel-

⁸ J. Steinhauf: *U Eugentusza Kwiatkowskiego*, odc. 2: *Poczęcie Gdyni*, „Dziennik Polski” 1968 nr 226 (22—23 IX).

kie śląskie koncerny węglowe: Robur, Progress, Skarboferm, Elibor, Giesche... W zamian za wydzierżawienie placów na molo portowym w Gdyni, koncerny zostały zobowiązane do zainstalowania tam odpowiednich urządzeń oraz do dokonania określonego rocznego przeładunku węgla (od 600 tys. do 1 mln 200 tys. ton). Tą drogą poszły także Łuszczarnia i Młyny Krakowskie (w zamian za wybudowanie w Gdyni łuszczarni ryżu i magazynu), Olejarnia Gdańska, Cukroport, „Warta”, „Pantarei”... W ten sposób w budowie portu gdyńskiego zaczął partycypować — we własnym, dobrze pojętym interesie — także kapitał prywatny.

W r. 1929 Kwiatkowski zdołał przekonać przemysłowców łódzkich, że bardziej im się opłaca handel za pośrednictwem Gdyni niż tradycyjnych: Bremy czy Hamburga. W rezultacie stała się Gdynia także — jak głosił tytuł broszury inż. Karola Bajera z r. 1932 — „polskim portem bawelnianym”. Zresztą — Hamburg i Brema straciły na rzecz Gdyni również monopol pośrednictwa w imporcie kawy, herbaty, kakao, owoców południowych, juty, sizalu. W polskim porcie budowano jedne za drugimi baseny i falochrony, składy i chłodnie, mechaniczne urządzenia przeładunkowe i magazyny, warsztaty i biura. Rosła długość wybrzeży portowych (sięgnie ona niebawem prawie 13 km), powiększała się ilość dźwigów. Równocześnie zaś, w zdwojonym tempie powstawała (budowana od r. 1925 na zlecenie min. Kiedronia i ukończona już po odejściu Kwiatkowskiego z rządu, 1 marca 1933) kolejowa magistrała węgłowa Herby Nowe — Gdynia, łącząca Górny Śląsk z Wybrzeżem. Związki wielkich polskich ośrodków przemysłowych i „polskiego portu” stawały się więc z każdą chwilą coraz ściślej.

W ten oto sposób w ciągu kilku lat powstało nad Bałtykiem zjawisko nieoczekiwane: wielka Gdynia, port z początku węglowy, wkrótce potem — dyspozycyjno-rozdzielczy, wreszcie — uniwersalny. W r. 1924 przeładowywano tu 10 tys. ton rocznie, w r. 1929 — 2,8 mln ton. Gdy po jakimś czasie — już po dymisji Kwiatkowskiego — przeładunki przekroczyły 3 mln ton, Gdynia stała się największym portem na Bałtyku, wyprzedzając znacznie inne, nawet o tak ustalonej, kilkusetletniej renomie jak: Gdańsk, Szczecin, Królewiec, Rygę, Helsinki, Kopenhagę, czy Sztokholm. U schyłku II Rzeczypospolitej, gdy przeładunki roczne sięgnęły 8,7 mln ton (pułapu przewyższonego po wojnie dopiero u schyłku lat 60-tych), Gdynia była już jednym z największych i najnowocześniejszych portów europejskich, wysuwając się przed Amsterdam, Bremę, Hull, Dunkierkę, Genuę, Wenecję, Neapol, czy Triest. Na międzynarodowych konferencjach uznano ją za tzw. „port główny” („basic port”).

Na terenie niedawnej wioski rybackiej zaczęło jednocześnie wy-
rastać miasto — siedziba urzędów morskich, szkół, stoczni. Już
w grudniu 1927 powstała tu pierwsza stocznia — remontowa. Po-
tem, w r. 1931, rozpocznie pracę Stocznia Rybacka i wreszcie —
tuż przed wybuchem wojny — Nowa Stocznia Gdynska, znana
dziś pod imieniem Komuny Paryskiej. Miasto Gdynia będzie wte-
dy liczyć 127 tys. mieszkańców: stanie się ośrodkiem nowocze-
snym, eleganckim, sławnym.

„Rzuciła się w morze wspaniałym, zwycięskim kraulem” — pi-
sano w jednym z wielu ówczesnych wierszy o Gdyni. Budowa ta
wywołała w społeczeństwie entuzjazm i wiarę we własne siły.
Opłaciła się tysiącrotnie szybkość decyzji Kwiatkowskiego z r.
1926 i pośpiech, z jakim parł on do jak najszybszego uruchomie-
nia olbrzymiego portu, — „z betonu i stali”. W r. 1926 zarówno
w kraju, jak na świecie trwała prosperity gospodarcza, a dołączał
się do tego czynnik tyleż drobny, co dla Polski decydujący: wie-
lomiesięczny strajk górników brytyjskich. Natychmiast po prze-
wrocie majowym ślaski węgiel mógł dzięki Gdyni wejść trium-
falnie na rynki bałtyckie, daremnie oczekujące na import z An-
glii. Polska zaczęła się szybko uniezależniać od odbiorcy i pośred-
nika niemieckiego: podczas gdy w momencie ogłoszenia „wojny
celnej” 43% polskiego eksportu szło do Niemiec, po dziesięciu la-
tach procent ten zmalał do 14-tu. Eksport z Polski — na razie
głównie węgla i drzewa — skierował się teraz na szlaki morskie,
a bezpośrednia wymiana handlowa objęła kraje atlantyckie i le-
wantyńskie. Gdynia stawała się portem organizującym w pewien
sposób polskie życie gospodarcze. Utrwalała także dzieło niepo-
dległości — nie mniej skutecznie niż silna armia: integrowała
przecież młodziutkie państwo, uniezależniała je od gospodarczego
dyktatu mocarstw ościennych. Píše współczesny historyk: „Kwiat-
kowski potrafił odwrócić o 180 stopni kierunek polskiego handlu
zagranicznego i wyprrowadzić go na rynki zamorskie. Polska wy-
grała bitwę o niezależność.”

Stawiane często pytanie, kto właściwie przy wznoszeniu Gdyni
położył największe zasługi — jest w gruncie rzeczy jałowe. Pra-
cami kierował bezpośrednio (od r. 1920 aż do przejścia na emery-
turę w r. 1937) inż. Tadeusza Wenda — i jego też uważał zawsze
Kwiatkowski za właściwego „twórcę Gdyni”. „Mój bezpośredni
współdziałal jako ministra przemysłu i handlu — dodawał — był
dość ograniczony: określiłbym go matematycznie na 10%”.⁹

„Matematycznie” można by się było z tym zgodzić. Kwiatkowski
nie działał przecież sam: miał sztab doskonałych, fachowych

⁹ 40 lat Gdyni..., op. cit.

współpracowników, z Julianem Rummlem („niewątpliwym, choć może samozwańczym inspiratorem i doradcą”¹⁰) na czele. Z grona osób współdziałających wówczas z Kwiatkowskim trzeba też wymienić kolejnych dyrektorów Departamentu Morskiego (poprzednio: Marynarki Handlowej) w Ministerstwie Przemysłu i Handlu: Gabriela Chrzanowskiego, Stanisława Łęgowskiego, Teodozego Nosowicza (sprawował tę funkcję najdłużej: od stycznia 1927 do listopada 1930) i Feliksa Hilchena; naczelnika Wydziału Portowego w Departamencie Morskim — Piotra Bomasa; wreszcie wielu innych urzędników Ministerstwa: Hugona Pistla, Feliksa Rostkowskiego, Czesława Pechego, Władysława Gieysztor... Każdy z nich wniósł pewną część w dzieło tworzenia polskiej polityki morskiej, budowę floty handlowej i Gdyni. Ale Kwiatkowski poczynania te koordynował i brał za nie odpowiedzialność przed rządem i Sejmem. On też osobiście w r. 1926 ruszył prace z martwego punktu, a potem uruchomił wszystkie te mechanizmy, które wkrótce zadecydowały o bezprecedensowym w skali światowej rozwoju portu i miasta. Polityka Kwiatkowskiego uczyniła z Gdyni wielki nowoczesny organizm, związany ściśle z całokształtem polskiej gospodarki i organizujący do pewnego stopnia zachodzące w niej procesy. „Właśnie przez Gdynię — jako symbol wszystkich zagadnień morskich Polski — napisze wkrótce Kwiatkowski — przebiega główny nerw naszej twórczej żywotności, naszej ekspansji, naszej istotnej samodzielności i naszego podźwignięcia się z głębokiej depresji gospodarczej. Tu, w Gdyni właśnie i na wybrzeżu morskim coraz wyraźniej koncentrować się będą najważniejsze problemy polityczne współczesnej Polski.”¹¹

Rzecz oczywista: Gdyni w takim rozumieniu z pewnością nie byłoby bez Kwiatkowskiego — i z tym sądem zgadzają się zarówno współcześni historycy, jak też przedwojenni przemysłowcy duńscy, belgijscy, czy francuscy. Takie też było zawsze odczucie społeczeństwa polskiego. „Do chwili przyścia do władzy min. Kwiatkowskiego — pisał inż. Napoleon Korzon — rozpowszechnione było zdanie, że można wprawdzie wybudować baseny i nabrzeża, ale nie można w czasie krótkim wybudować portu. (...) Dopiero min. Kwiatkowski porwał za sobą cały naród, zdobył dla Gdyni zapal i uwagę społeczeństwa, wyjaśnił, pogłębił, a właściwie stworzył nowy światopogląd morski w Polsce.”¹²

¹⁰ B. Kasprowicz: *Twórca Gdyni Eugentusz Kwiatkowski i jego ludzie*, „Naukologia” 1979 nr 3.

¹¹ E. Kwiatkowski: *Przedmowa do: J. Rummel: Morskie zagadnienia Polski*, Gdynia 1934.

¹² N. Korzon: *Wywóz węgla polskiego czynnikiem rozwoju portu gdynińskiego*,

W tym samym czasie sędziwy Wacław Sieroszewski pisał: „Dopiero pod jego czujnym okiem i sprawną ręką rozbudowa Gdyni nabrała rozmachu i siły. On właściwie zagadnienie morskie w polityce Państwa Polskiego postawił na należytych miejscu i poziomie. Na posiedzeniach Rady Ministrów, przed Sejmem i Senatem bronił umiejętnie i uporczywie potrzebnych na to wydatków i ofiar. Umiał tchnąć w poziome pozornie sprawy swoisty romantyzm i poprzeć je „racjami stanu”. Wymową, zapałem i skrupulatnym rachunkiem pokonywał przeciwników i zdobywał gorących zwolenników i ofiarnych współpracowników.”¹³

POLSKA FLOTA HANDLOWA

Wnikliwszy czytelnik tego szkicu mógłby przed chwilą zapytać: w jakiż to sposób polski węgiel mógł wejść aż tak „triumfalnie” na rynki bałtyckie, skoro — mówiąc po prostu — nie było go czym przewieźć? W momencie obejmowania przez Kwiatkowskiego teki ministra przemysłu i handlu nie dysponowaliśmy przecież — jak podkreślono — własną flotą handlową?

Otóż to. W te dy rzeczywistości nie dysponowaliśmy. Próby stworzenia flotyli handlowej, ponawiane parokrotnie od r. 1918, wciąż nie dawały zadowalających rezultatów. Kilkanaście statków pod polską banderą pływających po dalekich morzach w różnych okresach 1918—1926 („Polonia”, „Masovia”, „Lwów”, „Polbal”, „Margot”, „Ville de Nice”, „Albatros”, „Hanamet” i inne) pracowało zazwyczaj przez czas krótki, najwyżej paroletni, z krajem było związane bardzo luźno i nie służyło praktycznie polskiej gospodarce. Pewne usługi oddawało jedynie towarzystwo żeglugowe „Sarmacja” (założone w Krakowie w r. 1919, istniejące od r. 1922 jako spółka polsko-norweska), które dysponowało przejściowo pięcioma statkami o nazwach: „Bug”, „Kraków”, „Warta”, „Wawel” i „Wisła”. Statki „Sarmacji” były jednak zazwyczaj przestarzałe, w związku z czym albo w ogóle nie były eksploatowane, albo też szybko zachodziła konieczność ich sprzedaży. Zresztą samo towarzystwo pracowało na coraz wolniejszych obrotach, aż wreszcie jego działalność zamarła niemal zupełnie (formalnie rozwiązało się w grudniu 1926 r.). Praktyczny brak własnej floty przyprawił gospodarce polską o olbrzymie straty: oblicza się, że tylko w latach 1925—1926 przepłacono usługi armatorów zagranicznych

(w:) XV lat polskiej pracy na morzu, pod red. Aleksego Majewskiego, Gdynia 1935.

¹³ W. Sieroszewski: *Brama na świat*, Warszawa (1933), s. 22—23.

o 22—30 mln zł. (Porównajmy to ze wspomnianą kwotą 4,5 mln zł, której w r. 1926 nie był w stanie zapłacić nasz rząd...)

Obejmując tekę ministra nie dysponował więc Kwiatkowski własną flotą handlową. Ale to, czego nie udało się zorganizować w ciągu ośmiu lat, to, o co tuż przed przewrotem majowym apelowali bezskutecznie w swych publikacjach Julian Rummel i Gabriel Chrzanowski — załatwił sam w ciągu paru miesięcy.

Latem 1926 r. dowiedział się, że we francuskiej stoczni Chantiers Navals Français w Blainville (Caen) zbudowano właśnie pięć statków po 3 tys. ton pojemności dla zleceniodawcy, który nieoczekiwanie zbankrutował. Decyzja była jak zwykle błyskawiczna: na zlecenie ministra udał się do Caen naczelnik Wydziału Żeglugi Departamentu Morskiego — komandor Hugon Pistel. Po zupełnie przystępnej cenie zakupił statki dla Polski i natychmiast skompletował ich załogę. 4 stycznia 1927 pierwszy z tych statków — nazwany przez Kwiatkowskiego imieniem „Wilno” — zawinął do portu gdyńskiego; w dwa dni potem, w obecności ministra nastąpiło jego poświęcenie. Jednostka ta miała odtąd służyć Polsce przez długie lata — tyle, że po ostatniej wojnie pod nazwą: „Wieluń”. Na przestrzeni stycznia 1927 do Gdyni przybyły pozostałe cztery statki. Kwiatkowski ponadawał im nazwy: „Poznań”, „Katowice”, „Toruń” i „Kraków” (ten ostatni — razem z „Wieluniem” służył polskiej marynarce handlowej jeszcze wiele lat po II wojnie światowej).

Nowe statki oddał minister do dyspozycji Przedsiębiorstwu Państwowemu „Żegluga Polska”. Instytucję tę utworzył już w listopadzie 1926 r., powołując na jej dyrektora zarządzającego wspomnianego Juliana Rummela. Stan posiadania „Żeglugi Polskiej” zaczęła się niebawem powiększać: w dalszych miesiącach 1927 r. przybyły statki „Warta” i „Tczew”, w r. 1928 — „Niemen” i „Wisła”. W kwietniu 1930 okręty te rozpoczęły obsługę pierwszej regularnej linii towarowej wiodącej z Gdyni i Gdańska do Rygi, Tallina i Helsinek. Oprócz floty handlowej przedsiębiorstwo rozpoczęło kompletowanie floty pasażerskiej: w r. 1927 między Gdynią, Helem, Jastarnią i Sopotem zaczęły kursować statki: „Gdańsk” i „Gdynia”, potem „Hanka”, „Wanda” i „Jadwiga” (nazwane tak na cześć córki ministra — Hanny Kwiatkowskiej oraz córek Piłsudskiego — Wandy i Jadwigi; dwom ostatnim zmieniono po wojnie nazwy na: „Barbara” i „Zofia”).

Ale Państwowe Przedsiębiorstwo „Żegluga Polska” nie miało bynajmniej monopolu na tworzenie floty. Podobnie jak przy budowie portu gdyńskiego, tak i tutaj udało się Kwiatkowskiemu wciągnąć do współpracy kapitał prywatny. 9 maja 1927 minister podpisał 35-letnią umowę z inż. Alfredem Falterem — dyrekto-

rem generalnym Górnośląskiego Koncernu Węglowego Robur. W zamian za wydzierżawienie placu na molo portowym w Gdyni, koncern zobowiązał się zorganizować własną flotę, pływającą pod polską banderą, a służącą do przewozu śląskiego węgla. Koncern zyskiwał własny środek transportu, państwo — powiększało stan posiadania okrętów. Jesienią 1927 r. powstało w rezultacie Polsko-Skandynawskie Towarzystwo Transportowe (Polskarob), zajmujące się przewozem węgla na kilku własnych statkach — „Roburach”. W rok później nowy zastrzyk kilku statków przyniosło Polsko-brytyjskie Towarzystwo Okrętowe (Pol-bryt). Powstało ono 21 grudnia na mocy uchwały Rady Ministrów z 17 listopada tego roku, a jego dyrektorem został Julian Rummel. „Pol-bryt” przejął od angielskiej firmy Ellermans-Wilson Line cztery — nie najnowsze zresztą — parowce towarowo-pasażerskie, którym nadano imiona: „Rewa”, „Łódź”, „Warszawa”, i „Premier”. Statki te rozpoczęły stałe kursy z Gdyni do Londynu i Hull. Z kolei 11 marca 1930 PP „Żegluga Polska” przy współudziale duńskiego przedsiębiorstwa Det Ostasiatiske Kompagni powołało Polskie Transatlantyczne Towarzystwo Okrętowe PTTO ze znanym człowiekiem morza — Michałem Beniśławskim na czele. PTTO dysponowało trzema statkami („Polonia”, „Kościuszk” i „Pułaski”) pływającymi z Gdyni przez Kopenhagę i Halifax do Nowego Jorku.

Startując od zera, po czterech latach pracy zdobył Kwiatkowski dla Polski flotę składającą się ogółem z dwudziestu dwóch statków. Ten stan liczebny będzie się powiększać z każdym rokiem.

„UPRAWA MORZA”

Otoczając szczególną opieką Departament Morski w Ministerstwie Przemysłu i Handlu, dbał Kwiatkowski o należyłą pracę dwóch jego wydziałów: Portowego (kierowanego przez Piotra Bomasa) i Żeglugowego (kierowanego przez Hugona Pistla). Tymczasem rozporządzeniem Rady Ministrów z dnia 27 grudnia 1927 do Ministerstwa Przemysłu i Handlu przeszły — z gestii Ministerstwa Rolnictwa i Dóbr Państwowych — sprawy rybołówstwa. Na czele trzeciego wydziału — Rybackiego — Departamentu Morskiego stanął dr Franciszek Lubecki. Od tego momentu problemom rybołówstwa poświęcał Kwiatkowski coraz więcej uwagi.

W r. 1928 rozpoczęły się prace nad rozbudową portu rybackiego w Helu. Wcześniej — podobne porty budowano już w Gdyni i Jastarni. 3 grudnia 1928 minister powołał w Gdyni Morski Instytut Rybacki z prof. Michałem Siedleckim na czele. Zaczął też snuć ambitne plany zorganizowania połowów dalekomorskich: m. in.

proponował Radzie Ministrów powołanie polsko-brytyjskiego towarzystwa Anglo-Polish Fishing Trust Ltd, z siedzibą w Londynie. Projekty te pozostały nie zrealizowane (zarzucono im m.in. zbytne uprzywilejowanie strony brytyjskiej) — i dopiero w r. 1931 — już po dymisji Kwiatkowskiego — powstała polsko-holenderska spółka akcyjna „Morze Północne”.

„Uprawa morza”... Było to ulubione sformułowanie Kwiatkowskiego. Pod jego kierownictwem, w krótkim okresie czterech lat Polacy rzeczywiście zaczęli „uprawiać” własne morze: zbudowali wielki port, stworzyli flotę handlową i pasażerską, rozwinęli rybołówstwo. Działo się to pierwszy raz na tę skalę w 1000-letniej historii naszego kraju. Fakt ten był tym bardziej zdumiewający, że miał miejsce w warunkach skrajnie nieprzychylnych: wyjątkowej szczupłości polskiego Wybrzeża (nie bez przyczyny nazywanego przez Niemców wylotem „korytarza”), oderwania od Polski tradycyjnego dla naszej gospodarki Gdańska... W nowym polskim mieście — Gdyni pojawiły się liczne, nieznanne przedtem instytucje i przedsiębiorstwa: Urząd Morski, Tymczasowa Rada Portowa, Polska Agencja Morska, Państwowa Szkoła Morska, Związek Gdyńskich Spedytorów Portowych, Polski Związek Maklerów Okrętowych, Rada Interesantów Portu w Gdyni... Jak już wspomniałem, polski eksport zaczął się kierować w coraz większym stopniu drogą morską: podczas gdy w r. 1925 czynił to jedynie w 10%, w r. 1926 — w 27%, w r. 1927 — w 36%, w r. 1928 — w 41%. Polska stała się krajem mocno opierającym się o Bałtyk, a króciutkie wybrzeże — terenem wzorowo zagospodarowanym. Rozwijały się miejscowości letniskowe, kwitły sporty wodne. 13 lipca 1930 w Gdyni, w obecności Kwiatkowskiego, podniesiono banderę na sławnej potem fregacie „Dar Pomorza”: w sześć lat później, jako pierwszy polski statek w historii, miał on opłynąć przylądek Horn...

Do księgi pamiątkowej „Daru Pomorza” wpisał Kwiatkowski zdanie, które mogłoby stać się dewizą jego działania: „Polska bez własnego wybrzeża morskiego i bez własnej floty nie będzie nigdy ani zjednoczona ani niepodległa”. To stanowisko rozwijał minister w swej nad wyraz bogatej działalności publicystycznej: w artykułach (publikowanych zwłaszcza w warszawskim miesięczniku „Polityka Narodów” oraz w „Wiadomościach Portu Gdyńskiego”), w przemówieniach, odczytach i wykładach; nade wszystko zaś — w licznych broszurach i książkach, takich jak: *Postęp gospodarczy Polski* (1928), *Polska na morzu* (1928), *Polens Handelsverträge* (1928), *The economic progress of Poland* (1928), *Prawo zwycięstwa* (1929), *Rekonstrukcja gospodarstwa Polski* (1929), *Powrót Polski nad Bałtyk* (1930), *The Baltic Policy of Poland* (1933). W odczycie

wyłoszonym w Warszawie 10 lutego 1930, na uroczystym obchodzie dziesiątej rocznicy zaślubin Polski z morzem, Kwiatkowski mówił: „Trzymajmy się morza! To próba naszego charakteru, naszej woli, wytrwałości, dojrzałości politycznej! To źródło najsilniejsze zapracowania, zdobycia szacunku nie tylko u naszych przyjaciół, ale i u przeciwników. Trzymajmy się morza! To nasza największa, najpewniejsza, nigdy nie zachwiana Kasa Oszczędności — całego Państwa i całego społeczeństwa. Do niej niesiemy oszczędności naszej pracy i naszego kapitału, świadomi, że tam właśnie otrzymamy dziś i w przyszłości najwyższe oprocentowanie. Oprocentowanie materialne i moralne! Oprocentowanie gospodarcze i polityczne!”¹⁴

Pisał w tych latach Adam Uziębło: „Znalazł się rząd, który z entuzjazmem jął się realizacji najśmielszego programu, jaki kiedykolwiek jakkolwiek rząd polski sobie wytknął: przerobienia narodu polskiego z lądowego na naród morski.”¹⁵

BUDOWA PRZEMYSŁU

Ale i gospodarką lądową zajmował się Kwiatkowski, starając się w pełni wykorzystać trwającą światową prosperity. Z jego inspiracji i pod jego kierownictwem nastąpiło wzmoczenie tempa industrializacji kraju — zwłaszcza w Warszawskim Okręgu Przemysłowym.

22 kwietnia 1927 powstały w Warszawie Państwowe Wytwornie Uzbrojenia: w ich skład weszły zakłady budowane wcześniej, ale zazwyczaj dopiero teraz rozpoczynające produkcję: (Państwowa Fabryka Broni w Radomiu, Państwowa Fabryka Amunicji w Skarżysku-Kamiennej, Państwowa Fabryka Sprawdzianów w Warszawie na Powązkach oraz — jedyna czynna od 1923 r. — Państwowa Fabryka Karabinów w Warszawie). Równocześnie otwarto Państwową Wytwornię Prochów i Materiałów Kruszących w Pionkach koło Kozienic (zwaną również fabryką w Zagożdżonie).

27 grudnia 1927 — w miejsce Centralnych Warsztatów Lotniczych — powstały w Warszawie Państwowe Zakłady Lotnicze — Wytwornie Płatowców. Stały się one największym polskim przedsiębiorstwem produkującym samoloty, znacznie wyprzedzając istniejące dotąd niewielkie fabryki w Poznaniu, Lublinie i Białej Pod-

¹⁴ *Kronika o polskim morzu. Dzieje walk, zwycięstw i pracy*, pod red. Czesława Pechego, Warszawa 1930.

¹⁵ A. Uziębło: *Polska na morzu (w:) Dziesięciolecie Polski Odrodzonej 1918—1928*, Kraków—Warszawa (1928).

laskiej. Początkowo pracowano na licencjach zagranicznych, lecz od r. 1929 konstruowano tu już oryginalne polskie aeroplany typu P-I, P-VI i P-VII, według projektów inż. Zygmunta Puławskiego.

19 marca 1928 utworzono w Warszawie Państwowe Zakłady Inżynierii: w ich skład weszły trzy warszawskie wytwórnie: Samochodów, Łączności i Saperska, nadto Stocznia i Warsztaty w Modlinie oraz Państwowy Tartak w Ossowcu. W lipcu 1930 PZInż przejęły akcje Zakładu Mechanicznego Ursus, produkującego od dwóch lat samochody ciężarowe i autobusy na licencji włoskiej. Od tej chwili Ursus rozpoczął także wytwarzanie sprzętu wojskowego: czołgów, motocykli, silników lotniczych itd.

W ten sposób, pod kierunkiem Kwiatkowskiego, w krótkim czasie rozwinął się znacznie polski przemysł zbrojeniowy (z początkiem lat trzydziestych było już w kraju 260 fabryk tego typu), lotniczy i motoryzacyjny. Równocześnie zaś wydatnie się zwiększyła produkcja innych fabryk warszawskich, na przykład Państwowych Zakładów Tele- i Radiotechnicznych oraz Polskich Zakładów Optycznych. W ciągu czterech lat pracy Kwiatkowskiego w rządzie Warszawski Okręg Przemysłowy dał krajowi (według obliczeń M. M. Drozdowskiego) ok. 100 tys. nowych stanowisk pracy.

Rozwijały się też inne regiony przemysłowe Polski: w Chorzowie na przykład ruszyła w r. 1929 zaprojektowana niegdyś przez Mościckiego i Kwiatkowskiego produkcja amoniaku syntetycznego. 14 marca 1928 rząd zaplanował — nie zrealizowaną na razie — rozbudowę przemysłu w strategicznym „trójkącie bezpieczeństwa” — w widłach Wisły, Dunajca i Sanu. Wszakże najślawniejszym przedsięwzięciem Kwiatkowskiego w tym zakresie stały się Mościce.

Powołane przez ministra w r. 1927 Biuro Państwowej Fabryki Związków Azotowych (z dr Tadeuszem Zwisłockim na czele) rozpoczęło budowę w szczerym polu — między Tarnowem a witosowymi Wierzchosławicami. Nazwę „Mościce” dla powstającego na terenie paru tutejszych wsi osiedla fabrycznego zaproponowali w r. 1929 sami mieszkańcy — ku czci Prezydenta, który przedsięwzięcie — jako wybitny fachowiec w tej dziedzinie — zainicjował i któremu przez szereg lat patronował. Pierwsze produkty Mościc pojawiły się na rynku w styczniu 1930. Fabryka ta (istniejąca do dziś, pod nazwą Zakładów Azotowych im. Feliksa Dzierżyńskiego) stała się przed wojną największym i najnowocześniejszym producentem amoniaku i nawozów sztucznych w Europie środkowej.

Okres ożywienia gospodarczego sprzyjał też kolejnym przedsięwzięciom, które Kwiatkowski zarządzał, bądź które inspirował.

Stworzone przez państwo warunki ekonomiczne wyzwalały ludzką inicjatywę, przedsiębiorczość, pomysłowość i zaradność, zachęcały do inwestycji, umożliwiały godziwe zarobki, czyniły wysiłek opłacalnym. Rozwijało się więc w tym czasie budownictwo komunalne, socjalne i mieszkaniowe, powstawały chłodnie składowe, zakłady chemicznej przeróbki drewna, fabryki przetwórcze. W r. 1928, z inicjatywy Kwiatkowskiego, przedsiębiorstwa naftowe zawiązały spółkę „Pionier” z kapitałem 15 mln zł dla wierceń poszukiwawczych. W oparciu o raport Ministerstwa Przemysłu i Handlu Prezydent Mościcki wydał dn. 7 czerwca 1927 rozporządzenie „O prawie przemysłowym”, które dało nowe podstawy prawne dla organizacji i pracy rzemiosła. 15 lutego 1928 w Brześciu nad Bugiem powstało Biuro Projektu Melioracji Polesia.

Rozwijała się komunikacja: nowe linie kolejowe zszywały w jeden organizm trzy niedawne zabory, a powstałe 1 stycznia 1929 przedsiębiorstwo państwowe — Polskie Linie Lotnicze LOT rozpoczęło regularne kursy do większości krajów Europy środkowej i południowej (istniejąca wcześniej firma Aerolloyd (Aerolot) organizowała niemal wyłącznie rejsy krajowe). W latach 1926—1930 przybyło też w Polsce 23 tys. nowych samochodów, co na tamte czasy nie było liczbą małą. Bardzo poważnie rozbudowano też produkcję energii elektrycznej. Minister starał się o rozwój handlu: do dawnych Targów Poznańskich oraz Wschodnich we Lwowie przybyły w r. 1928 Targi Wileńskie. Na dziesięciolecie Niepodległości, zorganizowano w Poznaniu Powszechną Wystawę Krajową (16 maja — 30 września 1929), która stała się wyrazistym i efektownym obrazem polskiego dorobku i która przyczyniła się przez to do wzrostu możliwości eksportowych naszej gospodarki.

Kwiatkowski dbał bardzo o intelektualne zaplecze dla swej polityki ekonomicznej. Już w lutym 1927 powołał Komisję Ankiętową Badania Warunków i Kosztów Produkcji oraz Wymiany. Olbrzymi, 15-tomowy raport tej Komisji przyczynił się do obniżenia cen i racjonalizacji produkcji. W tym samym czasie, 10 kwietnia 1927, rozpoczął pracę, organizowany jeszcze przez ministra Czesława Klarnera, Państwowy Instytut Eksportowy — analizujący możliwości polskiego eksportu. Z początkiem 1928 Kwiatkowski zaakceptował propozycję prof. Edwarda Lipińskiego w sprawie ustanowienia w Warszawie Instytutu Badania Konjunktur Gospodarczych i Cen. Placówka ta, otwarta 15 lutego 1928 i pracująca nieprzerwanie pod kierownictwem Lipińskiego do września 1939, miała zagwarantowane prawo zbierania materiałów w przedsiębiorstwach prywatnych i państwowych oraz wzywania właścicieli i pracowników do obowiązkowego składania wyjaśnień. Przeprowadzono tutaj wiele cennych szacunków dotyczących wielkości

produkcji przemysłowej, dochodu narodowego, spożycia i koniunktury w Polsce.

Ostatnia wreszcie dziedzina działalności Kwiatkowskiego jako ministra przemysłu i handlu to dbałość o nowe uprawnienia socjalne dla robotników, rozszerzenie zakresu działania i uprawnień Inspekcji Pracy, rozbudowa ubezpieczeń społecznych, wprowadzenie ustawowego zapobiegania chorobom zawodowym.

W istocie: były to szczęśliwe lata naszej gospodarki. Krótkie, bo już w schyłku r. 1929 pierwsze symptomy światowego kryzysu gospodarczego zmusiły rząd do zwolnienia tempa inwestycji. Dziś daremnym byłoby rozstrzygać, na ile ten pomyślny okres był wynikiem ówczesnej europejskiej prosperity i zwyczajnego nawet zbiegu okoliczności (jak w wypadku strajku górników brytyjskich), na ile zaś wynikiem świadomego działania Ministerstwa Przemysłu i Handlu, na czele którego stał wówczas Kwiatkowski¹⁶. Jedno jest pewne: istniejące korzystne warunki potrafił minister wykorzystać błyskawicznie, pomysłowo, konsekwentnie i — w sposób maksymalny. W wielkim wydawnictwie *Dziesięciolecie Polski Odrodzonej* napisał Kwiatkowski słowa, w których dziś jeszcze można odczuć ów szczególny klimat pierwszych lat wolności:

„Budujemy nową, od podstaw nową Polskę. Tworzymy skarbu i armię, koleje i administrację, budujemy fabryki, podnosimy produkcję i konsumpcję, dźwigamy wytwórczość rolną, organizujemy państwo i jego stosunek do innych państw, wybijamy nowe drogi u wrót morskich, badamy zawartość wnętrza naszej ziemi, stwarzamy podstawy i kierunki nowego prawa. Ale ponad tym wszystkim stoi zadanie wytworzenia nowego człowieka w Polsce. Człowieka zorganizowanego, i udiscyplinowanego w imię ideałów społecznych i państwowych, człowieka wierzącego w swoje siły, a więc stanowczego i odważnego, człowieka o głębokim poczuciu praw innego człowieka i innych państw, człowieka znajdującego szczęście w swojej pracy i w swym trudzie.”¹⁷ Ten nadrzędny cel usiłował realizować Kwiatkowski przez całą swą działalność gospodarczą w Polsce Niepodległej.

PIŁSUDCZYK

Sukcesy na polu gospodarczym — pierwsze na tę skalę w II Rzeczypospolitej — zbliżyły ministra przemysłu i handlu do ministra

¹⁶ Kwiatkowski starał się zresztą harmonizować pracę swego resortu z działalnością innych ministerstw, zwłaszcza skarbu i rolnictwa: wywoływało to czasem spory kompetencyjne w rządzie.

¹⁷ E. Kwiatkowski: *Budujemy nową, od podstaw nową Polskę* (w:) *Dziesięciolecie Polski Odrodzonej...*, op. cit.

spraw wojskowych — Józefa Piłsudskiego. W wielkiej przedwojennej księdze *Polska na morzu* (Warszawa 1935) znajduje się zdjęcie Marszałka i Kwiatkowskiego na mostku SS „Jadwiga”. Pierwszy — wyprostowany, smukły i siwy, w charakterystycznym szarym mundurze i maciejówce, zdaje się coś mówić i zarazem chłonać wiejący „wiatr od morza”; drugi lekko pochylony, w czarnym meloniku i rękawiczkach, miękkim, łagodnym ruchem zaprasza do obejrzenia statku i, wpatrując się w wodza, chce jakby odgadywać jego życzenia...

Zdjęcie wykonano 1 lipca 1928. Marszałek i minister spotkali się w Gdyni, ponieważ ich młodziutkie córki — Wanda i Jagoda Piłsudskie oraz Hanna Kwiatkowska zostawały właśnie matkami chrzestnymi trzech wspomnianych wyżej statków pasażerskich: „Wandy”, „Jadwigi” i „Hanki”. Między obu politykami panowała wtedy harmonia idealna: wielokrotnie omawiali razem sprawy przemysłu zbrojeniowego, polityki morskiej, rozwoju Chorzowa... W rok po spotkaniu w Gdyni Kwiatkowski, stając przed Trybunałem Stanu w sprawie ministra Czechowicza, okazał się lojalny wobec Piłsudskiego i odmówił wszelkich zeznań. Latem 1930 Marszałek obarczył Kwiatkowskiego poufną i trudną misją w Czechosłowacji: minister przez kilka godzin konferował na zamku w Topolcankach z Prezydentem Masarykiem, usiłując wysondować jego stanowisko wobec problemu niemieckiego. (Jak się wydaje — misja zakończyła się niepowodzeniem). Zresztą — zwraca na to uwagę Janusz Rakowski — polityka gospodarcza Kwiatkowskiego zgodna była zawsze z ogólnymi wskazaniem Marszałka: z jego podkreśleniem prymatu interesów państwa, dążnością do unikania rozwiązań skrajnych, postulatem realizmu w planowaniu.¹⁸ Sam Kwiatkowski wspominał już po wojnie, na planie filmu Sergiusza Sprudina *Gdynia*: „Piłsudski (...) jak zobaczył rozbudowę Gdyni, żadnych trudności budżetowych już nie miałem.” A Ignacy Mościcki zapamiętał, jak na jednym z posiedzeń Rady Ministrów Marszałek stawiał Kwiatkowskiego za wzór.¹⁹

A jednak doszło do konfliktu — i to wcale chyba nie błahego. Władysław Pobóg-Malinowski twierdzi, że Piłsudski odmawiał Kwiatkowskiemu „zdolności do działań w państwowej skali i gospodarce jego tezy nazywał „absurdami”.²⁰ Czy było tak zawsze? Przytoczmy znów sąd Ignacego Mościckiego, który wspomina, że Marszałek, chwalać Kwiatkowskiego za Gdynię, miał równocześnie

¹⁸ J. Rakowski: *Ideologia gospodarcza epoki Józefa Piłsudskiego*, „Niepodległość” tom I (1948).

¹⁹ I. Mościcki: *Autobiografia*, rozdz. XVII, „Niepodległość” t. XIV (1981) s. 81.

²⁰ W. Pobóg-Malinowski: *Najnowsza historia polityczna Polski*, t. II, Londyn 1967, s. 776.

do niego pretensje, jakoby „skoncentrował się tylko na tym jedynym temacie pracy.”²¹ W innym miejscu swej *Autobiografii* zwraca zaś Mościcki uwagę, że już wiosną 1929 proponował powierzenie Kwiatkowskiemu resortu skarbu: „Spotkałem się jednak z tak zdecydowanym brakiem zaufania Piłsudskiego do finansowych kwalifikacji mego kandydata, że już nie próbowałem nawet szerzej uzasadniać mojej inicjatywy.”²²

A więc można chyba uznać za początek konfliktu wiosnę 1929 — czasy pierwszego „rządu pułkowników” — Kazimierza Świąłskiego. Natomiast punkt kulminacyjny tego konfliktu — trzeba z kolei zawierzyć dobrze poinformowanemu Pobogowi — przypadł na sierpień 1930, a więc tuż przed aresztowaniem przywódców Centrolewu. Piłsudski miał wtedy wybuchnąć gniewem na Kwiatkowskiego za jego daleko idące „flirty” z opozycją. Przyczyny wszystkich tych reakcji wydają się oczywiste: w szczytowym momencie konfliktu z Centrolewem Kwiatkowski pozostawał politykiem zbyt miękkim, zbyt ugodowym, utrzymującym przy tym od lat przyjacielskie kontakty z jednym z przywódców ruchu ludowego — Janem Dąbskim (wyjątkowo zresztą nie znoszonym w otoczeniu Marszałka). Hanna Jędruszczak podaje ponadto, że Kwiatkowski poparł protest, jaki w sprawie brzeskiej złożyło na ręce prof. Adama Krzyżanowskiego czterdziestu pięciu profesorów Uniwersytetu Jagiellońskiego.²³ Oczywiście — było to już po dymisji Kwiatkowskiego, ale wcześniej, na przykład na posiedzeniach gabinetu, mógł on przecież zająć raz czy drugi podobne stanowisko.

Zapewne więc dopiero po sierpniu 1930 Piłsudski musiał uznać, że w Kwiatkowskim przestał mieć lojalnego współpracownika; szczególnie zaś niepokojący mógł mu się wydać znany wpływ ministra przemysłu i handlu na Prezydenta. Ponieważ zaś równocześnie, padały zarzuty na temat nadmiernego rozkręcenia inwestycji, kosztownego importu i ujemnego ostatnio bilansu handlowego, Marszałek wykluczył zapewne możliwość dalszego udziału Kwiatkow-

²¹ I. Mościcki, op. cit.

²² I. Mościcki, op. cit., s. 107. Dalej pisze on o braku zaufania Piłsudskiego także do „ekonomicznych” kwalifikacji Kwiatkowskiego. Podkreśla równocześnie, że na zarysowujący się wtedy negatywny stosunek Marszałka do ministra przemysłu i handlu miała wpływ „elita legionowa”, która czuła niechęć do „wyjątkowo uzdolnionego, ale i mocnego w swej indywidualności męża stanu, jakim był Kwiatkowski. Nie można przy tym zapominać, że elita legionowa była związana między sobą silnymi uczuciami koleżeństwa, a chociaż Kwiatkowski brał udział w Legionach, to jego działalność nie wchodziła bezpośrednio w zasięg bojów legionowych”.

²³ H. Jędruszczak: *Eugeniusz Kwiatkowski — mąż stanu i organizator gospodarki*, „Tygodnik Powszechny” 1979 nr 2.

skiego w pracach rządu. 4 grudnia 1930 gabinet premiera Piłsudskiego zgłosił Prezydentowi swą dymisję. W ukonstytuowanym wkrótce rządzie płk Walerego Ślawnka resort przemysłu i handlu objął już płk Aleksander Prystor... Grupie pułkowników liberalny Kwiatkowski od dawna się nie podobał.

Poróżniony z Piłsudskim, ani na chwilę nie przestał być Kwiatkowski piłsudczykiem. Świadczy o tym najlepiej najślawniejsza jego książka — *Dysproporcje. Rzecz o Polsce przeszłej i obecnej* (Kraków 1932, II wydanie: Kraków 1933), w swoisty zresztą sposób wyinterpretowywana po wojnie. Prawda: Kwiatkowski atakuje tu głębokie zacofanie gospodarcze, nadmierny centralizm, praktyki antydemokratyczne, ale wszystko to doprawdy dalekie było od cienia opozycyjności wobec sanacji. Szereg krytycznych sądów wypowiedzianych w *Dysproporcjach* stanowi raczej celne uogólnienia (...) Pisze tu na przykład Kwiatkowski: „Každy (...) program gospodarczy państwa staje się automatycznie kłamstwem, jeżeli rząd nie potrafi zachować stabilizacji waluty i równowagi budżetowej; załamanie tych dwu czynników, to najgorszy i najcięższy podatek nałożony na społeczeństwo, a przede wszystkim na klasy pracujące i najbiedniejsze.”²⁴

Niezależnie jednak od pasji ulepszania i doskonalenia, *Dysproporcje* zawierają przede wszystkim program pozytywny. Postuluje więc autor przebudowę gospodarczą kraju, propaguje kierowaną przez państwo industrializację, żąda przyspieszenia reformy rolnej, rozbudowy sił zbrojnych, rozwoju przemysłu przetwórczego... Na problematykę gospodarczą patrzy Kwiatkowski stale z punktu widzenia młodego Państwa: chce je uczynić mocnym i samowystarczalnym organizmem ekonomicznym. Państwowa polityka gospodarcza musi być długofalowa, konsekwentna, o dalekosiężnych celach: tylko wtedy dzieło niepodległości może zostać utrwalone. Państwo powinno być rządzone demokratycznie, ale władza wykonawcza musi być silna. Kwiatkowski — idąc tropem historycznej szkoły krakowskiej — krytykuje przerosty „złotej wolności”, zarówno w jej starszylacheckim, jak i przedmajowym wydaniu.

Ale nie wystarczy zdrowa, zmierzająca do autarkii polityka ekonomiczna, nie wystarczy budowa władzy autorytarnej: Polacy powinni wykazywać postawę najwyższej czujności. Pisał Kwiatkowski: „Wszystkie siły zewnętrzne, które dążyły do zniszczenia państwa polskiego i plan ten przy wykorzystaniu całego łańcucha błędów polskich na przełomie 18 i 19 wieku z całą dokładnością

²⁴ E. Kwiatkowski: *Dysproporcje*, Kraków 1933, s. 269.

ureczywistniły, nie tylko żyją, ale i pielęgnowane i popierane ze wszystkich stron, wzmagają się i potęgują codziennie.”²⁵

U progu lat trzydziestych tak prorocze słowa mogły — zdawało się — wyjść tylko spod pióra Piłsudskiego. *Dysproporcje* — będąc manifestem sanacyjnej ideologii gospodarczej — stawały się też ważnym argumentem dla wewnętrznej i zagranicznej polityki Marszałka.

Książka wywarła duże wrażenie: jej tezy popularyzował Kwiatkowski w odczytach wygłaszanych w Warszawie, a także podczas prywatnych kontaktów, jakie utrzymywał dalej z przedstawicielami sfer rządowych. W rozmowach z Ignacym Mościckim były minister nie krył podobno niechęci dla antydemokratycznych poczynań władz, krytykował zwłaszcza obóz odosobnienia w Berezie Kartuskiej. Prezydent wyczuwał w Kwiatkowskim sojusznika: sam również miał niejakie wątpliwości wobec ostrego kursu antyopozycyjnego. Usiłował więc wzmocnić własną pozycję przez ponowne wprowadzenie przyjaciela do rządu. „Cofał się jednak — pisze Pobóg-Malinowski — gdyż ze strony Piłsudskiego spotykał się w tych wypadkach tylko z milczeniem, przy gniewnym ściągnięciu brwi.”²⁶

POWRÓT

Toteż powrót do rządu okazał się możliwy dopiero po śmierci Marszałka. Prezydent nalegał początkowo na Walerego Sławka, by ten wprowadził Kwiatkowskiego do swego rządu. Gdy to się nie powiodło, po dymisji Sławka starał się usilnie o powierzenie Kwiatkowskiemu urzędu premiera, ale przeciw tym planom zaproponował z kolei gen. Rydz-Śmigły. Musiał się Prezydent zadowolić kompromisem: 13 października 1935 powołał gabinet Mariana Zyndrama-Kościałkowskiego, w którym jedynym wicepremierem oraz ministrem skarbu został Eugeniusz Kwiatkowski. Wyposażony w szerokie pełnomocnictwa, w opinii wtajemniczonych sprawował Kwiatkowski funkcję faktycznego szefa rządu.

Twórca Gdyni miał wówczas lat 47: znajdował się w pełni sił, dysponował własnym ambitnym programem przebudowy gospodarczej kraju. W pamięci społeczeństwa pozostał jako wielkiego formatu polityk gospodarczy z okresu pomajowej prosperity: za późniejsze zjawiska kryzysowe nie mógł już ponosić odpowiedzialności. To zresztą, co osiągnął w czterolecu kierowania resortem przemysłu i handlu trwało także w okresie kryzysu: powiększała

²⁵ E. Kwiatkowski, op. cit., s. 145.

²⁶ W. Pobóg-Malinowski, op. cit.

się polska flota handlowa, powstawały nowe towarzystwa żeglugaowe, rozwijało się rybołówstwo, pracowały — choć na zwolnionych obrotach — fabryki Warszawskiego Okręgu Przemysłowego. Nade wszystko zaś — wciąż w jednakowym tempie rosła Gdynia. „Jej rozbudowa w latach kryzysu była — jak pisze Marian Marek Drozdowski — „ewenementem gospodarczym na światową skalę. (...) Koło napędowe inwestycji gdyńskich nakręcone przez Kwiatkowskiego w latach 1926—30 obracało się nadal.”²⁷

W momencie powrotu do rządu był też Kwiatkowski po pięcioletnim okresie dyrektorowania fabrykom związków azotowych. W Mościcach, które budował jako minister przemysłu i handlu, został z początkiem 1931 r. naczelnym dyrektorem. Po roku wprowadził na tym odcinku poważne zmiany strukturalne: z jego inicjatywy doszło mianowicie do połączenia fabryk Mościc, Chorzowa i Spółki Akcyjnej „Azot” w Borach pod Jaworzmem: 1 sierpnia 1933 powstały oficjalnie Zjednoczone Państwowe Fabryki Związków Azotowych z siedzibą w Mościcach.

Jako naczelny dyrektor Zjednoczenia przygotował Kwiatkowski nową technologię produkcji sody i sialmiaku, według oryginalnej polskiej metody inż. Tadeusza Hoblera, która została wprowadzona w r. 1936. Proces wytwórczy azotniaku, siarczanu amonu, karbidu, saletrzaku, saletry wapniowej i supertomasyny maksymalnie uproszczono i zrationalizowano. Sprawa ta była bardzo ważna, bowiem kierowanie Zjednoczeniem przypadło na najostrzejszą fazę światowego kryzysu ekonomicznego. Kwiatkowski usiłował godzić interes gospodarczy z interesem pracowniczym, co nie zawsze mogło dać zadowalające rezultaty. Bywał więc czasem krytykowany przez radykalnych socjalistów w rodzaju Bolesława Drobnera. Mimo to zakłady azotowe zatrudniające ogółem ponad pięć tysięcy osób były zarządzane wzorowo, a Kwiatkowski zasłużył sobie w pełni — jak piszą Elżbieta Borek i Janusz Zaręba — na miano jednego z najznakomitszych menedżerów swego czasu.²⁸

²⁷ M. M. Drozdowski: *Gospodarka Drugiej Rzeczypospolitej* (w:) *Polska Odrodzona 1918—1939. Państwo—społeczeństwo—kultura*, pod red. Jana Tomickiego, Warszawa 1982, s. 445.

²⁸ E. Borek, J. Zaręba: *Co naprawdę robił Kwiatkowski w Mościcach*, „Życie i Nowoczesność” 1981 nr 565. Wybitny dziennikarz i reporter Dwudziestolecia Konrad Wrzosek, który w lutym 1933 odwiedził Mościce, zanotował: „Stosunek między dyrektorem fabryki a robotnikami opiera się również na innych niż gdzie indziej podstawach. P. dyr. Kwiatkowski odnosi się do robotników ciepło i serdecznie. Jest twardy, gdy zachodzi po temu potrzeba i wiele żąda. Ale ma po temu prawo, bo sam słusznie może uchodzić za wzór pracowitości. Przywódcy robotników wyrażają się dobrze o swym dyrektorze, są zadowoleni z istnienia stałej komisji porozumiewawczej między dyrekcją a robotnikami. Mówili mi oni, nie bez uznania dla swego dyrektora, że od czasu objęcia przez

Pozostawał też Kwiatkowski uznanym autorytetem naukowym: twórcą wielu artykułów, broszur i książek z *Dysproporcjami* na czele. Był członkiem zwyczajnym Akademii Nauk Technicznych oraz Warszawskiego Towarzystwa Naukowego, członkiem honorowym Polskiego Towarzystwa Chemicznego; powierzono mu też prezesurę Kuratorium Chemicznego Instytutu Badawczego. Wierny ideałom młodości, od r. 1930 stał na czele Stowarzyszenia Byłych Zarzewiaków.

W r. 1935 zdawało się, że Kwiatkowski jest zaledwie u progu olbrzymiej kariery państwowej. Człowiek wielkich zdolności i żelaznej woli, pełen energii, inicjatywy i przedsiębiorczości, był uosobieniem niezwyklej wprost pracowitości.

„Nastawiony całkowicie na pracę publiczną — pisze jeden z jego najbliższych współpracowników, m.in. na stanowisku dyrektora gabinetu Ministra Skarbu, cytowany już kilkakrotnie Janusz Rakowski — prowadząc niezwykle skromny i rodzinny tryb życia, umiał wyzbywać się przyjemności i odsuwać od siebie wszystko, co w jakikolwiek sposób mogłoby osłabić zdolność jego codziennej, kilkunastogodzinnej pracy. (...) Nie znał gry w karty, obce mu były kawiarnie i restauracje. Dla odprężenia wyjeżdżał czasem za miasto na spacer. (...) Zawsze znajdował, często kosztem niedospanej nocy, czas na czytanie gazet i interesujących go książek. Ten twardy, systematyczny, niemal ascetyczny tryb życia podtrzymywał niewątpliwie jego zdolności do pracy wówczas, gdy organizm załamywał się fizycznie. Kilkakrotnie podziwialiśmy go, gdy żywiąc się tylko herbatą, sucharkami i kleikiem, pracował normalnie z tą samą energią i wydajnością, jak w okresach dobrego zdrowia.”²⁹

W r. 1933 tak mówił o Kwiatkowskim Prezydent Mościcki: „Muszę powiedzieć o panu Kwiatkowskim, że ja go zdobyłem dla Chorzowa. Miałem wrażenie, że „uda się”. Ale p. Kwiatkowski przeszedł wszelkie oczekiwania. Toteż, gdy zostałem Prezydentem, „zmusiłem” go, aby objął Ministerstwo Przemysłu i Handlu. To wyjątkowy człowiek! Nie tylko jest zdolny, ale wszystkie swe siły oddałby państwu. Dla niego nie ma innej pracy, poza pracą dla państwa.”³⁰

niego fabryki nie było potrzeby uciekania się do strajku. Stosunek między robotnikiem a dyrektorem cechuje lojalność wzajemna i zaufanie.” (K. Wrzos: *Okno w oko z kryzysem. Reportaż z podróży po Polsce*, Warszawa 1933, s. 126).

²⁹ J. Rakowski: *Diariusz wrzesniowego dramatu*, „Zeszyty Historyczne” 1977 t. 272 z. 39, s. 771. Interesujące spojrzenie na pracę Ministerstwa Skarbu w czasach Kwiatkowskiego przynoszą też Janusza Rakowskiego *Wspomnienia (1935—1939). Cztery lata z Kwiatkowskim*, „Niepodległość” t. XVII (1984).

³⁰ K. Wrzos: *Rozmowa z Panem Prezydentem Rzeczypospolitej (w tegóż:) Okno w oko z kryzysem...*, op. cit., s. 356.

U STERU WŁADZY

Postawa polityczna Kwiatkowskiego jako wicepremiera była dość ściśle określona. Będąc bliskim przyjacielem Prezydenta, stał się od razu najwybitniejszą indywidualnością skupionej wokół Mościckiego stosunkowo liberalnej „grupy Zamkowej”. Z początku z dość dużą konsekwencją przeciwstawiał się Kwiatkowski wzrostowi praktyk antydemokratycznych. Skłócony od lat z grupą pułkowników, pośrednio przyczynił się teraz do odsunięcia Walerego Sławka. Jeden z pułkowników, niedawny premier Kazimierz Świński dał w swych zapiskach bardzo nieprzychylną charakterystykę Kwiatkowskiego: zarzucał mu między innymi nielojalność, a układ sił w obozie rządowym, wynikły z ulegania Prezydenta wpływom ministra, określał ironicznie mianem „półdyktatury” wicepremiera.³¹

Znacznie poważniejszy okazał się konflikt Kwiatkowskiego ze Smigłym-Rydzem, który grupując wokół siebie zwolenników rządów silnej ręki, zwalczał koncepcje polityczne Prezydenta, a do planów wicepremiera odnosił się z ostentacyjnym lekceważeniem. Wzajemne animozje stały się tak silne, że Kwiatkowski trzykrotnie składał dymisję, każdorazowo nie przyjmowaną przez Prezydenta. Pobóg-Malinowski podaje, że konflikt z Rydzem był szczególnie zaogniony w początkach gabinetu Kościalskiego: już wiosną 1936 Kwiatkowski miał uznać, że w rozgrywce z Rydzem Mościcki przegrywa, a w sferach rządowych powstał projekt kompromisowego triumwiratu: Prezydent — Rydz — Kwiatkowski. Projekt nigdy nie został zrealizowany, a Kwiatkowski w publicznych wystąpieniach zaczął podnosić zasługi Rydza — wówczas już oficjalnie uznanego za osobę numer dwa w Państwie.

Wierny swej polityce środka, gotowości do szukania płaszczyzn współdziałania i zawierania honorowego kompromisu, Kwiatkowski — silniej niż ktokolwiek z jego obozu — szukał kontaktu z opozycją. Od 1936 r. organizował w domu prywatne spotkania z wybitniejszymi przedstawicielami stronnictw antysanacyjnych. W listopadzie 1937 wprowadził na Zamek delegację PPS, która złożyła Prezydentowi specjalny memoriał. W r. 1938 rokował potajemnie z urzędującym prezesem Stronnictwa Ludowego — Maciejem Ratajem: starał się zwłaszcza o spowodowanie powrotu

³¹ Zapiski Kazimierza Świńskiego, „Kultura” (Warszawa) 1967 nr 2. Skrajnie nieprzychylnie charakterystyki Kwiatkowskiego zostawili: były prezes Pocztowej Kasy Oszczędności Henryk Gruber: *Wspomnienia i uwagi (1892—1942)*, Londyn (1968), zwłaszcza na s. 297, oraz Antoni Jaroszewicz: *Libretto finansisty*, Warszawa 1968.

do kraju Wincentego Witosa, uważanego przez siebie — z pewną przesadą — za polityka „wyjątkowo zrównoważonego”.

Do pracy w administracji państwowej, a nawet w rządzie przyciągnął Kwiatkowski zarówno starych zarzewiaków (na przykład Wacława Gajewskiego, Tadeusza Kobyłańskiego, czy zwłaszcza Józefa Kożuchowskiego, który był jego prawą ręką na stanowisku wiceministra przemysłu i handlu, a potem wiceministra skarbu), jak i przedstawicieli ówczesnej opozycji (na przykład socjalistę i jednego z redaktorów „Robotnika” — Michała Kaczorowskiego, który został naczelnikiem Wydziału Ekonomicznego Departamentu Ogólnego Ministerstwa Skarbu). Wicepremier uznawał potrzebę i celowość istnienia opozycji: do dziś krąży nie sprawdzona pogłoska, jakoby pisywał pod pseudonimami w gazetach antysanacyjnych artykuły krytykujące własną politykę...

Najwyraźniejszym przejawem indywidualnej polityki wewnętrznej Kwiatkowskiego było jego przemówienie w Katowicach 24 kwietnia 1938. Wicepremier wykazywał tu daleko idącą skłonność do zawarcia kompromisu ze stronnictwami opozycyjnymi, podkreślając, że zamierzeniem rządu nie jest zniszczenie opozycji, lecz przyciągnięcie jej do współpracy. Mowa w Katowicach zdawała się wychodzić przede wszystkim na przeciw postulatam Stronnictwa Narodowego: Kwiatkowski postulował na przykład, „by piętno narodowo polskie naszych miast, a więc handlu i przemysłu w Polsce zostało na nowo przywrócone”, żądał emigracji z kraju „elementów niepolskich, a przede wszystkim tych, które w ostatnich dziesięcioleciach wcisnęły się do Polski i pozostały w niej ciałem obcym, a czasem nawet i wrogim.”³². Z kolei apel o odrodzenie kultury polskiej opartej na zasadach zachodnioeuropejskich i chrześcijańskich pozwalał poszukiwać płaszczyzny porozumienia także z chadeckim Stronnictwem Pracy.

Odzew był duży: niektórzy politycy opozycyjni (np. Ignacy Paderewski) skłonni byli poważnie rozpatrzyć ofertę, która według nich zdawała się wychodzić poza formułę Obozu Zjednoczenia Narodowego (przemówienie było co prawda wygłoszone na zebraniu OZN, ale sam Kwiatkowski nigdy nie był członkiem tego ugrupowania). Większość jednak — zarówno po stronie opozycji jak i rządu zajęła postawę nieustępliwą, wobec czego Kwiatkow-

³² E. Kwiatkowski: *Przez odrodzenie polityczne do powodzenia gospodarczego Polski. Odczyt wygłoszony przez pana wicepremiera i ministra skarbu na zebraniu OZN w Katowicach w dn. 24 kwietnia 1938, Katowice 1938*. Pewne wątki nacjonalistyczne, w znacznej mierze zrozumiałe w ówczesnych warunkach społecznych, można odnaleźć w myśli Kwiatkowskiego u schyłku lat trzydziestych. Tak na przykład, programując rozwój gospodarczy kraju do roku 1954, zakładał on, że w latach 1951—1954 nastąpi ostateczna polonizacja ludności miejskiej. Nigdy co prawda nie sprecyzował, jak powinien przebiegać taki proces.

ski w kolejnym przemówieniu w Katowicach, 16 października 1938 uznał za stosowne uściślić swoją propozycję. Jako naczelne zadanie rządu uznał tu dążenie do demokracji „rządnej i karnej”; zaatakował natomiast gwałtownie demokrację „masońsko-liberalną, pracującą nad skłóceniem mas”. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)] dlatego też — zaznaczał — „w obu tych wypadkach walka nasza musi być stanowcza i nieugięta”. Kompromis z opozycją powinien być zawarty — powiadał metaforycznie — u stóp „srebrnej trumny Piłsudskiego na Wawelu”. „Nasza ręka — dodawał — wyciągnięta do rzetelnej zgody z ludźmi, którzy pragną wielkości Polski i którzy tej zgody nie traktują jako targu politycznego, jest nadal wyciągnięta i gotowa do bratniego uścisku”. I konkludował: „Oświadczyliśmy niejednokrotnie przedstawicielom dotychczasowej opozycji, iż gdyby zdecydowali się już obecnie wejść do Parlamentu i zajęli ostre opozycyjne stanowisko wobec naszego Rządu, nie mielibyśmy do nich najmniejszych pretensji, pomimo szczerego i jawnego wysiłku, by niczym nie utrudnić im akcji wyborczej. Natomiast pojawienie się z jakiegokolwiek strony tendencji do urzędzenia stosunków politycznych w Polsce na wzór sprzed r. 1926, albo na wzór liberalno-masońskich gier w niektórych państwach obcych, napotka z naszej strony na opór najbezwzględniejszy i tak stanowczy, że inicjatorom na pewno odechciałoby się na długo ponawiania takiej próby.”³³

Trudno wyraźniej, trudno dobitniej: kompromis w ujęciu Kwiatkowskiego miał pewne granice. U schyłku 1938 wicepremier usztywnił zresztą swe stanowisko: gdy w miejsce płk. Adama Koca szefem Obozu Zjednoczenia Narodowego został gen. Stanisław Skwarczyński, Kwiatkowski stał się — jak pisze Tadeusz Jędruszcak — „czynnym szermierzem OZN”³⁴. Kiedy w czerwcu 1939 zapadła na Zamku decyzja o nie rozszerzaniu społecznej bazy rządu — nawet wobec niebezpieczeństwa niemieckiego — nic nie jest wiadome o jakimś sprzeciwie Kwiatkowskiego. Mimo to w prywatnych rozmowach ze współpracownikami, prowadzonymi jeszcze na parę tygodni przed wojną, Kwiatkowski deklarował zwykle swój zamiar wprowadzenia przedstawicieli SL i PPS do rządu, zamiar — jak twierdził — niemożliwy do zrealizowania wobec ciągłego oporu Marszałka Rydza.

³³ E. Kwiatkowski: *Przez zjednoczenie ku potężnej Polsce. Przemówienie wygłoszone w dn. 16 X 1938 w Katowicach na zebraniu zorganizowanym przez Okręg Śląski OZN*, Warszawa 1938.

³⁴ T. Jędruszcak: *Piłsudczycy bez Piłsudskiego*, Warszawa 1963, s. 150.

Wrodzona skłonność do kompromisu rzutowała też na stosunek Kwiatkowskiego do polityki zagranicznej Józefa Becka. Wicepremier był z Beckiem w stosunkach nieporównywalnie lepszych niż z Rydzem, a jednak i tutaj dawała o sobie znać różnica zdań. Kwiatkowski był więc przeciwnikiem rozluźniania tradycyjnych więzi przyjaźni z Francją, protestował przeciw polityce z pozycji siły wobec Litwy w r. 1938. Przede wszystkim jednak — zależało mu na dobrych stosunkach z Czechosłowacją: jeszcze 30 kwietnia 1938 omawiał z posłem Jurajem Slavikiem możliwość wszechstronnej współpracy gospodarczej między obu państwami. 30 września tego roku, podczas konferencji na Zamku, daremnie przeciwstawiał się wystosowaniu do Pragi ultimatum w sprawie Zaolzia. Argumentował zwłaszcza tym, że krok taki stawia Polskę — czy ona tego chce czy nie chce — w jednym szeregu z Niemcami; przestrzegał więc przed konsekwencjami decyzji, którą przenikliwie uważał za poważny błąd polityczny.³⁵

Był już wówczas w ścisłym kierownictwie politycznym II Rzeczypospolitej. Po raz drugi bliski w r. 1936 urzędu premiera, w ostatnim przedwojennym gabinecie gen. Sławoja Składkowskiego, miał w dalszym ciągu pozycję mocną i niekwestionowaną: został przewodniczącym Komitetu Ekonomicznego Ministrów, wszedł w skład Komitetu Obrony Rzeczypospolitej. Od r. 1938 aż do wybuchu wojny wszystkie zasadnicze sprawy państwowe omawiał zespół czteroosobowy, składający się z Prezydenta Mościckiego, Marszałka Śmigłego-Rydza, premiera Sławoja-Składkowskiego oraz ministra spraw zagranicznych — Józefa Becka. „W niektórych wypadkach, raczej często” — pisze Pobóg-Malinowski³⁶ — do zespołu tego wchodził piąty człowiek: wicepremier Kwiatkowski. Kierując całokształtem zagadnień gospodarczych, prowadząc indywidualną politykę nieortodoksyjnego pilsudczyka, stawał się państwu coraz bardziej niezbędny.

„DYKTATOR GOSPODARCZY”

Ale do historii przeszedł Kwiatkowski przede wszystkim jako twórca nowej polityki gospodarczej: pierwszej po ustaniu wielkiego kryzysu światowego, a zarazem ostatniej w niepodległej Rzeczypospolitej. Politykę tę zaczynał realizować pomału, stopniowo i ostrożnie. W gabinecie Zyndrama Kościałowskiego, utrzymując w zasadzie antykryzysowe, deflacyjne poczynania swych

³⁵ E. Kwiatkowski: *Józef Beck*, maszynopis.

³⁶ W. Pobóg-Malinowski, op. cit., s. 837.

poprzedników (zwłaszcza Władysława Zawadzkiego) jeszcze się wahał, jeszcze nie był do końca konsekwentny. Pierwszym nadrzędnym celem, jaki sobie postawił, było uzyskanie równowagi budżetowej. Wprowadził więc nadzwyczajny podatek od wynagrodzeń, zreformował podatek dochodowy, podjął drastyczne oszczędności, skądinąd godzące w dochody pracowników. W dniu 27 kwietnia 1936 zarządził ostrą reglamentację dewizową: ograniczenia w przekazywaniu wypłat za granicę zmniejszyły odpływ kapitałów i poprawiły bilans płatniczy. W utworzonym w tym samym czasie Funduszu Obrony Narodowej (FON) rozpoczęto gromadzenie środków na obronę państwa. Kredyt 2 miliardów franków uzyskany w r. 1936 od rządu francuskiego przyczynił się również do poprawy sytuacji finansowej. W rezultacie tych zabiegów Kwiatkowskiemu udało się po dwóch latach zlikwidować deficyt budżetowy (w wysokości 307 mln zł), a nawet uzyskać nadwyżkę (w wysokości 38 mln zł).

Równocześnie minister dbał o to, by społeczeństwo, które jeszcze tak niedawno ciężko przeżyło inflację, miało teraz zaufanie do złotego jako waluty trwałej i stabilnej. Był to zresztą podstawowy pewnik polityki skarbowej rządów pomajowych: za dolara płacono wtedy niezmiennie 8 zł 50 gr. Starał się więc Kwiatkowski wypośrodkować między interesem państwa, z biegiem czasu śmiertelnie zagrożonego w samym swoim istnieniu, a interesem „szarego obywatela”. Ta rozsądna polityka skarbowa przyniosła Kwiatkowskiemu w miarę powszechne uznanie.

Ale w tym samym, 1936 roku w działaniach wicepremiera pojawiły się elementy nowe. Drogą inwestycji i robót publicznych, podatków, cel i kredytów następowało nakręcenie koniunktury, przechodzenie do — lansowanego od lat przez Stefana Starzyńskiego — państwowego interwencjonizmu i etatyzmu. Zanim jeszcze 15 maja 1936 powstał ostatni rząd przedwojennej Rzeczypospolitej, Kwiatkowski rozpoczął gospodarczą ofensywę.

Znów szedł drogą środka. Studiował doświadczenia rozmaitych ówczesnych systemów gospodarczych świata: *New Deal* Roosevelta, program ekonomiczny Salazara, reglamentację dewizowo-towarową oraz plan czteroletni Göringą, plany pięcioletnie Stalina, politykę pieniężno-kredytową w Anglii i Szwecji, teorię „kierowanego kapitalizmu” Johna Maynarda Keynesa... Ze wszystkich tych systemów usiłował stworzyć jakąś polską syntezę, uwzględniającą specyficzne cechy naszego społeczeństwa. Nie był doktrynerem: ten gorący rzecznik przemysłowienia kraju, kładł niezwykle silny nacisk na niższym — zakłócony rozwój rolnictwa. Razem z ministrem tego resortu — Juliuszem Poniatowskim starał się zarówno o zwiększenie upraw i wydajności, jak też o usprawnie-

nie handlu produktami rolnymi, o tworzenie szerokiego zaplecza w postaci magazynów, młeczarni, chłodni, elewatorów. Bowiem ekonomia nie była dla Kwiatkowskiego sztuką dla sztuki, sprawdzającą w praktyce wydumaną w ciszy gabinetu piękną teorię. Przeciwnie: wicepremier dbał o to, by jego polityka gospodarcza przynosiła we wszystkich dziedzinach życia konkretne, widoczne gołym okiem efekty.

Zgodnie z ideologią sanacyjną i zgodnie z dotychczasową swą pracą w rządzie, dążył minister do gospodarczego wzmocnienia instytucji Państwa. Starał się coraz lepiej panować nad kluczowymi gałęziami przemysłu ciężkiego, przejmować w ręce państwa kartele, koncerty i spółki, wyzwalać Polskę z objęć obcego kapitału.³⁷ Chodziło o zapewnienie krajowi rozwoju harmonijnego i równomiernego, o zacieranie kontrastów i podziałów z czasów zaborów, o podniesienie stopy życiowej ogółu obywateli, o wzmocnienie mocy obronnej, o uzyskanie jak najdalej posuniętej samowystarczalności gospodarczej Polski. Było to pogłębienie dzieła niepodległości, o co nieustannie zabiegał za życia Piłsudski, i co czynił już Kwiatkowski, budując Gdynię i odsuwając tym samym od Polski groźbę popadnięcia w zależność gospodarczą od Niemiec. Według Piłsudskiego Rzeczypospolitej nie wolno było „zwyctiężyć i spocząć na laurach”, a więc zadowolnić się niepodległością *de iure*. Młode państwo powinno nieustannie umacniać swą armię, prowadzić indywidualną politykę zagraniczną, posiadać ideologię państwową, jednoczącą społeczeństwo, podzielone dotąd na narody, klasy, wyznawców rozmaitych religii, przedstawicieli różnych dzielnic. Kwiatkowski, kierując po przewrocie majowym resortem przemysłu i handlu, dodał do warunków Piłsudskiego kolejny podstawowy dezyderat autentycznej niepodległości. Rzeczpospolita musi prowadzić własną, długofalową politykę gospodarczą, której celem będzie unifikacja kraju i uniezależnienie go od obcych potęg, a w dalszej kolejności — rozsądna, „oświecona autarkia”. „Polska musi własnym wysiłkiem — oświadczał na posiedzeniu Komisji Budżetowej Sejmu w dniu 5 lutego 1937 — stworzyć i budować codziennie i z uporem, ze świadomością celu własną, nowoczesną organizację polityczną i gospodarczą, zdolną do życia, do rozwoju i do wytrzymania wszystkich ciśnień zewnętrznych i wewnętrznych.” A w przemówieniu wygłoszonym w Sejmie 1 grudnia tego roku mówił: „Pod wodzą Marszałka Piłsudskiego obaliliśmy słupy polityczne, dzielące nas na trzy zabory i umocniliśmy nowe ze-

³⁷ W tym właśnie okresie następuje przejęcie przez państwo za odszkodowaniem większości akcji najpotężniejszego koncernu górniczo-hutniczego na Górnym Śląsku — Wspólnoty Interesów, znajdującego się dotąd w ręku kapitału niemieckiego.

wewnętrzne granice Polski wolnej i zjednoczonej. Ale w ukryciu zaczęły się jeszcze niewidzialne słupy podziałowe gospodarcze, międzydzielnicowe. Więc musimy je obalać systematycznie — kamień po kamieniu. Wracamy dziś na ślady twórczej polityki ekonomicznej, wynikającej z fizjologii naszego bytu państwowego.”³⁸

Takim celom służyło wprowadzenie latem 1936 zupełnie przedtem nieznanymi w Polsce planów gospodarczych. Opracowywało je Biuro Planowania Krajowego przy Gabinetcie Ministra Skarbu, kierowane przez Stanisława Malessę. Naturalnie — plany te różniły się w sposób zasadniczy od praktyki wprowadzonej w Polsce po ostatniej wojnie, były — jak wówczas mówiono — „rozmişczeniem celów w przestrzeni i w czasie”³⁹. Polityka ta wychodziła — jak pisze Janusz Rakowski — „z zasady ewolucyjnej metody polepszania struktury społeczno-gospodarczego i ekonomicznego pragmatyzmu w myśl nadrzędnych interesów państwa, co zalecał zawsze Józef Piłsudski. Plany nosiły charakter nie nakazowawczy, ale orientacyjny dla obu sektorów gospodarki, państwowego i prywatnego. Motorem ich wykonania były nie wskaźniki i nakazy, ale polityka finansowa.”⁴⁰

Pierwszy z tych planów — opracowany przy współudziale Marszałka Śmigłego-Rydza i ministra spraw wojskowych — gen. Kasprzyckiego — zakładał sześcioletnią (1937/38 — 1943/44) rozbudowę polskich sił zbrojnych. Drugi — był programem inwestycyjnym rządu polskiego na okres: 1 lipca 1936 — 30 czerwca 1940 i przewidywał wydatkowanie na aktywizację okręgów zacofanych oraz wzmocnienie obronności państwa kwoty — początkowo 1,8, a od stycznia 1937 — 2,4 mld złotych. Ponieważ niebawem okazało się, że drugi z tych planów zostanie ukończony przed terminem (stało się to rzeczywiście już w marcu 1939), w dniu 2 grudnia 1938 Kwiatkowski przedstawił Sejmowi olbrzymi, piętnastoletni plan inwestycyjny na okres: 1 kwietnia 1939 — 31 marca 1954. Plan ten podzielony został na pięć etapów trzyletnich. W latach 1939—1942 miała się zwłaszcza dokonać rozbudowa przemysłu zbrojeniowego, w latach 1942—1945 — powinien nastąpić rozwój sieci komunikacyjnej, w latach 1945—1948 — poprawa położenia wsi, w latach 1948—1951 — ogólna urbanizacja i industrializacja kraju, połączona z polonizacją struktury miast polskich, w latach 1951—1954 — ostateczne zatarcie różnic między Polską A i Polską B.

³⁸ E. Kwiatkowski: *Obraz gospodarstwa Polski w roku 1937*, Warszawa 1937.

³⁹ J. Rakowski: *Polityka inwestycyjna i planowanie inwestycji*, Warszawa 1939.

⁴⁰ Tenże, *Wzory przeszłości*, Paryż 1981 nr 7.

Jak w każdej dziedzinie działalności Kwiatkowskiego, tak i w jego planach gospodarczych interes państwowy spletał się ściśle z interesem społecznym. Realizację planów utrwalały dzieło Niepodległości, ale w bliższej perspektywie przynosiły przecież szereg nowych miejsc pracy, niwelowały kontrasty społeczne, likwidowały ogniska nędzy. Społeczeństwo powinno widzieć na co dzień — rozumował Kwiatkowski — że to niepodległość właśnie gwarantuje mu lepsze warunki życia, że w wyniku wysiłków administracji państwowej kształtują się teraz — po paroletnim kryzysie — warunki do dobrobytu i że wszyscy wspólnymi siłami jesteśmy w stanie realizować dzieło — zapowiadane w tym właśnie czasie przez Marszałka Śmigłego-Rydza — „podciągnięcia Polski wzwyż”.

COP I STALOWA WOLA

Symbolem polityki gospodarczej Kwiatkowskiego u schyłku lat trzydziestych stał się Centralny Okręg Przemysłowy — kolejne olbrzymie dzieło jego życia, a zarazem „bezsportnie największe przedsięwzięcie inwestycyjne okresu międzywojennego”.⁴¹

Prehistoria COP-u sięga roku 1921, kiedy to ówczesny minister spraw wojskowych, gen. Kazimierz Sosnkowski, zarządził rozbudowę przemysłu zbrojeniowego w tzw. „trójkacie bezpieczeństwa” — w widłach Wisły, Dunajca i Sanu. W latach 1923 i 1924 obszar „trójkąta bezpieczeństwa” dwukrotnie powiększono o tereny położone na zachód i na wschód. Ostatecznie, w rejonie wyznaczonym przez linię Nidy i Dunajca na zachodzie a Wieprza na wschodzie, znalazły się teraz następujące miasta: Tarnów, Dębica, Mielec, Rzeszów, Jarosław, Przemyśl, Nowy Sącz, Jasło, Krosno, Sanok; nadto na wschód od Sanu i Wisły: Biłgoraj, Dęblin, Lublin, Chełm, Zamość, Lubaczów; a na zachód — Sandomierz (centrum Okręgu), Pińczów, Kielce, Ostrowiec Świętokrzyski, Radom. Rozporządzenie Prezydenta RP z kwietnia 1928 nadawało ulgi podatkowe dla przedsiębiorstw, które na tym obszarze (nieznacznie powiększonym o okolice Chyrowa) rozpoczną działalność inwestycyjną. Nadchodzące zjawiska kryzysowe uniemożliwiły — jak pamiętamy — rozbudowę przemysłu w tym rejonie i dopiero po r. 1935 Generalny Inspektorat Sił Zbrojnych wrócił do sprawy uprzemysłowienia tzw. wtedy „centralnego obszaru bezpieczeństwa”.

Projekty wojskowe spotkały się z pełnym zrozumieniem i zain-

⁴¹ Stanisław Maciej Zawadzki: *Centralny Okręg Przemysłowy*, „Przegląd Geograficzny” 1963 zes. 1.

teresowaniem Kwiatkowskiego: on również wiązał z tym obszarem swoje nadzieje. 5 lutego 1937 wicepremier przedstawił w Komisji Budżetowej Sejmu plan „Okregu Centralnego — Sandomierz”. Okręg rozlokowano na terytorium ulg podatkowych z 1928 r. w 34 powiatach województw: kieleckiego, lubelskiego, krakowskiego i lwowskiego. Było to terytorium olbrzymie, większe od najobszerniejszego województwa: obejmowało prawie 60 tys. km² (15,4% obszaru państwa), zamieszkałe było przez prawie 6-cio milionową ludność (18% ogółu obywateli), w ogromnej większości (83%) — chłopską. Wieś była tu przeludniona, żyjąca często w nędzy, o największej śmiertelności w Polsce. „Kraj zapomniany od Boga” — pisał o tych ziemiach Melchior Wańkowicz. Jeszcze niedawno były to przygraniczne peryferie Cesarstw Rosyjskiego i Austro-Węgierskiego.

COP został podzielony na trzy rejony: zachodni — radomsko-kielecki (surowcowy, obejmujący m. in. Staropolski Okręg Przemysłowy), wschodni — lubelski (aprowizacyjny, o wyjątkowo urodzajnych glebach) oraz południowy (sandomiersko-rzeszowski, przemysłu przetwórczego). W języku potocznym zaczęto jednak utożsamiać Okręg z rejonem ostatnim, z dawnym „trójkątem bezpieczeństwa”, a obecnym obszarem przemysłowym w widłach Wisły, Dunajca i Sanu. Ten teren zwłaszcza miał stworzyć nowe miejsca pracy dla 700-tysięcznej rzeszy proletariatu wiejskiego. COP — według słów Kwiatkowskiego — miał przyczynić się do integracji gospodarczej kraju, organizując rynek zbytu dla płodów rolnych Polski wschodniej, dla surowców i półproduktów Polski zachodniej, dla energii, wody i gazu ziemnego Polski południowej. W kierunku COP-u powinna się rozwinąć „ekspansja żywicielska” Wołynia, Poznańskiego i Pomorza, zaś przemysł tego regionu, wchodząc w bliskie związki z przemysłem Lwowa, miał stworzyć olbrzymie polskie centrum gospodarcze. COP w zamierzeniu Kwiatkowskiego miał się stać łącznikiem między ziemiąmi byłej Kongresówki i Galicji, między Polską centralną a Kresami Wschodnimi, między Polską A i Polską B, wreszcie — po zintegrowaniu z okręgiem Lwowa — między Bałtykiem a Morzem Czarnym. Centralny Okręg Przemysłowy powinien też spowodować równy podział ludności polskiej między wieś i miasto, uczynić Rzeczpospolitą z kraju rolniczo-przemysłowego krajem przemysłowo-rolniczym, spowodować przejście — jak pisał Melchior Wańkowicz — od „Polski leśnej i polnej” do „Polski zbrojnej i przemysłowej”.

Jak już wspominałem, przy lokalizacji COP-u, obok względów gospodarczych i demograficznych równie ważne były względy strategiczne. Zwrócił już był uwagę gen. Sosnkowski, że dawne

terytoria przygraniczne znajdowały się obecnie w centrum nowego państwa; przemysł zbrojeniowy mógł się więc tu rozwijać względnie bezpiecznie (na całym świecie nie zdawano sobie jeszcze sprawy z zasięgu lotnictwa ani w ogóle z błyskawicznego przebiegu przyszłej wojny). Toteż pierwszą dziedziną, która rozwinęła się w Centralnym Okręgu Przemysłowym — był przemysł zbrojeniowy.

Już w czerwcu 1937 w skład Państwowych Wytwórni Uzbrojenia weszły będące jeszcze w budowie fabryki: w Kraśniku (produkująca amunicję artyleryjską wszystkich typów) oraz w Jawidzu koło Lubartowa (produkująca amunicję małą- i średniokalibrową). Wytwórnie amunicji powstały też w Majdanie i w Dębju koło Tarnobrzega. Produkcję prochów i materiałów wybuchowych zaprojektowano w Gorajewicach koło Jasła, Pustkowie koło Dębicy i Niedomicach koło Tarnowa. W Sanoku ruszyła produkcja najcięższych karabinów maszynowych, w Dębicy — środków chemicznych, w powstającej właśnie Stalowej Woli — dział artyleryjskich. Z początkiem 1939 Państwowe Zakłady Lotnicze otworzyły nowe fabryki: w Mielcu, gdzie w Wytwórni Płatowców nr 12 rozpoczęła się produkcja samolotów i w Rzeszowie, gdzie wytwarzano silniki lotnicze. W tym ostatnim mieście zaprojektowano też produkcję reflektorów przeciwlotniczych. Ogółem w ramach COP-u rozpoczęto budowę od podstaw 21 dużych zakładów zbrojeniowych. Wytwory tych fabryk — takie, jak ciężkie bombowce PZL-37-Łoś, czy karabiny maszynowe typu Mors — były często jednymi z najlepszych i najnowocześniejszych w świecie.

Na terenie COP-u powstawały też inne zakłady: w Lublinie — największym mieście rejonu — budowano od r. 1938 fabrykę samochodów ciężarowych firmy Lilpop, Rau i Loewenstein. W Rzeszowie oddział poznańskiej fabryki Cegielskiego rozpoczął produkcję obrabiarek. W Niedomicach przedsięwzięto wyrób celulozy, w Poniatowej — sprzętu łączności, w Tarnobrzegu budowano hutę miedzi. Ważną rolę zaczął pełnić ośrodek przemysłowy w Dębicy, gdzie powstała pierwsza w Polsce fabryka sztucznego kauczuku (oparta na rodzimym procesie technologicznym opracowanym przez inż. Wacława Szulkiewicza), a także wytwórnia opon samochodowych i walcownia metali kolorowych.

Równocześnie rozwijała się infrastruktura COP-u. Przede wszystkim zwrócono uwagę na sieć rzeczną, którą postanowiono wykorzystać m. in. jako drogę wodną Wisła—Dniestr. W Porąbce na Sole i w Roźnowie na Dunajcu rozpoczęły się prace nad budową zapór i elektrowni, mających stworzyć bazę energetyczną dla przemysłu. Zwłaszcza zapora roźnowska, budowana jeszcze od

roku 1935 (ukończona dopiero w czasach okupacji, w r. 1942) budziła entuzjazm współczesnych, jako największa inwestycja wodna dwudziestolecia. Nastąpiła znaczna rozbudowa linii przesyłowych wysokiego napięcia. Projektanci zwrócili też uwagę na znaczenie gazu ziemnego, toteż już w r. 1937 zbudowano gazociąg wiodący spod Jasła przez Sędziszów Małopolski (z odgałęzieniem do Rzeszowa), Kolbuszową, Majdan, Tarnobrzeg i Sandomierz aż do Ostrowca Świętokrzyskiego. Rozległy system gazociągów miał w przyszłości połączyć COP z zagłębieniem naftowym w Krośnieńskim, a wmożone obecnie wydobywanie ropy naftowej na terenie od Gorlic do Borysławia służyło także integracji gospodarczej wschodnich i zachodnich terenów państwa. Z inicjatywy państwowej lub prywatnej powstawała też na terenie Okręgu Centralnego sieć rozmaitych małych fabryczek i wytwórni; budowano drogi, meliorowano grunty, wznoszono cegielnie, rzeźnie, piekarnie, szkoły, szpitale...

Największym przedsięwzięciem COP-u była budowa potężnego kombinatu metalurgicznego — Zakładów Południowych, w zapadłej wiosce Pławo, na lewym brzegu Sanu, 11 km od Niska. 20 marca 1937 zaczęto tu wyrąbywać, rosnące dziko na piaskach, wielkie obszary leśne. Budowano od podstaw, w szczerym polu, tak jak niedawno Mościce i tak jak w kilkanaście lat potem Nową Hutę. Prace, prowadzone pod kierunkiem inż. Chudzyńskiego, odznaczały się charakterystycznym dla działań Kwiatkowskiego zawrotnym tempem. Już w kwietniu 1937 w miejscu wykarczowanego lasu rozpoczęła się budowa magazynu stali, pod koniec tego roku stało już tutaj 18 hal produkcyjnych, zaś w pierwszym półroczu 1938 prawie cały obiekt oddano do użytku. W kwietniu tego roku Zakłady Południowe wytworzyły pierwsze działo artyleryjskie, 5 września odbył się tu pierwszy wytop stali szlachetnej. W kombinacie zastosowano ważną innowację technologiczną: po raz pierwszy w Europie w piecach martenowskich i grzewczych został użyty jako paliwo gaz ziemny, całkowicie eliminując węgiel. Większość zakładów otwarto w maju i czerwcu 1939: były wśród nich, obok stalowni i fabryki armat, także huta żelaza, huta aluminium, walcownia, kuźnia, a także — zbudowana w przysiółku Swoly — duża elektrownia ciepłna. Równocześnie wokół kombinatu powstawało szybko osiedle robotnicze; minister spraw wojskowych — gen. Kasprzycki zaproponował dla niego nazwę: Stalowa Wola. I tak zostało: już w r. 1937 szyld przystanku kolejowego w okolicach Pława obwieścił Polsce powstanie nowej miejscowości. Stalowa Wola stała się dla ludzi Dwudziestolecia sensacją, porównywalną jedynie z Mościcami i Gdynią. „Polski Magnitogorsk!” — zachwycił się, trochę naiwnie, Mel-

chior Wańkiewicz — autor dwóch dużych książek reportażowych o COP-ie.⁴²

Niestety — zarówno Stalowa Wola, jak i cały Centralny Okręg Przemysłowy pozostały dziełami nie ukończonymi. COP miał ruszyć naprawdę dopiero w r. 1941... Nie podjęto więc szeregu działań produkcji w Stalowej Woli, w rzeszowskiej fabryce obrabiarerek nie rozpoczęto wytwarzania dział przeciwlotniczych, nie przystąpiono do zaplanowanych budów kolejnych elektrowni wodnych w Czchowie, Solinie i Lesku. Fabryka amunicji w Kraśniku, która miała dostarczać miesięcznie 162 tys. pocisków, zaledwie zdążyła rozpocząć pracę w sierpniu 1939. Mielecka wytwórnia płatowców, której roczną produkcję obliczano na 450 sztuk, dała krajowi przed wybuchem wojny jedynie 8 samolotów, z czego tylko dwa wykorzystano wojsko...

Nie może to w niczym zmienić faktu, że COP był zamierzeniem olbrzymim i jako takie był oceniany przez współczesnych. „Na naszych oczach powstaje dzieło wielkie — donosił miesięczny dodatek do „Przewodnika Katolickiego” z 1938 r. — (...) Pod kierunkiem całego zastępu młodych, pełnych entuzjazmu inżynierów, pracują dziesiątki tysięcy robotników, wznoszą się fabryki i poczynać dymić kominy, rośnie nowa Polska, Polska pracy. Dotychczas mieliśmy jeden tylko wielki okręg przemysłowy — Śląsk! Obecnie przybywa nam drugi, jeszcze większy, jeszcze wspanialszy — COP!”⁴³ Gdzie indziej pisano: „Budujemy Polskę, nie drewnianą, nie murowaną, lecz stalową — nowoczesnie, ze stali, betonu, z wysiłku myślowego, z wiarą w przyszłość.”⁴⁴

Ile w tych słowach było dziecięcego zachłyśnięcia się nowoczesnością, naiwnego progresizmu, wobec którego daremnie zalecał niegdyś ostrożność Piłsudski — to oczywiście sprawa inna. W tamtych czasach, dla kraju z trudem zwalczającego tragiczne dziedzictwo zaborów, szybki postęp techniczny i cywilizacyjny stawał się drogą jedyną. Toteż na terenach, na których ulokował się COP, w ostatnich dwóch latach niepodległości miała miejsce prawdziwa rewolucja. Dotychczasowy krajobraz biednej polskiej wsi pokrył się siecią rozmaitych zakładów przemysłowych, do których pociągnęły rzesze chłopskie, spragnione pracy i zarobku. Oblicza się, że COP zdążył przed wojną zapewnić miejscowej ludności około 110 tysięcy nowych stanowisk pracy — a więc jeszcze więcej niż — dłużej przecież budowane — fabryki War-

⁴² M. Wańkiewicz: *C.O.P. Ognisko stły — Centralny Okręg Przemysłowy*, Warszawa 1938; tenże: *Sztajeta. Książka o polskim pochodzie gospodarczym*, Warszawa (1939).

⁴³ *Ognisko naszej stły! COP!*, Poznań 1938, s. 12.

⁴⁴ St. Maliszewski: *COP*, Warszawa 1938, s. 23.

szawskiego Okręgu Przemysłowego. Potem przyszedł kataklizm wojenny, jeszcze później — nastał nowy ustrój. Lecz konieczność ekonomiczna była silniejsza i szereg rozpoczętych budów fabryk, elektrowni był zazwyczaj prędzej czy później wykańczany — zarówno w czasie okupacji niemieckiej, jak i w Polsce Ludowej. I działo się to całkiem niezależnie od faktu, że jeszcze w latach 50-tych uznawano COP za „nieudaną imprezę o charakterze wybitnie propagandowym”...

Eugeniusz Kwiatkowski, który — jak pisano u schyłku II Rzeczypospolitej — był COP-u „bezpośrednim inicjatorem, którego wolą założono tu niejako kamień węgielny, ruszono z martwego punktu wyczekiwania i debat”⁴⁵ — angażował się też bezpośrednio w budowę wielkiego dzieła. Doświadczenie zdobyte przy wznoszeniu Gdyni kazało zwrócić baczną uwagę na imponderabilia polityki gospodarczej. Na posiedzeniu Komisji Budżetowej Sejmu w dniu 25 lutego 1938 r. mówił:

„Nie wydaje się możliwym, by jakikolwiek program mógł być realizowany bez dobrej, mocnej atmosfery zaufania i poparcia, choćby to był wyłącznie program ściśle ekonomiczny. Bez przyjęcia pewnych zasad i ich skrzętnego stosowania zarówno przez rządzących jak i rządzonych, najlepszy wysiłek daje tylko nikłe rezultaty.”

Kwiatkowski jeździł więc w teren, starając się wyzwolić maksimum energii i entuzjazmu ze społeczeństwa, wznoszącego solidarnym wysiłkiem olbrzymi Okręg Centralny. Melchior Wańkiewicz, który swymi reportażami towarzyszył nieustannie COP-owi, zostawił taki portret wicepremiera z tego czasu:

„Siedział sobie w kasynie w Mościcach gospodarz tej oto gospodarki, twórca Gdyni — Eugeniusz Kwiatkowski. Siedział sobie i ugwarza o tym, jak to tu na początku było. Ma tę prostotę ludzi, których obchodzi robota, którzy dużo tej roboty zrobili, więcej chcą zrobić i którzy wierzą, że każdy z kim mówią coś umie robić i do czegoś im pomoże.”⁴⁶

„KONSERWATYSTA POSTĘPOWY”

Istotnie: dużo roboty zrobił wicepremier w ostatnim przedwojennym czteroleciu. Oczywiście — znowu trudno wyrokować, ile było w tym jego osobistej zasługi, ile zaś wkładu pracy olbrzymiej rzeszy współdziałającym z nim wybitnych fachowców. W tym

⁴⁵ Henryk Radocki: *COP w Polsce*, Warszawa 1939, s. 148.

⁴⁶ M. Wańkiewicz: *C.O.P...*, s. 128.

zakresie właściwie wszystko jest wielką niewiadomą. Nie wyjaśniony jest na przykład udział ówczesnego ministra przemysłu i handlu — Antoniego Romana, skądinąd zresztą związanego nie z Kwiatkowskim, lecz z ministrem spraw zagranicznych — Józefem Beckiem. Nie znamy też bliżej pracy trzech wiceministrów skarbu w czasach Kwiatkowskiego: Tadeusza Grodyńskiego, Kajemana Morawskiego oraz Józefa Kozuchowskiego, a także wielkiego grona pracowników sześciu departamentów i wielu wydziałów Ministerstwa Skarbu. Nie wiemy również, jaki wpływ na koncepcje gospodarcze Kwiatkowskiego miał Ignacy Mościcki: przecież jeszcze w czasie kierowania resortem przemysłu i handlu minister składał Prezydentowi cotygodniowe, szczegółowe raporty. *Last but not least*: również światowe, pokryzysowe ożywienie gospodarcze, datujące się od r. 1934, stało się dla powodzenia polityki Kwiatkowskiego czynnikiem trudnym do przecenienia. Jakby jednak nie było, rozwój ekonomiczny Polski po r. 1935 minister w jakimś stopniu organizował, wkraczał z inicjatywą państwa, poczynania indywidualne koordynował, a za całość tej polityki brał odpowiedzialność jako wicepremier do spraw gospodarczych. Przez swoje liczne wystąpienia publiczne zdołał wyzwoić energię całego narodu, narzucić mu myślenie kategoriami ekonomicznymi, zwrócić uwagę na opłacalność wysiłku, wskazać na romantyzm pracy gospodarczej na własnym, niepodległym zagonie. Pisze Marian Marek Drozdowski: „Bilans realizacji programu Kwiatkowskiego był niewątpliwie pozytywny. W czerwcu 1939 roku wskaźnik produkcji środków wytwarzania wzrósł do 156,8 (1928 = 100), środków spożycia do 111,1, a dóbr energetycznych i eksportowych do 117,9. W pierwszym półroczu 1939 roku (pierwsze półrocze 1936 = 100) wskaźnik ogólny inwestycji osiągnął poziom 213, przy czym inwestycje wojskowe uzyskały wskaźnik 301, publiczne cywilne 193, prywatne zaś 185.”⁴⁷

Polska drugiej połowy lat trzydziestych zmieniła się szybko. Widać to było na przykład w rozwoju gospodarki morskiej, chociaż akurat tutaj wpływ Kwiatkowskiego był w tym czasie mniejszy, niż można było oczekiwać. Przez Gdynię szło już 48% polskiego handlu zagranicznego, a flota handlowa liczyła łącznie 102 tys. BRT. Szybko wzrastały nowe przedsiębiorstwa i spółki (zwłaszcza do połowów dalekomorskich, o których marzył Kwiatkowski w latach dwudziestych), powstawały też nowe linie żeglugowe, m. in. do Meksyku i Ameryki południowej. W tym okresie przystosowano wreszcie port w Pucku do potrzeb rybołówstwa,

⁴⁷ M. M. Drozdowski: *Gospodarka Drugiej Rzeczypospolitej...*, op. cit. s. 460—461.

a w maju 1938 oddano do użytku duży port rybacki w Wielkiej Wsi, dając mu nową nazwę: Władysławowo. Symbolem nowych czasów stały się wielkie okręty pasażerskie, zamówione zresztą jeszcze przed powrotem Kwiatkowskiego do rządu, teraz zaś jedynie odbierane od wykonawców. Nazwy tych okrętów pamiętamy wszyscy: „Batory”, „Piłsudski”, „Chrobrzy”, „Sobieski”...

Postęp widoczny był także w motoryzacji: nastąpił — przy znanym polskim opóźnieniu — stosunkowo znaczny wzrost ilości samochodów (z 26 tys. w roku 1936 do 42 tys. w roku 1939). Stało się to m. in. w wyniku wprowadzenia ulg podatkowych dla nabywców pojazdów mechanicznych. W otwartej w roku 1935 Fabryce Samochodów Osobowych i Półciężarowych w Warszawie przystąpiono do produkcji „Polskiego Fiata”. W rok później zakłady Lilpopa i Raua rozpoczęły, na mocy licencji General Motors montaż samochodów osobowych, dostawczych i ciężarowych marek: Chevrolet, Opel i Buick. Postępowało naprzód budownictwo drogowe: w tym właśnie czasie powstały użytkowane do dziś szosy: Kraków—Katowice oraz Kraków—Zakopane. Pomyślnie rozwijała się też komunikacja kolejowa, a polskie pociągi służyły z punktualności. Gorzej natomiast było z elektryfikacją linii kolejowych: w r. 1939 istniał tylko jeden taki odcinek, wiodący z Warszawy w kierunku COP-u: do Starachowic. Wreszcie — prawdziwy rozkwit przeżywało budownictwo mieszkaniowe: w Warszawie Stefan Starzyński realizował perspektywiczny plan rozbudowy Stolicy. Wszystko to działo się już poza zasięgiem bezpośredniego oddziaływania Kwiatkowskiego, lecz niewątpliwie w wytworzonym przez niego klimacie „dobrej roboty”.

Polityka wicepremiera zmierzała konsekwentnie do gospodarczej unifikacji kraju: obok COP-u celowi temu służył m. in. dekret rządowy z września 1936 o popieraniu ruchu inwestycyjnego w Polsce wschodniej. Rezultatem tego było przyspieszenie prac przygotowawczych do melioracji Polesia oraz rozpoczęcie budowy kolejnej wielkiej elektrowni — na Wilji. Polska stawiała się w tym czasie ważnym partnerem w życiu ekonomicznym Europy. Znało to wyraz w umowach handlowych: z Niemcami 4 listopada 1935 (kończącej ostatecznie 10-letni okres wygranej przez Kwiatkowskiego „wojny celnej”) oraz z ZSRR 19 lutego 1939 (przewidującej 12-krotny wzrost wzajemnych obrotów).

„Humanista uprzemysłowienia”... Tak nazwał Eugeniusza Kwiatkowskiego prof. Marian Marek Drozdowski. Prowadząc gospodarkę Polski ku nowoczesności, wicepremier był jednocześnie osobowością głęboko odczuwającą ciśnienie polskiej tradycji. Usiłował odnawiać zerwane przez zabory kilkunastowieczne dziedzictwo polskiej wytwórczości, takie jak Staropolski Okręg Przemysłowy,

który w promieniach COP-u zaczynał ożywać⁴⁸. Trafiał do wyobraźni społeczeństwa przez odwołanie się do polskiej historii i do marzeń ojców o własnej, niezależnej inicjatywie ekonomicznej. Gdy w roku 1938 poprzedzał przedmową przewodnik po Górach Świętokrzyskich poświęcony „pamięci Żeromskiego” — zdawał się ucieleśniać zapał i entuzjazm Czarowiców, Rozłuckich i Nienaskich, marzących o zlikwidowaniu „śmiesznej polskiej nędzy”; urzeczywistniać sny o „szklanych domach”, jakie naprawdę miały powstać w wolnej, szczęśliwej Ojczyźnie...

Wyrażał w pełni polską Niepodległość. W krótkim istnieniu II Rzeczypospolitej on jeden potrafił stworzyć i realizować program konsekwentnego i kompleksowego rozwoju ekonomicznego kraju. W przeszłości polscy działacze gospodarczy albo byli utracani przez Rosję (jak Tyzenhauz czy Matuszewicz), albo — napotykając obojętność własnego społeczeństwa — kończyli bankrutstwem (jak Steinkeller czy Szczepanowski), albo wreszcie — przy wszelkich innych zasługach — cynicznie kolaborowali z caratem (jak Drucki-Lubecki). Starając się znaleźć dla Kwiatkowskiego właściwą miarę, trzeba sięgać aż do postaci Stanisława Staszica — górującego zresztą nad twórcą COP-u wszechstronnością zainteresowań i uzdolnień. Ale też czasy Staszica — mimo rozbiorów, mimo kataklizmów wojennych — o ileż były łaskawsze! Autor *Przestróg dla Polski* mógł w gruncie rzeczy całe swe długie życie poświęcić polityce i gospodarce. Autor *Dysproporcji* miał do dyspozycji tylko lat osiem... W tysiącletniej historii polskiej gospodarki nikt nigdy nie dokonał tak wiele i tak mądrze w czasie tak bardzo krótkim.

KŁĘSKA

Wszystko to zrujnowała wojna. We wrześniu 1939 Kwiatkowski mógł obserwować, jak pod gradem niemieckich bomb wali się w gruzy dzieło jego życia. Nie mógł sobie nic zarzucić: potrzeby obronności kraju zawsze doceniał, w swych planach gospodarczych szeroko uwzględniał interes wojska. Teraz, opanowując wstrząs wywołany błyskawicznymi postępami wroga, ze spokojem i zimną krwią przystępował do pracy w nowych warunkach. Rankiem 1 września podpisał kilkanaście dekretów, budu-

⁴⁸ Zresztą nawet pomysł Centralnego Okręgu Przemysłowego wywodził Kwiatkowski z myśli ekonomicznej prądziadów. W czerwcu 1968 powiedział o tym Witoldowi Strąkowi: „To nie moja zasługa. Idea zlokalizowania nowego okręgu przemysłowego w Polsce centralnej powstała w czasie lektury źródeł historycznych z XVIII wieku — ostatniego okresu I Rzeczypospolitej”. (W. Strąk: *List do redakcji*, „Kultura” (Warszawa) 1979 nr 11).

jących zręby gospodarki wojennej, a tworzonych uprzednio na wielu konferencjach. 6 września podjął na własną odpowiedzialność decyzję wypłaty dla CKW PPS sumy kilkuset tysięcy złotych (jego współpracownik — Michał Kaczorowski tworzył właśnie Robotniczy Komitet Samopomocy Społecznej oraz Robotnicze Bataliony Obrony Warszawy).

Kwiatkowski — podobnie jak Naczelný Wódz i cały rząd — nigdy nie miał złudzeń, że Polska sama będzie się w stanie przeciwstawić naporowi; sądził jednak, że wokół napadniętej Rzeczypospolitej rozpocznie się — jak się wyrażał — „taniec europejski”. Ale podczas gdy Niemcy stali już u wrót Warszawy, na Zachodzie trwała jedynie „dziwna wojna”. Rząd musiał być ewakuowany. 7 września o świcie — na polecenie Sławoja-Składkowskiego — Kwiatkowski opuścił Pałac Myślewicki w Łazienkach i tego dnia, o godz. 5 rano przeprawił się przez Most Poniatowskiego na prawy brzeg Wisły.

Jechał zatłoczonymi drogami na Mińsk Mazowiecki i Siedlce. W Łukowie, gdzie dwadzieścia lat wcześniej rozbijał garnizon niemiecki, przeżył obecnie ostre niemieckie bombardowanie. Wkrótce znalazł się na Kresach Wschodnich: przez pięć dni przebywał w Łucku, potem krótko w Tarnopolu. 15 września osiadł z żoną i córką Ewą w leśniczówce we wsi Horod — 3 km od Kosowa, nieopodal granicy rumuńskiej. Do końca opanowany, aktywny i przedsiębiorczy, wykazywał jednak pewną łatwowierność. Ostatnie rozporządzenie wydał w Kutach, w niedzielę 17 września. Tego dnia późnym wieczorem, wobec totalnej klęski, w kolumnie aut rządowych przekroczył graniczny most na Czeremoszu.

Nie wiedział jeszcze, że to koniec: na pierwszych miejscach postoju w Wyżnicy i Storożycu miał — razem z innymi członkami rządu — zupełną swobodę. Podobnie jak w kraju, tak i w Rumunii bezustannie chronił zasoby państwowego złota. 18 września ustalił kurs złotego w stosunku do lei (1 zł = 20 lei), obowiązujący odąd w oficjalnych rozliczeniach. Potem udał się do Czerniowiec, aby pożegnać odjeżdżających — rzekomo do rezydencji królewskiej w Sinaia — Prezydenta i Naczelnego Wodza. Mościckiego miał jeszcze zobaczyć raz: na Boże Narodzenie 1939 r. Marzałka widział w Czerniowcach po raz ostatni. Świadkowie tamtych dni zapamiętali moment pożegnania dwóch wielkich antagonistów. Zgnębiionemu Śmigłemu, który był bez grosza, minister skarbu wręczył jedyny, jaki posiadał, banknot 20-dolarowy; Marzałek potwierdził odbiór na swym bilecie wizytowym...

19 września o godz. 4 rano Kwiatkowski razem z innymi dygnitarzami udał się do pierwszego miejsca przymusowego pobytu: w mołdawskim uzdrowisku Baile Sianic, 80 km od Bacau. Tutaj,

mieszkać w hotelu Racovici, mógł jeszcze podejmować akcje pomocy dla uchodźców z Polski. Jednakże 3 października Rumuni nakazali opuszczenie Słaniku; w trzy dni później internowani znaleźli się w uzdrowisku Baile Herculane w Banacie, w pobliżu granicy jugosłowiańskiej. Mimo zamieszkania w największym hotelu kąpieliska — „Ferdinand”, swoboda poruszania się była tutaj znacznie mniejsza. Gdy zaś w maju 1940 z Baile Herculane uciekli Sławoj-Składkowski, Juliusz Poniatowski oraz były minister sprawiedliwości — Witold Grabowski, nastąpiło zaostrezenie rygoru. Zaczął się okres przymusowej, męczącej bezczynności.

Kwiatkowski był już wtedy osobą prywatną: w Paryżu powstał nowy rząd gen. Sikorskiego, grupujący przedstawicieli przedwojennej opozycji antysanacyjnej. Sławoj i jego ministrowie — odkładając na bok wszelkie osobiste urazy i pretensje — już w listopadzie 1939 zaproponowali usługi nowym władzom. Odmowy przyszły natychmiast, utrzymane w większości w tonie aroganckim. Jeden Kwiatkowski otrzymał od Sikorskiego w początku grudnia 1939 list stosunkowo uprzejmy, choć nie zobowiązujący, chłodny i odsuwający możliwość kontaktu w nieokreśloną przyszłość. Tymczasem ze wszystkich stron piętnowano rządy sanacyjne... Nie oszczędzano też przedwojennej polityki finansowej: nowy minister skarbu — Adam Koc, niedawny szef „Ozonu”, lecz od lat skłócony z Kwiatkowskim, nie zaniedbywał jak się zdaje okazji do zdyskredytowania poprzednika.

Do klęski politycznej dołączyła się tragedia osobista: w lutym 1940 do Baile Herculane nadeszła sprawdzona już wiadomość o tragicznej śmierci ukochanego, pierworodnego syna — Jana Jerzego Kwiatkowskiego, zwanego w rodzinie Jontkiem. Mówiono dawniej o nim, że zapowiada się jako „drugie, poprawione wydanie ojca”... Zginął w kampanii wrześniowej, omyłkowo zastrzelony przez własnych żołnierzy. Miał wtedy lat 25.

Wszystko było skończone. Eugeniusz Kwiatkowski miał niespełna 51 lat, gdy dobiegła końca jego kariera polityczna: w tym wieku Piłsudski dopiero obejmował władzę. W kolejnych miejscach internowania: Baile Olanesti i Baile Govora — dni płynęły ciężko i monotennie. Internowani zorganizowali wspólnymi siłami szkołę dla dwudziestu dzieci polskich, Kwiatkowski zbierał materiały do nowej książki — *Zarysu dziejów gospodarczych świata*. Własna bezczynność przytłaczała, trawił go niepokój o losy Polski i pozostałej w kraju starszej córki — Hanny. Po otrzymaniu wiadomości o śmierci syna Kwiatkowski długo chorował, latem 1940 przebywał — pilnie strzeżony — w sanatorium św. Elżbiety w Bukareszcie. Zdawało się, że wieki upływały od czasu,

gdy w tym samym Bukareszcie był parę lat wcześniej przyjmowany z honorami przez króla Rumunii Karola II, a jego wyjątkowo długa z nim rozmowa stała się dla grona dyplomatów sensacją...

Na koniec, w maju 1944 władze rumuńskie zwróciły Kwiatkowskiemu wolność. Ale nie miał już dokąd wracać. Kraj był nadal okupowany, a w Londynie nowy rząd polski kierowany przez ludowca Stanisława Mikołajczyka w dalszym ciągu kierował się antysanacyjnymi resentymentami. Twórca Centralnego Okręgu Przemysłowego przestał być ojczyźnie potrzebny. Kwiatkowski wraz z żoną i córką Ewą przeniósł się do Krajowej i tu, w sierpniu 1944, podczas gdy w Warszawie trwało tragiczne Powstanie, obserwował wkroczenie Armii Czerwonej. II wojna światowa dobiegała końca.

W POLSCE LUDOWEJ

W niespełna rok później, w ostatnich dniach czerwca 1945 do Krajowej przybył niespodzianie znany działacz komunistyczny, aktualnie redaktor dziennika „Rzeczpospolita” — Jerzy Borejsza. W imieniu nowych władz w Polsce uczynił zaskakującą propozycję: powrót Kwiatkowskiego do kraju w celu odbudowania zniszczonej przez wojnę gospodarki morskiej. Twórca Gdyni przez kilka dni rozważał sytuację: rząd londyński prawdopodobnie dalej go nie potrzebował, zresztą — działając na obczyźnie — nie mógł mieć wpływu na życie gospodarcze kraju. Poza tym — wobec istnienia Rządu Tymczasowego — dni gabinetu Tomasza Arciszewskiego były policzone. Tymczasem otwierała się możliwość konkretnej pracy w ojczyźnie, kontynuowania — choćby w najwęższych granicach — wielkiego dzieła sprzed wojny, budowania silnej, potężnej gospodarki, która jest warunkiem *sine qua non* niepoległości. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 2 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)] będzie się zajmował wyłącznie gospodarką. Warunek został przyjęty i Kwiatkowski nie wahał się dłużej: powrót do kraju uważał za swój obowiązek. Wraz z nieodstępnym Borejszą odjechał specjalnym samochodem do Bukaresztu, a stąd samolotem przez Odessę, Charków i Moskwę do Warszawy. W zrujnowanej stolicy stanął po prawie sześciu latach nieobecności, podczas których zmieniło się wszystko. Był dzień 8 lipca 1945 roku.

Ten powrót stał się sensacją. Do mieszkania Kwiatkowskiego w ocalałym warszawskim hotelu „Polonia” pielgrzymowały dziesiątki ludzi, chcąc się przekonać, czy to możliwe, by sanacyjny

wicepremier był znowu w kraju. W miesiąc potem przeniósł się Kwiatkowski na Wybrzeże, zamieszkując w willi rządowej w Sopocie. Tymczasem 12 września 1945 warszawska Rada Ministrów powołała Delegaturę Rządu dla Sprawy Wybrzeża, a na jej czele postawiła Kwiatkowskiego. Siedzibą nowej instytucji (nb. niewielkiej, zatrudniającej niespełna pięćdziesiąt osób) stał się Gdańsk—Wrzeszcz; oddziały terenowe powstały w Elblągu, a w r. 1946 także w Szczecinie. Delegatura podlegała bezpośrednio „Tymczasowemu Rządowi Jedności Narodowej” (i premierowi Edwardowi Osóbce Morawskiemu), faktycznie jednak — nad jej działalnością sprawowało nadzór także Prezydium Krajowej Rady Narodowej i osobiście Bolesław Bierut.

Stosunki z nowymi władzami ubożyły się z początku bezkonfliktowo. Bierut zdawał sobie sprawę, jak wielkim atutem jest dlań ściągnięcie do kraju Kwiatkowskiego, toteż lansował o nim opinie jako o „wybitnym fachowcu, patriocie i uczciwym, dobrym Polaku”.⁴⁹ Podziemne stronnictwa polityczne w kraju oraz emigracja w Londynie były zdezorientowane i zakłopotane: na ogół jednak zarzucano Kwiatkowskiemu konformizm, oportunizm, wręcz zdradę. Szczególnie rozgoryczeni byli ci politycy, którzy zarówno przed wojną jak i obecnie znajdowali się w opozycji do władz w Warszawie: oto — ironizowano — Kwiatkowski znów znajduje się „na świeczniku”! Nie mniejszy krytycyzm zachowywały środowiska piłsudczykowskie.

1 października 1945 Delegatura przystąpiła do pracy, a Kwiatkowski od razu narzucił współpracownikom pośpiech. „Tempo odbudowy polskiej gospodarki morskiej w omawianym okresie — pisze Alojzy Szura — było szybsze niż w państwach zachodniej Europy, mimo, że stan zniszczeń wojennych w portach północnoeuropejskich nigdzie nie przekroczył 70% podstawowych urządzeń portowych, podczas gdy w portach polskich, a zwłaszcza w Gdyni, zostały one zniszczone niemal całkowicie.”⁵⁰ W r. 1945 porty Gdańska i Gdyni przeładowały zaledwie 917 ton towarów. W r. 1947 łączne przeładunki sięgnęły niemal 10 mln ton. Równocześnie pod kierunkiem Kwiatkowskiego jako przewodniczącego Komisji Planu Rozbudowy Trójmiasta — opracowywano program rozwoju Gdańska, Gdyni i Sopotu.

Nie ograniczył się jednak Kwiatkowski do spraw Wybrzeża: zbyt dobrze zdawał sobie sprawę z tysiąca zależności gospodarki morskiej od całokształtu ekonomiki państwa. Przed wojną pod-

⁴⁹ Por. Witold Bublewski: *Eugeniusz Kwiatkowski jako Delegat Rządu do Spraw Wybrzeża*, „Nautologia” 1979 nr 3.

⁵⁰ A. Szura: *Udział Eugeniusza Kwiatkowskiego w odbudowie gospodarki morskiej wybrzeża gdańskiego*, „Nautologia” 1979 nr 3.

kreślał stałe, że najważniejsze dla Polski są morze i Śląsk i starał się o ściśle związki gospodarcze między tymi dwoma regionami. Teraz, gdy do nowego państwa należało wybrzeże kilkakrotnie dłuższe, z trzema wielkimi portami, a ponadto całe wielkie górnos Śląskie zagłębie węglowe — otwierało się pole do pracy nigdy nie przeczuwanej. Nic więc dziwnego, że stał się Kwiatkowski natychmiast entuzjastą Ziem Zachodnich i Północnych. „Należy obiektywnie i spokojnie stwierdzić, że nowe państwo polskie, jakkolwiek mniejsze, terenowo i sytuacyjnie jest zdrowsze niż przedwojenne” — pisał w broszurze *Polska i jej morze*.

Z nowego ukształtowania terytorialnego wysnuł Kwiatkowski wnioski natychmiastowe i dalekosiężne. Skoro naturalną osią kryształizacji gospodarczej była linia południe—północ, nasuwa się konieczność „przebudowy — głębokiej i zasadniczej — całej struktury ekonomicznej kraju” z agrarno-przemysłowej na przemysłowo-morską.⁵¹ Trzeba uruchomić sieć wodną wewnątrz kraju: uregulować Wisłę i niektóre jej dopływy, nade wszystko zaś — zbudować dwa kanały o ważnym znaczeniu gospodarczym. Pierwszy z nich łączyłby nową polską rzekę — Odrę z Dunajem,⁵² drugi miał prowadzić od nowego polskiego miasta — Opoła w kierunku Kalisza i Prosnego aż do Bydgoszczy i Wisły. Na tej ostatniej linii powinien powstać nowy polski COP.

Tak więc jak przed wojną zrastały się w marzeniach Kwiatkowskiego Polska A i Polska B, tak teraz, przez sieć rzek i kanałów, przez ułożenie w centrum państwa wielkiego przemysłu, złączonego organicznie z zagłębiem węglowym — miało się dokonać wielkie dzieło integracji starego i nowego kraju: Polski centralnej z „Ziemiemi Odzyskanymi”.

Ale Kwiatkowski nie miał już, jak dziesięć lat wcześniej, wpływu na całokształt polskiej gospodarki. Popierał te punkty programu rządowego, które były zgodne z jego odczuciami jeszcze sprzed wojny (na przykład spowodowanie równego podziału społeczeństwa na miasto i wieś). Zarazem jednak zgłaszał istotne zastrzeżenia do wprowadzanego mechanicznie planowania gospodarczego (w pracy *Powiązania funkcjonalne w polityce gospodarczego planowania na Wybrzeżu*, 1948). W nowym państwie polskim chciał widzieć gospodarczą i polityczną indywidualność, marzył o uformowaniu nowoczesnego organizmu gospodarczego.

„Dylemat naszego życia jest dziś prosty i jasny — mówił w referacie pod tytułem *Pięć tez gospodarczych nowej Polski*, wygło-

⁵¹ E. Kwiatkowski: *Polska i jej morze*, Kraków 1947, s. 19; tenże: *Wczoraj, dziś i jutro Polski na morzu*, Warszawa 1946.

⁵² Projekt tego kanału pierwszy wysunął Andrzej Cienciała w artykule *Rola Polski w zagadnieniach morskich*, ogłoszonym w Londynie w grudniu 1943.

szonym 20 października w Gliwicach — Albo ten nowy kraj, zawarty pomiędzy Bugiem i Odrą, pomiędzy Bałtykiem i Karpatami, zwany Polską, przetrworzy się rychło na ośrodek wysokiej cywilizacji, na wielki nowoczesny, powszechny warsztat ludzi czynu, tętniący zgodnym rytmem pod względem metod pracy, jej wydajności, jej ogólnej wartości i umiejętności współżycia ze wszystkimi krajami postępu gospodarczego, albo też i tej ostatniej formy samodzielnego bytu nie utrwalimy i nie rozbudujemy i wówczas zginiemy jako samodzielne i poważne państwo, a marnieć będziemy w nędznej wegetacji jako naród i społeczeństwo.”⁵³

(...) Czytając uważnie te słowa zrozumiemy, dlaczego tak bardzo zależało Kwiatkowskiemu na silnej gospodarce. Zdawał sobie sprawę, że skoro II Rzeczpospolita upadła i w nowym układzie sił politycznych świata nic nie wskazuje na możliwość jej restytucji, trzeba jako punkt wyjścia zaakceptować jak najszybciej fakty zastane. A równocześnie tworzyć możliwie dobre perspektywy dla rozwoju narodu. „Nie znajdziemy drogi do wzajemnego porozumienia się tak długo — mówił 4 stycznia 1947 do 20-tysięcznej rzeszy robotników w Stoczni Gdańskiej — dopóki nie uznamy całkowicie i bez zastrzeżeń tej dzisiejszej Polski w jej nowych granicach politycznych, w jej nowej strukturze gospodarczej i społecznej za naszą wspólną i drogą nam własność.” I kontynuował, że nakazem chwili jest, by w tę nową Polskę „wgryźć się tak mocno, tak zwarcie, tak solidarnie, by żadna moc ludzka bezkarnie nie mogła ani nas wyprzeć z nowych siedzib, ani nami zawiadnąć.”⁵⁴

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Ziemie Zachodnie stawały się dla narodu ratunkiem (...) powinny się one całkowicie zunifikować z Macierzą i do szczętnie spolonizować. „Nie ma miejsca w Polsce ani dla jednego Niemca!” — mówił 21 października 1945 w czasie obrad Komisji Morskiej KRN w Gdańsku, w obecności Bolesława Bieruta. W ten sposób dokonał się u Kwiatkowskiego trwały odwrót od ideologii obozu belwederskiego: zachowując prywatnie kult dla Piłsudskiego, zajął teraz postawę legalisty i stańczyka.

⁵³ E. Kwiatkowski: *Płęć tez gospodarczych nowej Polski*, Katowice—Wrocław 1947, s. 19.

⁵⁴ E. Osóbka-Morawski, E. Kwiatkowski, Wł. Dworakowski: *Droga do Polski Ludowej*, Warszawa 1947, s. 17.

Argumentacja nacjonalistyczna oraz zdecydowane stanowisko antyniemieckie występowały u niego już w okresie międzywojennym: teraz miały służyć jako płaszczyzna porozumienia z nową rzeczywistością polityczną. Kwiatkowski, pomny doświadczeń II Rzeczypospolitej, z jej problemami mniejszościowymi i działalnością niemieckiego i ukraińskiego terroryzmu, postanowił wyzyskać wszystkie atuty, jakie dawało Polakom państwo narodojedynolite.

Nie zdecydował się jednak na wstąpienie do któregoś ze stronnictw działających w tym czasie legalnie w Polsce. Nie odżegnywał się już tak, jak w rumuńskich rozmowach z Borejszą, od działalności politycznej; rozumiał jednak, że w życiu politycznym kraju właściwie nie ma dla niego miejsca. Teoretycznie mógł wstąpić do PSL; zdawał sobie jednak sprawę, że obecność jego — jednego z czołowych przywódców sanacji — w szeregach tego, oskarżanego o reakcyjność stronnictwa, musiałaby być dla Mikołajczyka co najmniej bardzo kłopotliwa. Mógł zgłosić akces do chadeckiego Stronnictwa Pracy: ale partia uwięzionego niedawno wicepremiera Jankowskiego i ostro krytykowanego Karola Popiela również mogłaby nie życzyć sobie udziału Kwiatkowskiego; zresztą nie rokowała już nadziei na odegranie istotniejszej roli politycznej. Pozostawała PPS: zgłoszenie się do niej (...) — również nie wchodziło dla Kwiatkowskiego w rachubę. Uznał, że wobec klęski PSL trzeba bronić tradycji PPS-owskiej, której historycznymi hasłami były przecież: „socjalizm i niepodległość”. „Dawne różnice poglądów — wykazywał gdańskim stoczniovcóm — uległy w sposób naturalny zatarciu i zniwelowaniu. (...) Rzesze obywateli bezpartyjnych, nieraz niedostrzegalne dla siebie samych, zbliżają się ustawicznie do tradycyjnego programu PPS”. Do takiego programu zbliżał się w tym czasie także sam Kwiatkowski.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk art. 2 pkt 2, 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)] kandydaturę Kwiatkowskiego wysunięto — zresztą bez jego wiedzy — w wyborach do Sejmu Ustawodawczego. Twórca Gdyni zaznaczał jeszcze 4 stycznia 1947, że „sam nie kandyduje i kandydować nie będzie”; jeżeli w dwa tygodnie później uległ naciskowi, uczynił to zapewne w celu wykorzystania stanowiska do ratowania dziedzictwa przeszłości (...)

Ale niewiele mógł już zrobić: jego stosunki z władzami, a zwłaszcza z wojewodami gdańskim i szczecińskim, zaczęły się w tym czasie psuć. Kwiatkowski — nie mogąc się doczekać załatwienia swoich postulatów na Wybrzeżu, jeździł bezpośrednio do premiera Osóbki; rozbudzało to spory kompetencyjne. Daleko ważniejsze okazały się samorządowe inicjatywy kierownika Delegatury, opisane we wspomnianym artykule Alojzego Szury. Kością niezgody

stał się zwłaszcza — powołany na zjeździe założycielskim w Gdańsku 12—13 lipca 1946 — Związek Gospodarczy Miast Morskich. Sprzeciw wobec tej organizacji zgłosiły natychmiast trzy ministerstwa: Ziem Odzyskanych, Żeglugi i Handlu Zagranicznego oraz Administracji Publicznej. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1, 2, 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)].

Tymczasem zmieniała się szybko sytuacja polityczna i ekonomiczna kraju. Odeszły w przeszłość Polskie Stronnictwo Ludowe i Stronnictwo Pracy. PPS coraz ściślej współpracowała z PPR. Stopniowo zaczął się w kraju kształtować nowy model gospodarczy.

W rok po pamiętnych wyborach do Sejmu Ustawodawczego, 29 stycznia 1948 premier Józef Cyrankiewicz zawiadomił go listownie, że z dniem 30 kwietnia tego roku Delegatura, po spełnieniu nałożonych na nią zadań, zostaje rozwiązana.



Zdawało się, że teraz będzie Kwiatkowski mógł przynajmniej poświęcić się pracy naukowej. Za naukowca uważał się zawsze i jako naukowiec wkroczył przed wojną w życie publiczne kraju. Zaraz po powrocie z Rumunii podjął wykłady z historii gospodarczej świata w Wyższej Szkole Handlu Morskiego w Gdyni oraz na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie (dokąd co jakiś czas dojeżdżał). Wykłady te, świetnie przygotowane i wygłaszane ze swadą oratorską, cieszyły się olbrzymią popularnością; przepełniona sala długo oklaskiwała mówcę. Tuż przed otrzymaniem dymisji, w r. 1947, zostały wydane dwie książki Kwiatkowskiego, rozwijające materiał wykładowy: *Przełomowe momenty w nowoczesnej historii gospodarczej świata* oraz *Zarys dziejów gospodarczych świata część 1: Od starożytności do wybuchu Wielkiej Rewolucji Francuskiej*. Jeszcze w lutym 1948 zdążyły się ukazać *Powiązania funkcjonalne w polityce gospodarczego planowania na Wybrzeżu*, przestrzegające przed uniwersalizmem w planowaniu. (...)

Równocześnie odmówiono Kwiatkowskiemu prawa do rządowej willi w Sopocie, a po niedługim czasie upaństwowiono jego niewielką posiadłość w podkrakowskich Owczarach. Ostatecznie w grudniu 1948, niemal dokładnie na swe sześćdziesiąte urodziny, przeprowadził się Kwiatkowski z Sopotu do Krakowa...

(...) Jeździł więc Kwiatkowski do Warszawy na sesje sejmowe, zasiadając zawsze obok Zygmunta Żuławskiego — starego socjalisty, a wówczas już reprezentanta przegranego PSL. W Sejmie nie zabierał głosu... [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1, 2 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

1 sierpnia 1952, w dniu rozwiązania Sejmu Ustawodawczego, dobiegła też końca działalność publiczna Eugeniusza Kwiatkowskiego. Zwolnienie z obowiązków poselskich przyjął z ulgą. Odtąd — bacznie obserwowany — wiódł skromne życie emeryta w kolejnych krakowskich mieszkaniach: przy ul. Lea 21 b (dziś: Dzierżyńskiego), potem — od 1954 — przy Al. Stowackiego 8/8. Pracę naukową mógł kontynuować tylko w zakresie ściśle fachowym: w latach stalinowskich ukazała się jedynie książka *Zarys technologii chemicznej węgla kamiennego* (1954). W r. 1950 powierzono Kwiatkowskiemu członkostwo w Komitecie Nauk Technicznych PAU. Mimo różnych propozycji nigdzie już — aż do końca życia — poza Polskę nie wyjeżdżał. Pozostawał stale na uboczu: nie było dlań właściwego miejsca ani w Kraju, ani na Emigracji.

Ciszy, jaka zapadła wokół sternika przedwojennej gospodarki, nie przerwał także powrót do władzy Władysława Gomułki. Nowy I sekretarz zwerbował do pracy w Ministerstwie Żeglugi kilku dalekich współpracowników Kwiatkowskiego — np. Stanisława Darskiego i Tadeusza Ocioszyńskiego [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204]] W każdym razie Polski Październik niewiele zmienił w życiu Kwiatkowskiego: w r. 1957 powierzono mu jedynie członkostwo w Komitecie Elektryfikacyjnym PAN. W tym samym roku ukazała się jego książka: *Nowoczesna chemia przemysłowa*, zaś w pięć lat później — ciesząca się wielkim powodzeniem — *Dzieje chemii i przemysłu chemicznego*. Na okładce tej ostatniej widniał następujący tytuł naukowy autora: „mgr inż.” Tytułów przedwojennych nie uznawano.

W latach 60-tych wiadomo już było, że w życiu Kwiatkowskiego nic się nie zmieni. Dziennikarzy indagujących go o czasy II Rzeczypospolitej zbywał słowami, zbliżonymi zapewne do tych, które skierował do Jerzego Steinhaufa: „Zajmuję się w tej chwili wy-

³³ Cyt. za: Kaja: *Dług wdzięczności. X rocznica śmierci Eugeniusza Kwiatkowskiego*, „Gwiazda Morza” 1984 nr 19.

³⁴ Kwiatkowski był wtedy posłem po raz trzeci w życiu: w latach 1928—1930 zasiadał w Sejmie RP z ramienia BBWR, w latach 1938—1939 — jako niezależny bezpartyjny.

łącznie pisarstwem naukowym, z pracą polityczno-gospodarczą nie mam od dwudziestu lat nic wspólnego. Jeśli pana interesuje, powiedzmy, chemia węgla kamiennego, proszę uprzejmie.”⁶⁷

Oficjalne uznanie władz PRL nadeszło dopiero w latach 70-tych. Kwiatkowski otrzymał odznakę Zasłużonego Pracownika Morza, a w r. 1972 został w swym mieszkaniu udekorowany przez wicepremera Franciszka Kaïma Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski z Gwiazdą. (Nie zwrócono jednak uwagi na fakt, że już przed wojną otrzymał Kwiatkowski Wielką Wstęgę tego orderu — a więc odznaczenie hierarchicznie wyższe). W rok później, na zlecenie Edwarda Gierka przesłano sędziwemu działaczowi do konsultacji plany budowy Portu Północnego. W r. 1974 twórca Gdyni został też pierwszym w dziejach Uniwersytetu Gdańskiego doktorem honoris causa (nauk ekonomicznych). Skromne to były wyrazy uznania i przychodziły o wiele za późno: Eugeniusz Kwiatkowski liczył już sobie ponad osiemdziesiąt lat. Ostatnie ćwierćwiecze jego życia z konieczności zostało wypełnione jedynie pisarstwem naukowym. Dla kraju lata te — okres największej może aktywności polityków — zostały gruntownie i doszczętnie zmarnowane.

U KRESU

W tym właśnie czasie piszący te słowa poznał Eugeniusza Kwiatkowskiego osobiście. Znajomość ta była mocno osobliwa: były wicepremier miał wtedy lat 75, a ja — 12... Ale sytuacje takie zdarzały się w życiu Kwiatkowskiego i kształtowały charaktery jego młodych rozmówców. Przyjaciół syna ministra pisze w swej głośnej książce: „Miał wtedy lat 38, a ja 13. Od pierwszej chwili imponował mi niesłychanie. Zdobywał sobie ludzi, zwłaszcza młodych, porywającym entuzjazmem, żywością umysłu i cudownym darem wystąpienia. Schlebiało mi niesłychanie, że otóż wielki dygnitarz, członek rządu o którym głośno w prasie i w radio, potrafi mnie, szczeniakowi, cierpliwie tłumaczyć, dlaczego na przykład nie należy dewaluować złotego.”

3 lutego 1964 po południu po raz pierwszy ujrzałem Eugeniusza Kwiatkowskiego. 23 lutego tego roku wieczorem po raz pierwszy z nim rozmawiałem. Zdawałem sobie sprawę, kim jest ten wysoki, siwy pan z wąsikami, toteż tym bardziej zachwycała mnie jego serdeczność i powaga, z jaką traktował moje dziecięce zainteresowania — najpierw chemią, potem historią. Był nadzwyczaj bezpośredni i niewiarygodnie skromny, w każdym ruchu i odezwa-

⁶⁷ J. Steinhilber, op. cit.

niu pełen szlachetnej prostoty. Janusz Rakowski pisał kiedyś o jego „skromności osobistego życia, jednakowej na każdym zajmowanym stanowisku”.⁵⁸ Rzeczywiście: dla Kwiatkowskiego nawet dwunastoletni smarkacz był problemem, któremu warto było poświęcić nieco uwagi. Już podczas pierwszej rozmowy nie szczędził wysiłków, by wytłumaczyć mi właściwości chemiczne braunsztynu i natychmiast wyrażał gotowość pożyczenia książki o zbliżonej problematyce.

Wobec młodzieży był wielkoduszny i wyrozumiały. Pamiętam, jak któregoś dnia sporządziliśmy z jego wnukiem chemiczną „mieszankę piorunującą”, po wykonaniu której pokój nappełnił się kłębamii krztuszącego, niemile pachnącego dymu. Eugeniusz Kwiatkowski natychmiast wyszedł ze swego gabinetu — i widzę go dziś jeszcze, jak stoi w drzwiach ledwo widoczny w niebieskawyich oparach i długo, uważnie nam się przygląda, oczekując pewnie wyjaśnień. Nie wiedziałem, co rzec i okropnie byłem zawstydzony. Wielki człowiek nie powiedział nam ani słowa.

Z biegiem czasu coraz częściej i dłużej rozmawiałem z „panem Kwiatkowskim” (jak go nazywałem w myślach) na tematy historyczne. Szczególnie chętnie wracał on do czasów galicyjskiej i zarzewiańskiej młodości — okresu, w którym był nie tak znów dużo ode mnie starszy. O latach swej wielkiej kariery mówił również, ale własną osobę usuwał wtedy w cień. Tak czynił zresztą zawsze, stwierdzając kiedyś otwarcie: „Jestem najbardziej niechętnie nastawiony do zapisków pamiętnikarskich: *Caesar pontem fecit — Cezar most zbudował.*”⁵⁹

Unikając tonu osobistego, także o swych przedwojennych antagonistach mówił albo dobrze, albo — wcale. Nie tylko mnie, ale nikomu i nigdy nie wyjawiał na przykład kulisów swego konfliktu z Piłsudskim. Marszałka, jak się zdaje, uważał za demokratę, zmuszonego jedynie ciśnieniem okoliczności do działań niepopularnych. (...)

O Śmigłym-Rydzem nie rozmawiał, ale — rzecz znamienne — ofiarował mi jego unikatową książeczkę *Do strzelców* z 1936 r. Pewne zastrzeżenia wyraził wobec mnie raz tylko: chodziło o zbyt bezpośrednie jego zdaniem, przedstawienie postaci Piłsudskiego w *Strzępach meldunków*; natychmiast jednak podkreślił, że Sławoj miał prawo do odmiennego widzenia Marszałka.

Ośmielony opowieściami Eugeniusza Kwiatkowskiego prosiłem go parokrotnie, by szerzej zrelacjonował swoje kontakty z politykami przedwojennymi. Ale wtedy właśnie wielki człowiek się

⁵⁸ J. Rakowski: *Diariusz wrześniowego dramatu...*, op. cit.

⁵⁹ *40 lat Gdyni...*, op. cit.

cofał. Odpowiadał, że jest już w tym wieku, kiedy prowadzi się wyścig ze zdrowiem i życiem, toteż na ustne relacje nie ma już czasu, natomiast wszystko to dokładnie spisuje. Dziś wiem, że ten wyścig z czasem był kolejną klęską Kwiatkowskiego: pozostawił on w rękopisie tylko wspomnienia młodości. Wcześniej — kilkanaście tomów zapisków prowadzonych na bieżąco w latach ministerialnych spłonęło w Powstaniu Warszawskim.

(...)

Od czasu do czasu ofiarowywał mi Eugeniusz Kwiatkowski kilka starych książek — często własnego autorstwa, wypisując czasem na nich dedykację pięknym, kaligraficznym pismem. Jeżeli jakąś książkę pożyczał, zaznaczał, że mam prawo „podać ją dalej”. Dużą monografię wspomnieniową *Nasza walka o szkołę polską 1901—1917* (pod red. prof. Bogdana Nawroczyńskiego) polecił mi przeczytać uważnie i zrobić notatki. Wszystkie te życzenia starałem się skrupulatnie wypełniać.

Pamiętnego dla mnie dnia 15 maja 1965 przekazał mi Eugeniusz Kwiatkowski oprawioną w ramki fotografię Piłsudskiego z r. 1916 w okopach na Wołyniu. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Pamiętam, że stał nade mną wysoki, siwy, w świetle nocnej lampki, na tle swej gdańskiej szafy, której barokowe rzeźby tonęły w cieniu. Obracałem w ręku mały obrazek z napisem: „Andrzejowi Romanowskiemu — Eugeniusz Kwiatkowski”. Dla czternastoletniego chłopaka są to mocne przeżycia.

Najważniejsze pytanie zadałem Kwiatkowskiemu jesienią 1966 roku. „Dlaczego pan nie działa? — rzuciłem mu z bezczelnością dojrzewającego smarkacza. — Dlaczego pan nic nie robi, żeby zrealizować własne ideały?” Nie obraził się. Położył mi rękę na ramieniu, wzrokiem zdawał się przyzwalać na ten młodzieńczy wybuch.

[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1, 2 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983, Dz. U. poz. 204)]

Był bowiem Kwiatkowski w najgłębszych pokładach ducha stańczykiem-galicjaninem, ukształtowanym jeszcze przed I wojną światową. Z tamtego czasu złotego pokoju wywodził się on w całości — ze swą olbrzymią kulturą zachodniego Europejczyka, z rzetelnością i solidnością, z zamiłowaniem do ład i piękna, z naturalną i pełną prostoty religijnością, z ideałami technokratycznymi tak silnie sprzęgniętymi z głębokim humanizmem, z umiejętnością dochowywania wierności tradycji wraz z kultem

nowoczesności, z doskonałą wiedzą fachową razem z wszechstronnymi zainteresowaniami, z rewolucjonizmem niepodległościowca występującym łącznie z zamiłowaniem do działalności legalnej i gotowością do zawierania rozsądnego, honorowego kompromisu. Właśnie: honorowego. Bo dla Kwiatkowskiego to, co nieszlachetne i niehonorowe było — jak wynika z przytoczonych słów o sprawie Piłsudskiego — poniżej godności człowieczeństwa. „Jest jedna tylko rzecz w życiu ludzi, narodów i państw, która jest bezcenna: tą rzeczą jest honor!” — przypominały się słowa, z którymi Niepodległa Rzeczpospolita zesłała do grobu. Ludzie tego pokroju nie znało już moje pokolenie...

Lecz może także Eugeniusz Kwiatkowski obcuując z nami — przyjaciółmi swego wnuka, czerpał z nas jakąś małą pociechę [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 2 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 nr 44 poz. 204)] Odczytuję dziś jego wypowiedź w ankiecie *Co chciałbym przekazać młodemu* („Więź” 1968 nr 1):

„Wierzę bowiem niezłomnie, że ogromna większość młodzieży polskiej wyposażona jest w dostatecznie mocne i trwałe siły, by przeciwstawić się skutecznie sporadycznym przejawom destrukcyjnym i demoralizacyjnym; że nienaruszalną wartość posiada dla niej więź z historyczną przeszłością narodu. (...) Gdy takie zasady przepełniają umysły i serca naszego młodego pokolenia, możemy być spokojni o przyszłość narodu.” Wtedy te słowa wydawały mi się przejawem jakiegoś łatwego i wygodnego optymizmu: byłem już starszy i nastawiony wobec świata buntowniczo i czupurnie. Dziś dopiero odpowiedź Kwiatkowskiego na ankietę nabiera dla mnie właściwego sensu. Po prostu: ten człowiek ufał nam i w nas wierzył, choć nic przecież jeszcze nie zdziałaliśmy, co wiarę tę mogłoby uzasadniać. (...)

Jeszcze wcześniej, jesienią roku 1939, spodziewał się wybuchu wojny niemiecko-radzieckiej i klęski Niemiec, wysuwał też koncepcje strategicznego wykorzystania tych terenów, które znacznie później Churchill nazwie „miękkim podbrzuszem Europy”... Posiadał Kwiatkowski niewątpliwie pewną zdolność przewidywania, choć w okresie mojej nauki licealnej, w czasach „naszej małej stabilizacji”, mogło się to wydawać staroświecką nieco naiwnością.

Ostatni raz widziałem Eugeniusza Kwiatkowskiego po dłuższej przerwie, z początkiem lat 70-tych. Przedtem posyłałem mu życzenia imieninowe, czasem — kwiaty, jako wyraz mego chłopięcego uwielbienia. Teraz wezwał mnie znowu — jak zwykle: przez swego wnuka — chcąc ofiarować kolejnych kilka starych książek. Nie napisał wtedy na nich dedykacji i dlatego nie umiem już

dziś ustalić, kiedy miało miejsce to nasze — bez słów — pożegnanie. Siedzieliśmy chwilę przy wielkim okrągłym stole w ładnie urządzonej przedpokoju, gdzie jedzono posiłki i przyjmowano mniej oficjalnych gości. W tym samym miejscu osiem lat wcześniej ujrzałem twórcę Gdyni po raz pierwszy. Osiem lat — dokładnie tak samo długo, jak okres władzenia Kwiatkowskiego polską gospodarką... Wtedy chodziłem jeszcze do szkoły podstawowej, teraz — byłem już na studiach. Eugeniusz Kwiatkowski zmienił się także: widać było, że rozmowa go męczy, że poruszanie przychodzi mu z trudnością. Obserwowałem te zmiany ze ściśniętym sercem.

Wielki mąż stanu II Rzeczypospolitej umarł w Krakowie 22 sierpnia 1974 roku, dokładnie w pięć dni po nadaniu mu doktoratu honorowego Uniwersytetu Gdańskiego. W tym samym czasie odbierałem swój dyplom „magistra filologii polskiej”, toteż na pogrzebie Kwiatkowskiego żegnałem zarówno nieznaną mi przedwojenną Polskę, jak i własne, słoneczne dzieciństwo. Uroczystościom żałobnym w dniu 28 sierpnia — w katedrze na Wawelu i później, na Cmentarzu Rakowickim — przewodniczył kardynał Karol Wojtyła ... „Logika tego życia wymaga, aby modlitwa za jego duszę popłynęła z wawelskiej katedry” — te słowa metropolity krakowskiego wyrażały w pełni uczucia nas wszystkich. Tu właśnie, na polskiej Akropolis spotykałem onegdaj sanacyjnego wicepremiera na nabożeństwach żałobnych w dniu 12 maja... Teraz, patrząc na trumnę ustawioną u stóp konfesji św. Stanisława i owiniętą biało-amarantowym sztandarem, myślałem o przedwojennych, nie zrealizowanych planach gospodarczych, którymi zmarły mąż stanu wyznaczał rozwój Polski aż do roku 1954. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

Krosno — Kraków, jesień 1984

Andrzej Romanowski

WŁADZA NA WŁASNOŚĆ. W PIĘCDZIESIĄTĄ ROCZNICĘ WEJŚCIA W ŻYCIE KONSTYTUCJI KWIETNIOWEJ

W dniu 26 stycznia 1934 roku złożone zostało na posiedzeniu Sejmu sprawozdanie z prac Komisji Konstytucyjnej wraz z tezami nowej konstytucji. Gdy posłowie opozycyjni opuścili salę obrad, większość rządowa uchwaliła tezy konstytucyjne jako projekt konstytucji, od razu w drugim i trzecim czytaniu. Uchwalenie w ten sposób konstytucji nastąpiło jednak z pogwałceniem przepisów normujących procedurę zmiany ustawy zasadniczej, co dało podstawę do głoszenia opinii o jej nielegalnym charakterze¹. Po przyjęciu projektu konstytucji przez Senat w dniu 16 stycznia 1935 roku i zaaprobowaniu poprawek Senatowi przez Sejm, konstytucja została podpisana przez prezydenta i weszła w życie w dniu 23 kwietnia 1935 roku. Dla podkreślenia wagi podpisu prezydenta, tj. w celu ukazania rzeczywistego znaczenia urzędu prezydenta w ówczesnej Polsce, konstytucję tę nazywa się „kwietniową” a nie „styczniową” — od nazwy miesiąca, w którym uchwalił ją Sejm.

1. CHARAKTER PRAWNY NOWEGO USTROJU

Tekst konstytucji z 1935 roku jest wyrazem kompromisu między koncepcją rządów prezydenta Rzeczypospolitej a koncepcją systemu parlamentarnego. Kompromis ten, jako warunek wstępny postawiony przez Piłsudskiego, zawierał rezygnację z formalnie

¹ Dnia 31 stycznia 1934 r. W. Sławek i K. Świtalski zdali sprawę J. Piłsudskiemu z przebiegu uchwalenia nowej konstytucji. Nie ma, niestety, bezpośredniej relacji z tej rozmowy. Wiadomo jednak, że Marszałek nie przyjął ich najlepiej; według W. Jędrzejewicza (*Kronika życia Józefa Piłsudskiego 1867—1935*, t. II, Londyn 1977, s. 474) Piłsudski powiedział, że „w zasadzie nie przeciwstawia się temu, co zrobiono, lecz że to nie jest zdrowy objaw, iż ustawa konstytucyjna została uchwalona przez zaskoczenie lub figiel”. Uważa, że taki tryb da oręż opozycji do jeszcze gwałtowniejszego krytykowania samej ustawy oraz w ogóle kwestionowania jej legalności. B. Podoski (*Prace nad Konstytucją Kwietniową*, „Niepodległość”, t. XII, 1979, s. 193), podsumowując rozmowę pisze: „W związku z tym Piłsudski doradził odłożyć co najmniej na rok ostateczne uchwalenie konstytucji i wprowadzić do niej w Senacie poprawki, które mogłyby zadowolę przynajmniej część opozycji”.

nawet proklamowanej nadrzędnej roli parlamentu na rzecz prezydenta, gdyż „główną pracą prezydenta musi być regulowanie najwyższej pracy państwowej, tzn. że praca prezydenta jako najwyższa dbać musi o równowagę i hamowanie między organami państwa”². Można więc powiedzieć, że w systemie stworzonym przez konstytucję kwietniową znajdują się elementy parlamentaryzmu (ograniczonego ze względu na pierwszeństwo rządu) i elementy systemu prezydenckiego pomieszczone w taki sposób, aby zmienić i ograniczyć pozycję Sejmu w systemie organów państwa.

W rzeczywistości nowy system ustrojowy był składanką pochodzących z różnych źródeł rozwiązań, których jednym z zasadniczych celów, co konstytucja nie zawsze jasno formułowała, było zdegradowanie pozycji Sejmu, sprowadzenie go do podrzędnej pozycji w układzie organów państwowych. Jednak giętki, a również nie w pełni konsekwentny, ustrój proponowany w konstytucji z 23 kwietnia dopuszczał różne interpretacje. Jedną z nich mogłoby być wytworzenie się systemu prezydenckiego, gdyby doszło do zaniku odpowiedzialności politycznej rządu, a prezydent osiągnął taki wpływ na pracę gabinetu, że wyeliminowałby premiera, przejmując zarazem jego kompetencje. Inną ewentualnością byłoby powstanie systemu kanclerskiego, w którym część funkcji prezydenckich przejąłby premier działający w oparciu o silną większość parlamentarną. Jednak najbardziej prawdopodobny rozwój wypadków powinien doprowadzić albo do praktycznego funkcjonowania dualistycznego systemu parlamentarnego o wyraźnym nachyleniu ku prezydenalizmowi — inaczej prezydenckiej odmiany rządów parlamentarnych — albo do dalszego funkcjonowania, tym razem w oparciu o wystarczające podstawy konstytucyjne, zrodzonych po zamachu majowym, rządów autorytarnych.

Aby mogła urzeczywistnić się pierwsza ewentualność, musiał być spełniony jeden warunek natury politycznej, a mianowicie większość parlamentarna musiałaby mieć ten sam program polityczny co prezydent. Warunkiem zatem stabilnego funkcjonowania tej wersji ustroju jest jednorodność polityczna wszystkich trzech ośrodków władzy, tj. prezydenta, rządu i większości parlamentarnej. Wynika to stąd, że stanowisko, które konstytucja chce zapewnić prezydentowi, nie wyklucza rządu parlamentarnego, ale by to się mogło stać, musi istnieć trwała większość w izbach. Nie jest wykluczony również wybór prezydenta po myśli

² J. Piłsudski, 1926—1930. *Przemówienia, wywiady, artykuły*, Warszawa 1931, s. 339.

tej większości, ale na to trzeba, aby większość parlamentarna miała także większość w kraju.

Jeśli natomiast nie dojdzie do współpracy między prezydentem a większością parlamentarną, musi zwyciężyć autorytarna interpretacja konstytucji. Podstawą prawną byłyby tu osobiste uprawnienia prezydenta (art. 13) oraz jego nieodpowiedzialność prawna i polityczna za czynności urzędowe (art. 15), a także zasada koncentracji władzy państwowej w osobie prezydenta (art. 2 pkt 4). Nie oznacza to oczywiście, że prezydent stałby się jedynym organem państwa, wykonującym za pomocą aparatu urzędniczego ogół kompetencji państwowych, ale oznaczałoby to, że zgodnie z art. 3 konstytucji pozostałe organy działają pod jego zwierzchnictwem. W ten sposób struktura organizacyjna państwa otrzymałaby swój punkt szczytowy w osobie prezydenta, który byłby nie tylko punktem wyjścia dla działalności wszystkich organów państwa, ale również harmonizowałby ich działania (art. 11), a ponadto byłby tym, który „stoi na czele Państwa” (art. 2 pkt 1) i na którym spoczywa „odpowiedzialność wobec Boga i historii za losy Państwa” (art. 2 pkt 2).

2. PRAKTYCZNE FUNKCJONOWANIE REGIME'U

Mieliśmy więc do czynienia w konstytucji kwietniowej ze swoistym dualizmem ustrojowym, który otwierał możliwość dalszej ewolucji bądź w kierunku autorytarnych rządów jednostki, bądź w kierunku demokracji parlamentarnej. Według W. Komarnickiego³ dominującym rysem systemu był jednak jego autorytarny charakter, ponieważ pozostawione w nim cechy demokratyczne odgrywały rolę drugoplanową, możliwość zaś korzystania z nich zawiśla od woli prezydenta. Dalsza ewolucja *regime'u* zależała od rozwoju stosunków społeczno-politycznych w Polsce; te zaś zależne były od siły nacisku społecznego wymuszającego na rządzących demokratyczną ewolucję ustroju politycznego poprzez dopuszczenie współdziałania parlamentu w sprawowaniu władzy państwowej. I o ten właśnie model funkcjonowania władzy toczyła się w Polsce w latach 1935—39 walka.

Ustawa konstytucyjna z 23 kwietnia 1935 roku była ostatnim aktem prawnym podpisanym przez Piłsudskiego, swego rodzaju testamentem ustrojowym. Wtedy też Walery Sławek powiedział, że po śmierci Marszałka nie wolno szukać nowych autorytetów i że takim autorytetem ma stać się konstytucja, która ustala

³ W. Komarnicki, *Ustrój państwowy Polski współczesnej*, Wilno 1937, s. 196.

„układ organizacji państwa”. „Prawo jako naczelnny regulator ma nami rządzić, a w ramach prawa ten, kogo prawo do tego wyznacza” (Monitor Polski nr 135/1935). Najbliższa przyszłość miała pokazać, że przejście od faktycznej dyktatury do „rządów prawa” nie jest sprawą łatwą; niemożliwe okazało się przekreślenie w jednej chwili faktów ustrojowych poprzedniego dziesięciolecia. Nie wystarczyła w tej mierze dobra wola niektórych jednostek.

Uzupełnieniem systemu ustrojowego miała być nowa ordynacja do Sejmu. Mogła ona wpłynąć na stanowisko parlamentu w systemie organów państwowych (poprzez wprowadzenie większościowej zasady obliczania głosów), gdyż stanowisko to zależy nie tylko od określenia kompetencji, ale i składu parlamentu. To właśnie skład Sejmu miał zdecydować o tym, czy przyznane mu kompetencje zdoła on wykorzystać — a może nawet rozszerzyć i wzmocnić — czy też ulegnie prezydentowi. Doświadczenie poucza nas, że siła parlamentu zależy w istotnej mierze od podstawy, na której się on opiera, tj. od konstrukcji ciała wyborczego.

Intencją twórców ordynacji wyborczej do Sejmu było „uniezależnienie społeczeństwa-mas wyborczych od liderów i sztabów partyjnych”⁴, ponieważ dotychczasowy sposób wybierania posłów polegający na głosowaniu na listy zgłoszone przez partie polityczne oceniany był jako demagogiczne oszustwo⁵. Celem nowej ordynacji było odebranie partiom monopolu wystawiania kandydatur, a przyznanie tego prawa społeczeństwu. Społeczeństwo ma je realizować przy pomocy ludzi cieszących się zaufaniem, reprezentujących samorząd terytorialny i gospodarczy oraz organizacje zawodowe (art. 32 ordynacji). Ludzie ci mają wyznaczać delegatów do zgromadzenia okręgowego. Zgromadzenie delegatów w drodze głosowania wyłaniało kandydatów na posłów w liczbie nie mniejszej niż czterech (art. 44 ordyn.). Spośród nich wyborcy zwykłą większością wybierali dwóch (art. 7 ordyn.). Ten sposób

⁴ W. Pobóg-Malinowski, *Najnowsza historia polityczna Polski 1914—1945*, t. II, cz. I, Londyn 1956, s. 587.

⁵ Szczególną niechęć do partii politycznych przejawiał sam Piłsudski. Jego zdaniem „partie paraliżowały państwo i demoralizowały społeczeństwo. One to, wierne swym starym przywarom, były największą przeszkodą w odbudowie Rzplitej. To przeciw nim wyruszył Piłsudski 12 maja na Warszawę. Nie deklarował chęci likwidacji partii, ale konsekwentnie walczył o likwidację ich wpływów (Pisma, t. IX, s. 19). Walcząc z partiami stworzył własną organizację, której odmówił miana partii, lecz zlecił jej wykonywanie funkcji partii politycznej. Paradoxs, a raczej fałsz wywodów Piłsudskiego, polegał na tym, że deklarował on stworzenie nowej apartyjnej formuły politycznej, a jednocześnie sięgał do potępionych przez siebie metod i obyczajów partyjnych”. (W. T. Kulesza, *Myśl polityczna Józefa Piłsudskiego*, „Przegląd Historyczny”, 1983 nr 1, s. 65).

wyłączenia posłów miał „na celu przede wszystkim zbliżenie Sejmu do społeczeństwa... a przez to samo zindywidualizowanie roli posła w przyszłym Sejmie”⁶.

Wybory do Sejmu odbyły się 8 września 1935 roku. Wzięła w nich udział mniejszość uprawnionych do głosowania⁷. Oceniając działalność Sejmu wybranego na podstawie tej ordynacji publicysta „Ilustrowanego Kuriera Codziennego” (nr 78/1937) napisał: „Dla nikogo nie jest już dzisiaj tajemnicą, że eksperyment nazwany ordynacją wyborczą nie udał się... Izba poselska zawisła w powietrzu, posłowie pozbawieni zostali silnego oparcia w społeczeństwie”.

Wydaje się, że „wynik eksperymentu nazwanego ordynacją wyborczą” — mimo wprowadzenia zasady większości względnej jako metody obliczania głosów — nie mógł być inny. Konstytucje, wprowadzając różne formy ustroju politycznego, ujmują je z reguły od strony statycznej. Jednak nawet pobieżny rzut oka na życie polityczne państw, które przyjęły formę rządów parlamentarnych, a do takich trzeba zaliczyć Polskę pod rządami konstytucji kwietniowej⁸, wskazuje, że czynnikiem dynamizującym przepisy konstytucyjne jest działalność partii politycznych. Bez istnienia i efektywnego ich funkcjonowania system rządów parlamentarnych stanowi jedynie martwą konstrukcję prawniczą, co też stało się w przypadku Rzeczypospolitej. Hans Kelsen, odpowiadając oponentom negującym potrzebę istnienia stronnictw politycznych w systemie demokracji parlamentarnej, uznał, że stanowisko takie może być jedynie „złudzeniem i obłudą. Demokracja współczesna jest nieodwołalnie i nieuchronnie państwem partyjnym”⁹. W tym bowiem modelu ustrojowym partie polityczne obejmują zasięgiem swego działania wszystkie niemal ogniwa aparatu państwowego.

Bez udziału partii politycznych trudno wyobrazić sobie możliwość wyłączenia przedstawicielstwa narodowego, którego naczelnym zadaniem, obok ustawodawstwa, miała być kontrola rządu (art. 31 pkt 2)¹⁰. Partie, będąc ogniwem pośredniczącym między państwem a jednostką, łączyły dążenia i interesy poszczególnych

⁶ Ordynacja wyborcza do Sejmu i Senatu. Wydał i wstępem opatrzył S. Car i B. Podolski, Warszawa 1935, s. 12.

⁷ J. Plekarkiewicz, *Przybliżone obliczenie odsetka głosujących przy wyborach do Sejmu w 1935 roku*, Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny, 1936 nr 1, s. 65 i nast.

⁸ Tak właśnie określa ustrój Polski pod rządami konstytucji z 1935 r. M. Stawski, *Z zagadnień konstytucji kwietniowej*, RPEiS, 1937 nr 3, s. 381.

⁹ H. Kelsen, *O istocie i wartości demokracji*, Warszawa b.d.w., s. 28.

¹⁰ Por. sanacyjny „Zaczn” nr 1/1936: „Sejm jako czynnik kontroli... nie zdał egzaminu”.

jednostek, i przetwarzały je w programy polityczne, o których realizację walczyły na forum parlamentu. Właśnie partie czyniły społeczeństwo zdolnym do działania, bez nich mogło ono jedynie wegetować politycznie. I na nic zdały się tutaj wysiłki Sławka walczącego o nadanie Sejmowi jego konstytucyjnych uprawnień;¹¹ bez gry partyjnej w parlamencie jest to zadanie niewykonalne. Dnia 13 września 1938 ukazało się orędzie prezydenta rozwiązujące Izby. W orędziu tym uznawał on „za wskazane odnowienie składu tych izb, ażeby mogły one w pracy swojej dać pełniejszy wyraz nurtujących w społeczeństwie prądów” oraz powiadał, że od nowych izb oczekiwać będzie „zajęcia stanowiska w sprawie ordynacji wyborczej do Sejmu i Senatu”. Izby nigdy zadania tego nie wykonały.

Zdaniem przeważającej części przedwojennej nauki prawa konstytucyjnego ordynacja wyborcza do Sejmu poprzez stworzenie organu monopolizującego prawo ustalania kandydatów na posłów stanowiła naruszenie zarówno prawa wybierania, jak wybieralności, a zatem kolidowała z zasadami prawa wyborczego (tj. powszechnością, bezpośredniością i równością) przyjętymi przez konstytucję¹². Ograniczenie swobody wyborców musiało spowodować ich zubożenie dla aktu wyborczego, a przez to zwiększyć absencję przy głosowaniu. W rezultacie zaprzepaszczono możliwości, jakie dawała większościowa ordynacja wyborcza dla faktycznego wzmocnienia pozycji parlamentu, i tym samym uniemożliwiono Sejmowi odgrywanie roli, jaka była mu przeznaczona przez konstytucję. Z tego samego powodu ani w wyborach w 1935 roku, ani też w wyborach w 1938 roku nie zadziałał mechanizm kontroli politycznej działalności prezydenta¹³, co niebezpiecznie zaczęło zbliżać ten system ustrojowy do autorytaryzmu. Istniejący kryzys ustrojowy pogłębiony został dekompozycją obozu sanacyjnego dokonującą się po śmierci Piłsudskiego.

Reelekcję Ignacego Mościckiego traktował Marszałek jako tymczasową. Przewidywał, że po wejściu w życie nowej konstytucji Mościckiego zastąpi Sławek, natomiast funkcję Generalnego Inspektora miał objąć gen. Edward Rydz-Śmigły. Zalecenia te traktuje się często jako polityczny testament Piłsudskiego. Po ukon-

¹¹ Charakterystyczne są tu słowa wypowiedziane przez Sławka po wyborze na Marszałka Sejmu: „Za pierwsze swoje zadanie uważać będę przestrzeganie praw ustrojowych w ustawie konstytucyjnej zapisanych, a określających zakres prac, obowiązków i prac izby” (Sejm IV kad., Spr. sten., t. 83/12).

¹² Por. wypowiedzi dyskutantów w *Ankiecie na temat reformy ordynacji wyborczej do Sejmu i Senatu*, RPEIS, 1939 nr 1.

¹³ Szerzej zob. mój artykuł, *Odpowiedzialność prezydenta w konstytucji kwietniowej*, „Państwo i Prawo”, 1982 nr 10.

stytuowaniu się Izb, latem 1935 roku, Sławek zażądał od Mościckiego zwołania Zgromadzenia Elektorów w celu dokonania wyboru nowego prezydenta. Mościcki odmówił, a Sławek nie podejmując walki zrezygnował z pełnienia urzędu premiera. Nieoczekiwanie do walki o władzę włączył się gen. Rydz. Po półrocznych przetargach doszło do porozumienia między tzw. „grupą zamkową” a kierownictwem wojska. Porozumienie to doprowadziło do powołania rządu gen. Felicjana Sławoj Składkowskiego.

Formalnym wyrazem tego porozumienia był, wydany wbrew konstytucji¹⁴, okólnik premiera z 13 lipca 1936 roku sankcjonujący pozycję gen. Rydza, jako drugiej osoby w państwie po prezydencie, której „wszyscy funkcjonariusze państwowi z Prezesem Rady Ministrów na czele winni okazywać objawy honoru i posłuszeństwa”. Osłabieniu uległo stanowisko prezydenta, który wbrew konstytucji musiał dzielić się władzą z Generalnym Inspektorem. Podobnemu osłabieniu uległa pozycja premiera¹⁵. Jednocześnie też uległo wzmocnieniu, wbrew konstytucji, stanowisko polityczne Generalnego Inspektora Sił Zbrojnych. W rezultacie doszło do emancypacji władzy wojskowej spod wpływu rządu, co było brzemienne w dalsze konsekwencje polityczne, ponieważ wytworzył się dualizm władz, który doprowadzić musiał do przewagi władzy wojskowej nad cywilną¹⁶. W ten sposób utwierdzeniu i pogłębieniu uległy elementy autorytarne w funkcjonowaniu państwa.

Istniejące zatem potencjalnie w konstytucji możliwości wytworzenia prezydenckalnej odmiany systemu parlamentalnego nie zostały zrealizowane, mimo dwukrotnie odbytych wyborów parla-

¹⁴ Por. A. Gwiżdż, *Konstytucja kwietniowa w praktyce*, „Prawo i Życie”, 1960 nr 9; A. Deryng (*Siły zbrojne jako organ władzy państwowej w nowej konstytucji*, RPEiS, 1938 nr 1, s. 11) traktuje natomiast okólnik jako przejaw praktyki „świadczącej o ustaleniu się zwyczaju i konstytucyjnego prawa zwyczajowego”.

¹⁵ O dezorganizacji pracy rządu w ten sposób pisze F. S. Składkowski (*Pamiętnik niebohaterski*, „Kultura”, 1951 nr 7/8, s. 17): „Ministrowie nowego rządu mieli, każdy, swe oparcie u Pana Prezydenta lub gen. Śmigłego i stąd zależność ich ode mnie była bardzo umiarkowana i względna”.

¹⁶ W 1936 roku B. Miedziński, początkowo odsunięty od władzy — jak pisze S. Zabiełło (*W kręgu historii*, Warszawa 1970, s. 202) — „uzyskał wpływ na Generalnego Inspektora wysuwając efektowną teorię 'szogunatu' polegającą na tym, że w Polsce na podstawie konstytucji z 1935 r. „panuje prezydent, ale rządzi kolejny marszałek”. Oceniając zmiany w grupie rządzącej i umocnienie pozycji gen. Rydza A. Pragier (*Czas przeszły dokonany*, Londyn 1966, s. 528) powiada, że „po jakimś czasie nastąpiło dalsze przesunięcie w formach dość groteskowych. Rydz-Śmigły począł objawiać ochotę do zajęcia miejsca, jakie kiedyś miał Piłsudski... Skończyło się na tym, że przyznano Rydzowi-Śmigłemu, zgodnie z formułą Orwella 'rolę równiejszą od równych’”.

mentarnych. Wyników tych wyborów nie można jednak traktować ani jako skutków praktycznego funkcjonowania nowego modelu parlamentaryzmu równowagi, ani jako realizacji odpowiedzialności politycznej prezydenta, ponieważ rządzący obóz nie dopuścił do powstania większości, która byłaby w stanie uruchomić działanie systemu parlamentarnego oraz egzekwować odpowiedzialność polityczną prezydenta. Podjęta w latach 1935—38 — jako element szerszej gry politycznej prowadzonej przez Sławka¹⁷ — próba dostosowania ustroju do wymagań konstytucji ukazała raz jeszcze, jak trudne — a być może nawet w ogóle niemożliwe — jest w krótkim czasie przekształcenie dyktatury w państwo konstytucyjne. Jedynym widocznym rezultatem tej próby było powstanie innego rodzaju autorytaryzmu, nie zaś państwa rządzącego się konstytucją pisaną. Ten nowy autorytaryzm nie powstał na skutek możliwej autorytarnej interpretacji konstytucji — tu okazała się ona dostateczną zaporą dla dyktatury prezydenckiej — ale na skutek wyraźnego i ostatecznego złamania całego modelu ustrojowego zapisanego w konstytucji kwietniowej. Dokonał tego osławiony okólnik premiera z lipca 1936 roku, który w drodze praktyki, nie zaś formalnej zmiany konstytucji przewidzianej w trybie art. 80, wprowadził *contra legem fundamentalem* zasadniczą przemianę ustrojową. Według Stanisława Cata-Mackiewicza „dalej nie można było iść w łamaniu prawniczej konstrukcji konstytucji 23 kwietnia”¹⁸.

3. WŁADZA NA WŁASNOŚĆ

Scieranie się różnych koncepcji ustrojowych, których jednym ze źródeł był brak jednolitości samej konstytucji, doprowadziło w drodze pozakonstytucyjnej praktyki do powstania *regime'u* pozbawiającego społeczeństwo wpływu na politykę państwa. Co prawda, nie pojawiały się poważniejsze próby totalizacji ustro-

¹⁷ Wspominając walkę między zwolennikami Sławka a Rydzem i OZN-em, T. Katelbach pisze: „Zarówno Śmigły, jak i Sławek dążyli do tego samego. Chcieli na długie lata utrwalić swe rządy w oparciu o konstytucję kwietniową... walka między dwoma odłami rządzących pułkowników nie toczyła się więc o odmienne koncepcje, lecz o personalia, o to, kto z najwierniejszych będzie wprowadzał w życie konstytucję kwietniową i kto będzie rządził. Walkę tę Sławek przegrał i świadom swej klęski 2.IV.1939 r. odebrał sobie życie. Sławkowcy zeszli ze sceny. (T. Katelbach, Janusz Jędrzejewicz swej idei do końca wsterny, „Zeszyty Historyczne”, Paryż, 1974, z. 27, s. 232—234).

¹⁸ S. Cat-Mackiewicz, *Historia Polski od 11 listopada 1918 roku do 17 września 1939 roku*, Londyn 1941, s. 290.

ju¹⁹, ale bez wątpienia władza stała się własnością wąskiej grupy rządzących. Jest to tym bardziej niepokojące, że dla władzy tej nie można znaleźć żadnych podstaw w ustawie zasadniczej. Konstytucja kwietniowa nie zna bowiem ani cezaryzmu, skupiającego całą władzę w rękach religijnym kultem otoczonego Wodza, ani bezwzględnie mu poddanej, jedynie legalnej organizacji politycznej, tworzącej wyłączny zbiornik sił współpracujących z Wodzem w przeprowadzaniu jego zamierzeń. Nie zna też oficjalnego światopoglądu, oplatającego mózgi siecią nietykałnych dogmatów, mających z góry regulować całokształt życia zarówno jednostek, jak zbiorowości. Nie zna w końcu przymusowego wtłoczenia ogółu społeczeństwa w formy organizacji zawodowych, mających pod władzą rządu kierować wszelką działalnością gospodarczą. Jak zatem doszło do tego, że rządy piłsudczyków przybrały „groteskową formę okupacji kraju przez jego prawowitą administrację”?²⁰

Swe wezwanie do walki o niepodległość kierował Piłsudski do wszystkich Polaków. W 1914 roku niewiele poszło za tym wezwaniem; w okresie późniejszym da to asumpt do głoszenia przez niego poglądu, że naród polski, posłuszny zaборcy, wyrzekł się wolności²¹. 3 sierpnia Piłsudski oświadczył pierwszej kompanii kadrowej, że jest „czołową Kolumną Wojska Polskiego idącego walczyć za oswobodzenie ojczyzny”²². Często podkreśla się, że ten motyw ideowej zbrojnej zasługi, osamotnionego pierwszeństwa w walce o Niepodległą Polskę, stanie się później podstawą dla roszczeń łączących Piłsudskiego i jego zwolenników²³. Motyw ten uzasadniać będzie również dążenie do władzy i legitymować samą władzę grupy piłsudczykowskiej. W latach wojny i późniejszych legiony określane są konsekwentnie jako awangarda moralna i wojenna narodu, a sam Piłsudski — były dowódca I brygady — jako wódz tej awangardy, piastun idei niepodległości i jedyny

¹⁹ O próbach tych, już w okresie pobytu na Węgrzech w 1940 roku, w rozmowie z byłym wicewojewodą tarnopolskim, B. Rogowskim, Rydz mówił m. in.: „Lipiński, pan także i wielu innych macie wiele zastrzeżeń i niechęci do byłych „ozonowych” prób zorganizowania społeczeństwa w Polsce przed wojną. Ja również, zwłaszcza z obecnej perspektywy, nie uważam je za najszczęśliwsze, ale były to próby wynikające z istnienia dyktatorskich ustrojów. Trzeba było doraźnie coś zastosować dającego pełną prężność organizacyjną, dyscyplinę społeczną i pohamować warcholstwo rozwiełmożnionego partyjnictwa, które w Polsce było już nie do zniesienia” (B. Rogowski, *Wspomnienia o Marszałku Śmigłym*, „Zeszyty Historyczne”, Paryż, 1962, z. 2, s. 85).

²⁰ Pragier, jw., s. 529.

²¹ Por. Jędrzejewicz, jw., t. I, s. 295—298.

²² J. Piłsudski, *Pisma*, t. IV, s. 8.

²³ Por. np. Kulesza, jw., s. 55.

rozkazodawca²⁴. Stąd nie można się dziwić, że z całości swych doświadczeń wojennych wyciągał on wnioszek o konieczności zbudowania takiego ustroju, który umacniałby słaby naród oraz zapewniałby proces przebudowy jego psychiki²⁵. Prawdą jest równocześnie, że wśród wypowiedzi Piłsudskiego z ostatnich lat życia znalazły się słowa, iż „Polacy mają w sobie instynkt wolności. Ten instynkt ma wartość i ja tę wartość cenię. W Polsce nie można rządzić terrorem, to nie pójdzie”²⁶.

Tak więc w okopach wielkiej wojny rodzi się środowisko kombatanckie, spajane posłuszeństwem wobec osoby Komendanta oraz przelaną w walce krwią, określające się jako „awangarda moralna narodu”. Spoiwem tej grupy był przede wszystkim konkretny program polityczny, jednolicie wyznawany. Programem tym było zdobycie niepodzielnej władzy. Legioniści byli żądni władzy — to wystarczało im za program²⁷. Charakterystyczna dla postawy piłsudczyków w sprawach władzy państwowej jest deklaracja Bogusława Miedzińskiego, który w 1938 roku na zebraniu legionistów powiedział, że „dopóki w naszych nawet drżących rękach zdołamy utrzymać karabin maszynowy, dopóty władzy w Polsce nikomu nie oddamy”²⁸. Wydaje mi się, że jest to najbardziej trafnie podana charakterystyka ideologii państwowej piłsudczyków.

Pozakonstytucyjna struktura władzy sanacji rozpoczyna się od dnia zamachu majowego. Często — i błędnie — sądzi się, że prawnym usankcjonowaniem tej władzy miała być nowela konstytucyjna z 2 sierpnia 1926 roku. Nowela ta w gruncie rzeczy — poprzez wprowadzenie efektywnej możliwości rozwiązywania parlamentu przez prezydenta przed upływem kadencji — była próbą doprowadzenia do powstania dualistycznego modelu parlamentarizmu, w którym w przypadku sporu między legislatywą a egzekutywą dochodzi do rozwiązania parlamentu i przekazania sporu, na drodze wyborów powszechnych, w ręce wyborców. Wiemy, że tak się nie stało. Praktycznie — mimo właściwej korektury systemu parlamentarnego — zamach majowy zapoczątkował upadek rządów parlamentarnych. Sanacyjna interpretacja zmienionej no-

²⁴ Piłsudski, *Pisma*, t. IV, s. 83; t. V, s. 135; t. VI, s. 198.

²⁵ Tamże, t. IX, s. 19, 22.

²⁶ A. Sławiński, *Marszałek Piłsudski o sobie*, „Niepodległość”, t. XVII, 1938, z. 1, s. 32 i nast.

²⁷ Gen. K. Sosnkowski spytał Piłsudskiego w 1925 roku: „Jakie macie plany na przyszłość, Komendancie? Ani wtedy, ani potem nie otrzymałem na to pytanie jasnej odpowiedzi!” — stwierdza Sosnkowski (T. Katelbach, *Piłsudski i Sosnkowski*, „Zeszyty Historyczne”, Paryż, 1975, z. 34, s. 38–39).

²⁸ *Sprawa brzeska*, Londyn 1941, s. 246.

welą sierpniową konstytucji marcowej dała piłsudczykowskiej ekipie, pozostającej formalnie w granicach systemu parlamentarnego, możliwość dokonywania przeobrażeń politycznych wymuszających ewolucję ku rządóm typu autorytarnego.

Ewolucja ta swój dramatyczny ciąg dalszy miała pod rządami konstytucji kwietniowej. Nie po raz pierwszy konstytucja pisana okazała się bezsilna wobec konstytucji faktycznej — a więc rzeczywistych struktur władzy powstałych i okrzepłych w latach 1926—35. Sanacja jednak ani za bardzo chciała, ani praktycznie mogła w latach 1935—39 wprowadzić w Polsce model państwa totalnego (...) Na skutek wewnętrznej niejednorodności grupy rządzącej, braku ogólnie uznanego przywódcy, oporu partii opozycyjnych mających poważne wpływy w społeczeństwie, które zajmowało w znacznej większości negatywną postawę wobec obozu rządzącego, na gruzach nowej konstytucji kontynuowane są jedynie, w zaktualizowanej formule, stare rządy autorytarne. Ogół obywateli „siłą odrzucono w taki sposób od rządzenia się”²⁹.

W latach 1935—39 nie udało się więc doprowadzić do praktycznego funkcjonowania polskiej odmiany prezydenckiej wersji rządów parlamentarnych, mimo istnienia niewątpliwych przesłanek prawnych w tekście konstytucji kwietniowej. Rzeczywistość społeczno-polityczna Rzeczypospolitej zdecydowała o tym, że władza rządzących pozostała nie kontrolowana, a nawet przybrała formy antykonstytucyjne. Sanacyjne marzenie o silnej władzy — jej osią mieli być piłsudczycy jako „zbrojna i moralna awangarda” — pozostało tylko marzeniem, ponieważ o sile władzy nie decyduje konstrukcja aparatu państwowego, ale jej adekwatność do potrzeb i sił społecznych epoki. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz. U. nr 44 poz. 204)]

4. NOWY PARLAMENTARYZM RÓWNOWAGI

Historycznym fałszem byłoby traktowanie modelu ustrojowego zapisanego w konstytucji kwietniowej jako li tylko dążenia do legalnego zagwarantowania sanacyjnej dominacji w Polsce. Nie ulega wątpliwości, że piłsudczycy po zamachu majowym stanęli przed problemem ugruntowania nowego porządku — czyli przemiany sytuacji faktycznej opartej na przymusie w stan prawny — ale równie oczywiste jest, że twórcy konstytucji kwietniowej dążyli do stworzenia nowoczesnego systemu parlamentarnego — odmia-

²⁹ Pragier, jw., s. 529.

ny parlamentaryzmu równowagi. Centralną rolę w tym systemie miał pełnić prezydent, który, jak pisze Maciej Starzewski, miałby „misję regulatora systemu”³⁰. Niestety, system ten oparty na silnej pozycji i jednocześnie współpracy prezydenta z większością parlamentarną, między którymi rolę pomostu odgrywałby rząd, nigdy nie miał okazji praktycznie zaistnieć. Ordynacja wyborcza nie pozwoliła na wytworzenie się większości parlamentarnej, mającej oparcie w woli większości społeczeństwa, a bez niej system ten nie mógł poprawnie funkcjonować. Stąd też, po odrzuceniu możliwości współpracy prezydenta z większością parlamentarną, rozpoczyna się ewolucja, w drodze i antykonstytucyjnej, w stronę autorytaryzmu.

Model parlamentaryzmu w konstytucji kwietniowej nie wyraża w próżni ideowej. Jego negatywne zaplecze stanowi jednostronność ustrojowa konstytucji z 1921 roku, potwierdzona następnie przez samo funkcjonowanie organizmu państwowego w latach 1922—26. Konstruktywnymi elementami są natomiast zarówno krytyka, jak i propozycje zmian, które się wówczas narodziły. Twórcy konstytucji kwietniowej nawiązali do tego nurtu krytycznego, który najpełniej był reprezentowany przez przedstawicieli krakowskich konserwatystów. Punktem wyjścia ich też była podrzędna pozycja prezydenta i rządu w systemie władzy publicznej. Aby wzmocnić pozycję egzekutywy, postulowano wprowadzenie amerykańskiego systemu wyboru prezydenta, chciano mu przyznać prawo rozwiązywania ciał ustawodawczych oraz wyrażano potrzebę powołania Trybunału Konstytucyjnego. Częściowym spełnieniem tych postulatów są właśnie instytucje ustrojowe konstytucji kwietniowej.

Ustrojodawca z 1935 roku nie nawiązuje jedynie do rodzimej konserwatywnej tradycji ustrojowej, ale również do ówczesnych przemian systemu parlamentarnego. Okres międzywojenny charakteryzował się wprowadzeniem systemu parlamentarnej odpowiedzialności rządu — a więc systemu przewagi parlamentu, w którym nie istnieje możliwość przeciwstawienia się przez władzę wykonawczą danej większości parlamentarnej na drodze rozwiązania parlamentu i odrzuceniem XIX-wiecznego dualistycznego parlamentaryzmu. Na skutek tego następuje osłabienie pozycji głowy państwa i przewaga parlamentu, cechy charakterystyczne dla postaci, jaką ten system przyjął w okresie demokratyzacji XIX-wiecznego państwa liberalnego. Po I wojnie światowej zaczynają się pojawiać tendencje do wzmocnienia stanowiska głowy państwa przez ustanowienie jej wyboru w głosowaniu powszech-

³⁰ Starzewski, *iw.*, s. 381.

nym, czy przyznanie jej uprawnień wyjątkowych (Niemcy weimarskie). Polska konstytucja jest kontynuacją tych tendencji. Jej twórcy, odchodząc od parlamentaryzmu odpowiedzialności, podjęli próbę ożywienia w zmienionej postaci instytucji głowy państwa. W ich ujęciu odradza się ona jako element nowego parlamentaryzmu równowagi.

Próba zbudowania nowego parlamentaryzmu równowagi nie powiodła się. Dokonując oceny faktów historycznych, a takim jest dzisiaj konstytucja kwietniowa, nie można jednak zupełnie jednoznacznie uznać zawartej w niej konstrukcji prezydenckiej wersji systemu parlamentarnego za całkowicie chybioną. Konstrukcja ta bowiem — po oczyszczeniu jej z elementów mających sankcjonować pozakonstytucyjną władzę grupy rządzącej — wyraźnie antycypuje i toruje drogę rozwiązaniom ustrojowym V Republiki francuskiej.

Lech Mażewski

O DEMOKRACJI I KONSTYTUCJI KWIETNIOWEJ

Zasadnicze w artykule Lecha Mażewskiego jest przekonanie, że praktyczny model rządu w Polsce lat 1935—39 zaprowadzono wbrew konstytucji. Mażewski twierdzi, że „twórcy konstytucji kwietniowej dążyli do stworzenia nowoczesnego systemu parlamentarnego — odmiany parlamentaryzmu równowagi.” Ten parlamentaryzm równowagi miał być rozwiązaniem pośrednim między amerykańskim systemem prezydenckim a europejskim systemem parlamentarnym; miał być „oparty na silnej pozycji i jednocześnie współpracy prezydenta z większością parlamentarną”, która to większość reprezentowałaby autentyczne siły społeczne. Że tak się nie stało — powiada Mażewski — to wina ordynacji wyborczej, która przez eliminację partii politycznych, wyeliminowała też autentyczną reprezentację społeczeństwa. Wina to także — w drugiej kolejności — słynnego okólnika premiera Składkowskiego z 13 lipca 1936 roku. Gdyby nie te dwa fatalne pociągnięcia, mielibyśmy w Polsce zgodny z konstytucją nowoczesny parlamentaryzm równowagi. Z tym właśnie poglądem chcę polemizować.



Mażewski przyznaje w jednym miejscu, że zakamufLOWANYM celem nowego ustroju było „zdegradowanie pozycji Sejmu, sprowadzenie go do podrzędnej pozycji w układzie organów państwowych”, ale zdanie to kłóci się z wielokrotnie powtarzaną tezą o kompromisowym charakterze konstytucji, która to teza wyraźnie bierze górę w jego wywodzie. I jakkolwiek wypada ocena samego tekstu konstytucji, Autor twierdzi w każdym razie, że jej giętkość dawała możliwości różnej praktycznej interpretacji. Najbardziej prawdopodobne były dwie wykładnie: prezydenckalna odmiana rządów parlamentarnych¹ albo rządy autorytarne. Według Mażewskiego możliwe było zbudowanie na gruncie konsty-

¹ Termin to chyba niezbyt szczęśliwy. Wśród demokratycznych ustrojów lat trzydziestych prezydenckalizm i parlamentaryzm były modelami całkowicie przeciwnymi.

tucji kwietniowej ustroju, który przejąłby część cech z amerykańskiego systemu prezydenckiego a część z europejskiego systemu parlamentarnego. Mogło to nastąpić, powiada autor, po spełnieniu następujących warunków politycznych: istnienie stabilnej większości w izbach i zgodność tej większości z większością, która wybrała prezydenta; wtedy większość parlamentarna, prezydent i rząd należałoby do jednego obozu politycznego. Prezydent zajmowałby istotną pozycję (jak w systemie prezydenckim), ale ważne miejsce przyznano by też większości parlamentarnej (podobnie jak w systemie parlamentarnym) m. in. dzięki zachowaniu odpowiedzialności politycznej rządu przed parlamentem. Innymi słowy mielibyśmy w Polsce demokrację typu mieszanego, amerykańsko-europejską.

Autor pisząc o konstytucji rozważa ten problem tylko na poziomie wzajemnych uprawnień naczelnych organów władzy. Myślę, że taka analiza jest niewystarczająca. Jeżeli wiemy, że najważniejszym organem władzy, zwierzchnim wobec pozostałych, był prezydent, to pytając o charakter ustroju nie możemy nie zapytać o sposób wyboru prezydenta. Jest to pytanie o rodzaj legitymacji jego władzy. I nie jest bez znaczenia, że ów sposób wyboru normowany przez konstytucję był tego rodzaju, iż zapewniał urzędującemu prezydentowi przemożny wpływ na wynik wyborów. Wyboru dokonywało Zgromadzenie Elektorów złożone z 80 osób, w tym 50 wybranych przez sejm, 25 — przez senat oraz 5 tzw. wirylistów: marszałkowie sejmu i senatu, premier, Główny Inspektor Sił Zbrojnych i pierwszy prezes Sądu Najwyższego. Omawiając samą konstytucję możemy pominąć na razie wymowę uchwalonych później ordynacji do sejmu i senatu i nie uwzględniać tymczasem ich wpływu na polityczne oblicze tych ciał — w czasie uchwalania konstytucji nie było to jeszcze *de iure* przesądzone. Ale nawet pomijając ordynacje (dające w efekcie skład sejmu i senatu dogodny dla sanacji) możemy powiedzieć, że w Zgromadzeniu musiało się znaleźć około 10 osób bezwzględnie popierających prezydenta.² Tak więc prezydent niezależnie od wszelkich okoliczności politycznych miał z mocy samej konstytucji zapewnione poparcie części Zgromadzenia. Natomiast ordynacje wyborcze zapewniały prezydentowi poparcie zdecydowanej większości tego ciała. Konstytucja przewidywała wybory powszechne tylko w przypadku, gdy prezydent przeciwstawił kandydaturze Zgromadzenia Elektorów — inną kandydaturę. Nor-

² Abstrahując od prosanacyjnego składu izb można powiedzieć, że ludźmi prezydenta byli z pewnością: premier, Główny Inspektor, i pierwszy prezes SN oraz ok. 1/3 z 25 członków mianowanych przez senat, jako że — z mocy konstytucji — prezydent mianował 1/3 senatorów.

malnie rzecz powinna się zakończyć po myśli głowy państwa już na etapie Zgromadzenia. Co to miało wspólnego z wolnymi wyborcami?... Trudno więc mówić o demokratycznej legitymacji władzy owej pierwszej osoby w państwie.

Mażewski rozważa określone przez konstytucję relacje pomiędzy prezydentem, rządem i parlamentem i dochodzi do przekonania o istnieniu równowagi, a przynajmniej możliwości dojścia do takowej. Lecz zanim się rozważy problem władzy, trzeba powiedzieć o jej legitymacji — tego Mażewski nie robi.

Co zaś się tyczy władzy naszego prezydenta, to była ona niemała. Więcej, jego władza wobec innych centralnych organów państwa była o wiele rozleglejsza niż analogiczne uprawnienia amerykańskiej głowy państwa.

Według konstytucji w osobie prezydenta skupiała się „jednolita i niepodzielna (podkr. moje — RG) władza państwowa”. Było to wyraźnie zaprzeczenie teorii podziału władz — fundamentu konstytucji amerykańskiej. Pod zwierzchnictwem prezydenta pozostawały: rząd, sejm, senat, siły zbrojne, sądy i kontrola państwowa. Kompetencje prezydenta dzielono na prerogatywy, w których decydował samodzielnie, i pozostałe, które wymagały kontrasygnaty odpowiedniego ministra. Do prerogatyw należały m.in.: mianowanie i odwoływanie premiera („według swego uznania”), a także Naczelnego Wodza i Generalnego Inspektora Sił Zbrojnych, mianowanie pierwszego prezesa Sądu Najwyższego, prezesa Najwyższej Izby Kontroli, mianowanie 1/3 senatorów, rozwiazywanie izb przed upływem kadencji.

Aby można było mówić o równowadze, trzeba żeby parlament dysponował jakimiś „hamulcami” w stosunku do uprawnień prezydenta. Niestety konstytucja nie wyposażała go w takowe. W szczególności nie dawała ona parlamentowi prawa odwołania prezydenta z powodu kierunku jego polityki (odpowiedzialność polityczna), ani prawa postawienia go przed Trybunałem Stanu za złamanie konstytucji (odpowiedzialność konstytucyjna). Izby mogły pociągnąć rząd do odpowiedzialności politycznej (odwołać go), ale wówczas musiały się liczyć z reakcją prezydenta w postaci rozwiązania parlamentu. Natomiast prezydent mógł odwołać rząd samodzielnie — bez względu na stanowisko izb, a rozwiązanie izb przez głowę państwa mogło nastąpić w dowolnym momencie i z dowolnego powodu. Konstytucja mówiła wyraźnie, że funkcje „rządzenia nie należą do Sejmu”. Stanowisko senatu w układzie władz państwowych było analogiczne.

Jakże więc w tych warunkach można mówić o — choćby relatywnej — równowadze sił między prezydentem a parlamentem? Powoływanie się w tym kontekście na przykład USA jest nie-

stosowne. Wszak prezydent USA nie tylko pochodzi z demokratycznych wyborów, ale dodatkowo ani nie mianuje części senatorów, ani nie może rozwiązać izb. W praktyce prezydent Stanów Zjednoczonych ma więc spore kłopoty z uzyskaniem od Kongresu ustaw, jakich sobie życzy. Wreszcie odpowiada za ewentualne złamanie konstytucji. A prezydent RP?

Lech Mażewski pisze wprawdzie, że system przybrałby postać prezydencko-parlamentarną przy odpowiedniej, to jest demokratycznej, ordynacji — do uchwalenia której nie doszło. Ale przecież podkreśla, że właśnie wtedy sejm mógłby odgrywać rolę „jaka była mu przeznaczona przez konstytucję” (podkr. moje — RG). Dlatego powyżej starałem się wykazać, jaką rolę przeznaczała konstytucja sejmowi i senatowi.

Jeśli można podważyć tezę o zbudowaniu na gruncie konstytucji prezydenckiej odmiany rządów parlamentarnych, to tym łatwiej — twierdzenia idące o wiele dalej, sugerujące jeszcze poważniejsze stanowisko parlamentu, a takie właśnie padają w omawianym tekście. Dlatego nie będę polemizował z twierdzeniem, że Polska pod rządami konstytucji kwietniowej „przyjęła formę rządów parlamentarnych” (podkr. moje — RG).



Pogląd Lecha Mażewskiego przedstawia się więc — w wersji umiarkowanej — następująco. Konstytucja kwietniowa pozwalała na ewolucyjne przejście systemu w prezydencką odmianę parlamentaryzmu, ale nie stało się tak, ponieważ przeszkodziły temu najpierw ordynacje wyborcze,³ a następnie okólnik premiera Składkowskiego. Nie sądzę, by tak istotnie było.

Autor pisze, że gdyby ordynacje dopuszczały udział czynnika politycznego czyli partii, to parlament byłby rzeczywistą reprezentacją społeczeństwa. Zgoda. Wtedy możliwa byłaby normalna gra polityczna, konkurencja. Tak się jednak nie stało: „Ograniczenie swobody wyborców musiało spowodować ich zubożenie dla aktu wyborczego, a co z tym związane zwiększyć absencję przy głosowaniu. W rezultacie zaprzepaszczone możliwości, jakie dawała większościowa ordynacja wyborcza, dla faktycznego wzmocnienia pozycji parlamentu, a tym samym uniemożliwiono Sejmowi odgrywanie roli, jaka była mu przeznaczona przez konstytucję.”

³ Mażewski mówi wprost tylko o ordynacji do Sejmu, ale zapewne można to rozszerzyć także na ordynację senacką, ponieważ zawierała ona podobne ograniczenia, z tą różnicą, że dużo silniej akcentowano tu elitarność wyborów.

Myślę, że demokratyczna ordynacja dałaby efekt akurat odwrotny. Zapewniłaby ona przewagę w obu izbach opozycji, która nie zadowoliliby się oczywiście rolą przeznaczoną izbom przez ustawę zasadniczą. Opozycja dążąc do wpływu na rządy nie mogłaby kwestionować statusu parlamentu w oparciu o konstytucję, bo ta określała ten status na poziomie nader skromnym, politycznie nieistotnym. Natomiast mogłaby domagać się zmiany konstytucji wychodząc od demokratycznej doktryny, która nie zezwala, by organ będący autentycznym przedstawicielstwem narodu był podporządkowany organowi postawionemu ponad prawem, a pochodzącemu z quasi-wyborów. Jedno z dwojga: albo domagamy się respektowania konstytucyjnych, a zatem bardzo ograniczonych uprawnień parlamentu — wtedy wskazane jest utrzymanie niedemokratycznego prawa wyborczego; albo żądamy demokratycznej ordynacji — wówczas mamy pewność, że demokratyczny parlament będzie dążył do rozsadzenia sztywnego, autokratycznego ustroju.

Nawiasem mówiąc nie bardzo rozumiem to radykalne oddzielenie przez Autora konstytucji od ordynacji wyborczych. Jest to zrozumiałe z czysto prawniczego punktu widzenia, lecz kłóci się całkowicie z politycznym oglądem ówczesnej sytuacji. To prawda, że konstytucja kwietniowa powstała jako samodzielny akt prawny i przez kilka tygodni nie była uzupełniona ordynacjami. Lecz polityczne i ustrojowe zamierzenia piśsudeczyków-autorów konstytucji były w chwili jej uchwalania całkowicie przejrzyste. Nie po to utrzymywano od lat system faktycznej dyktatury, nie po to usankcjonowano go autorytarną konstytucją, by po kilku tygodniach uzupełnić ją demokratycznymi ordynacjami wyborczymi. Stąd pogląd, że ustrój funkcjonowałby inaczej, lepiej po uchwaleniu takich ordynacji, jest nie tylko niesłuszny (bo system uległby rozbięciu), ale i mocno naiwny. Uchwalenie demokratycznych ordynacji było dla sanacji politycznie po prostu nie do przyjęcia.

Autor kreśli ponurą wizję fatalnego wpływu okólnika premiera Felicjana Sławoja Składkowskiego z 13 lipca 1936 roku na praktykę ustrojową. Jego efektem była, jak twierdzi, autorytarna ewolucja ustroju. „Ten nowy autorytaryzm nie powstał na skutek możliwej autorytarnej interpretacji konstytucji — tu okazała się ona dostateczną zaporą dla dyktatury prezydeckiej — ale na skutek wyraźnego i ostatecznego złamania całego modelu ustrojowego zapisanego w konstytucji kwietniowej.” Konstytucja dawała możliwość nieautorytarnej interpretacji, uniemożliwił to okólnik zaprowadzający „zasadniczą przemianę ustrojową” — twierdzi Autor.

Sądzę, że jeśli w ramach konstytucji możliwe było postawienie

jednego człowieka ponad prawem i zapewnienie mu olbrzymiej, niekontrolowanej władzy; że jeśli — dalej — zgodnie z tą autokratyczną logiką, ordynacje wyborcze kierowały do parlamentu niemal wyłącznie reprezentantów obozu rządzącego, to rozgrywki między prezydentem, rządem i parlamentem nie miały większego znaczenia dla rządzonych. Nie miał większego znaczenia stopień dominacji prezydenta nad premierem. Dla demokracji nie miało wreszcie znaczenia to, że dzierżyciel pełni władzy godził się odstąpić jej część osobie, której oficjalny tytuł nie uprawniał do występowania przed premierem. To były wewnętrzne rozgrywki grupy rządzącej i naprawdę nie ma podstaw, by je nazywać „zasadniczą przemianą ustrojową”. Problem polegał nie na tym, że dwóch wysokich dygnitarzy używało znaczną część swej władzy trzeciemu dygnitarzowi (nieco niższemu) lecz na tym, że wytworzony system zezwalał na swobodne dokonywanie tego rodzaju przetasowań poza wszelką kontrolą społeczeństwa. Okólnik Składkowskiego był — podobnie jak ordynacje — logicznym skutkiem ustawy z 23 kwietnia 1935 roku.



Lech Mażewski dostrzega autorytarną istotę praktycznego ustroju i trafnie — jak sądzę — wskazuje jej główne źródło: elitarną doktrynę piłsudczyków, „awangardy moralnej narodu”. Zgodziwszy się z nim w tym punkcie nie mogę jednak przystać na to, że w latach wielkiej wojny „spoiwem tej grupy był przede wszystkim konkretny program polityczny, jednolicie wyznawany. Programem tym było zdobycie niepodzielnej władzy.”

Sądzę, że w okresie legionowym programem politycznym piłsudczyków było nade wszystko odzyskanie niepodległości i nie ma przekonujących dowodów na to, że już wtedy myśleli o władzy w kategoriach z epoki o 10 lat późniejszej. Wszak Piłsudski będąc w latach 1918/19 dyktatorem zarządził pięcioprzymiotnikowe wybory, po których złożył swoją władzę Sejmowi Ustawodawczemu. Krytyka sanacji, jak każda, powinna mieć swoje granice.

Z tego uznania praktycznego autorytaryzmu wynika u Mażewskiego jeszcze jedno: teza, że władza nieakceptowana społecznie to automatycznie władza słaba. „Sanacyjne marzenie o silnej władzy (...) pozostaje tylko marzeniem, ponieważ o sile władzy nie decyduje konstrukcja aparatu państwowego, ale jej adekwatność do potrzeb i sił społecznych epoki”. Wątpię — w tej sprawie przyznałbym rację raczej Leninowi.



Tekst ten nie ma być całościowym podważeniem konstytucji kwietniowej. Jego zadaniem jest jedynie wykazanie, iż nie dawała ona żadnych szans na demokrację u schyłku dwudziestolecia niepodległości. W pełni zgadzam się z Mażewskim, gdy pisze on, że sanacja była reakcją na niefunkcjonalny parlamentaryzm oparty na konstytucji marcowej. Podobnie — gdy stwierdza, że ustrojowi późnych lat 30-tych daleko było do totalitaryzmu. Chodzi tu tylko o to czy konstytucja z 23 kwietnia 1935 roku była optymalną odpowiedzią na wyzwanie czasów, optymalną to znaczy łączącą demokrację ze skutecznością rządu? Moim zdaniem nie, ponieważ zapewniając drugie całkowicie lekceważyła pierwsze.

Roman Graczyk

Z DZIEJÓW MIESZCZAŃSTWA KRAKOWSKIEGO W XIX I XX WIEKU

Jednym z najlepszych i najpiękniejszych przykładów asymilacji, a w końcu i całkowitej polonizacji Żydów krakowskich w XIX wieku są dzieje starej kupieckiej rodziny Feintuchów, której dwie gałęzie w postaci rodów Szarskich i Zawiejskich wniosły na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci znaczący wkład do dziejów polskiego życia gospodarczego, naukowego i artystycznego.

Szybka europeizacja i asymilacja Żydów, która z taką siłą wystąpiła już na początku XIX wieku w Niemczech, napotkała w Krakowie na liczne przeszkody i przez długi okres nie przybrała pod Wawelem szerszego zasięgu. Tzw. I okupacja austriacka Krakowa lat 1796—1809 przyniosła miejscowej społeczności żydowskiej szereg niekorzystnych zmian, będących skutkiem wprowadzenia istniejącego już wcześniej w Austrii ustawodawstwa. Szczególnie negatywną rolę odegrało przeniesienie pod Wawel wydanych jeszcze przez Marię Teresę i Józefa II postanowień ograniczających prawa Żydów, a wśród nich tzw. „Patentu Tolerancyjnego” z 1789 roku, który łamiąc z jednej strony dotychczasową odrębność żydowską i w zasadzie gwarantując Żydom swobodę handlową, równocześnie zatrzymywał ich w gettach i poddawał silnej germanizacji, począwszy od szkolnictwa, poprzez nadawanie niemieckich nazwisk rodowych, a na księgach handlowych skończywszy.¹ Germanizacyjne oblicze józefińskich patentów skutecznie utrudniało procesy polonizacyjne wśród Żydów galicyjskich w ciągu kilku następnych dziesięcioleci. Germanizacji ulegała w tym czasie spora część inteligencji żydowskiej, zachęcana dodatkowo poglądami niemieckiej prasy liberalnej na kwestię żydowską, a zniechęcana do polonizacji przez antysemickie nastawienie sporej części polskiego społeczeństwa, w tym ziemiaństwa i arystokracji.²

¹ M. Bałaban: *Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304—1868*. T. 2: 1656—1868. Kraków 1936, s. 563—567;

I. Schiper: *Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich*. Warszawa 1937, s. 333—334.

² Proniemieckie tendencje asymilacyjne, szczególnie silne w Galicji wschodniej doprowadziły do powstania na przełomie 1968 i 1969 roku stowarzyszenia „Schomer Israel”, które przez ponad trzydzieści lat wydawało swoje progra-

Również okres Wolnego Miasta nie przyniósł Żydom krakowskim oczekiwanego równouprawnienia, mimo stale rosnącego znaczenia społeczności żydowskiej pod Wawelem. Szybko zwiększała się przede wszystkim liczba Żydów w mieście. Gdy w roku 1815, u progu Rzeczypospolitej Krakowskiej, Żydzi stanowili 20,8% ogólnej liczby mieszkańców miasta, to w roku 1847 udział ten wynosił już 32,4%.³ Tradycyjną domeną aktywności gospodarczej Żydów był handel. W 1815 roku w departamencie krakowskim 40,5% ludności żydowskiej zajmowało się handlem, 35,4% karcmarstwem i szynkarstwem, 3,8% rzemiosłem, a tylko 20,3% pozostałymi zawodami lub nie posiadało żadnego zajęcia. W roku 1820 na 1441 zarejestrowanych w Krakowie firm kupieckich ponad 80% stanowiły przedsiębiorstwa żydowskie.⁴ Według innych obliczeń, u progu Wolnego Miasta aż 75% Żydów krakowskich trudniło się handlem, w tym 2/3 tej grupy stanowili drobni kramarze, straganiarze i detaliści.⁵

Prawa Żydów były w okresie Wolnego Miasta regulowane specjalnym „Statusem Urządzącym Starozakonnych”, który nałożył na społeczność żydowską szereg ograniczeń.⁶ Tak więc Żydzi krakowscy mogli zamieszkiwać tylko na Kazimierzu żydowskim i chrześcijańskim i tylko tam prowadzić nieograniczony handel. Poza tym obszarem wolno było mieszkać tylko trzem grupom Żydów krakowskich: — kupcom posiadającym 50 tysięcy złp. w pieniądzech lub towarach, którzy przez 6 lat zachowali kredyt, prowadzili bez nadużyć księgi handlowe w języku polskim oraz posyłałi swoje dzieci do chrześcijańskich szkół powszechnych i zobowiązali się posyłać je później do gimnazjum — fabrykantom, którzy przez 6 lat prowadzili swoją firmę na Kazimierzu i posyłałi swoje dzieci do szkół chrześcijańskich; a także „artystom wsławionym albo wynalazcom”. Dodatkowym warunkiem, który wypełnić musieli Żydzi objęci przywilejem zamieszkiwania poza Kazimierzem było używanie europejskiego stroju. „Statut” nadawał prawa obywatelskie i polityczne tylko tym członkom społeczności żydowskiej, którzy poświęcili się nauce; byli artystami umięjącymi czytać w języku polskim lub niemieckim „jeśli za zarządzeniem Senatu już mieszkali wśród chrześcijan przez lat 6

mowe pismo „Der Israelit”. Por.: F. Friedman: *Dzieje Żydów w Galicji (1772—1914)*. W: *Żydzi w Polsce Odrodzonej*. Red.: I. Schiper, A. Tartakower, A. Hafftko. T. 1. Warszawa 1932, s. 392 i 393.

³ J. Bieniarzówna, J. M. Małecki: *Dzieje Krakowa*. T. 3. Kraków 1979, s. 52.

⁴ F. Friedman: op. cit., s. 401.

⁵ I. Schiper: op. cit., s. 342.

⁶ M. Bałaban: op. cit., s. 603 i 604. Por.: *Statut Urządzący Starozakonnych w Wolnym Mieście Krakowie i jego Okręgu*. Kraków 1818.

i dobrze się sprawowali”; Żydom, którzy dokonali odkrycia lub wynalazku; wreszcie bogatym kupcom i fabrykantom.⁷ „Statut Urządzący” ograniczał też swobodę handlu żydowskiego. Żydzi mieszkający na Kazimierzu nie mogli prowadzić działalności handlowej w samym Krakowie i jego pozostałych przedmieściach. Wyjątek uczyniono tylko dla operacji wekslowych i starzyzny, którą można było handlować w Ratuszu. Artykuły żywnościowe mogli Żydzi krakowscy sprzedawać poza Kazimierzem tylko w dni targowe, a wszelkie inne towary tylko dwa razy do roku na tzw. jarmarkach walnych.⁸

Ograniczenia te były wyrazem niechęci chrześcijańskiego kupiectwa krakowskiego, które odgrywało ważną rolę w życiu Wolnego Miasta, do żydowskiej konkurencji. Niechęć ta przejawiała się również w praktycznych posunięciach Kongregacji Kupieckiej i samego Senatu Rzeczypospolitej. Kongregacja Kupiecka oprowadzana przez wielkie mieszczańskie rody krakowskie nie pozwalała handlować nikomu kto do niej nie należał. Z formalnego punktu widzenia kupcy żydowscy byli od 1821 roku równouprawnieni z kupcami chrześcijańskimi i mogli należeć do Kongregacji. Praktycznie jednak Żydzi nie byli do Kongregacji przyjmowani, a ona sama jak również Senat Rzeczypospolitej, z nieprzychylnym Żydom prezesem Wodzickim, torpedowali wszelkie próby wprowadzenia kupców żydowskich do Kongregacji Kupieckiej.⁹

Ten zakłęty krąg niemożności i dyskryminacyjna polityka władz Wolnego Miasta miały na celu według ówczesnych interpretacji: „z jednej strony pobudzenie Żydów do ucywilizowania się”, a więc ich asymilację, z drugiej zaś „przeciwdziałanie temu aby handel chrześcijański i przemysł nie został zalany przez Żydów, tworzących 1/3 ludności w mieście”.¹⁰

Mimo stosowanych nacisków, procesy asymilacyjne wśród Żydów krakowskich nie nabrały w I połowie XIX wieku szerszych rozmiarów. W latach 40-tych było w Krakowie tylko około 200 tzw. „Żydów cywilizowanych”, co stanowiło zaledwie 1,5% całej ówczesnej 13 tysięcznej populacji żydowskiej w mieście.¹¹

Pozostała część ludności żydowskiej, stłoczona na niewielkim obszarze kazimierskiego getta, w dalszym ciągu znajdowała się pod przemożnym wpływem ortodoksyjnych rabinów. Podejmowane przez nieliczną inteligencję żydowską próby rozwinięcia szer-

⁷ M. Bałaban: op. cit., s. 603 i 604.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, s. 626, 630–631, 633–635; S. Kutrzeba, J. Ptaśnik: *Dzieje handlu i kupiectwa krakowskiego*. „Rocznik Krakowski”. T. 14: 1912, s. 48 i 49.

¹⁰ I. Schiper: op. cit., s. 344.

¹¹ J. Bieniarzówna, J. M. Małecki: op. cit., s. 53.

szej akcji asymilacyjnej, m.in. poprzez działalność założonego w 1840 roku z inicjatywy Abrahama Gumpłowicza Stowarzyszenia Religijno-Cywilizacyjnego, nie przynosiły większych efektów.¹²

Wydarzenia Wiosny Ludów w Austrii i Krakowie wzmogły dążenia postępowej części żydowskiej społeczności do równouprawnienia. W kwietniu 1848 roku zawiązał się żydowski klub polityczny, w którym działali m.in. znani lekarze kazimierscy Józef Oettinger i Jonatan Warszauer, czołowi orędownicy asymilacji.¹³ Żydzi postępowi wysunęli w tym czasie szereg żądań adresowanych zarówno do władz, jak i ortodoksyjnego zarządu gminy wyznaniowej.¹⁴ I choć nie udało im się jeszcze osiągnąć zniesienia wielu istniejących ograniczeń, odnieśli w latach 1848—1850 szereg prestiżowych sukcesów.¹⁵ M.in., interpretując na swoją korzyść zasady konstytucji marcowej 1849 roku, grupa kupców żydowskich osiedliła się w tym czasie na Stradomiu nie zmieniając swych strojów na europejskie.¹⁶

Okres reakcji Bacha nie tylko oddalił nadzieje na szybkie równouprawnienie, ale przekreślił niektóre zdobycze lat 1848—1850. Patent cesarski z 25 października 1853 roku potwierdzał dawne ograniczenia praw ludności żydowskiej. W Krakowie oznaczało to m.in. utrzymanie zakazów osiedlania się Żydów poza gettem.¹⁷

Dopiero zachodzące w Austrii na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych głębokie przeobrażenia ustrojowe doprowadzić miały do pełnego równouprawnienia Żydów. Liberalna konstytucja 1867 roku, wprowadzająca równouprawnienie wszystkich obywateli, oraz postanowienia Sejmu galicyjskiego z roku 1868 znoszące istniejące jeszcze ograniczenia jako niezgodne z nową ustawą zasadniczą, otwały zupełnie nowy okres w historii Żydów galicyjskich, w tym Żydów krakowskich.¹⁸

Równouprawnienie wzmogło aktywność zwolenników asymilacji. Jeden z przywódców tego ruchu, wybitny adwokat Szymon Samelsohn finansuje wspólnie z Adamem Sapiehą wydawany w latach 1869—1874 liberalno-demokratyczny dziennik „Kraj”. Jego redaktorem jest inny przedstawiciel młodej żydowskiej inteligencji Ludwik Gumpłowicz, późniejszy wybitny socjolog, który katedrę

¹² J. Demel: *Stosunki gospodarcze i społeczne Krakowa w latach 1853—1866*. Wrocław—Kraków 1958, s. 488; M. Bałaban: op. cit., s. 665.

¹³ J. Demel: op. cit., s. 490.

¹⁴ Ibidem, s. 490—491.

¹⁵ Ibidem, s. 503.

¹⁶ M. Bałaban: op. cit., s. 693.

¹⁷ J. Demel: op. cit., s. 504.

¹⁸ F. Friedman: op. cit., s. 391—392.

uniwersytecką mógł otrzymać nie w Krakowie, a w dalekim Grazu.¹⁹

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w krakowskim ruchu asymilatorskim zdecydowanie zwyciężają zwolennicy polonizacji. Jeden z nich, Albert Mendelsburg, wieloletni prezes krakowskiej Izby Handlowej i Przemysłowej, wybrany w roku 1873 posłem do parlamentu wiedeńskiego, jako pierwszy — w przeciwieństwie do innych posłów żydowskich w Galicji — przyłączył się do Koła Polskiego.²⁰ Na początku lat osiemdziesiątych zwolennicy polonizacji założyli stowarzyszenie „Przymierze Braci — Agadat Achim”, którego radykalnym organem była wydawana w Krakowie i redagowana przez przywódcę ruchu asymilatorskiego w Galicji Natana Löwensteina „Ojczyzna”. O radykalizmie tego pisma może świadczyć opublikowany w 1884 roku na jego łamach artykuł, w którym podkreślano iż Żydzi mają tylko dwa możliwości: chrzest albo emigrację do Palestyny.²¹

Mimo wyraźnego rozkwitu ruchu asymilatorskiego, swoim oddziaływaniem obejmował on, aż do końca XIX wieku tylko niewielkie kręgi żydowskiej inteligencji i bogatego kupiectwa. Na przełomie XIX i XX wieku tylko około 30 Żydów rocznie zmieniło wyznanie na chrześcijańskie.²² Nędza i ciemnota mas zamieszkujących getto w dalszym ciągu ułatwiały ortodoksyjnym rabinom skuteczne tamowanie postępu i polonizacji. Tendencje asymilacyjne zostały z końcem XIX wieku dodatkowo osłabione przez wybuch silnego nacjonalizmu żydowskiego. Kraków był ważnym ośrodkiem ruchu syjonistycznego. Działał tutaj m. in. wybitny teoretyk tego ruchu Ozjasz Thon. Drugim ruchem politycznym, który zdobywał sobie na przełomie wieków dużą popularność wśród ubogich mas żydowskiego proletariatu był socjalizm.²³ Szybki rozwój obu tych orientacji był poważnym hamulcem dla szerokiej i pełnej polonizacji Żydów i w następnych dziesięcioleciach.

Na tle tak trudnego, złożonego i długotrwałego procesu asymilacji Żydów, tym bardziej interesująco przedstawia się historia rodziny, która spolonizowała się jako jedna z pierwszych rodzin

¹⁹ M. Bałaban: op. cit., s. 717. Pierwszym Żydem, który habilitował się z powodzeniem na Uniwersytecie Jagiellońskim był inny wybitny zwolennik asymilacji, lekarz Józef Oettinger. Jego habilitację zatwierdzono w 1867 roku mimo wielu trudności w Wiedniu, gdzie austriacka biurokracja miała mu ze zła jego popolską orientację.

²⁰ F. Friedman: op. cit., s. 393.

²¹ Ibidem.

²² J. Bleniarzówna, J. M. Małecki: op. cit., s. 318.

²³ M. Bałaban: op. cit., s. 717—718.

żydowskich w Krakowie, osiągając przy tym szybko wybitne znaczenie w życiu miasta.

Nazwisko Feintuch spotykamy po raz pierwszy w Krakowie już w roku 1804, a więc w momencie, gdy realizując polecenie austriackiej kancelarii nadwornej z 16 lutego 1802 roku Żydzi krakowscy przybierali nazwiska rodowe.²⁴ Feintuchowie posiadali wówczas własną kamienicę w pobliżu placu Bawół i należeli do zamożniejszych i znaczących rodzin żydowskich w getcie krakowskim.²⁵ Berl Feintuch został nawet w 1810 roku wybrany jednym z czterech seniorów kahału kazimierskiego.²⁶ W tym właśnie czasie, po wcieleniu Krakowa do Księstwa Warszawskiego, inteligentniejsi i zamożniejsi Żydzi zaczęli opuszczać getto i mimo pewnych utrudnień ze strony władz Księstwa i kahału przenosić się na Kazimierz chrześcijański. Wśród nich byli Berl i Rywa Feintuchowie.²⁷ Dali oni początek rodzinnej wędrówce ku Rynkowi krakowskiemu. Kolejnym etapem tej wędrówki był Stradom, gdzie pod numerem 27 posiadał już kamienicę Marcin Feintuch (1805—1866), protoplasta rodów Szarskich i Zawiejskich.²⁸ Marcin to postać w dziejach rodziny przełomowa. Był bankierem, właścicielem firmy spedycyjnej i kantoru wymiany walut Rzeczypospolitej Krakowskiej. Fakt osiedlenia się na Stradomiu świadczy o jego możliwości i szybkiej asymilacji. Ożeniony z Salomeą z Dattelbaumów (1805—1886) posiadał pięcioro dzieci: Stanisława (1826—1898), Joannę Lewicką (1830—1895), Leona (1834—1905), Karolinę Mayzłową (1842—1926) i Bolesława (1845—1862).²⁹ W roku 1846 Feintuchowie ochrztili się w krakowskiej parafii ewangelickiej św. Marcina.³⁰ Rzeczą wartą podkreślenia jest fakt, iż religia ewangelicka

²⁴ Ibidem, s. 577.

²⁵ *Plan miasta Krakowa Ignacego Enderle z lat (1802—1805) 1807—1808* tak zwany Senacki. Wyd. H. Münch. Kraków 1959, s. 27 i 45 oraz tabl. LXIII poz. nr 12; M. Bałaban: *Przewodnik po żydowskich zabytkach Krakowa*. Kraków 1935, s. 44.

²⁶ M. Bałaban: *Historia Żydów...*, s. 589.

²⁷ Ibidem, s. 586—587. Osiedlaniu się Żydów na Kazimierzu chrześcijańskim, która to akcja nasiliła się szczególnie po wydaniu „Statutu Urządzącego Starozakonnych”, sprzeciwiał się zarówno kahał tracący często bezpowrotnie swoją klientelę, jak i Kongregacja Kupiecka obawiająca się zbliżającej się do miasta „nawaly żydowskiej”. Kongregacja i Senat podjęli nawet w 1829 roku nieudaną próbę zatrzymania eksodusu ludności żydowskiej z getta. Por. M. Bałaban: *Historia Żydów...*, s. 633—635.

²⁸ M. Bałaban: *Przewodnik...*, s. 29.

²⁹ J. Szczepińska: *Przyczynki do dziejów polskiego portretu mieszczańskiego XIX w.* „Biuletyn Historii Sztuki”. R. 29: 1967, s. 551; Napisy z grobowca Szarskich na cmentarzu Rakowickim w Krakowie; Informacje prof. Henryka Szarskiego; Nie udało się ustalić imion pierwotnych.

³⁰ 2 marca 1846 roku chrzest przyjęła Salomea żona Marcina Feintucha oraz ich dzieci: Joanna, Leon, Karolina i Bolesław. Najstarszy syn, Stanisław, ochrzcił

stała się dla Feintuchów wiarą przejściową i w ciągu następnych kilkudziesięciu lat cała rodzina przeszła do kościoła rzymskokatolickiego. Chrzest był nie tylko symbolem zmiany przekonań religijnych i postępującej asymilacji rodu, ale równocześnie umożliwił Feintuchom wejście do krakowskiej Kongregacji Kupieckiej. Dzięki temu już w 1853 roku najstarszy syn Marcina, Stanisław Feintuch, mógł otworzyć w „mieście”, w Szarej Kamienicy przy Rynku Głównym 6 elegancki sklep, który szybko postawił Feintuchów w gronie najzamożniejszych rodzin kupieckich w Krakowie.³¹

Stanisław Feintuch był dobrze przygotowany do kupieckiego rzemiosła. Zanim otworzył własną firmę ukończył kurs handlowy w krakowskim Instytucie Technicznym oraz praktykował w znanym domu handlowym Helcla i w warszawskiej firmie Flatau. Sklep w Szarej Kamienicy był początkowo składem towarów kolonialnych i materiałów budowlanych, a równocześnie kantorem wymiany pieniędzy i papierów wartościowych. Dom handlowy Stanisława Feintucha szybko stał się jedną z najlepszych i największych firm kupieckich w Krakowie II połowy XIX wieku. W latach osiemdziesiątych właściciel polecał klientom m.in. herbatę chińską i rosyjską, wina węgierskie, austriackie, reńskie, francuskie, hiszpańskie i dalmatyńskie, rum, oliwę, rosolisy, a obok tego szczotki, lakiery, pokosty, portland cement, wapno hydrauliczne i gips.³² Stanisław wykupił na własność Szarą Kamienicę i w roku 1894 na znak polonizacji przybrał od niej — wraz z całą rodziną — nazwisko Szarski.³³ Znany ze swej uczciwości, zacności i uczynności, Stanisław Szarski, pełnił rozliczne funkcje w Kongregacji Kupieckiej, Izbie Handlowej i Przemysłowej, Wydziale Miejskiej Kasy Oszczędności, sądzie handlowym, stowarzyszeniach dobroczynnych. Co najważniejsze już w 1866 roku — w czasie pierwszych wyborów do Rady Miejskiej — został wybrany jej członkiem i funkcję tę pełnił aktywnie przez trzydzieści lat, rezygnując z niej ze względu na podeszły wiek w 1896 roku.³⁴

Stanisław Feintuch ożenił się niedługo po otwarciu własnego sklepu z Józefą Rosenzweig (1832—1898), która również pochodziła

się w tej parafii rok wcześniej. Gmina Ewangelicka w Krakowie. Indeks do ksiąg parafialnych (wszystkie księgi zostały zniszczone w czasie ostatniej wojny); M. Bałaban: *Historia Żydów...*, s. 615.

³¹ J. Bieniarzówna, J. M. Małecki: op. cit., s. 312.

³² „Kalendarz Krakowski Józefa Czecha na rok 1887”. Inzerat firmy Stanisław Feintuch.

³³ Sąd Wojewódzki w Krakowie, Rejestr Handlowy. Rejestr firm pojedynczych. T. 1, s. 41 i 42.

³⁴ „Kalendarz Krakowski Józefa Czecha na rok 1899”; „Dziennik Rozporządzeń m. Krakowa”. R. 19: 1898, s. 98.

ze spolonizowanej rodziny żydowskiej, wywodzącej się z getta krakowskiego. Protoplasta tego rodu Becalel posiadał dom przy ulicy Józefa w pobliżu Starej Bożnicy, nieopodal domu Berla Feintucha.³⁵ W roku 1804 przybrał niemiecko brzmiące nazwisko Rosenzweig.³⁶ Becalel był wybierany w latach 1803, 1806 i 1807 Vorsteherem kahału kazimierskiego co świadczy o jego zamożności i wysokiej pozycji w getcie.³⁷ Ojciec Józefy Szarskiej Henryk Rosenzweig należał do mielnicznego grona najwcześniej spolonizowanej inteligencji żydowskiej. Od 1831 roku pełnił obowiązki ordynatora szpitala żydowskiego. Wcześniej zamieszkał na Stradomiu i w roku 1848 powierzono mu nawet członkostwo komisji wyborczej do parlamentu wiedeńskiego z dystryktu obejmującego Stradom i część Kazimierza.³⁸ Rosenzweig, żonaty z Joanną ze Schlezingerów, posiadał dwanaścioro dzieci, z których wszystkie były już całkowicie spolonizowane.³⁹

Stanisław i Józefa z Rosenzweigów Szarscy posiadali sześcioro dzieci, trzy córki i trzech synów, w tym przedwcześnie zmarłego Romka (1862—1865). Najstarszy syn, Henryk (1855—1921), po ukończeniu studiów prawniczych i odbyciu praktyki kupieckiej w Anglii, został wyznaczony przez ojca spadkobiercą firmy, której od 1882 roku był jawnym współwłaścicielem.⁴⁰ Od roku 1894 firma już oficjalnie nosiła nazwę „Szarski i syn”.⁴¹ Podobnie jak ojciec, również i Henryk brał żywy udział w życiu publicznym miasta, sprawując m. in. funkcję radcy miejskiego i starszego krakowskiej Kongregacji Kupieckiej. Jego zdolności, pracowitość i prawość, za którą był powszechnie ceniony, spowodowały iż w roku 1907 powierzono mu godność I wiceprezydenta Krakowa. Pełniąc ten urząd przez kilka lat odegrał znaczną rolę w historii Krakowa pierw-

³⁵ M. Bałaban: *Historia Żydów...*, s. 577; *Plan miasta Krakowa Ignacego Enderle...*, s. 27 oraz tabl. LXIII poz. nr 27.

³⁶ Bałaban wymienia nazwisko Rosenzweig wśród tej grupy nazwisk przyjmowanych przez Żydów kazimierskich, które nie związane z zawodem i pięknie brzmiące wymagały stosownej opłaty. Por. Bałaban: *Historia Żydów...*, s. 577.

³⁷ *Ibidem*, s. 567.

³⁸ *Ibidem*, s. 817 i 683.

³⁹ *Wspomnienia Anny Adamowej z Gwiazdomorskich Szarskiej*, mps w posiadaniu prof. Henryka Szarskiego brw., część: *Rosenzweigowie*. Córki Henryka Rosenzweiga były żonami wybitnych asymilatorów: Mendelsburga i Lazarusa.

⁴⁰ Sąd Wojewódzki w Krakowie, Rejestr Handlowy. Rejestr firm pojedynczych. T. 1, s. 41 i 42; J. Staszek: *Listy Juliana Łętowskiego do Henryka Feintucha (Szarskiego)*. „Rocznik Biblioteki PAN w Krakowie”. R. 22: 1876, s. 127—178.

⁴¹ Sąd Wojewódzki w Krakowie, Rejestr Handlowy. Rejestr firm pojedynczych. T. 1, s. 42; Zawiadomienie o zmianie nazwy w posiadaniu prof. Henryka Szarskiego.

szych lat dwudziestego stulecia, gdy miasto wchodziło w nową, wielkomiejską fazę swojego rozwoju.⁴²

Drugi syn Stanisława, Marcin (1868—1941) był wybitnym znawcą zagadnień finansowych. Po ukończeniu studiów prawniczych na Uniwersytecie Jagiellońskim, przez wiele lat pełnił kierownicze funkcje w wiedeńskim ministerstwie finansów. W roku 1910 wrócił do rodzinnej Galicji by objąć stanowisko prezesa lwowskiego Banku Przemysłowego. W okresie międzywojennym Marcin, autor rozpraw z dziedziny kredytu bankowego, pełnił m. in. godność senatora Rzeczypospolitej, prezesa Związku Banków, prezesa lwowskiej Giełdy i lwowskiej Izby Przemysłowo-Handlowej.⁴³ Wykładał również ekonomię na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie.⁴⁴

Bliźniaczą siostrą Marcina była Zofia, ukochane dziecko Stanisława i Józefy. Zofia wyszła w 1887 roku za mąż za Kazimierza Pochwalskiego (1855—1940), znanego malarza, jednego najlepszych portrecistów polskich przełomu XIX i XX wieku. Od 1893 roku Pochwalscy przebywali w Wiedniu gdzie w pobliżu placu Schwarzenberga prowadzili znany salon, w którym gościli m. in. przedstawiciele sfer dworskich i wybitni Polacy przejeżdżający przez Wiedeń, m. in. Henryk Sienkiewicz, przyjaciel malarza. Pochwalski był w tym czasie profesorem malarstwa w wiedeńskiej Akademii Sztuk Pięknych, ciesząc się wielkim powodzeniem jako portrecista. Wykonywał m. in. portrety samego Franciszka Józefa I oraz członków rodziny cesarskiej.⁴⁵

Inna córka, Stefania wyszła za mąż za Władysława Klugera (1849—1884), przedwcześnie zmarłego wybitnego inżyniera i podróżnika. Wraz z Klugerem wyjechała do Ameryki Południowej, gdzie jej mąż zasłynął jako projektant i realizator szeregu śmiałych przedsięwzięć inżynierskich. Zebrane w Ameryce, a przede wszystkim w Peru, bogate zbiory antropologiczne, etnograficzne i archeologiczne przekazał Kluger krakowskiej Akademii Umiejętności.⁴⁶

Po śmierci Henryka Szarskiego firmę w Szarej Kamienicy pro-

⁴² C. Bąk: *Rok przełomu w życiu politycznym Krakowa (1907/1908)*. „Studia Historyczne”. R. 23: 1980, s. 215; O Henryku Szarskim pisał bardzo pochlebnie m. in. Klemens Bąkowski w swoich notatach w życia różnych krakowian. Biblioteka Jagiellońska, rkps. 7300 III, k. 119.

⁴³ S. Łoza: *Czy wiesz kto to jest*. T. 1. Warszawa 1938, s. 715; Napis z grobowca Szarskich na cmentarzu Rakowickim w Krakowie.

⁴⁴ *Wspomnienia Anny Adamowej...*, część: *Szarscy* s. 19—21.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 22—27; R. Biernacka: *Pochwalski Kazimierz Teofil (1855—1940)*. *Polski Słownik Biograficzny*. T. 27: 1982, s. 13—16.

⁴⁶ J. Samujło: *Kluger Władysław (1849—1884)*. *Polski Słownik Biograficzny*. T. 13: 1967, s. 23—25; *Wspomnienia Anny Adamowej...*, część: *Szarscy* s. 12—18.

wadzili dalej jego synowie Adam (1886—1947) i Antoni (1891—1946), trzeci syn Henryka Stanisław (1888—1916), doktor filozofii, legionista, zginął w bitwie pod Kostiuchnówką. Firma w dalszym ciągu specjalizowała się w detalicznej i hurtowej sprzedaży towarów kolonialnych, słynąc m. in. w Krakowie z będącej wizytówką sklepu „Szarskiego herbaty z wieżą”, sprowadzanej za pośrednictwem stałego agenta z Cejlonu przy wykorzystaniu kodu Bentley'a. Po śmierci Adama i Antoniego firmę prowadzili jeszcze ich synowie Stanisław i Jan. W roku 1950 po prawie stu latach działalności firma Szarski podzieliła los całego polskiego kupiectwa, ulegając pod presją władz likwidacji.⁴⁷

Również i młodszy syn Marcina Feintucha, Leon August, kontynuował — choć z mniejszym szczęściem — rodzinne tradycje kupieckie, zakładając w latach pięćdziesiątych XIX wieku w zakupionej przez siebie kamienicy przy Rynku Głównym 14 własną firmę handlową. Firma ta polecała swoim klientom szeroki wybór towarów galanteryjnych, kosmetyków, zabawek dla dzieci, sprowadzanych z Paryża i Londynu oraz innych centrów mody.⁴⁸

W roku 1853 Leon zawarł w kościele św. Marcina w Krakowie związek małżeński z Reginą Glück.⁴⁹ W roku następnym urodził się ich najstarszy syn Jan (1854—1922). Poza tym Leon i Regina mieli jeszcze troje dzieci: Mieczysława (1856—1933), Wandę (1859—1883) oraz Olgę (1866—1910).

W roku 1882, gdy obaj synowie przebywali zagranicą, Leon Feintuch postanowił zmienić nazwisko swojej rodziny na typowo polskie — Zawiejski, uzasadniając to patriotycznymi pobudkami. Fakt ten odnotowała ówczesna prasa pisząc m. in.: „...p. Leon Zawiejski, znany w mieście obywatel i kupiec krakowski, ponieważ obaj jego synowie poświęcili się sztuce i obydwoj mieszkają zagranicą ... p. L. Feintuch pragnie aby nawet imieniem świadczyli o swym przywiązaniu do Polski, dlatego sam zażądał — drogą prawną i właściwą — zmiany nazwiska, czemu tylko jak najgoręcej przyklasnąć musimy, ze względu na cel rozumny i szlachetny. Gdyby synowie p. Feintucha pozostawali w kraju, z tym czy innym nazwiskiem, byłiby zawsze Polakami, na obczyźnie

⁴⁷ Informacje prof. Henryka Szarskiego; *Sp. Adam Szarski*. „Kupiec Polski”. R. 33: 1947, s. 17—18.

⁴⁸ Sąd Wojewódzki w Krakowie, Rejestr Handlowy. Rejestr firm pojedynczych. T. 1, s. 66; *Wykaz nowego ponumcrowania domów i podziału Król. Gł. Miasta Krakowa*. Kraków 1859; Inzeraty firmy m. in. „Czas”: R. 1860 nr 99 i R. 1861 nr 280; J. Demel: op. cit., s. 113, 227, 229, 252, 337, 345, 387, 444, 445, 447, 471—472, 548 i 557; *Wspomnienia Anny Adamowej...*, część: *Leon Zawiejski i jego dzieci*, passim.

⁴⁹ Gmina Ewangelicka w Krakowie. Indeks do ksiąg parafialnych.

jednak dobrze, że nawet brzmieniem imion świadczyć będą o swej narodowości i gorącym przywiązaniu do niej...".⁵⁰

Starszy z synów Leona, Jan Zawiejski, jeden z najwybitniejszych architektów polskich przełomu XIX i XX wieku, przeszedł do historii sztuki jako twórca wzniesionego w latach 1891—1893 Teatru Miejskiego w Krakowie (dzisiejszy Teatr im. J. Słowackiego). Zawiejski był uczniem wielkiego architekta wiedeńskiego Heinricha von Ferstla. Po ukończeniu Politechniki w Wiedniu w 1878 roku odbył praktykę w atelier Ferstla biorąc udział we wznoszeniu kilku późnych prac swojego mistrza m.in. nowego gmachu Uniwersytetu Wiedeńskiego. Po spędzeniu kilku lat zagranicą m.in. w Berlinie i północnych Włoszech wrócił do Galicji, rozwijając ożywioną działalność we Lwowie, Krynicy i Krakowie. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych powstały takie dzieła Zawiejskiego jak wzniesiony wspólnie z Julianem Niedzielskim dom zdrojowy w Krynicy (obecnie Stary Dom Zdrojowy), kościół parafialny i wille w Krynicy, liczne projekty konkursowe. Po zwycięstwie w konkursie na Teatr krakowski i zrealizowaniu tego dzieła życia, które zapewniło architektowi międzynarodowy rozgłos, Zawiejski przebywał w latach 1895—1899 w Niemczech, Austrii i w Paryżu. W tym czasie wykonał szereg projektów m.in. przyjęty z dużym zainteresowaniem projekt Pałacu Wodnego na Wystawę Światową w Paryżu roku 1900. Po ponownym powrocie do rodzinnego Krakowa, Zawiejski pełnił w latach 1900—1922 funkcję architekta miejskiego, biorąc równocześnie aktywny udział w życiu miejscowego środowiska architektonicznego. Z tego okresu pochodzi wiele projektów konkursowych. Niektóre, jak np. pochodzący z roku 1905 projekt Pałacu Pokoju dla Hagi są dziełami wybitnymi, w których widoczne są wyraźne wpływy secesji i modernizmu.⁵¹

W ślady swego starszego brata poszedł również Mieczysław Zawiejski, poświęcając się karierze artystycznej. Studiował rzeźbę w wiedeńskiej Akademii Sztuk Pięknych pod kierunkiem profesora Hellmera, a następnie w Akademii florenckiej u znanego rzeźbiarza Augusto Rivalta. Po ukończeniu studiów osiadł na stałe za granicą. Posiadał własne pracownie we Florencji, Nowym Jorku, a od 1901 roku w Wenecji. Utrzymywał jednak stały kontakt z krajem. Był członkiem krakowskiego Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych. Swoje rzeźby pokazywał na krakowskich wysta-

⁵⁰ Archiwum Państwowe w Krakowie, Biblioteka sygn. 13842 Dwie teki wy-
cinków dotyczących Zawiejskiego T. 1, s. 7, „Gazeta Lwowska” z 1882 r.

⁵¹ J. Purchla: *Jan Zawiejski — architekt przełomu XIX i XX wieku*, praca
w druku.

wach sztuki. Spośród kilkudziesięciu jego prac wiele znalazło się w Krakowie, Lwowie i Krynicy. M. in. jest on autorem nagrobka kardynała Albina Dunajewskiego w katedrze wawelskiej oraz grupy rzeźbiarskiej na frontonie krakowskiego Teatru im. Słowackiego.⁵² Twórczość Mieczysława Zawiejskiego wyrosła z tradycji akademizmu wiedeńskiego i włoskiego naturalizmu. Nie nadała ona ze rewolucyjnymi przemianami w rzeźbie przełomu XIX i XX wieku. Stąd Zawiejski nie przeszedł do historii sztuki jako artysta wybitny. Dzieła jego — podobnie jako dzieła wielu innych rzeźbiarzy akademickich — posiadają jednak, dzięki dobremu opanowaniu warsztatu, wysoki poziom artystyczny.

Starsza z sióstr Zawiejskich Wanda, była żoną Augusta Sokolowskiego, profesora Gimnazjum św. Anny w Krakowie, znanego historyka i działacza społecznego.⁵³

Prowadzona przez ojca, Leona Zawiejskiego, firma przestała w latach osiemdziesiątych dobrze prosperować, a w końcu przestała istnieć. Oficjalnie skreślono ją z rejestru handlowego w roku 1896.⁵⁴

Wraz ze śmiercią Jana i Mieczysława, którzy nie pozostawili męskiego potomka, ród Zawiejskich przestał istnieć.

Potomkowie Marcina i Salomei wnieśli również i wnoszą wkład do polskiego życia naukowego. Wspomniany już Marcin Szarski był ekonomistą. Jego bratanek, zmarły przedwcześnie, Stanisław Szarski był dobrze zapowiadającym się polonistą. Jego rozprawa doktorska, ogłoszona w 1913 roku drukiem w serii prac historyczno-literackich Uniwersytetu Jagiellońskiego, poświęcona mitologii klasycznej w poezji Jana Kochanowskiego, została z uznaniem przyjęta przez krytykę.⁵⁵

Młodszy syn Marcina Szarskiego Kazimierz Witalis (1904—1960) to jedna z wybitniejszych postaci w najnowszej historii polskiej biologii. W roku 1928 ukończył studia na Uniwersytecie Jana Kazimierza, z którym związał całą swoją dalszą karierę, aż do za-

⁵² E. Świekowski: *Pamiętnik Towarzystwa Przyjaciół Sztuk Pięknych w Krakowie 1854—1904*. Kraków 1905, s. 574—577; U. Thieme, F. Becker: *Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*. Leipzig. T. 36, s. 421.

⁵³ Napis z grobowca Zawiejskich na cmentarzu Rakowickim w Krakowie; *Wspomnienia Anny Adamowej...*, część: *Leon Zawiejski i jego dzieci*, s. 2.

⁵⁴ Sąd Wojewódzki w Krakowie, Rejestr Handlowy. Rejestr firm pojedynczych. T. 1, s. 65 i 66; *Pozbawiony firmy Leon Zawiejski, należał pod koniec życia do bardziej charakterystycznych postaci krakowskich. Por.: „Głos Narodu”*. R. 1905 nr 110.

⁵⁵ S. Szarski: *Mitologia klasyczna w poezji Kochanowskiego*. Kraków 1913; Por.: T. Sinko: *Stanisław Szarski. Mitologia klasyczna w poezji Kochanowskiego*. „Książka”. R. 1914 nr 1 i 2.

mnienia uczelni w czerwcu 1941 roku. W czasie wojny przeniósł się do Warszawy, biorąc udział w tajnym nauczaniu. Po roku 1945 znalazł się we Wrocławiu gdzie objął funkcję profesora anatomii porównawczej tamtejszego Uniwersytetu. Zasiłki naukowe Witalisa Szarskiego polegają nie tylko na prowadzonych od przełomu lat dwudziestych i trzydziestych badaniach w zakresie anatomii porównawczej, ale również na stworzeniu od podstaw we Wrocławiu liczącego się w Europie ośrodka badań ornitologicznych. Profesor Szarski był również pionierem prac nad ochroną środowiska naturalnego Dolnego Śląska. Był m.in. jednym z inicjatorów utworzenia Karkonoskiego Parku Narodowego oraz pierwszym przewodniczącym jego Rady Naukowej. Uniwersytet Wrocławski powierzał Witalisowi Szarskiemu szereg odpowiedzialnych funkcji w strukturze Uczelni, by w końcu ofiarować mu w latach 1956—1959 godność rektora Uniwersytetu. Przedwczesna śmierć przerwała szereg prowadzonych przez Witalisa Szarskiego prac naukowych.⁵⁶

Inną wybitną postacią, która wniosła wielki wkład do rozwoju nauki polskiej był profesor Jacek Szarski (1921—1980), matematyk związany przez całe życie z Uniwersytetem Jagiellońskim. Jacek Szarski był wnukiem Henryka i synem Antoniego, właścicieli firmy przy Rynku Głównym 6. W październiku 1938 roku rozpoczął studia matematyczne na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W czasie wojny kontynuował naukę pod kierunkiem Tadeusza Ważewskiego. Dzięki temu w marcu 1945 roku uzyskał stopień magistra, a już w pół roku później zdał z odznaczeniem rygorozum dopuszczające go do promocji doktorskiej. Miarą nieprzeciętnego talentu Jacka Szarskiego jest również dalszy przebieg jego kariery naukowej. Już w roku 1947, a więc w wieku 26 lat, wyhabilitował się, publikując równocześnie kilka innych ważnych rozpraw naukowych. Od roku 1947 kierował sekcją matematyki Uniwersytetu, a po utworzeniu Instytutu Matematyki był jego wieloletnim dyrektorem. Działał równocześnie w szeregu innych instytucji naukowych, był m.in. członkiem Polskiej Akademii Nauk. Swoją twórczością naukową obejmował bardzo szeroką problematykę badawczą. Przede wszystkim jednak Jacek Szarski znany jest jako współtwórca teorii nierówności różniczkowych i autor pierwszej w literaturze światowej monografii tego zagadnienia. Legendarna już dzisiaj postać pro-

⁵⁶ J. Orska: *Profesor Kazimierz Witalis Szarski*. „Folia Biologica”. T. 29: 1981 nr 2.

fesora Jacka Szarskiego znana jest również jako osoba wybitnego wykładowcy, uwielbianego przez studentów nauczyciela.⁵⁷

Polonizacja Feintuchów, która nastąpić musiała już w I połowie XIX wieku akcentowana była przy tym aktywną, patriotyczną postawą wobec aktualnych wydarzeń politycznych. Ujawniło się to już w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia. Stanisław Feintuch, wielki patriota — jak pisze o nim w swym opracowaniu Maria Estreicherówna — zasłynął swą odważną postawą obywatelską już w czasie zaburzeń patriotycznych, jakie miały miejsce w Krakowie 2 września 1861 roku.⁵⁸ Dwa lata później, gdy Kraków stał się ważną bazą zaopatrzeniową toczącego się w Królestwie powstania, kupcy Stanisław i Leon Feintuchowie znaleźli się w kręgu osób podejrzanych o pomoc powstańcom. Policja przeprowadziła w ich sklepach rewizje.⁵⁹ Najbardziej zaangażowana w sprawy powstańcze była siostra Stanisława i Leona Karolina Mayzłowa. Jej mąż Karol Mayzel (1832—1905), właściciel Grochowsk w Królestwie, pod którą to wsią stoczył jedną z bitew oddział Langiewicza, za niesioną powstańcom pomoc został skazany na śmierć. Przed karą ratował się ucieczką wraz z żoną i dziećmi do Galicji.⁶⁰

Wnuk Stanisława, jego imiennik Stanisław Szarski kontynuował tradycje rodzinne w legionach, ginąc w wieku 28 lat na Wołyniu.⁶¹ Kuzyn Stanisława, najstarszy syn Marcina, Andrzej Szarski wcielony w 1917 roku do armii austriackiej, zapisał następnie piękną kartę patriotyzmu biorąc udział w obronie Lwowa i wojnie polsko-radzieckiej za co był m.in. odznaczony orderem *Virtuti Militari*. W czasie II wojny światowej znalazł się w Anglii gdzie pracował jako oficer w *Intelligence Service*.⁶²

Historia rodziny Feintuchów jest pouczającą lekcją zachodzących w XIX wieku przeobrażeń polskiego społeczeństwa. Trwająca do 1868 roku w Austrii i w Krakowie dyskryminacja Żydów oraz nasilająca się z drugiej strony ofensywa skrajnej ortodoksji skłaniały najwybitniejsze jednostki do szybkiej europeizacji. Młoda żydowska inteligencja postępowa oraz wzbogaceni bankierzy i kup-

⁵⁷ W. Kleiner: *Jacek Szarski (1921—1980)*. „Nauka Polska”. R. 1981 nr 5—6, s. 199—200; Z. Dybiec: *Jacek Szarski (1921—1980)*. „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego”. Seria 2: „Wiadomości Matematyczne”. T. 25: 1984, s. 199—224.

⁵⁸ M. Estreicherówna: *Życie towarzyskie i obyczajowe Krakowa w latach 1848—1863*. Kraków 1968, s. 209 i 210.

⁵⁹ *Czas*. R. 1863 nr 84.

⁶⁰ „Kalendarz Krakowski Józefa Czecha na rok 1906”, s. 88.

⁶¹ Napis z grobowca Szarskich na cmentarzu Rakowickim w Krakowie.

⁶² S. Łoza: *Czy wiesz kto to jest*. Warszawa 1938. T. 2, s. 300; Informacje prof. Henryka Szarskiego.

cy kazimierscy, w których materialne interesy wymierzone były liczne ograniczenia, stawali się szybko gorącymi zwolennikami polonizacji. Polonizacja gwarantowała im pełnię praw oraz poczucie tożsamości z całym krakowskim społeczeństwem, szybko wprowadzając najbogatszych do grona patrycjatu miejskiego. Umożliwiła pełne uczestnictwo asymilujących się jednostek w życiu publicznym dając równocześnie społeczeństwu polskiemu wielu wybitnych i pełnych poświęcenia dla kraju obywateli, czego pięknym przykładem może być przedstawiona powyżej historia.⁶³



Interesującym uzupełnieniem dziejów pokoleń Feintuchów, Szarskich i Zawiejskich są zachowane do dzisiaj portrety przedstawicieli tych rodów. W Galerii Malarstwa Polskiego w Sukiennicach oglądać można np. piękny portret młodego Jana Feintucha-Zawiejskiego malowany w Monachium przez Aleksandra Kotsisa.⁶⁴

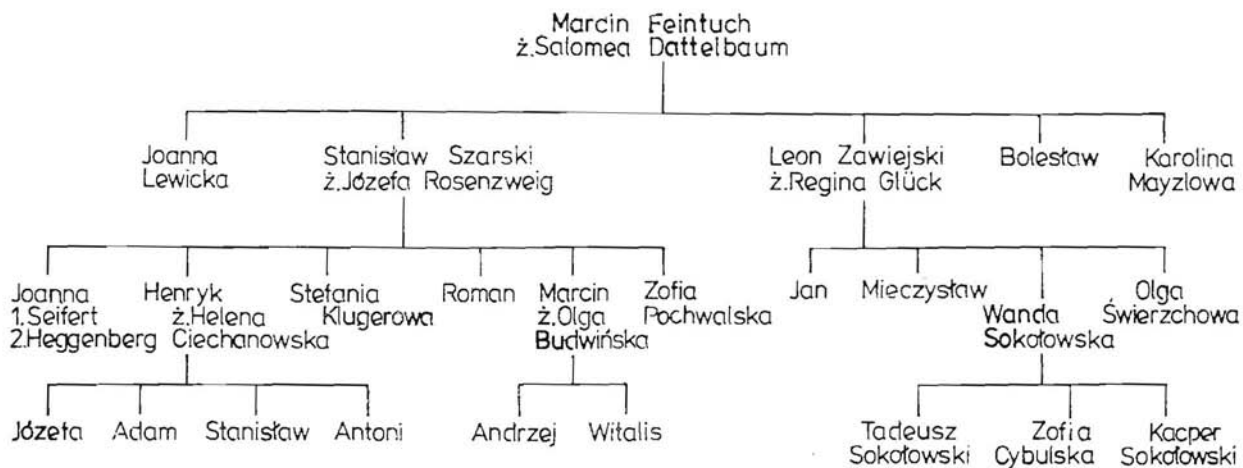
Ostatnio Muzeum Historyczne miasta Krakowa wzbogaciło się o cenny depozyt, przekazany przez jednego z ostatnich właścicieli firmy Jana Szarskiego z Warszawy bardzo interesujący zbiór 12 portretów rodzinnych, będący swoistym drzewem genealogicznym rodu. Rozpoczynają go wizerunki Marcina i Salomei Feintuchów oraz Henryka i Joanny Rosenzweigów. Autorami obrazów są m.in. Jan Nepomucen Głowacki, Kazimierz Pochwałski i Stanisław Ignacy Witkiewicz.⁶⁵

⁶³ W artykule pominięto szereg interesujących koligacji Feintuchów po kądzieli. W ten sposób byli oni spokrewnieni z wieloma znanymi rodzinami mieszczańskimi, a nawet arystokratycznymi. Feintuchowie byli skoligaceni również ze znanymi przedstawicielami polskiego życia kulturalnego i naukowego. Obok rodzin Pochwałskich i Klugerów wymienić można np. wybitnego malarza Tadeusza Cybułskiego męża Zofii Sokołowskiej, córki Wandy z Zawiejskich; czy Ludwika Bernackiego znanego literaturoznawcy, wieloletniego dyrektora lwowskiego Ossolineum, który był mężem Marii Pochwałskiej, córki Zofii z Szarskich.

⁶⁴ Jest to obraz olejny na płótnie sygnowany: „A. Kotsis 73 Monachium”, Muzeum Narodowe w Krakowie, Oddział Sukiennice nr inw. 310825.

⁶⁵ W skład kolekcji wchodzi jeszcze portrety Stanisława i Józefy z Rosenzweigów Szarskich, Henryka i Heleny z Ciechanowskich Szarskich oraz Adama i Anny z Gwiazdomorskich Szarskich. Por.: J. Szczepańska: op. cit., s. 551–555; 15 czerwca 1985 roku w salach wystawowych Krzysztoforów, Muzeum Historyczne m. Krakowa otwarło wystawę pt. *Portrety rodzinne Szarskich*, na której pokazano całość wspomnianej kolekcji.

Uprozczone drzewo genealogiczne RODZINY FEINTUCHÓW



Ta piękna kolekcja rodzinna stanie się bez wątpienia ozdobą przygotowywanej przez Muzeum galerii krakowskiego portretu mieszczańskiego, ilustrując równocześnie jedno z bardziej interesujących zjawisk w życiu miasta na przełomie XIX i XX wieku.

Jacek Purchla

RYSZARD LEGUTKO

ERIC VOEGELIN: POLITYKA
I TRANSCENDENCJA

Gdy jeden z lewicowych intelektualistów zapytał kiedyś konserwatystów: „A kogo w y macie, by przeciwstawić się Heglowi?“, odpowiedziano mu: „Mamy, dzięki Bogu, Erica Voegelina”.¹ Intencją pytania, jak można wnioskować, było zakwestionowanie sensowności filozofii konserwatywnej, która, w myśl stereotypowego poglądu, musi z zasady swojej ignorować konieczność dziejową i zadowalać się zawsze, niezależnie od swojej uczoności i subtelności, mniej lub bardziej beznadziejną obroną czasu minionego. Autorytet Hegla miał tutaj służyć wykazaniu, że koncepcja rozumności postępu ma znaczącą podstawę teoretyczną i że na dobre zawładnęła ona myśleniem współczesnego człowieka, stanowiąc dla niego pozytywny bądź negatywny, lecz w każdym przypadku nieusuwalny punkt odniesienia. Nie wiadomo jaka była odpowiedź owego intelektualisty na konserwatywną replikę, ale nie ulega wątpliwości, że musiała go ona wprawić w zdumienie. Gigantowi filozofii europejskiej przeciwstawiono bowiem człowieka, który jeszcze kilkanaście lat temu był znany jedynie w niektórych środowiskach akademickich, a i obecnie nie należy do najbardziej czytanych myślicieli politycznych. Kim jest Eric Voegelin i na jakiej podstawie jego entuzjaści przypisują jego dziełu epokowe znaczenie?

Mówiąc najogólniej, należy on do tej grupy filozofów, którzy próbują współcześnie reaktywować klasyczną filozofię polityczną (Platona i Arystotelesa), motywowani przekonaniem, iż jej uniwersalności wynika z trafnego odczytania niezmiennej kondycji ludzkiej. W oparciu o stworzony przez siebie schemat koncepcyjny Voegelin wyjaśnia sens przemian w świadomości politycznej człowieka Zachodu. W wielotomowym i ciągle nie zakończonym dziele

¹ Gerhard Nlemeyer, *Eric Voegelin's Achievement*, „Modern Age”, Spring 1965, s. 138.

przewartościowującym ukształtowane przez ostatnie stulecia spojrzenie na historię stara się on nie tyle odkryć nową logikę dziejów, jak czynili to przed nim Hegel, Marks, Spengler, Sorokin, czy Toynbee, ale opisać podstawową sytuację egzystencjalną, w której historia jest jednym z podstawowych elementów. W tym sensie można więc powiedzieć, że Voegelin jest anty-Heglem, gdyż nie poprzestaje na demistyfikacji praw historii (to czynili przed nim inni, ale je unieważnia sprowadzając historię do pewnego uniwersalnego doświadczenia człowieka).

ŻYCIE I PRACA

Eric Voegelin urodził się w roku 1901 w Niemczech. Uzyskał doktorat na Wydziale Prawa Uniwersytetu Wiedeńskiego studiując pod kierunkiem sławnego teoretyka prawa Hansa Kelsena. Jego pierwsza książka *Über die Form des Amerikanischer Geistes* (1928) nie zawierała jeszcze śladów późniejszej koncepcji. Po Anschlussie Austrii wyjechał do Stanów Zjednoczonych, gdzie znalazł drugą ojczyznę. Nie ulega wątpliwości, że okres amerykański, mimo iż przez długi czas nie obfitował w spektakularne sukcesy środowiskowe, stanowi finałną i najbardziej owocną fazę rozwoju intelektualnego Voegelina. Przez 16 lat pracował jako profesor filozofii politycznej na stosunkowo mało znanej w Ameryce uczelni — Louisiana State University w Baton Rouge. Pod koniec lat pięćdziesiątych opuścił na kilka lat Amerykę, by objąć katedrę nauk politycznych na Uniwersytecie Monachijskim. Powrócił jednak znowu do Stanów i obecnie jest profesorem w niezwykle prestiżowym Instytucie Hoovera przy Uniwersytecie Stanford w Kalifornii.*

Pierwszą wyraźną prezentację swojej koncepcji zawarł Voegelin w wykładach, które wygłosił gościnnie w roku 1951 na Uniwersytecie Chicago, a które w następnym roku opublikowano w formie książkowej. Praca ta, nosząca tytuł *The New Science of Politics*, została nazwana przez czołowego monografa myśli konserwatywnej „jedną z najważniejszych książek, jaka wyszła ze środowiska powojennej prawicy”.² *Opus magnum* Voegelina to *Order and History*, wielotomowe dzieło mające być w zamierzeniu opisem intelektualnego dramatu człowieka Zachodu zmagającego się z problemem porządku. Trzy pierwsze części *Israel and Revelation*,

* Eric Voegelin zmarł w roku 1985.

² George H. Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America*, New York: Basic Books 1979, s. 49. Patrz również P. Stanlis, F. Wilhelmsen, *The Achievement of Eric Voegelin*, „Modern Age”, Spring 1959, s. 182—196.

The World of the Polis oraz *Plato and Aristotle*, traktujące o myśli żydowskiej i helleńskiej, wydane zostały w latach pięćdziesiątych (1956—1957). Część czwarta *The Ecumenic Age* napisana została dopiero po dwudziestu latach (1975). Praca nad tomem piątym trwa. W międzyczasie pojawiły się inne książki Voegelina. W Niemczech wydano *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (1959, wyd. amerykańskie 1968) oraz *Anamnesis* (1966), a w Ameryce *From Enlightenment to Revolution* (1975).

Wzrost uznania, jaki w ostatnich latach towarzyszył Voegelinowi i jego rosnące wpływy nie są równoznaczne z powstaniem jakiegoś przełomu intelektualnego czy pojawieniem się szkoły voegelinowskiej, na wzór, powiedzmy, szkoły heglowskiej. Z kilku powodów nic takiego nie miało miejsca. Po pierwsze, we współczesnych czasach, które charakteryzują się wyczerpaniem zaufania do wielkich syntez, wydaje się niemal niemożliwym stworzenie, a następnie narzucenie innym całościowego jednoczącego wszystko systemu teoretycznego. Po drugie, dzieło Voegelina nie ma aspiracji bycia takim systemem, nie proponuje ono ostatecznych rozstrzygnięć, ani nie budzi nadzieją uzyskania finalnej syntezy. Po trzecie, nie posiada ono cechy atrakcyjności, jeżeli pod takim określeniem rozumielibyśmy prostotę i łatwość tłumaczenia rzeczywistości; wprost przeciwnie, teoria jest złożona, opatrzona wieloma zastrzeżeniami i wyłożona językiem precyzyjnym, ale znacznie odbiegającym od typowej dla amerykańskiej myśli komunikatywności. Z powyższych powodów dociera ona do środowisk intelektualnych powoli. Zyskuje sobie wprawdzie poparcie w gronie myślicieli prawicowych, ale ciągle jeszcze przyjmowana jest niechętnie przez ugrupowania politycznego centrum, głównie z uwagi na jej teistyczny charakter, jawnie krytyczny stosunek do modernizacyjnych tendencji dominujących na Zachodzie od kilku stuleci oraz propagowanie takich wątków klasycznej myśli politycznej (antyliberalne i jednocześnie antysocjalistyczne), które dość znacznie różnią się z nastrojami opinii publicznej i środowisk opiniotwórczych.

ISTOTA POZYTYWISTYCZNEJ REWOLTY

Głównym wrogiem Voegelina i, jak twierdzi on sam, największym przekleństwem ostatnich stuleci jest pozytywizm. Pojęcia tego używa on szeroko i opisuje nim nie tylko to, co zwykle w tradycji filozoficznej określano tym słowem, czyli nurt filozoficzny wywodzący się od Comte'a, ale większość doktryn powstałych do okresu Oświecenia aż po czasy współczesne: m. in. utyli-

taryzm, liberalizm, pragmatyzm i marksizm. Wszystkie te kierunki dokonują, według Voegelina, radykalnego zwrotu w klasycznej wizji świata, przy czym, co jest w nim szczególnie niebezpieczne, nie tyle tworzą nową wizję ile fałszują starą, korzystając w sposób nieuprawniony z jej schematów i żerując na jej doświadczeniach.

W najogólniejszym ujęciu obraz świata przekazany Zachodowi przez starożytność i chrześcijaństwo jest dualistyczny. Z jednej strony, mamy transcendencję rozumianą jako Bóg, idee, bezwzględne wartości i uniwersalne normy, a z drugiej, świat rzeczy, ludzi, społeczeństw i instytucji. Transcendencja stanowiła zawsze dla człowieka punkt docelowy, który nigdy nie mógł być osiągnięty, ale działał jako siła uszlachetniająca i sterująca ludzkim działaniem. Był on źródłem marzeń, podstawą wartości, gwarantem prawomocności norm, punktem odniesienia dla konkretnych celów. Był on w równym stopniu miarą co i pewną siłą duchową; zaspokajał więc tak pragnienie posiadania usankcjonowanego porządku ziemskiego jak i pragnienie pojedynczego człowieka wzniesienia się ponad ów porządek i aspirowania do tego, co doskonałe i wieczne. Służył celom doczesnym, bo dostarczał kryteriów wartościowania, ale również celom ostatecznym, gdyż otwierał świadomość jednostki na sferę duchową. Istniały oczywiście spory wokół charakteru transcendencji, istniały próby podważenia jej roli i istnienia, ale w większości zgadzano się, że transcendencja jest naturalnym i koniecznym wymiarem świata i że odizolowanie człowieka od niej musi być równoznaczne z zamachem na jego istotę. Akt taki był uważany więc nie tylko za bluźnierczy, ale za głęboko sprzeczny z dążeniami człowieka.

Pozytywizm przekreślił ten obraz świata. Uznano, że cały wymiar transcendentny rzeczywistości jest iluzoryczny i winien zostać zlikwidowany. Argumentowano, że przekonanie o istnieniu takiego wymiaru stanowi cechę prymitywnej mentalności człowieka, typowej dla wczesnego okresu jego rozwoju, i że jest ono dowodem ignorancji ludzi, którzy nie posiadając właściwego klucza do poznania rzeczywistości i nie rozumiejąc jej natury pozwalają się unosić nieskrępowanym fantazjom umysłu i wyobraźni. Wieczne normy, według których ocenia się postępowanie, wieczne idee, poprzez które widzi się świat, pragnienie doskonałości, które przypisuje się rodzajowi ludzkiemu, oraz intuicja transcendencji, która ma tkwić w naturze człowieka, wszystko to miało być według pozytywistów atawistyczną rekompensatą dla pozbawionego materiału doświadczalnego i metody intelektu. Nie wątpili oni, że rozwój ludzkości polega na kurczeniu się wymiaru transcendentnego i powolnym wypieraniu wartości przez fakty,

teologii przez fizykę, a idei przez cele instrumentalne. W procesie tym nie było żadnego przymusu, lecz odbywał się on samorzutnie. Człowiek miał powoli dostrzegać bezużyteczność transcendencji, jej nieprzydatność dla najważniejszych spraw swojego życia i bezsens wiedzy przez nią dostarczonej. Odkrywał, że jej iluzoryczność jest niebezpieczna. Stanowiła ona bowiem kamuflaż dla wszystkich sił, ludzi i poglądów, które występowały przeciw emancypacji gatunku ludzkiego. Bóg był po prostu instrumentem perswazyjnym instytucji zwanej Kościołem i stanowił jedyną rację jej istnienia; wieczne normy moralne były bronią w ręku grup i klas rządzących, które chciały zahamować proces emancypacyjnego postępu zagrażający ich dominacji; idee i wartości uznane być mogły za typowy odruch społecznej inercji, przesądu, tradycji, mentalności reakcyjnej, za przejaw konserwatywnego irracjonalizmu i bezrozumnego strachu przed tym co nowe, za zaporę dla rozwoju nauk przyrodniczych i nowej cywilizacji na nich zbudowanej. Destrukcja transcendencji przybierała więc dla pozytywizmu formę walki z realnym wrogiem społecznym.

Ale na tym nie kończyła się misja programu pozytywistycznego. Zburzywszy wymiar transcendentny rzeczywistości pozytywiści zapragnęli odbudować coś, co byłoby tego wymiaru substytutem, co spełniałoby podobne funkcje, lecz nie posiadało jego wad, a zwłaszcza, co nie mogłoby być wykorzystane przeciw człowiekowi ani w formie iluzorycznej wiedzy ani jako instrument dominacji. Chodziło więc o to, by obszar, który kiedyś zajmowała transcendencja dostał się pod panowanie człowieka i wypełnił się treściami, które płynęłyby z uświadomienia sobie przez człowieka jego realnych potrzeb i zasobu wiedzy umożliwiającej ich urzeczywistnienie. Usunięcie pojęcia Boga z horyzontu intelektualnego ludzi nie oznaczało zatem, że ów horyzont uległ ograniczeniu, lecz że został on zaanektowany przez nowego Boga, którym na przykład dla Comte'a była Ludzkość, czyli samouświadomiony, wyemancypowany byt kolektywny, będący efektem zabsolutyzowania i uświęcenia przez ludzi ich własnej roli w tworzeniu świata. Podobnie, likwidacja wiecznych idei jako bezwzględnej miary nie pozostawiała poznania bez wiarygodnego układu odniesienia; miejsce idei zająć miały prawa czyli odkryte przez człowieka, a nie postulowane ani nie będące projekcją wyobraźni, stałe zależności między faktami; prawa takie spełniałyby funkcję idei platońskich o tyle, o ile ograniczałyby poznanie do uporządkowanych przez nie faktów i interpretowałyby je w świetle ogólnych prawidłowości, czy to w postaci zorganizowanej wiedzy o przyrodzie, czy wiedzy o historii, która na wzór nauk przyrodniczych dysponowałaby również rozpoznanymi stałymi zależ-

nościami tłumaczącymi proces dziejowy. Wreszcie likwidacja transcendentnych wartości i norm nie oznaczałaby rezygnacji przez człowieka z nadziei na uzyskanie godnych zaufania wskazówek o tym, jak kierować własnym życiem i jak organizować życie społeczne; wierzono, że zamiast wartości i norm funkcję organizującą znacznie pełnić wiedza, której stopniowy rozwój i kumulacja pozwolą uzyskać wiarygodne informacje o samym człowieku, o jego pragnieniach i o możliwości ich zaspokojenia, a tym samym wykluczy się z jego pola widzenia cele i metody nierealne, szkodliwe dla niego bądź dla innych, nieracjonalne z punktu widzenia jednostki i ogółu.

POZYTYWIZM A GNOSTYCYZM

Revolta przeciw transcendencji nie jest według Voegelina wynalazkiem ostatnich stuleci, choć właśnie wtedy przybrała ona formę najbardziej zmasowaną. Sugeruje on, że istniała zawsze w ludzkiej naturze skłonność do wypowiedzenia posłuszeństwa transcendencji i pozbycia się wszystkich utrudnień i obowiązków, jakie stawiała ona przed ludzkim życiem. W różnych momentach historii i przemian duchowych doznawał więc człowiek albo wpływu uczuć dumy, wiary we własną moc i w ostateczne zwycięstwo nad siłami, jakie go kępowały, albo wiary w samoistną immanentyzację wymiaru transcendentnego, czyli w możliwość samorzutnego zmaterializowania go w świecie realnym. W pierwszym przypadku marzenie to miało charakter manifestacyjnej pewności siebie, w drugim, przekonanie o istnieniu w świecie samoczynnego mechanizmu realizowania dobra. Tendencje takie dostrzega Voegelin w całej historii ludzkości. Widzi je na przykład w niektórych wątkach religii żydowskiej, zwłaszcza w typowym dla pewnego okresu mniemaniu, że Izrael jako pewien ideał duchowy utożsamia się z Izraelem jako realnym bytem politycznym urzeczywistniającym ów ideał w konkretnych instytucjach konkretnego państwa. Szczególną erupcję rewolty przeciw transcendencji w cywilizacji chrześcijańskiej dostrzega Voegelin w momencie pojawienia się w jej obrębie herezji gnostyckiej. Stworzyła ona religijną i quasi-filozoficzną podbudowę dla tego buntu, wykorzystując tkwiące w człowieku obawy przed transcendencją oraz pragnienie poddania jej ludzkiej kontroli. Choć gnostycyzm był niejednorodnym zbiorem wątków z różnych religii i synkretyczną mieszaniną rozmaitych koncepcji filozoficznych, okazał się bardzo skutecznym środkiem destrukcji. Głosił on ideę radykalnego kontrastu między światem realnym a transcendencją,

a jednocześnie starał się wykazać, że kontrast ów zostanie z czasem pokonany i świat realny osiągnie poziom doskonałości transcendencji. Z jednej więc strony, gnostycy podkreślali bezsensowność ludzkiej egzystencji, bezcelowość stopniowej jego naprawy na drodze stałego indywidualnego wysiłku, jego organiczną grzeszność i bezduszość w opozycji do wspaniałego świata transcendencji, a z drugiej, z niepodważalną pewnością siebie przewidywali radykalną cudowną transformację tego świata w wyniku ingerencji boskiej. Byli więc oni propagatorami obrazu człowieka jako bytu żalostnego i bezsilnego, a jednocześnie niestrudzonimi głosicielami dobrej nowiny, iż istnieje (będzie подарowana, zdobyta heroicznie bądź odkryta) wiedza, owa tajemnicza gnoza, która, gdy stanie się własnością człowieka, pozwoli mu stać się równym Bogu i triumfalnie przetworzyć otaczający go świat.

Pokusa gnozy dająca nadzieję zdobycia boskiego klucza do natury wszechrzeczy i deifikacji człowieka stała się dlatego tak potężnym czynnikiem w rewolcie przeciw transcendencji, że zdawała się zaspokajać podświadome marzenie człowieka o wielkości. Mimo iż gnoza była głęboko antyreligijna, odwoływała się do treści religijnych łącząc tradycyjne ludzkie pragnienie kontaktu z Bogiem z optymistyczną obietnicą wykorzystania tego kontaktu jako środka do osiągnięcia konkretnego celu praktycznego. Pozwalała wierzyć, że wymiar transcendentny stanie się dobrem doczesnym, a więc wiara w jego istnienie ma sens tylko o tyle, o ile dana jest człowiekowi szansa praktycznego z niego korzystania. Herezja gnostycka była tak sugestywna, że, jak twierdzi Voegelin, rozprzestrzeniła się ona na całym obszarze cywilizacji chrześcijańskiej, przechodząc rozmaite mutacje i wchodząc w liczne alianse. Słowa „gnostycyzm” używa więc Voegelin niezwykle szeroko, stosując je nie tylko do innych nieortodoksyjnych koncepcji religijnych wykorzystujących te herezje, ale również do tych kierunków myśli filozoficznej, społecznej i politycznej, które powstały znacznie później i całkowicie wyzbyły się pierwotnego sztafazu religijnego, zachowując jednak fundamentalny sens gnostyckiej dewiacji, to jest zasadę detronizacji transcendencji i pseudo-religijnego kultu człowieka.

W nurcie gnostycyzmu umieszcza Voegelin Joachima di Fiore, jednego z protoplastów koncepcji millenarystycznych przewidujących tysiącletnie panowanie Królestwa Bożego na ziemi. Osnową filozofii Joachima był pogląd, iż w naturę świata wpisany jest boski plan jego naprawy, według którego po wielu wiekach perturbacji, wstrząsów i cierpień wyłoni się wreszcie Królestwo Ducha, powszechne braterstwo między ludźmi uosabiające w realnym kształcie doskonałość boskiego stworzenia. Mít o tysiąc-

letnim panowaniu Ducha na ziemi czyli o możliwości nadania transcendencji wymiaru ludzkiego odnajduje Voegelin w innych epokach i na innych obszarach kulturowych. Twierdzi więc, że odpowiednikiem owego mitu jest koncepcja Trzeciego Rzymu sformułowana przez mnicha Filoteusza z Pskowa, a głosząca, iż Moskwa, po Rzymie i Konstantynopolu, przejęła ostatecznie aurytety religii chrześcijańskiej, by w swojej politycznej i społecznej strukturze zrealizować na ziemi posłannictwo Boga. Przykład ten, jak i inne podobne przykłady wierzeń chiliastycznych, nie ma być próbą stwierdzenia istnienia związku przyczynowo-skutkowego łączącego oryginalnych gnostyków, Joachima di Fiore, Filoteusza i inne sekty millenarystyczne. Ma to raczej dowodzić istnienia stałej predylekcji w naturze ludzkiej do takich rozwiązań i do szukania pocieszenia w marzeniach o Królestwie Boga na ziemi. Takie antropologiczno-teologiczne a nie historyczne podejście pozwala Voegelinowi rozszerzyć pojęcie „gnostycyzmu” na tendencje intelektualne ostatnich wieków, a zwłaszcza na wszystkie odmiany pozytywizmu. Nowożytna „gnoza zsekularyzowana” dysponowała swoją własną wizją Królestwa Bożego na ziemi i własnymi metodami sprowadzania transcendencji do ludzkich proporcji. Dostrzega ją Voegelin u filozofów francuskich okresu Oświecenia, między innymi u Woltera w jego koncepcji historii jako stopniowego doskonalenia się *esprit humain* i wyzwalań z przesądów i irracjonalizmu. Rewolucja Francuska, animowana takimi ideałami, dała praktyczny wyraz nowej gnozie, głosząc ideały powszechnego braterstwa i postulując nową cywilizację rozumu skonsolidowaną przez nową religię Bytu Najwyższego i Postępu. Bezpośredni spadkobierca Oświecenia, August Comte, doprowadził do skrajności, wręcz karykatury, koncepcję samorzutnego postępu wiedzy (jego prawo trzech stadiów jest kolejną wariacją millenarystycznej triady Joachima di Fiore), tworząc bardzo szczegółowy projekt przyszłego braterstwa, w którym uczeni mieli przejąć funkcje kapłanów, a wiedza odegrać rolę religii. Podobny schemat zaobserwował Voegelin u Marksa w jego koncepcji dziejotwórczej misji proletariatu, który uzyskawszy świadomość historyczną (gnozę) doprowadzić miał do powstania finalnego sprawiedliwego ładu społecznego. Marksistowski gnostycyzm miał według Voegelina swoje źródło nie tylko w pozytywistycznym ideale postępu i kulcie wiedzy, ale również w istotnych wątkach doktryny heglowskiej, która, mimo swojej antypozytywistycznej orientacji, również przyczyniła się do deprecjacji transcendencji poprzez dialektyczne zatarcie różnicy między tym co idealne a tym co realne.

NOWA FILOZOFIA POLITYCZNA

Jak bronić się przed aberracją gnostycyzmu? Voegelin uważa, że potrzebna jest generalna reorganizacja naszego myślenia, a przede wszystkim odrodzenie transcendentnego wymiaru ludzkiego doświadczenia. Owa reorganizacja winna się dokonać między innymi przez odbudowę teorii politycznej, a więc koncepcji, która w stosunku do panującego obecnie pozytywizmu musi wydać się teorią nową, zaś w ogólnych zasadach byłaby ona przypomnieniem klasycznego modelu określonego przez Greków słowem *episteme*. Zamiast zawężać pole ludzkiego doświadczenia, w którym powstaje wyobrażenie pożądanego porządku politycznego, starałaby się ona to pole maksymalnie rozszerzyć. Teoria polityczna zmieniałaby się z obojętnej na wartości narzędzia polityki w świadectwo samorefleksji człowieka i pełny obraz jego duchowej sytuacji.

Ludzkie społeczeństwo to, według Voegelina, swoisty autonomiczny świat, to „*kosmion* znaczeniowy oświecony od wewnątrz własną samointerpretacją”.³ Każdy taki świat, każda społeczność skonsolidowana pewną kulturą, zmierzyć się musi z uniwersalnymi problemami ludzkiej egzystencji takimi jak Bóg, śmierć, przeznaczenie, natura świata, cel życia, istota szczęścia, itd. Budując swoją cywilizację w procesie historycznym tworzy ona mniej lub bardziej zwarte systemy znaczeń będące interpretacją tych problemów i wyrażające syntezę danej kultury. Te systemy znaczeń czy raczej symboli, jak je Voegelin nazywa, będą łączyły poszczególne fakty zachodzące w społeczeństwie, konkretne instytucje i obyczaje tam funkcjonujące z owymi uniwersalnymi problemami ludzkiej egzystencji, z transcendentnym światem Boga, idei i wartości. Społeczeństwo nie jest zatem nigdy przedmiotem, który można by badać stojąc z boku i tłumaczyć je w kategoriach zwykłych zachowań. Społeczeństwo jest całością samointerpretującą, którą trzeba zrozumieć poprzez jego symbolikę, a zatem poprzez jego wysiłek określenia się wobec tego, co ostateczne. Wymiar transcendentny jest więc tak samo częścią doświadczenia jak życie polityczne i jak materialne składniki społeczeństwa. Stanowi on element rzeczywistości, którego nie można odrzucić bez zafałszowania obrazu opisywanego świata. Zadaniem filozofa politycznego będzie dokonanie krytycznego wyjaśnienia społecznych symboli *kosmionu*.

Teoretykowi próbującemu dokonać krytycznej analizy obowiązują-

³ E. Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago: The University of Press, 1952, s. 52.

jących społecznie symboli nie wolno przystać na koncepcję relatywistyczną, która przyjmowałaby, że każda epoka, każda kultura i każde społeczeństwo prowadzą równie prawomocny samookreślający dialog z transcendencją i tworzą systemy znaczeń wzajemnie nieprzekładalne i odwołujące się do różnych potrzeb egzystencjalnych. W tym punkcie Voegelin nie zostawia żadnych wątpliwości. Twierdzi, iż o takim relatywizmie mowy być nie może, bo natura ludzka nie ulega historycznym zmianom, lecz uwikłana jest zawsze w ten sam dramat samookreślenia i kreacji ludzkiego porządku. Fakt, iż dramat ów reprodukuje się w wielu wersjach nie oznacza jednak, że mamy tu do czynienia z automatycznymi powtórzeniami jednego schematu. Konkretnie manifestacje tego dramatu różnią się od siebie stopniem otwarcia na transcendencję oraz zakresem świadomości owego otwarcia, a także zróżnicowaniem symboliki, która je wyraża. Badacz ludzkiego porządku winien więc odkryć owe różnice zakresów i określić stopień zrozumienia, jaki się za nimi kryje, i na tej podstawie dokonać oceny politycznych systemów oraz ich uzasadnień. Procedurę taką — zachowującą warunek partycypacji teoretyka w procesie samookreślenia oraz utrzymującą uniwersalny a nie relatywny punkt odniesienia do badanych zjawisk — wyraża często cytowane zdanie Voegelina: „Porządek historii wyłania się z historii porządku”.⁴ To, co czyni teoretyk jest więc rekonstrukcją historii porządku, historii nadawania teoretycznego kształtu rozmaitym zbiorowym wysiłkom samointerpretacji społeczeństw poprzez instytucje, religię, obyczaje, prawo, czy literaturę. Ponieważ zaś historia taka odkrywa nam rozmaity poziom ogarniania transcendencji społecznym doświadczeniem i rozmaity sposób wykorzystania tego doświadczenia w kulturowej praktyce, i ponieważ tym samym wyklucza ona równoprawność wszystkich wysiłków nadawania porządkowi cechy prawdziwości, wyraża ona również swoisty porządek historyczny, którego kryterium stanowi zakres i trafność samookreślenia. Różnica między tym porządkiem historii a koncepcjami porządku w dziejach, jakie stworzyli Hegel, Marks, Toynbee czy Spengler, polega na tym, iż dla tych ostatnich punkt nadający sens procesowi historycznemu znajdował się w nim samym, podczas gdy dla Voegelina tkwi on w ogóle poza historią. Mówiąc inaczej dla Hegla i innych to sama historia odgrywa pewien dramat i w niej tkwią siły nadające jej sens; w świetle powyższego można zatem mówić o porządku historycznym, o celu dziejów, o kontroli nad nimi, o ich wykorzystaniu, czy o ich kulminacji. Dla Voegelina natomiast historia stanowi

⁴ E. Voegelin, *Israel and Revelation*, Baton Rouge: LSU Press, 1976, s. IX.

pewną formę wyrażania ludzkiego doświadczenia, wyznaczonego przez relację człowieka wobec *eschatonu* czyli absolutnego układu odniesienia pozostającego poza ludzkimi wymiarami historycznego czasu; historia jest więc jedynie świadectwem pewnego dramatu, a nie jego autorem; nie mając własnego scenariusza dramatycznego ani własnego immanentnie przypisanego celu nie może ona być narzędziem rozwiązania podstawowych dylematów kondycji ludzkiej. Filozofia historii Voegelina, jak słusznie zauważono, ma wiele wspólnego z koncepcją Św. Augustyna. Podobnie jak autor *De Civitate Dei*, Voegelin „nie bada znaczenia historii, ale próby określenia znaczenia czasu pojawiające się w historii”.⁵

Zakres artykulacji doświadczenia transcendencji wyjaśnia Voegelin parą kontrastywnych pojęć „zwartość” (*compactness*) i „różnicowanie” (*differentiation*). O zwartej kondycji doświadczenia, a tym samym o zwartej wizji porządku mówi Voegelin w odniesieniu do cywilizacji, gdzie nie wykształciła się jeszcze wyraźna różnica między transcendencją i egzystencją, co oznacza, iż świadomość jednostkowa nie dostrzegła jeszcze bariery tożsamościowej między rzeczywistością społeczną a miarą transcendentną. Z kolei, termin „różnicowanie” wskazuje, iż rozpoczął się proces wyłaniania świadomości jednostkowej, proces, który polega na zapełnianiu się obszaru między człowiekiem a transcendencją złożonymi systemami symboli tłumaczącymi status jednostki ludzkiej i interpretującymi świat przez nią zbudowany. W procesie tym następować winno (choć nie musi) coraz większe otwarcie się człowieka na wymiar transcendentny, stałe rozszerzanie obszaru tego doświadczenia, pojawianie się nowych adekwatniejszych symboli i eliminacja bądź likwidacja starych, a wszystko to ma w konsekwencji prowadzić do pełniejszego i doskonalszego odczytania przez jednostkę jej roli w świecie, do bardziej rozwiniętej świadomości teoretycznej i do zbudowania cywilizacji zgodnej z tą świadomością. Doświadczenie różnicujące jest nieskończone i nie będzie nigdy kulminować w ostatecznym odarcie bytu z jego tajemnicy. Nie grozi zatem człowiekowi popadnięcie w gnostyckie przeświadczenie o możliwości zdobycia absolutnej wiedzy, która dostarczałaby środków do osiągnięcia idealnego porządku politycznego wyznaczonego koniecznością dziejową. Proces różnicujący nie zagraża tożsamości kulturowej konkretnych społeczeństw, gdyż ich dialog z transcendencją nie jest nigdy sprowadzalny do uniwersalnej ekumenicznej formuły. Voegelin podkreślał, że „cywilizacja jest formą, w której społeczeństwo na swój historycznie unikalny sposób uczestniczy w po-

⁵ G. Niemeyer, op. cit., s. 138.

nadcivilizacyjnym uniwersalnym dramacie zbliżania się do właściwego porządku istnienia poprzez coraz bardziej zróżnicowane współgranie z porządkiem bytu. Forma cywilizacyjna posiada historyczną niepowtarzalność nie dającą się zredukować do zjawiskowych regularności, ponieważ forma ta jest aktem w dramacie ludzkości, którego przyszłe odsłony są nieznanne".⁶

O zwartości doświadczenia i zwartym porządku mówi Voegelin głównie w odniesieniu do tego, co nazywa „cywilizacjami kosmologicznymi”, czyli Mezopotamii, Asyrii, starożytnego Egiptu. I chociaż żadna z nich nie stworzyła porządku zwartego w stanie czystym, gdyż wszystkie posiadały mniej lub bardziej widoczne elementy różnicujące, to cechą dominującą stanowiło w nich typowe dla fenomenu zwartości zatarcie różnicy między sferą społeczną i polityczną a sferą transcendentną. „Cywilizacja kosmologiczna w ścisłym sensie — pisał Voegelin — może być zdefiniowana jako symbolizacja porządku politycznego za pomocą kosmicznych analogii. Doświadczenie mówiło, iż życie człowieka i społeczeństwa jest porządkowane przez te same siły bytu, które porządkują kosmos (...) Porządek polityczny był rozumiany kosmologicznie, a porządek kosmiczny politycznie. Nie tylko państwo było analogonem kosmosu, ale wydarzenia polityczne odbywały się w sferze boskiej. Utworzenie władzy imperialnej lub jej zmiana były poprzedzone politycznymi przewrotami wśród bogów (...) Co więcej, relacje między niebem i ziemią były tak ścisłe, że ich odrębność bytowa niemal zniknęła. Państwo było częścią kosmosu, ale i kosmos był państwem, którego częścią władał człowiek. Istniał jeden porządek ogarniający świat i społeczeństwo, porządek, który mógł być rozumiany albo kosmologicznie albo politycznie”.⁷

DOŚWIADCZENIE IZRAELA

Ta spoista wizja świata, w której nieobecne było doświadczenie historyczne i brakowało napięcia między rzeczywistością ludzką a transcendencją, utrzymywała się z większymi i mniejszymi modyfikacjami przez wiele wieków trwania cywilizacji kosmologicznych. Wyrazny proces różnicujący i rozbijający tę wizję zaczął się według Voegelina w dwóch różnych miejscach, którym odpowiadały dwa rodzaje doświadczenia — w Izraelu i Helladzie. Mechanizm tego procesu wyjaśnia Voegelin za pomocą pojęcia

⁶ *Israel and Revelation*, op. cit., s. 63.

⁷ *Ibidem*, s. 38—39.

„skoku bytowego”, kolejnego ważnego terminu w jego teorii (zaczepniętego z filozofii Bergsona). Słowem tym określa on jakościową zmianę, jaka stawia społeczeństwo w zupełnie nowej relacji do Boga, nieporównywalnej z poprzednią i wymagającą nowego systemu symboli interpretujących. Potrzeba nowej formuły pojawia się wtedy, gdy powszechna staje się świadomość nieadekwatności istniejących symboli do wyrażenia życia duchowego społeczeństwa i jego pragnień, gdy egzystencja ludzka wydaje się tracić związek z ogólnym porządkiem bytu i potrzebuje nowego w nim zakorzenienia. Ów skok bytowy pozwala znaleźć się temu społeczeństwu w jakościowo nowej sytuacji, w większej bliskości Boga i w intensywniejszym promieniowaniu Jego łaski. Tym samym społeczeństwo dokonujące skoku traci kontakt znaczeniowy z innymi społeczeństwami i kulturami, odczuwa własną wyjątkowość i stara się nadać jej swoistą symbolikę. Ta droga ku nowej jakościowo sytuacji różnicuje doświadczenie transcendencji, gdyż uwydatnia różnice w symbolach, a przez to zmusza niejako do konceptualizacji doświadczenia w nowym teoretycznym kształcie.

W przypadku Izraela symbolem skoku bytowego był Exodus czyli wyjście Żydów z Egiptu. Niewola egipska nie oznaczała tylko zwykłego politycznego poddaństwa, lecz stanowiła dla narodu barierę życiową. Wyrwanie się z niej było zarazem wyzwoleniem się z cywilizacji kosmologicznej, z jej symboliki powszechnych analogii i wiecznych powrotów, dławiących duchowe aspiracje narodu. Zrywając więzy ze spoistością kosmologiczną Żydzi wkroczyli w nową rzeczywistość, dzięki czemu przed rodzajem ludzkim odsłonięty został inny, głębszy sens związku człowieka z transcendencją. „Gdyby to, co się wydarzyło — pisał Voegelin — było jedynie udaną ucieczką spod wpływu egipskiej władzy, mielibyśmy jedynie do czynienia z kolejnymi plemionami wędrującymi w strefie granicznej między niewielkim obszarem żyznej ziemi a pustynią, ledwo utrzymującymi się przy życiu z okresowych plonów. Ale pustynia była jedynie etapem w tej drodze, gdyż na pustyni plemiona odnalazły swojego Boga. Weszły z nim w przymierze i stały się w ten sposób jego ludem. Jako nowy typ społeczności, wyróżniony przez Boga, Izrael zdobył ziemię obiecaną. Pamięć izraelska zachowała to wydarzenie (które w innych okolicznościach byłoby bez znaczenia), ponieważ dokonała się tutaj duchowa zmiana przekształcająca wydarzenie w dramat duszy, a akty tego dramatu w symbole boskiego wyzwolenia”.⁸ Okowy cywilizacji kosmologicznej zostały zrucone,

⁸ Ibidem, s. 112—113.

gdyż Żydzi uświadomili sobie przepaść dzielącą porządek ziemski od porządku boskiego. W tym samym momencie pojawiła się również świadomość historyczna. Cel, który został przed nimi postawiony dzięki przymierzaniu z Bogiem, mógł być realizowany jedynie w ciągu procesu historycznego. Czas przestał być zatem odmierzany odwiecznym nawrotem tych samych rytmów kosmosu i przybrał formę linearną. Dzięki niej pojedyncze zdarzenia i czyny ludzkie nie powielają już stałego schematu, lecz stały się manifestacjami wolności człowieka i narodu, uzyskując sens i wartość jedynie dzięki ich wysiłkowi sprostania ostatecznemu celowi historii.

Ów cel nie stracił na znaczeniu po podbiciu i zagospodarowaniu przez Żydów Kanaanu, a więc po tym, gdy ziemia obiecana w ścisłym sensie tego słowa została osiągnięta. Świadomość historii pozostała w narodzie żydowskim i zachowała symbolikę historycznego zbliżania się człowieka do celu wyznaczonego przez Boga. Punktem dojścia, tak jak poprzednio, był Izrael, przy czym istniały przynajmniej dwa sensy, w jakich o nim mówiono. W sensie pierwszym był on strukturą polityczną, realnym państwem obiecany przez Boga ludowi żydowskiemu, widocznym świadectwem wyemancypowania się z kosmologicznej niewoli egipskiej i uzyskania samodzielności cywilizacyjnej. W sensie drugim był on pewną wartością duchową, najwyższym ideałem, który został ustanowiony na mocy boskiego aktu uznania Żydów za naród wybrany i wynikał ze spełnienia przez nich warunków przymierza. Te dwa sensy, a zarazem dwa rozumienia celu historycznego stanowiły podstawę żydowskiego skoku bytowego i próby nowego samookreślenia wobec transcendencji. Nowe doświadczenie różnicujące relację między człowiekiem a Bogiem uwikłane było jednak od początku w pewne problemy, które odstąpiła myśl żydowska, a które miały później towarzyszyć wszystkim koncepcjom opierającym się na historycznym podejściu do rzeczywistości. Najważniejsze z tych problemów są następujące:

1. Konflikt między racją polityczną a racją moralną. U Żydów, konflikt ów sprowadzał się do sprzecznych obowiązków, jakie narzucał z jednej strony Izrael jako byt polityczny, a z drugiej Izrael jako ideał moralny. Ten pierwszy nakazywał podporządkować religię pragmatyce politycznej, stosować bezkompromisowość doktrynalną, a w imię dobrosąsiedzkich stosunków z innymi państwami zgodzić się na tolerancję wobec innych religii i innego widzenia świata. Ten drugi żądał poddania polityki kryteriom religijnym i konsekwentnego wypełniania warunków przymierza bez liczenia się z realiami i bez

względem na praktyczne konsekwencje. Starcie tych dwóch racji uosabiają, według Voegelina, władcy Izraela i prorocy. Przywódcy polityczni uważali proroków za głupców, którzy stracili poczucie rzeczywistości i swoim fanatyzmem zagrażali dalszemu istnieniu państwa izraelskiego. Z kolei prorocy dawali wyraz rozczarowaniu z powodu drastycznego załamania się duchowych wartości w realnym Izraelu, za co winą obarczali polityków; ponieważ zaś według nich sens istnienia Izraela był przede wszystkim religijny, jego odrodzenie widzieli w odwróceniu się od polityki realnej.

2. *Metastaza*. Jedną z odpowiedzi na konflikt między racją religijną a racją polityczną było wyłonienie się koncepcji metastatycznych. Terminem tym określa Voegelin wiarę, iż w przyszłości historia realna i historia duchowa ulegną identyfikacji. W kontekście myśli żydowskiej oznaczało to przekonanie (które Voegelin odnajduje m.in. w pewnych fragmentach Izajasza), że Izrael realny przekształci się na mocy cudownej transformacji historycznej w Izrael duchowy, i w ten sposób na zawsze likwidacji ulegnie konflikt między religią i polityką. Ten schemat myślenia jest według Voegelina antycypacją późniejszego chrześcijańskiego millenaryzmu głoszącego tysiącletnie panowanie Królestwa Bożego na ziemi. Pośrednio żydowska wiara w metastazę zwiastowała więc wszystkie późniejsze próby degradacji transcendencji do poziomu świata realnego i rewolty wobec różnicującego doświadczenia.

3. *Uniwersalizm*. Fakt bycia narodem wybranym musiał z czasem doprowadzić do uświadomienia sobie obowiązku wobec ludzkości i uniwersalizmu własnej religii. Niemożność pogodzenia Izraela realnego i Izraela duchowego, zwodniczość nadziei na metastazę oraz obcowanie z innymi religiami, uczyniło koniecznym wyjście poza wąskie granice polityki i historii izraelskiej i znalezienie dla judaizmu pewnej formuły uniwersalnej. Ten motyw uniwersalizacji, motyw „Exodusu Izraela od samego siebie”, znajduje Voegelin u Jeremiasza, a przede wszystkim u Deutero-Izajasza w opowieści o Cierpiącym Słudze. Mamy tu do czynienia z dalszym zróżnicowaniem doświadczenia transcendencji. Znika nadzieja metastatyczna, znikają kłopoty pogodzenia religii z polityką. W postaci Sługi Izrael bierze na siebie brzemień cierpienia, którego celem jest odkupienie całej ludzkości w imię wartości transcendencji. Cierpiący Sługa stojąc ponad problemami historii, polityki i konkretnego narodu staje się w ten sposób wyrazicielem nowej uniwersalnej prawdy o byciu. Do prawdy tej nawiązywać będzie Nowy Testament.

DOŚWIADCZENIE GRECKIE

Drugi wielki skok bytowy, jaki dokonał się w dziejach Zachodu, znalazł swój wyraz w starożytnej myśli greckiej. Doszło tam również, podobnie jak w Izraelu, do wyłamania się ze schematu cywilizacji kosmologicznej i rozbicia spoistości doświadczenia. Pod wieloma względami doświadczenia izraelskie i greckie były podobne. I tu i tam odsłonił się nowy wymiar rzeczywistości, a powstałe symbole różnicujące ustawiły człowieka w znacząco nowym i bogatszym stosunku wobec transcendencji. I tu i tam fakt wyzwolenia się z bezpiecznej unii z kosmosem postawił przed człowiekiem zadanie skorzystania z uzyskanej wolności dla samookreślenia wobec transcendencji.

Między doświadczeniem żydowskim a greckim istniały jednak duże różnice. O ile dla Żydów sens nowej wizji rzeczywistości wyrażał się poprzez religię, o tyle dla Greków przybrał on postać filozofii. W przypadku religii żydowskiej mieliśmy do czynienia z całym ludem jako podmiotem nowego doświadczenia, w przypadku zaś filozofii greckiej podmiotem takim była jednostka ludzka, a właściwie ludzka dusza, w obrębie której dokonywało się samookreślenie. W tym względzie grecki skok bytowy, jakkolwiek zupełnie niezależny od objawienia żydowskiego, kontynuował pewne jego wątki, a konkretnie wątek uniwersalizacji ludzkiej jednostki, który Voegelin dostrzegł u Jeremiasza i Deutero-Izajasza. Sprawą naczelną dla greckiej filozofii politycznej stało się zatem określenie właściwej relacji między duszą ludzką a Bogiem, by w oparciu o nią znaleźć właściwy porządek polityczno-społeczny. Konstrukcja takiego porządku nie była więc kwestią techniczną, to znaczy, zwykłym zastosowaniem politycznych procedur, ale wymagała odkrycia prawdziwej natury człowieka i prawdziwej natury Boga. Obie te kwestie stanowiły fundament filozofii greckiej.

Koncepcja Boga wykształciła się w opozycji do jego obrazu mitycznego. Z jednej strony, filozofia demitologizowała bogów odzierając ich z cielesności i nadając im coraz bardziej abstrakcyjną postać. Już u Anaksymandra i innych filozofów jońskich dostrzeżga Voegelin wyraźne ślady nowego doświadczenia boskości, które neguje stare mitologiczne antropomorficzne wyobrażenia. Jeszcze wyraźniejszą formę przyjmuje ono u Parmenidesa i Heraklita, gdzie pojawiają się wykształcone narzędzia pojęciowe dla wyrażenia tego rozszerzonego horyzontu poznawczego. Proces ten kulminuje u Platona w jego teorii dwóch światów, w której rzeczywistość materialna staje się w istocie wtórna wobec świata wieczności. Odchodzenie od mitu do abstrakcyjnego wyrażenia trans-

condencji dostrzega również Voegelin w otwartej krytyce mitu sformułowanej m.in. przez Ksenofanesa i Platona. W świetle nowego widzenia problemu Boga nieprzystojnym i degradującym wydawać się musiała bezceremonialność, z jaką Homer czy Hezjod traktowali bogów, każąc im angażować się w ludzkie sprawy i upodobniać do swarliwego ludzkiego rodzaju. Zasadniczy kontrast między tym co boskie a tym co ludzkie, jaki wyartykułowała filozofia grecka, czynił podobną symbolikę coraz bardziej anachroniczną, wprowadzając na jej miejsce koncepcję racjonalistycznej teologii posługującą się pojęciami Bytu, Idei, Logosu.

Ale ujęcie Boga jako *ens realissimum* nie wyczerpuje dokonania greckich filozofów. Otwarcie się na transcendencję, jakie nastąpiło w wyniku odejścia od kosmologicznej i antropomorficznej mitologii nie miało jedynie charakteru konceptualnego. U filozofów tych dostrzega Voegelin wyraźne próby kreacji nowego mitu, który wyrażałby nowe doświadczenie transcendencji. Szczególną rolę w jego tworzeniu odegrał Platon, którego wiele dialogów odwołuje się do mitologicznych opowieści. Ich funkcją było takie wzbogacenie abstrakcyjnego obrazu transcendencji, aby mógł on wywołać emocjonalne zaangażowanie się człowieka w wartości bytu najwyższego. Platon zdawał sobie sprawę, że otwarcie się duszy na te wartości wymaga uczestnictwa wszystkich jej władz, a nie jest tylko decyzją rozumu. Stąd brała się potrzeba mitologicznego rozbudowania wyobraźni, woli, emocji, instynktów i pragnień. Prawda zawarta w nowym micie miała wzbudzić w człowieku ogólną świadomość transcendencji, aby przydać mocy teologicznym i moralnym wskazaniom oraz aby lojalność wobec tych wskazań wypływała z całej osobowości człowieka. Jak pisał Voegelin, „bez uporządkowania całej osobowości za pomocą prawdy mitu, drugorzędne intelektualne i moralne władze człowieka utraciłyby kierunek. Odkrycie to znalazło później swój klasyczny wyraz w anzelmowym *credo ut intelligam*”.⁹

Wsparciem dla takiej koncepcji Boga była koncepcja człowieka. Ideałem dla Greków był człowiek, którego Arystoteles określał terminem *spoudaios*, czyli jednostka dojrzała, która osiągnęła pełne zrozumienie istoty człowieczeństwa, zdolna poddać swoje pragnienia wymogom prawdy. Od czasu narodzin refleksji filozoficznej Grecy podkreślali potrzebę pokonania przez człowieka progu empirycznego doświadczenia i dotarcia do ukrytej przed zmysłami istoty bytu. Wymagało to swoistej reorganizacji ludzkiej świadomości, uwrażliwienia na tę sferę rzeczywistości, która była niedostępna dla zrutynizowanego i bezmyślnego poznania po-

⁹ E. Voegelin, *Plato and Aristotle*, Baton Rouge: LSU Press, 1977, s. 186.

tocznego. Anaksymander, Parmenides, Heraklit, a wreszcie Platon i Arystoteles starali się wykazać ograniczoność i powierzchowność zmysłów i instynktów. Dla Parmenidesa były one za ledwie iluzją (*doksa*), przez którą winna się przebić dusza szukająca Prawdy. Podobnie Platon domagał się radykalnej konwersji (*periagoge*), odwrócenia się od świata cieni i otwarcia duszy na sferę wieczności. Namiętności, instynkty, zaabsorbowanie sprawami małymi i praktyczną stroną życia były więc uważane za świadectwo ułomności człowieka, jego moralnego i intelektualnego zagubienia, którego przyczyną była fałszywa wiedza o świecie, a skutkiem fałszywy porządek polityczny.

Skok bytowy dokonany przez filozofię wyłonił się z konkretnego doświadczenia społecznego. Było nim życie w greckiej *polis*. Voegelin podkreśla jednak, że ukształtowanie dojrzałej koncepcji człowieka i Boga brało się nie tyle z odruchu afirmacji wobec realnej *polis* ile z odczucia jej postępującej degeneracji. Pierwotną inspiracją była zatem świadomość niedostatków greckiego porządku, a dopiero w dalszej kolejności pojawiło się dążenie do zreformowania go w taki sposób, by sprostał odkrytym przez filozofię standardom Prawdy. Zadanie takie było tym bardziej naglące, że degeneracja *polis* znalazła swoich piewców, a byli nimi sofisci. To oni argumentowali, że wolność uzyskana przez człowieka w wyniku wykruzania się starych mitów winna być wykorzystana w celach niegodnych. To oni byli apologetami ludzkich instynktów, ulegania namiętnościom, rozkoszowania się zmysłowością życia. Oni pogardzali filozofią jako zajęciem infantylnym i niegodnym dorosłego człowieka (Kalikles w *Gorgiaszu*), oni chwalili siłę fizyczną i triumf przemocy (Kalikles, Trzymach). Oni odrzucali wymiar transcendentny i zamiast platońskiego postulatu posłuszeństwa boskim standardom głosili hasło „miarą wszystkich rzeczy jest człowiek”. Oni starali się znaleźć uzasadnienia dla zamknięcia ludzkiej świadomości w obrębie najprostszego i najprymitywniejszego doświadczenia. Oni wreszcie sugerowali, że tworzenie porządku społeczno-politycznego jest zabiegiem czysto technicznym, że nie stawia ono człowiekowi żadnych ograniczeń i że otwiera przed nim nieskończone możliwości inicjatywy. Byli więc sofisci z jednej strony burzycielami wiecznego prawa moralnego, anarchistami i hedonistami, a z drugiej relativistami zdolnymi akceptować wszystko w życiu politycznym, najbardziej chaotyczną demokrację jak i najbrutalniejszą dyktaturę.

Starcie między Platonem a sofistami uważa Voegelin za kolejną ilustrację podstawowego konfliktu w łonie zachodniej tradycji politycznej. Broniąc pozycji platońskiej i utożsamiając się

z nią Voegelin widzi w niej coś znacznie większego niż pewien zamysł reformatorski mający na celu uratowanie ginącej *polis*. Twierdzi on wręcz, że gdyby zawęzić myśl Platona do takiego zamysłu, to byłaby ona „beznadziejną bzdurą niewartą słowa komentarza”.¹⁰ Jej sens leży bowiem nie w praktycznych wskazówkach politycznych, ile w trafnej identyfikacji podstawowego zła, śmiertelnej choroby duszy, zagrażającej każdemu społeczeństwu. Platon dał wyraz fundamentalnemu przekonaniu, że tak jak u źródła rozkładu politycznego porządku leży atrofia świadomości transcendencji i popadnięcie w chaos relatywizmu, tak warunkiem jego odrodzenia winno być odzyskanie przez jednostkę łączności z Bytem. Sofiści reprezentowali typowy przykład antropocentrycznej wizji świata wraz ze wszelkimi jej konsekwencjami takimi jak moralna nonszalancja, destrukcja uniwersalnych wartości, kult wulgarności i przemocy fizycznej; ich antagonistą Platon był zaś obrońcą świata teocentrycznego z jego zasadą ostatecznej miary tkwiącej poza rzeczywistością ludzką i nieosiągalną w niej, lecz stale obecną w duszy ludzkiej. Nie ma zatem w pozycji platońskiej żadnego konkretnego rozwiązania instytucjonalnego ani żadnej koncepcji właściwego porządku politycznego. Jest w niej jedynie filozoficzna zasada, która budowę takiego porządku winna wyprzedzać, a która sprowadza się do uświadomienia sobie przez człowieka jego sytuacji egzystencjalnej. Istotą tej egzystencji jest *metaxy*, czyli pozostawanie w stanie napięcia między dwiema sferami bytu — realną i idealną. Jakkolwiek próba likwidacji tego napięcia i oddanie się jednej bądź drugiej stronie, względnie zanegowanie różnicy między nimi po to, by pozbyć się ciężaru napięcia, skończyć się musi wyrzeczeniem się człowieczeństwa, co w praktyce oznacza albo sofistyczny nihilizm i hedonizm, albo mistyczne odwrócenie się od świata, albo wiarę w cudowną metastazę rzeczywistości. Napięcie egzystencjalne wynikające z ontologicznego kontrastu między transcendencją a światem ludzkim jest więc nieusuwalne i tylko afirmując je możemy oprzeć się miazmowi politycznej gnozy.



Rozmiar dzieła Voegelina, jego niezmierna erudycja i analityczna precyzja, a także jego rzetelność w replikach na kontrargumenty, stawiają niezwykle wysokie wymagania wszystkim potencjalnym krytykom. Byłoby nierozsądnym, by nie rzec nieprzyzwoitym, próbować dokonywać osądu tego dzieła na podsta-

¹⁰ Ibidem, s. 70.

wie pobieżnej jego rekonstrukcji, pomijającej z natury rzeczy jego ogromne bogactwo interpretacyjne.¹¹ Końcowe uwagi mogą być jedynie wskazaniem ogólnych kierunków, w jakich dokonuje się krytyki bądź modyfikacji teorii Voegelina.

Po pierwsze, łatwo zauważyć, że Voegelin, mimo swojego zadeklarowanego teocentryzmu, niemal zupełnie pomija w swoim opisie duchowego dramatu Zachodu chrześcijaństwo, nie przypisując mu cechy odrębnego skoku bytowego. Nie poświęca mu ani nie zamierza poświęcić odrębnej pracy. Co więcej, nowożytne dzieje chrześcijaństwa są przez niego traktowane z niechęcią, a kalwinizm oskarża on wręcz o gnostycyzm. Przewrót chrześcijański nie był więc dla niego zjawiskiem jakościowo nowym, lecz inną wersją tych przemian duchowych, które wcześniej zaszły w Izraelu i Helladzie. Z tego powodu szukając lekarstwa na kryzys współczesności bardziej skłonny jest on zwracać się do Platona jako oryginalnego odkrywcy nowej rzeczywistości i nowego stosunku do transcendencji niż do św. Pawła czy św. Tomasza. Chrześcijaństwo w swojej historii doktrynalnej wykazywało według niego zbyt duże inklinacje gnostyczne, aby mogło bez wsparcia dorobkiem Greków służyć w walce ze współczesną gnozą. Taka interpretacja chrześcijaństwa napotyka na sprzeciwy nawet wśród zwolenników Voegelina.¹²

Po drugie, wymowa teorii jest zdecydowanie antyliberalna. Voegelin wyraża się z odrazą o totalitaryzmie i o wszelkich formach dyktatury, ale nie wyjawia się specjalnie cenić współczesnych mechanizmów demokratyczno-liberalnych w krajach Zachodu. Mają one według niego zbyt techniczny charakter, wyrastają z zasady relatywizmu i negacji absolutnych transcendentnych odniesień. Z tego powodu nie widzi w nich alternatywy dla współczesnego totalitaryzmu, ale raczej jego fazę przygotowawczą. Nie

¹¹ Szczególnie istotnym jest pominięcie w tym artykule czwartego tomu dzieła Voegelina *The Ecumenic Age* (LSU Press 1974), który stanowi pewną modyfikację poprzedniej koncepcji. Ponieważ jednak przedstawienie tej modyfikacji wiązałoby się z wprowadzeniem dodatkowych pojęć i znacznie rozszerzyłoby artykuł, zdecydowano się nie brać pod uwagę ostatnich uzupełnień Voegelina. Warto dodać, że ślady zmian można dostrzec już w niektórych tekstach Voegelina pisanych w latach sześćdziesiątych, np. *World-Empire and the Unity of Mankind*, „International Affairs” 38, April 1962, s. 170—188, oraz *Immortality: Experience and Symbol*, „Harvard Theological Review” 60, July 1967, s. 235—279. Natomiast książka *From Enlightenment to Revolution* (Durham: Duke University Press) mimo iż wydana w roku 1975 zawiera jeszcze koncepcję pierwotną, jako że jest to zbiór wykładów wygłoszonych znacznie wcześniej.

¹² Patrz np. Bruce Douglas, *Diminished Gospel: A Critique of Voegelin's Interpretation of Christianity*, w: Stephen A. McKnight (red.), *Eric Voegelin's Search for Order in History*, Baton Rouge and London: LSU Press, 1978, s. 139—154.

ulega wątpliwości, że w tak ostrej formie sąd powyższy jest trudny do uzasadnienia, jako że mechanizmy liberalne wykazały niezwykle odporność na totalitarne zwyrodnienia. Jest kwestią dyskusyjną, jak dalece koncepcja Voegelina da się wykorzystać dla obrony liberalizmu. Prób takich dokonują kontynuatorzy Voegelina, z różnym zresztą skutkiem. Sam fakt istnienia takich prób dowodzi jednak potrzeby transcendentnego uzasadnienia dla liberalizmu jak i konieczności wzbogacenia teocentrycznej wizji Voegelina o wątki liberalne.¹³

Po trzecie, koncepcja historii jako różnych wariantów tego samego dramatu, jakkolwiek stanowi potrzebną przeciwwagę dla nieokiełznanego historyzmu i wszelkich teorii postępu, sama jest uwikłana w pewne niebezpieczeństwa. Tkwi w niej skłonność do umniejszania znaczenia różnic między różnymi teoriami czy doświadczeniami społecznymi, a absolutyzowania stałych schematów. Niebezpieczeństwo zbyt pochopnego i nachalnego posługiwania się analogiami widać u samego Voegelina, który przecież jako badacz Starego Testamentu i antyku imponuje umiejętnością dostrzegania różnic i rozumienia konkretności. I tak, termin „gnostycyzm”, mimo iż może być generalnie trafny jako pojęcie diagnozujące choroby współczesności, bardzo łatwo ulega nadużyciom. Gdy Voegelin określa tym słowem takie kierunki jak utylitaryzm, pozytywizm, pragmatyzm, socjalizm, komunizm i faszyzm, to natychmiast musi pojawić się kwestia różnic między nimi oraz praktycznego ich znaczenia; różnice te zaś mogą być nie mniej istotne niż wszystko co te kierunki łączy. Ze schematu Voegelina wynika również, że kryzys cywilizacji zachodniej trwa od kilku wieków, to jest przynajmniej od końca średniowiecza, a w pewnym sensie nawet od schyłku starożytnego platonizmu. I znowu, choć prawdą może być, że w kwestii relacji między człowiekiem a transcendentą nie zaszło w międzyczasie nic znaczącego, to mówienie o kilkowiekowym kryzysie cywilizacyjnym, tak jakby nie istotnego w tym okresie nie stworzono, dowodzi niewątpliwie pewnego wyobcowania autora z rzeczywistości. Nie świadczy to oczywiście, że upada przez to koncepcja historii jako uniwersalnego dramatu samookreślenia człowieka wobec transcencji, lecz jedynie, że potrzebne są bardziej precyzyjne narzędzia pojęciowe dla uchwycenia współczesnej wersji tego dramatu. W prze-

¹³ Interesującą jest tutaj zwłaszcza próba Franka S. Meyera, na przykład w jego artykule *Western Civilization: The Problem of Political Freedom „Modern Age”*, Spring 1968, s. 120—128. Pewnej liberalizacji koncepcji Voegelina dokonuje również Dante Germino w książce *Beyond Ideology*, Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

ciwnym razie uproszczony uniwersalizm nie będzie w stanie obronić się przed historyzmem, a tym samym filozofia Voegelina nie wypełni swojego antyheglowskiego zadania.

Ryszard Legutko

ERIC VOEGELIN

PLATOŃSKI ŁAD DUSZY

§ 2. DROGA W GÓRĘ I DROGA W DÓŁ

Republika utrzymana jest w formie relacji Sokratesa z dyskusji, którą poprzedniego dnia prowadził on w domu Ptolemarcha w Pireusie. Zaczyna od wyjaśnienia przyjaciółom jak w ogóle do tej dyskusji doszło:

„Schodziłem wczoraj do Pireusu z Glaukonem synem Aristosa, żeby się pomodlić do bogini. Chciałem przy tym obejrzeć uroczystość. Ciekaw byłem, jak ją urządzają, bo święto obchodzone było po raz pierwszy. Miejskowa procesja wydała mi się wspaniała. Ale równie świetna była procesja przysłana przez Traków. Pomodliliśmy się, napatrzyli, po czym wróciliśmy do miasta”.

I wtedy właśnie zaczepił ich Ptolemarch i jego przyjaciele, którzy też byli na procesji. Tak długo i tak natarczywie zapraszali Sokratesa, że w końcu uległ i poszedł z nimi na kolację do domu Ptolemarcha. Po kolacji mieli zamiar popatrzeć na urządzaną przez Traków konną sztafetę z pochodniami i nocne nabożeństwo. Oprócz Sokratesa i gospodarza na kolacji byli bracia gospodarza, mówca Lizjasz i Eurydem; sofista Trzymachos z Chalkedonu; dwie drugoplanowe postaci, Charmantides i Klejtofont; dwaj starsi bracia Platona, Glaukon i Adejmantos, oraz ojciec gospodarza, Kefalosem. Sokrates zamienił kilka zdawkowych słów z starym Kefalosem, po czym rozmowa zesłała na temat sprawiedliwego życia. Od tej chwili zaczyna się właściwy dialog.

W pierwszym rozdziale *Republiki* dialog dopiero nabiera rozmachu. W przytoczonych wyżej wstępnych zdaniach znalazły się wszystkie symbole, które będą w dialogu powracały. Już pierw-

sze słowo, *kateben* (schodziłem), zapowiada główny i przewodni temat dialogu.

Pięciomilową drogę z miasta do portu Sokrates schodził na dół. W sensie przestrzennym była to droga z Aten do morza; w czasowym, od Maratonu do załamania się morskiej potęgi Aten. Sokrates był Ateńczykiem i dzielił los wszystkich Ateńczyków. W tłumie, w którym przemieszani byli obywatele miasta i cudzoziemcy, schodził na dół, na uroczystości do Pireusu. W miarę bowiem jak rosła potęga morska Aten, rozrastał się Pireus. Do portu ściągali cudzoziemscy kupcy i rzemieślnicy. Traccy handlowcy, żeglarze i robotnicy portowi przynieśli ze sobą kult swej bogini Bendis. Ateny uznały ten kult oficjalnie nie później niż w roku 429/8 i znalazł on wyznawców również wśród obywateli miasta. Powstały bractwa, do których należeli zarówno Trakowie, jak i Ateńczycy, i to one właśnie urządzały z okazji święta bogini współzawodniczące ze sobą procesje. Sokrates wraz z innymi wybrał się na to widowisko. Stwierdził, że jego współobywatele spisali się znakomicie, i że cudzoziemcy, którzy wystąpili bardzo godnie, wypadli nie gorzej. Ateny i Tracja przekonały się w Pireusie, że są na równym poziomie. Sokrates, jak przystało na obywatela odnoszącego się z należnym szacunkiem do oficjalnych kultów, modlił się do przybyłej zza morza cudzoziemskiej bogini, po czym chciał wrócić do miasta, ale właśnie wtedy zatrzymali go przyjaciele. Zszedł na dół, a teraz głębia go zatrzymywała jako jednego z nich, bardzo uprzejmie, niemniej w przewadze liczebnej zapraszających kryła się pogroźka. Sokrates się wykręcał, ale nikt nie dawał posłuchu jego prośbom (327 c). Zaczął więc w przetrzymującej go głębi swoje rozważania, ale siły swych argumentów użył nie po to, by przyjaciele pozwolili mu wrócić do Aten, lecz by ich nakłonić do towarzyszenia mu w drodze do państwa Idei. Z głębin Pireusu droga nie prowadziła z powrotem do Aten Maratonu, lecz naprzód i w górę ku państwu, które Sokrates ze swoimi przyjaciółmi wznosił w ich duszach.

Kateben wprowadza nas w symbolikę głębi i schodzenia. Przypomina Heraklitową głębię duszy, której żadna wędrówka nie przemierzy, i równocześnie Ajschylozowe dramatyczne zstępowanie, które wiedzie do decyzji podejmowanej przez Dike. Nade wszystko jednak przywodzi na myśl zastosowanie tego terminu przez Homera, kiedy każe Odyseuszowi opowiadać Penelopie o dniu, w którym „zstąpiłem (*kateben*) do Hadesu, by dowiedzieć się, czy ja i moi przyjaciele wrócimy” (Od., 23.252—3), w Hadesie zaś usłyszał, że czekają go jeszcze bardzo ciężkie przejścia (23.249—50).

Jak się o tym przekonamy dalej, wszystkie te asocjacje będą

odgrywały swoją rolę w *Republice*, ale właśnie Homerowe *kateben* ma bezpośrednie odniesienie do konstrukcji *Prologu*, albowiem Pireus, dokąd schodzi Sokrates, jest symbolem Hadesu. Bogini, do której się modli, to Artemida — Bendis, dla Ateńczyków mieszkająca pod ziemią Hekate, która towarzyszy duszom w drodze do podziemnych zaświatów. Następną sceną potwierdza i wyjaśnia znaczenie symbolu: Stary Kefalos mówi, że już wkrótce czeka go zejście do Hadesu i snuje przy tym refleksje na temat sprawiedliwości. „Tam” bowiem, jak mówią bajki (*mythoi*), człowiek pokutuje za grzechy popełnione „tu” (330 d-e). Kefalosa szczerze fascynuje problem sprawiedliwości, ale uwagi które na ten temat wypowiada są równie błahe, jak bajki o karach wymierzanych w Hadesie, które go do tych refleksji pobudziły.

Schodzeniu Sokratesa do Hadesu — Pireusu we wstępnej scenie dialogu, odpowiada kompozycyjnie w scenie końcowej *Epilogu* zejście Era, syna Aremniosza Pamfilijszycy, do świata podziemnego. Dla podkreślenia paraleli między światami podziemnymi Sokratesa i Era, Platon umiejętnie wykorzystuje symbole. Uroczystości w Pireusie ku czci Bendis znamionuje równość uczestników. Sokrates nie dostrzega żadnej różnicy między procesjami; społeczeństwo, do którego należy Sokrates osiągnęło wspólną płaszczyznę człowieczeństwa. Po śmierci w Hadesie ludzie znowu są równi przed swym sędzią, zaś narrator opowieści, Er, jest Pamfilijszyciem, czyli mógłby właściwie należeć do każdego plemienia, mógłby być „Każdym”. Tak więc w konstrukcji dialogu symbolika pamfilizmu, zarówno Pireusu jak i Hadesu, służy podkreśleniu i przypomnieniu tej paraleli. Równocześnie jednak sprowadza nas z powrotem do głównego problemu, który dialog ożywił, albowiem pamfilizm Pireusu przekształca go w Hades. Równość portu jest śmiercią Aten: trzeba przynajmniej podjąć próbę odnalezienia drogi na górę do życia.

Schodzenie jest sformułowaniem problemu. Sąd jest jego rozstrzygnięciem. W akcie Schodzenia sytuacja ludzka objawia się jako byt w Hadesie. Rodzi się więc pytanie: Czy człowiek musi pozostać w podziemnych zaświatach, czy też władny jest wstąpić wzwyż, od śmierci do życia? Sąd wyraża przekonanie Platona, że człowiek mocą taką rzeczywiście dysponuje i jest zarazem opisem jej *modus operandi**. Mit pamfilijski opowiada o zmarłych duszach, które w życiu przyszłym są nagradzane lub karane w zależności od tego jak się prowadziły za życia. Złe dusze będą cierpiały pod ziemią; dobre czeka byt szczęśliwy w niebie. Po tysiącu

* Zajmujemy się w tym kontekście tylko jednym z licznych aspektów mitu pamfilijskiego.

lat wzniosą się lub zstąpią ze swego miejsca zamieszkania przed tron Lachesis, który stoi w samym środku kosmosu. Tam dusze będą ciągnęły losy i wybiorą swe przeznaczenia na następny okres życia. Kiedy się zgromadzą, posłaniec Lachesis wstąpi na mównicę i oznajmi reguły (617 d-e):

„Oto słowa córky Ananke, dziewicy Lachesis:

Dusze jednodniowe! Oto początek wędrówki okrężnej śmiertelników, która musi skończyć się śmiercią!

Dusza nie będzie wam przydzielona; sami ją wybieriecie.

Kto pierwszy los dostanie, ten wybierze życie, z którym zwiąże go konieczność (Ananke).

Arete nie zna pana; kto ją uszanuje, temu w większym stopniu przypadnie; kto jej ujmę przyniesie, temu przypadnie w mniejszym stopniu.

Wina (*aitia*) jest po stronie wybierającego. Bóg jest bez winy (*anaitios*)”.

Prawo kosmiczne jest sformułowane zwięźle, lecz jasno. Platon rekapitułuje problem wolności i winy, zmieniając nieco symbole Homera i Heraklita. Podziela etiologiczne zainteresowania Homera. Bardziej stanowczo aniżeli poeta oznajmia, że Bóg, jedyny Bóg jest bez winy (*anaitios*). W *Republice* symbolem boskiej substancji jest idea Agatona. Dobro może być tylko źródłem dobra, a nie zła. W porównaniu z Homerem i Ajschylosem jest to zoboznienie problemu teodycei, oni bowiem uważali, że źródłem zła nie mogą być ani prawdziwi bogowie, ani człowiek. Trzeba jednak z miejsca zaznaczyć, że nie jest to ostatnie słowo Platona w tej sprawie, o czym się przekonamy, kiedy będziemy analizowali *Politykę* i *Prawa*. Niemniej w *Republice* Platon utrzymuje stanowczo, że dusze wiodą taki żywot, jaki same sobie obrały. Powołując się na Heraklita B 119 „charakter — człowiek — natura”. Platon twierdzi, że dusza, w którą za życia wiąże człowieka konieczność, jest wynikiem wolnego wyboru. Arete duszy nie jest nikomu podporządkowana, więc siebie tylko niech wini człowiek za skutki jej zlekceważenia.

Wybór jest wolny, a zatem człowiek odpowiada za konieczność, która będzie rządziła duszą za życia. Ale wybór ten nie będzie ani lepszy, ani mądrzejszy aniżeli charakter, który wyboru dokonuje. Etiologiczna spekulacja nad źródłami dobra i zła radykalnie wyeliminowała bogów; teraz dialektyka wolności spada całym swym brzemieniem na człowieka i jego charakter. Wybierając swą duszę w zaświatach, człowiek kieruje się swym charakterem, który nabył w poprzednim życiu na tym świecie. A dusza w Hadesie dokonują dziwnych wyborów. Te, które uprzednio wiodły żywot wątpliwy, za co nie tylko poniosły karę, lecz ponadto

musiały przypatrywać się cierpieniom innych, są zazwyczaj ostrożne. Te, które żyły przykładnie w dobrze urządzonym państwie i miały udział w Arete (bardziej z nawyku niż z umiłowania mądrości (*philosophia*), skłonne są wybierać nierozumnie. Z pierwszego rozpędu wybierają jakąś kuszącą pozorami tyranie i dopiero po tym, kiedy już jest za późno, mogą się przekonać jakie szkody wyrządza ona duszy (619 b-620 d). Oto wielkie niebezpieczeństwo, które grozi w straszliwej godzinie wyboru. Jeśli człowiek chce temu niebezpieczeństwu zapobiec, lub przynajmniej je zmniejszyć, powinien w tym życiu skupić się tylko na jednym: na znalezieniu kogoś, kto go nauczy rozróżniać między godnym a niegodnym żywotem, który umożliwi mu dokonanie rozumnego wyboru, zgodnie z naturą duszy, nie ulegając zwodniczym, przypadkowym, przyjemnym lub przykrym okolicznościom. Tylko wtedy wybierze właściwie, kiedy zrozumie, że złe jest życie, które ściąga duszę na dół i czyni ją mniej sprawiedliwą, natomiast dobre jest takie, które wiedzie duszę w górę, ku większej sprawiedliwości. Zstępując do Hadesu człowiek musi mieć w sobie twarde jak stal przekonanie (*doxa*), że o jakości życia stanowi to, czy umożliwiało ono rozwój Arete sprawiedliwości w duszy (618 b — 619 a).

Dusze zmarłych wybierają życie i wraz z życiem towarzyszącą mu konieczność. Dokonując wyboru, mogą kierować się tylko taką mądrością, jaką zdołały nabyć. I przy tej sposobności, jak widzieliśmy, objawia się wartość pewnych rodzajów żywotów. Ci, którzy odcierpieli karę za wyrządzone przez nich zło i zdobyli mądrość przez cierpienie (w Ajschylosowym sensie) skłonni są wybierać lepiej niż inni, którzy prowadzili życie sprawiedliwe i zostali nagrodzeni niebieską szczęśliwością. Między Arete a biegiem życia zachodzi skomplikowany stosunek. Sokrates musi w dialogu poradzić sobie z pewnymi nieskazitelnymi postaciami, które budzą sympatię. Mamy więc starego Kefalosa, który żył w miarę przykładnie i gotów jest całym majątkiem okupić swe drobne przewiny. Jest on typowym przedstawicielem „starego pokolenia” w okresie kryzysu; ludzi, którzy wciąż jeszcze imponują swoimi charakterami i zachowaniami nabytymi w lepszych czasach. Dzięki sile tradycji i nawyku utrzymują się na wąskiej ścieżce, ale ich przykładowa postawa nie wynika z „umiłowania mądrości” i gdy następuje kryzys nie mają co zaoferować młodszemu pokoleniu, wystawionemu bardziej na działanie rozkładowych sił. Czcigodni starcy, kiedy im się przypatrzymy bliżej, nie tracą naszej sympatii, ale będzie to sympatia z szczyptą pobłażliwości, może nawet pogardy dla ich słabości. Tacy bowiem ludzie są winni, że w chwili krytycznej, przy zmianie pokoleń, powstaje

nagle pustka. Okazuje się, że starsze pokolenie nie wyposażyło młodych w substancję ładu, i wystarczy kilka lat, by sympatyczna nijakość i niejasność przemieniły się w koszmar społecznej katastrofy. W następnym pokoleniu, z pojawieniem się Polemarcha, zrozumienie sprawiedliwości sprowadza się już tylko do kupieckiej uczciwości. Z ulgą niemal przyjmujemy wystąpienie sofisty Trazymacha, człowieka z krwi i kości, który z szatańską pasją broni niesprawiedliwości. On przynajmniej mówi jasno, dyskutuje tak, że można z nim polemizować, dzięki czemu Sokrates może dobrać się do problemu, który w tradycyjnie szacownym i pozbawionym treści ujęciu pozostaje nieuchwytny. Nie jest więc łatwo wybrać model, paradygmat życia, ponieważ konwencjonalne wzorce tego co powinno być pożądané, nie odpowiadają boskiej treści ładu w duszy. Wobec czego Platon nie daje przepisów na moralne zachowanie, zaś odnośnie paradygmatu życia nie wychodzi poza sugestię, że optymalnym wyborem jest droga pośrednia (*to meson*) (619 a). Problem ten powróci, kiedy zajmiemy się interpretacją modelowanego przez Platona właściwego ustroju państwa, który nazbyt często błędnie uważany jest za przepis na dobrą konstytucję.

Dusze wybierają swe przeznaczenie w Hadesie, w chwili umierania, między życiem przeszłym, które już mają za sobą, a przyszłym, które je czeka. Platon wyraził w języku mitu egzystencjalną sytuację każdego człowieka w czasie podejmowania decyzji, kiedy jest on w statycznym punkcie między przeszłością a przyszłością, to znaczy w swej terażniejszości. I wtedy właśnie wyłania się w tajemniczy sposób wolność Arete. Wyjaśnia on przy tym znaczenie mitycznego obrazu przerywając opowieść o wyborze, by podkreślić morał (618 b-619 a). Wolność terażniejszości nie przyda się na wiele, jeśli nie zostanie spełniony wstępny warunek słusznej decyzji, a mianowicie, oddanie tego co należne Arete wolności a potem darzenie jej jeszcze większym szacunkiem. Taka mądrość może dojrzewać tylko wtedy, kiedy się o nią dba troskliwie. Zmarła dusza, osamotniona między przeszłością a przyszłością często dokonuje odkrycia, że poprzednie życie nie wyposażyło jej w mądrość umożliwiającą wybranie właściwego paradygmatu w życiu przyszłym. Po dokonaniu wyboru, dusza nie będzie samej sobie przypisywała winy za swoje nieszczęścia, lecz będzie starała się zrzucić ją na los i duchy i wszystko inne (619 b). I dopiero cierpiąc na dnie wolności bez treści, zrozumie, że pierwszym krokiem po drodze na górę musi być znalezienie kogoś, kto przyjdzie jej z pomocą. Z Hadesu mitu zostajemy przeniesieni z powrotem do Hadesu Pireusu, gdzie samotne dusze są równe i obdarzone wolnością bez treści. Tym, który może pomóc innym,

jak Sokrates; on umożliwi rozróżnienie między właściwym a niewłaściwym paradygmatem życia, on pomoże zdobywać mądrość i w ten sposób wzbogaci treść Arete, która dotąd była jedynie źródłem wolności.

Kiedy już wiadomo kim jest ten, który ma nieść pomoc, wolność istnienia bez rzeczywistego ładu zostaje przezwyciężona przez swobodne wiązanie się z Sokratesem. Ale równocześnie zostaje obalona równość dusz w Hadesie. Nowa wspólnota jest rzeczywista, ponieważ skupia się hierarchicznie wokół Sokratesa. Ład Sokratesa przychodzi na zmianę egalitarnemu ładowi Pireusu. Sokrates chciał wracać do Aten, lecz uległ przyjaznym naciskom większości równych. Postanowiono więc zjeść kolację w domu Polemarcha, po czym wybrać się w tłumie na obejrzenie widowiska. Ale zbiorowość, która zagarnia Sokratesa nie zobaczy już nigdy konnej sztafety z pochodniami i nocnych uroczystości. Z chwilą, gdy „zaklinacz węzów” (357 b) zamknął to grono w czarowanym kole swego dyskursu, zostali oni wyrwani z królestwa umarłych i żyją pod jego urokiem. W zakończeniu *Prologu* Trazymach kończąc rozmowę wspomina jeszcze o Bendidejach i ceremonialnie dziękuje Sokratesowi za towarzystwo podczas uroczystości (354 a). Ale pozostali nie chcą zrezygnować z okazji do rozmowy i dyskusja toczy się dalej, więc Trazymach zostaje do końca. Dyskusja jest długa i trudna, przypomina „niekończące się trudy” Odyseusza. A kiedy już wspólnymi siłami państwo Idei („ustrój państwowy dobry i słuszny”) zostało wzniesione (koniec Ks. IV), Sokrates chce dyskusję zakończyć i przechodzi do złych form rządów. I oto przyjaciele znowu nie chcą go puścić. Domagają się, by wyjaśnił co miał na myśli mówiąc o pozycji kobiet i o instytucji małżeństwa, i nawet Trazymach (który tym razem zabiera głos po raz ostatni) usilnie prosi o dalszy ciąg. Kiedy Sokrates przypomina im z wyrzutem, że słuchanie wykładu powinno mieć swój kres, Glaukon odpowiada: „Kresem słuchania takich wykładów jest całe życie” (450 b) i tym rozstrzyga sprawę. Czar dyskursu Sokratesa polega na tym, że wskrzesza on zmarłą duszę do życia ze swym zbawcą.

Temat ten rozwija Sokrates w ostatnich zdaniach *Republiki* (621 b-d). Kiedy opowieść o micie Pamfilijczyka przyniesionym z Hadesu jest zakończona, Sokrates zauważa, że mit ocalał i nie został zapomniany. „I nas on ocali, jeśli mu zawierzymy”. W tym miejscu Platon niepostrzeżenie zastępuje słowo „on” w cytowanym przed chwilą zdaniu „Sokratesem”, przemienia Sokratesa, który mit o Erze opowiedział w Era, który mógł ten mit opowiedzieć, ponieważ sam był w Hadesie. „Jeśli damy się przeze mnie przekonać” wówczas uwierzmy, że dusza jest nieśmiertelna i po-

trafi wszelkie zło i wszelkie dobro przetrwać. Idąc zawsze „drogą wzyź” będziemy kroczyli śladem sprawiedliwości (*dikaiosyne*) i rozumu (*phronesis*), by żyć w zgodzie ze sobą i z bogami w tym i przyszłym świecie. W ten sposób zarówno tu, jak i w owej tysiącletniej podróży „zawsze nam będzie dobrze” (*eu prattomen*).

Sokrates jest zbawcą, ponieważ przewędrował całą drogę wzyź, od nocy Hadesu do światłości Prawdy. Ten parmenidejski składnik dzieła Platona, *Przypowieść o Jaskini*, wraz ze wstępowaniem ku wizji Agatona, dominuje w środkowej części *Republiki*. Będzie on przedmiotem naszych rozważań w dalszej części rozdziału. W tym miejscu należy jedynie wspomnieć o symbolice, która łączy wchodzenie na górę ku Idei ze schodzeniem na dół do Hadesu w Prologu i Epilogu. Kiedy Platon, posługując się przypowieścią wytłumaczył kim w istocie jest filozof oraz czym jest jego prawda i funkcja porządkująca w społeczeństwie, rodzi się pytanie: skąd biorą się tacy ludzie? „W jaki sposób mogą oni być prowadzeni wzyź ku światłu, jak to o niektórych ludziach mówią, że z Hadesu wstąpili na górę między bogów?” (521 c). Po ustanowieniu symbolicznego związku z Hadesem, dokąd filozof musi zejść, zanim będzie mógł wejść na górę do światła, Platon mówi o *epanodos*, wchodzeniu duszy na górę od dnia, który jest nocą (*nykterine*), do dnia prawdziwego (*alethine*), i posługuje się tym terminem niemal jako definicją „prawdziwej filozofii” (521 c). Po czym, kiedy techniczne znaczenie *epanodos* zostało ustalone, odnosi je z powrotem do opowieści o jaskini i mówi o „*epanodos* z podziemnej jaskini (*katageios*) na słońce” (532 b). Gra symbolów objaśnia stosunek między epizodami a problemami poruszonymi w *Republice*: Pireus w Prologu staje się Hadesem w Epilogu i oba stapiają się w podziemną jaskinię przypowieści. Wyzuta z treści wolność Pireusu i tamtejszych uroczystości ku czci bogini staje się pustą wolnością Arete w Hadesie, zaś obie te wolności splatają się w grę cieni w Jaskini. Nocne uroczystości (*pannychis*) wtapiają się w noc Hadesu, po czym, w środkowej części *Republiki*, już razem w nocny dzień (*nykterine*) ludzkiego bytu. Na koniec, Sokrates który rozprawał z przyjaciółmi o sprawiedliwości, staje się identyczny z Erem, którego Sędziowie odesłali z Hadesu jako posłanica (*angelos*) do ludzi (614 d), zaczem obaj wcielają się w filozofa, który musi porzucić wizję Agatona, by przyjść z pomocą współwięźniom.

Śledząc tę grę symbolów, uświadamiamy sobie, że już sama konstrukcja *Republiki* stawia nas przed problemem, który jednak nie zostaje rozwiązany w dialogu. Budowa dialogu wyraźnie umieszcza *epanodos* ku światłu w środku dzieła, ustanawiając symetrycz-

ną równowagę przy pomocy zejść do Pireusu i Hadesu. Taka konstrukcja sama przez się świadczyłaby jedynie o kunszcie literackim Platona. Musi jednak budzić nasz niepokój, że prawda o ludzkim bycie zdobywana jest z a r ó w n o przez schodzenie na dół, jak i wchodzenie na górę. Prawda, którą w swym dyskursie Sokrates przynosi z Pireusu, i prawda, którą posłaniec Er przynosi na górę z Hadesu, jest tą samą prawdą, którą po zobaczeniu Agatona przynosi na dół filozof. Przywodzi to na myśl paradoks Heraklita (B 60) „drogą na górę i droga na dół jest jedna i ta sama”. Ponadto Platon podkreśla identyczność góry i dołu posługując się słowem *ekei* (tam). Ma ono podstawowe znaczenie jako przysłówek określający położenie w przestrzeni, ale może również być użyte jako eufemizm na określenie podziemnych zaświatów i zmarłych. W tym właśnie znaczeniu używa go Kefalos, kiedy mówi, że „tam” człowiek ponosi karę za to, co robił „tu” (330 d); dalej, posłaniec Er został przysłany „stamtąd”, by opowiedzieć ludziom, co widział (614 d); wreszcie w kontekście Jaskini Platon mówi o „tych, co mieszkają tam” (520 c), przy czym używa tego samego zwrotu, co w 427 b, kiedy mówił o mieszkańcach Hadesu. Po tym jednak mówi o boskim paradygmacie ładu, który filozof zobaczył „tam” i który ma teraz wszczepić społeczeństwu (500 d-e). Utożsamianie „góry” z „dołem” zaświatów, jako źródłem Prawdy, budzi poważne wątpliwości co do ontologicznej wartości wzoru, który jest ustalony w niebie, ale może być również poznany przez zstąpienie w głębię. Wspominałem już, że w *Republice* wątpliwości takie nie są formułowane i nie są rozwiązywane. Będą centralnym problemem rozważanym w *Timajosie*.

Problem ten nie wysuwa się na plan pierwszy w *Republice*, mamy tu jednak doświadczenie, które problem ten zrodziło. Od symbolów będących tworzywem dialogu jako dzieła sztuki, musimy teraz zejść do doświadczeń uzasadniających symbole:

(1) Podmiotem doświadczenia nie jest żadna z *dramatis personae*, lecz sam Platon. Mit opowiedziany przez Era powtarza Sokrates w dialogu napisanym przez Platona. Posłaniec z Hadesu został wchłonięty przez zbawcę Sokratesa, ten zaś przez filozofa poeetę, autora dialogu. Posłaniec Hadesu do ludzi zostało przetworzone na rozmowę Sokratesa z przyjaciółmi, ta zaś jest ponownie przekształcona i rozbudowana w posłaniec do ludzi za pośrednictwem *Republiki*.

(2) Doświadczenie Platona ujęte jest w symbole i ich przekształcenia. Platon schodzi z Sokratesem do Pireusu, tak, jak każdy człowiek schodzi z Erem do Hadesu, po czym zostaje zakuty w Jaskini tak, jak jego współwięźniowie. Nie każdego jednak więzi głębia. Sokrates w *Prologu* umiejętnie uwalnia się z przyjaciół-

skich więzów, ci zaś, którzy chcą go zatrzymać, zostają wciągnięci do zaczarowanego kręgu jego wywodów. Jeden z uwieczonych w Jaskini musi wrócić i zostaje wydobyty na światło. W *Epilogu* zaś Sędziowie odsyłają Era z powrotem do ludzi jako posłańca.

(3) Mamy więc Platona, który opiera się śmierci duchowej i anarchii Aten, których symbolem jest Pireus, po czym tworzy nowy ład duszy. Zadajemy sobie więc pytanie: skąd bierze się to nowe życie i skąd czerpie ono siłę, która umożliwia jej stawianie oporu śmierci? Mamy Platona, który siłą jest wydobywany na światło — więc pytamy: jakaż to siła go wydobywa? W końcu mamy Platona, którego Sędziowie posyłają do ludzi z posłaniem — pytamy więc: kim są ci Sędziowie?

Mnogość symbolów naświetlających coraz to inny aspekt doświadczenia zwraca naszą uwagę na bogactwa, których dialog nie wyczerpie do końca, i na głębię, której w ogóle nie można przemierzyć. Symbole platońskie są ściśle związane z symbolami Heraklita i Ajschylosa, ponieważ wyrażają to samo doświadczenie duszy, jej głębi i mocy, jej życia i oporu stawianego śmierci, ale z siłą i jasnością właściwymi tylko Platonowi. I to właśnie doświadczenie duszy tłumaczy kierunkową ambiwalencję symbolów. Z głębi psyche wytryska życie i ład, kiedy historycznie, w konkretnym społeczeństwie, dusze stoczyły się na dno śmierci i anarchii. Z głębi pochodzi siła, która filozofa wciąga ku światłu, nie możemy więc powiedzieć, czy źródłem prawdy jest niebo, czy też podziemne zaświaty zmusiły go do powrotu na górę. Filozof schodzący do wejścia do Jaskini przynosi to samo posłanie co Er wstępujący do Hadesu. Pozornie beznadziejna sytuacja duszy w chwili śmierci wynikająca z tego, że ma ona co prawda wolność Arete, lecz nie umie jej użyć, nie jest wcale beznadziejna: są siły życia, które jej pomogą. Ale źródło pomocy jest ukryte. Możemy tylko powiedzieć, że znajduje się ono Tam.

Można by jeszcze długo mówić o platońskim doświadczeniu duszy. Na razie, na tym etapie naszej analizy, wystarczy to, co już zostało powiedziane. Wystarczy przede wszystkim, by nas przestrec przed doszukiwaniem się u Platona mistycznego związku z Bogiem lub jakichkolwiek innych neoplatońskich czy chrześcijańskich interpretacji. Filozofowanie Platona pozostaje w ciasnym kręgu dionizyjskiej duszy.

§ 3. WALKA Z ZEPSUTYM SPOŁECZEŃSTWEM

Dusza znajdując się na dole doświadcza śmierć. Z głębi powraca do życia przy pomocy boga i jego posłańca. Głębia bytu, lęk przed

wypadnięciem z bycia jest Hadesem, w którym dusza musi wybierać między życiem a śmiercią. Ta godzina wyboru jest straszna, ponieważ noc, w której dusza staje w obliczu życia i śmierci jest tak głęboka, że nie można odróżnić życia od śmierci. Arete jest wolna, ale rozum słaby. Dusza wolna opiera się śmierci, lecz siły bytu minionego i obecnego są potężne i równocześnie zwodnicze; nakłaniają one do przyjęcia śmierci jako życia. Dusza wolna chce iść za tym, który przychodzi jej z pomocą, po to jednak, by mogła postępować zgodnie z jego wskazaniem musi go uznać za przewodnika ku życiu, a życie wciągając duszę wzwyż do umiarkowania jest niezwykle podobne do głębi, w której dusza przebywa. Cierpiąc i stawiając opór dusza rozpoznaje kierunki, z których pochodzą bodźce. Ciemność rodzi światło, w którym można odróżnić życie od śmierci, oraz tego, który przychodzi z pomocą, od wroga. Coraz silniejsze światło rozumu naświetla drogę, którą dusza ma wędrować.

Platon był w najwyższym stopniu świadom istnienia walki i jej biegunowości. Filozofia nie jest doktryną sprawiedliwego ładu, lecz światłem rozumu, które rozświetla walkę. Pomoc nie polega na jakimś pouczeniu, lecz na gorliwym dążeniu do umiejscowienia sił zła i rozpoznania ich natury. Bitwa jest w połowie wygrana, kiedy dusza potrafi rozpoznać wroga, wtedy bowiem wie, która droga prowadzi w odwrotnym kierunku. Toteż w *Republice* Platon posługuje się parami pojęć, które wskazują drogę oświetlając zarówno dobro jak i zło. Filozof Platona nie tkwi w próżni; jest w opozycji do sofisty. Sprawiedliwość nie jest definiowana w abstrakcyjnych kategoriach, lecz w przeciwstawieniu do konkretnych form, w których przejawia się niesprawiedliwość. Sprawiedliwy ustroj *polis* nie jest przedstawiony jako „idealne państwo”; elementy sprawiedliwego ustroju są kształtowane w konkretnym przeciwstawianiu ich anarchii otaczającego społeczeństwa. *Eidos*, kształt Arete w duszy, rozwija się w opozycji do wiełu *eide* nieładu w duszy.

Tworząc takie pary pojęć wyjaśniających prawdę przez przeciwstawianie jej nieprawdzie, Platon kontynuuje tradycję filozofów mistyków, a także poetów, którzy począwszy od Hezjoda dochodzili prawdy sprzeciwiając się utartym normom społecznym. Ta kontynuacja musi jednak być w jakiejś przynajmniej mierze odbudową w nowych, znacznie gorszych warunkach. Wiek Ksenofanesa, Parmenidesa i Heraklita dzieli bowiem od wieku Platona stulecie sofistycznej destrukcji. Na obu pojęciach ciąży wobec tego brzemień skomplikowanej sytuacji historycznej. W bezpośrednim otoczeniu Platona sofista jest wrogiem, zaś filozof kształtuje się w opozycji do sofisty. W szerszym kontekście helleńskiej historii

najpierw pojawia się filozof, po nim dopiero sofista jako ten, który burzy dzieło filozofa nadając immanentność symbolom transcendencji. Są więc platońskie pary pojęć echem filozofów mistyków, ale równocześnie posiadają one nową wartość i ścisłość, tak by mogły sprostac wartości i ścisłości, które nieprawda nabyła dzięki sofistom. Stąd pewna złożoność składnika oporu w dziele Platona i w wyrażaniu tego komponentu przy pomocy par pojęć. Po to, by przedstawić rozmaite aspekty w sposób właściwy, zajmujemy się najpierw głównymi parami pojęć z uwzględnieniem ich historycznych powiązań, następnie zaś opisaniem przez Platona idei sprawiedliwości sofistów, czyli wroga, od którego dialog musi odchodzić.

(1) PARY POJĘĆ

Pierwsza para pojęć dotyczy natury sprawiedliwości i niesprawiedliwości.

Sprawiedliwość i niesprawiedliwość są dla duszy tym, czym zdrowie i choroba są dla ciała (444 c). Zdrowie jest zdefiniowane jako wprowadzenie przez naturę ładu między poszczególnymi częściami ciała; choroba jest zakłóceniem naturalnego ładu, naruszeniem hierarchii między poszczególnymi częściami ciała (444 d). Sprawiedliwość (*dikaiosyne*) jest ustaleniem przez naturę takiego ładu w duszy, w którym poszczególne jej elementy wypełniają swoje zadania i nie przeszkadzają innym robić tego, co do nich należy (444 d). Ujmując sprawę bardziej ogólnie: „*Arete* jest zdrowiem, pięknoscia i dobrą formą duszy; występki (*kakia*) — to choroba, brzydota i niedomaganie (444 d-e).

Ponieważ pojęcie sprawiedliwości jest formułowane po to, by krytykować nieporządek sofistyczny, należy sprawiedliwość rozumieć w opozycji do jej przeciwieństwa. Sofistyczny nieład określa Platon terminem *polypragmosyne* (pragnienie zajmowania się nieswoimi rzeczami, wieloma rzeczami naraz); czasami posługuje się też terminem *metabole* (zmiana zajęcia) i *allogotripragmosyne* (wtrącanie się w cudze sprawy, natrętność) (434 b = c, 444 b).

„Jeden człowiek nie może porządnie uprawiać wielu umiejętności” (374 a) — co do tego zgodni są wszyscy uczestnicy dialogu. *Polypragmosyne* obejmuje również naruszenia tej zasady, jak na przykład chęć robienia czegoś innego niż to, do czego się jest uzdolnionym, albo pragnienie rządzenia państwem, choć nie jest się do tego przygotowanym, co oczywiście tylko przynosi szkodę. W odniesieniu do duszy oznacza to dopuszczanie do tego, by zachcianki i żądze rządziły duszą, a przecież duszą powinna kierować mądrość. Natomiast *dikaiosyne* obejmuje sprawiedliwy ład na

wszystkich szczeblach, w przeciwieństwie do *polypragmosyne*; z tym jednak, że Platon skłonny jest zawężać znaczenie sprawiedliwości do ładu duszy i *polis*, podczas gdy podział pracy na szczeblu rzemiosł uważa jedynie za zarys prawdziwej sprawiedliwości (*eidolon tes dikaiosynes*) (443 d-e).

Kiedy rozważamy skalę znaczeń tych dwóch pojęć, jak też ich uzasadnienie w doświadczeniu, możemy dostrzec ich powinowactwo z heraklitowym przeciwstawieniem *polymathie* prawdziwemu rozumieniu. „Wielo-wiedzenie” Heraklita staje się „wielo-robieniem” Platona. Nieład, który w pokoleniu Heraklita przejawia się w zaciemnieniu rozumu przez powierzchownie rozległą wiedzę, osiąga obecnie poziom działania, które wyraża się w dyletantyzmie i wścibskości. Teraz dopiero w pełni doceniamy anegdotę o Hippiaszu jako o sofiscie, który za dużo wie i za dużo robi, którego polipragmatyczna wszechstronność odzwierciedla stoczenie się społeczeństwa na dno nieładu i niesprawiedliwości. W tym kontekście należy też wspomnieć Fragment B 80 Demokryta: „wstyd wtrącać się (*polypragmoneonta*) w cudze sprawy, nie mając rozeznania we własnych (*oikeia*): *Dikeopragia* (zajmowanie się swoimi rzeczami) w 434 c, podobnie jak inne fragmenty w *Republice*, szczególnie 433 c, przywołują na pamięć sentencję Demokryta. †

Analizując pierwszą parę pojęć, natrafiamy na tę osobliwą przeszkodę, która utrudnia adekwatną interpretację intencji Platona w jakimkolwiek nowożytnym języku. Jest to trudność, z którą będziemy się borykać przy analizie dalszych par pojęć i równocześnie jest to ogólny problem historii języka filozoficznego cywilizacji zachodniej. Platon stworzył swoje pary pojęć broniąc się przed otaczającym go zdemoralizowanym społeczeństwem. W toku dialogu oba człony pary stają się terminami technicznymi. Platon jednak wyszedł zwycięsko z tej walki z otaczającym go zepsuciem dzięki czemu pozytywna połowa jego par stała się „językiem filozoficznym” zachodniej cywilizacji, podczas gdy połowa negatywna przestała funkcjonować w terminologii technicznej. Możemy tłumaczyć platońską *dikaiosyne* jako sprawiedliwość, ale nie mamy technicznego terminu na *polypragmosyne* jako przeciwieństwo sprawiedliwości. Utrata negatywnej połowy pary pozbawiła połowę pozytywną jej zabarwienia walki i opozycji, przez co nadała jej charakter abstrakcyjny, całkowicie obcy konkretności myśli Platona. Nie jesteśmy w stanie odtworzyć bojowej konkretności *dikaiosyne*, która pozwalała Platonowi posługiwać się słowem *oikeopragia* (jeszcze jeden nieprzetłumaczalny termin) jako synonimem. Negatywne człony par zostały w zasadzie zagubione; jedynym terminem, który pozostał, to „sofista”.

Ta strata staje się szczególnie kłopotliwa, gdy przystępujemy do analizowania następnej pary: *philosophos* i *philodoxos*. Mamy w języku polskim filozofów, ale nie mamy filodoksów. Stwarza to tym większe trudności, że w rzeczywistości mamy mnóstwo filodoksów, tyle tylko, że na skutek zagubienia się platońskiego ich oznaczenia, nazywamy ich filozofami. Tak więc w językach nam współczesnych nazywamy filozofami właśnie tych ludzi, których Platon jako filozof zwalczał. Wobec czego nikt właściwie, poza nielicznymi specjalistami, nie może zrozumieć pozytywnego członu platońskiej pary, ponieważ mówiąc o filozofach mamy na myśli filodoksów. Co więcej, platońska koncepcja filozofa-władcy jest nam tak całkowicie obca właśnie dlatego, że nasza wyobraźnia podstawia nam filodoksa w miejsce filozofa, którego miał na myśli Platon. Musimy pamiętać o tej trudności przystępując do analizy drugiej pary pojęć (480).

Sokrates domaga się, by w zdrowym społeczeństwie władcami byli filozofowie. Trzeba więc wyjaśnić kto jest filozofem, nie ulega bowiem wątpliwości, że Sokrates nie ma na myśli niektórych spośród tych, którzy nawet we współczesnych mu Atenach byli nazywani filozofami. Sokrates spieszy więc zapewnić swych rozmówców, że ma na myśli prawdziwego (*alethinos*) filozofa, i że prawdziwym filozofem jest człowiek, który „się kocha w oglądaniu prawdy” (*philotheamones*). Prawda rzeczy jednak w tym się zawiera, w czym one są same w sobie (*auto*). Niektórzy ludzie mogą dostrzegać piękno tylko w tej postaci, w jakiej ono się ukazuje w wielu innych rzeczach, ale nie są w stanie oglądać piękna „samego w sobie”. Ci, którzy umieją zobaczyć „jedno” w „wielu” rzeczach, są prawdziwymi filozofami i nie należy ich utożsamiać ze znawcami i miłośnikami sztuki oraz z ludźmi praktycznymi. A to, co zostało przed chwilą powiedziane w obronie „piękna”, odnosi się również do „sprawiedliwości” i „niesprawiedliwości”, do „dobra” i do „zła” (475 e — 476 b).

Po wstępnych wyjaśnieniach Sokrates wprowadza terminy techniczne. Jedyne wiedza o istnieniu „w sobie” może zasadnie uważać się za wiedzę (*episteme*); wiedza o istnieniu w wielości rzeczy jest domniemaniem (*doxa*). Tak więc przedmiot wiedzy (*episteme*) jest określany parmenidesowym terminem istnienia (*to on*). Cóż jednak jest przedmiotem domniemania? Nie może nim być nie-istnienie (*to me on*), bowiem o nie-istnieniu (nadal trzymając się Parmenidesa) nic nie wiemy. Tak więc *doxa* jest zdolnością (*dynamis*) duszy tkwiącej między wiedzą a niewiedzą i wobec tego przedmiotem domniemania musi być przeszczeń między (*metaxy*) istnieniem a nie-istnieniem. Dla tej do-

meny pośredniej Platon tworzy termin *to planeton*, to co wędruje lub błądzi między istnieniem a nie-istnieniem (479 d)**.

Dla filozofa *modus procedendi* Platona jest fascynujący, ponieważ pozwala zaobserwować ciągłość, w której parmenidesowy symbol istnienia wchłania wszelkie istnienie „w sobie”, do którego dochodzimy idąc od „wielu” rzeczy do „jednej” rzeczywistości, pojawiającej się w całej kategorii (*genos*). W tym zakresie, w jakim Platon używa terminu „idea” na określenie istnienia „w sobie”, istnienie Parmenidesa obejmuje domenę idei, podczas gdy jego świat złudzeń (*doxa*) staje się domeną wielu rzeczy, w które idee się wcieliły. Platon nie pomija przy tym okazji, by włączyć do swego wywodu inne symbole filozofów mistyków. Na przykład lunatycy Heraklita pojawiają się przy rozważaniu kwestii, czy ludzie, którzy zupełnie są pozbawieni poczucia istnienia „w sobie”, nie są jak ci, „którzy marzą we śnie lub na jawie”, ponieważ rzeczywistość zastępują obrazami (476 c). I, na koniec, kiedy mówi o filodoksie jako o człowieku, który „żadną miarą nie znosi, żeby ktoś twierdził, iż istnieje jedno Piękno i jedna sprawiedliwość i inne tak samo” (479 c), przypominamy sobie myśl Ksenofanesa: „jeden jest bogiem”. „Jeden” (*hen*) staje się teraz podmiotem, do którego orzeczeniem może być nie tylko „bóg”, lecz również „sprawiedliwość” i „piękno”. Krok po kroku możemy prześledzić proces, w którym jońskie „jeden”, „istnienie” Parmenidesa i „bóg” Ksenofanesa stapiają się w platoński byt idei.

Trzecia para pojęć mieści się w tradycji Ksenofanesa. Składa się na nią *aletheia* (prawda) i *pseudos* (fałsz lub kłamstwo). Para ta odnosi się do prawdziwego lub niewłaściwego przedstawiania bogów. Nie będziemy się rozwodzić nad tym problemem, ponieważ najistotniejsze elementy stanowiska Platona zostały już omówione w związku z rozumieniem przez Ksenofanesa „tego co przystoi”***.

Ta para pojęć ma długą historię. Sformułował ją po raz pierwszy Hezjod, kiedy przeciwstawił będącym w obiegu fałszywym bajkom swoją prawdziwą historię bogów. Następnie Ksenofanes zawęził sprawę do kryteriów „tego co przystoi” w symbolicznym traktowaniu bogów, odrzucając symbole antropomorficzne. Co więcej, stała się jasna motywacja, czyli odkrycie uniwersalnej

** Mam wrażenie, że Platon traktował tworzenie ciągu *on, me on, planeton* jako grę słów. Jeśli moje przypuszczenie jest słuszne, należałoby interpretować *planeton* jako „istnienie”, które wędruje lub błądzi między istnieniem a nie-istnieniem.

*** *Order and History* II Ch. 6, 2, 1.

ludzkości, która może być uznana za uniwersalną jedynie w odniesieniu do uniwersalnego transcendentального *realissimum*. Bóg jedyny, niewidzialny, największy, taki sam dla wszystkich ludzi, jest korelatywny z identyecznością ludzi, która obecnie przejawia się w identyeczności ich doświadczeń transcendentalnych. Na koniec Platon wprowadza „typy teologii”, jako konceptualne narzędzie służące wyjaśnieniu problemu.

Prawdziwe społeczeństwo wymaga prawdziwej teologii. Człowiek, którego teologia jest fałszywa, nie jest prawdziwym człowiekiem. Gdy człowiek jest w błędzie, lub nie ma duszy wiedzy o prawdziwym istnieniu (*peri ta onta*), oznacza to, że „prawdziwy fałsz” (*hos alethos pseudos*) zawładnął „jego najwyższymi instancjami” i pogrążył je w „niewiedzy duszy” (382 a-b). Odnośnie treści „prawdziwej teologii” Platon wyszczególnia jako najważniejsze dwie zasady: (1) bóg nie jest przyczyną wszystkiego, a tylko przyczyną rzeczy dobrych (380 c), i (2) bogowie nie oszukują ludzi ani słowem, ani czynem (383 a).

Prawdziwe zasady są wyraźnie skierowane przeciw fałszom głoszonym nie tylko przez Homera i Hezjoda (cele ataków Ksenofanesa), lecz również przeciw poetom tragicznym i sofistom. Pamiętamy, że w *Protagorasie* Platon podkreślał, że poprzednikami jego (Protagorasa) sztuki są poeci, hierofanci i prorocy. Poeci zostali wrzuceni do jednego worka z sofistami, jako ci, którzy są źródłem nieładu w duszy i społeczeństwie. Jeśli ład ma być przywrócony, trzeba przywracanie zacząć od strategicznego punktu „niewiedzy duszy”, ustanawiając właściwy stosunek między człowiekiem a Bogiem. Jest to dominujący problem *Republiki* a szczególnie zawartej w niej krytyki społecznej. Atak na zepsute społeczeństwo nie kieruje się przeciw jakimś poszczególnym nadużyciom politycznym, lecz przeciw schorzeniu duszy. Ponieważ sposób, w jaki poeci przedstawiają bogów zakłóca ład duszy, poeci muszą być potępieni na równi z sofistami. Przywrócenie ładu wymaga zawrócenia (*periagoge*) „całej duszy” (518 d-e) od niewiedzy do prawdy Boga, od domniemań co do chwiejnej niepewności rzeczy, do wiedzy o istnieniu, od zajmowania się wieloma rzeczami, do cnoty dbania o własną dziedzinę działalności.

Uporządkowaliśmy pary pojęć w linię, która prowadzi od praktycznej peryferii zajmowania się swoimi sprawami do umiejętności filozofa rozpoznawania „samego” istnienia w różnorodności pozorów, do środka duszy, gdzie prawda rodzi prawdę Boga. Pary te należy rozumieć jako wyraz walki człowieka ze społecznym zepsuciem, które sięga tak głęboko, że wyrządza szkodę prawdziemu istnieniu we władzy Boga. Źródłem więc filozofii jest

opor, który dusza stawia rozkładającemu ją społeczeństwu. Filozofia rozumiana jako akt oporu, podejmowany w świetle konceptualnego myślenia spełnia w rozumieniu Platona dwie funkcje. Jest przede wszystkim, i to jest najważniejsze, aktem ratowania jego i innych, ponieważ przywołanie i ustanowienie właściwego ładu we własnej duszy staje się rzeczywistym trzonem nowej społeczności, która przez sam fakt swego istnienia zmniejsza nacisk otaczającego ją zepsutego społeczeństwa. W tym aspekcie Platon jest założycielem społeczności filozofów, która trwa przez wieki. Po drugie, filozofia jest aktem sądzenia — pamiętamy posłańca, którego Sędziowie skierowali z Hadesu do ludzi. Ponieważ ład duszy jest odzyskiwany przez stawianie oporu otaczającemu chaosowi, para pojęć, która rzuca światło na akt oporu przekształca się w kryteria (w brzemiennej znaczeniu narzędzi lub wzorców sądzenia) ładu społecznego i chaosu. W tym znowu aspekcie Platon jest twórcą nauk politycznych.

Różne funkcje oraz wynikające z nich rozmaite problemy Platon skupia w ich poczuciu z doświadczenia oporu przy pomocy ogólnej pary pojęć „filozofa” i „sofisty”. Filozof jest umownie człowiekiem, który walczy z sofistą; człowiekiem, który próbuje stworzyć właściwy ład w swej duszy walcząc z chorą duszą sofisty; człowiekiem, który potrafi w obrazie swej duszy właściwie ułożonej przedstawić paradygmat właściwego ładu społecznego w przeciwieństwie do nieładu społeczeństwa, które odzwierciedla nieład w duszy sofisty; człowiekiem, który tworzy konceptualne narzędzia służące do rozpoznania zdrowia i choroby duszy; człowiekiem, który tworzy kryteria właściwego ładu w oparciu o boską miarę, której jego dusza jest posłuszna; człowiekiem, który dzięki temu staje się filozofem w ciaśniejszym znaczeniu myśliciela przedstawiającego propozycje właściwego ładu duszy i społeczeństwa, przyznając im obiektywność *episteme*, nauki — co zaciekle podaje w wątpliwość sofista, którego dusza słuca się opinii społeczeństwa.

To właśnie ważkie znaczenie terminu „filozof” wyłaniające się z aktu oporu trzeba dobrze zrozumieć, jeśli się chce pojąć naukę Platona o ładzie. Z walki bowiem filozofa ze społeczeństwem, które niszczy jego duszę, rodzi się zrozumienie, że treścią społeczeństwa jest *psyche*. Społeczeństwo może zniszczyć duszę człowieka, ponieważ nieład społeczeństwa jest chorobą toczącą *psyche* członków społeczeństwa. Trudności, które filozof przeżywa w swej duszy, są trudnościami tkwiącymi w *psyche* otaczającego go i naciskającego nań społeczeństwa. Tak więc rozpoznanie zdrowia i choroby duszy jest równocześnie rozeznaniem choroby i zdrowia społeczeństwa. W poszukiwaniu konceptualnych symbolów Platon

formuluje swą myśl przy pomocy twierdzenia, że społeczeństwo to człowiek uogólniony (368 d-e). Sprawiedliwość bywa nieraz w jednym człowieku, a bywa i w całym państwie (386 c). *Republika* choć zaczyna się jako dialog o sprawiedliwym życiu jednostki, staje się analizą ładu i nieładu w społeczeństwie, ponieważ zdrowie lub choroba poszczególnej *psyche* wyraża się w odpowiednim stanie społeczeństwa. W państwie panuje ład, kiedy jest rządzone przez ludzi o duszach, w których panuje ład; chaos w państwie powodują władcy, których dusze są w nieładzie. „Zatem musimy się zgodzić, że w każdym z nas tkwią te same postacie (*eide*) i obyczaje (*ethe*) co i w państwie. One się przecież nie biorą w nim znikąd” (435 e).

Platon odpowiada twierdząco na to pytanie: „musi istnieć tyle postaci (lub skłonności, *eide*) charakterów ludzkich, ile jest postaci ustrojów państwowych (*politeia*)... ponieważ postaci ustrojów państwowych powstają z obyczajów (*ethe*) tych ludzi, którzy są w państwach” (544 d-e). Nie tylko dobre państwo to uogólniony człowiek, ale każde państwo uogólnia rodzaj człowieka, który w nim społecznie dominuje.

Prześledziliśmy rozumowanie Platona dochodząc do ogólnej hipotezy, którą można rozważać niezależnie od jej przesłanek. W następnej części rozdziału zajmiemy się kwestią słuszności zasady w jej postaci uogólnionej. Na razie musimy wrócić do doświadczenia, które jest przesłanką hipotezy, to jest do przeciwstawienia się sofistom. Przeciwstawione zostały dwa rodzaje człowieka i społeczeństwa, filozoficzny i sofistyczny. Dobre państwo Platona jest uogólnieniem filozofa, natomiast otaczające go, zepsute społeczeństwo jest „największym sofistą” (492 b). W naszych współczesnych interpretacjach dzieła Platona implikacje rozumowania w miejscu, w którym pojęcia są przede wszystkim objaśniane przez opór, niemal całkowicie się zatraciły. Platon stał się dziś jednym z wielu filozofów, a termin ten obejmuje dziś nawet filodoksów, których Platon zwalczał. Dla Platona bowiem filozofem jest dosłownie człowiek miłujący mądrość, ponieważ mądrość nadaje treść wolności jego *Arete* i umożliwia duszy drogę do zbawienia. W filozofie walczącym z sofistą żyje dusza, która nie dopuszcza do zniszczenia *Arete*. Filozof jest człowiekiem przeżywającym trwogę swego upadku z istnienia, filozofia — jak na to wskazują *pamfilijskie* elementy mitu — jest dla Każdego wstępowaniem ku zbawieniu. Toteż filozofia Platona nie jest jedną z wielu filozofii, lecz jedyną symboliczną formą, w której dionizyjska dusza wyraża swoje wstępowanie ku Bogu. Gdy paradygmat właściwego ładu wyczarowany przez Platona interpretuje

się jako pogląd filozofa na politykę, wówczas wyjdzie z tego bez-nadziejna bzdura, którą nie warto się zajmować.

Eric Voegelin

tłum. Henryk Krzeczowski

Tekst powyższy zaczerpnięty został z: Eric Voegelin, *Order and History*, t. III *Plato and Aristotle* rozdz. III *The Republic*, s. 52—70, Louisiana State University Press, 1977. Tytuł pochodzi od redakcji. Cytaty z *Republiki* w oparciu o, nieco skorygowany przez tłumacza, przekład Władysława Witwickiego (*Platon Państwo*, t. 1—2, tłum. Wł. Witwicki, Warszawa 1958)

KOŚCIÓŁ W KRAJACH DALEKICH I BLISKICH

OD REDAKCJI

Dwudziesta rocznica Soboru Watykańskiego II skłania nas nie tylko do bliższego przyjrzenia się życiu Kościoła w Polsce, ale i do refleksji nad jego problemami w różnych krajach współczesnego świata, a zwłaszcza nad sposobami realizowania uchwał tegoż Soboru. W ostatnich latach — ze zrozumiałych zresztą powodów — staliśmy się bardzo „pełnocentryczni”, zaniedbując trochę potrzebę i obowiązek zarówno korzystania z dorobku innych jak też wnoszenia własnego wkładu w życie Kościoła Powszechnego. Z tego zaniedbania wynika czasem skrzywiony obraz Kościoła i świata współczesnego, źle widzi się rozmiary i rodzaj zagrożeń, nie dostrzega się specyficznych uwarunkowań, a zwłaszcza — nie wie się o osiągnięciach. Wynika stąd też trudność rozumienia miejsca i roli naszego Kościoła w Kościele Powszechnym.

Tymczasem okazuje się, że poszukiwania Kościołów nieraz geograficznie odległych, „egzotycznych”, mogą być dla nas bardzo ważne; czasem przez podobieństwo a czasem przez kontrast ukazujący jaskrawo naszą jednostronność. Dobrym przykładem jest tu List Pastorski Biskupów Burkina Faso (dawniej Górna Wolta), który poniżej publikujemy. Jest on ciekawy zarówno ze względu na metodę opracowania programu duszpasterskiego, która wydaje się zbliżyć do pracy Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej, ale przede wszystkim ze względu na nacisk, jaki biskupi tego kraju kładą na praktyczne pojmowanie Kościoła jako Rodziny Bożej wśród ludzi. Pojmowanie takie ma oczywiście głębokie korzenie teologiczne, a jednocześnie znakomicie odpowiada afrykańskim tradycjom i podstawowej roli, jaką odgrywa rodzina w kulturze afrykańskiej i w życiu afrykańskiego społeczeństwa. W aspekcie „wewnątrzkościelnym” oznacza to dowartościowanie „rodzinności” Kościoła, która równoważy jego stronę hierarchiczno-instytucjonalną, a jednocześnie ułatwia inkulturację chrześcijaństwa; ewangelizację afrykańskich społeczności. Ma ona znaczenie nie tylko dla Afryki. W różnych krajach zarysowuje się konflikt pomiędzy tymi, którzy w imię czystości depozytu wiary bronią hierarchicznej struktury Kościoła (niekiedy także drugorzędnych i niezbyt udanych tradycji) a tymi, którzy w trosce o wolność Dzieci Bożych chcą do Kościoła wprowadzić parlamentarne obyczaje. Tym-

czasem istota Kościoła jest — w gruncie rzeczy — równie odległa od idei cesarstwa co od parlamentarnej demokracji. Najbliższa jest natomiast głęboko pojmowanej rodzinie. Stąd też problem ten jest aktualny wszędzie, chociaż w inny sposób; owo rodzinne przeżywanie Kościoła i wprowadzanie ducha rodzinnych obyczajów do jego życia może przebiegać odmiennie, napotykać na rozmaite trudności. W Burkina Faso ma ono wyraźne konsekwencje strukturalne; każda parafia ma się składać ze wspólnot podstawowych, będących jakby rozszerzonymi rodzinami. Każda taka wspólnota, licząca około stu rodzin, ma swoje nabożeństwa i własny program duszpasterski obejmujący zagadnienia wychowania i doksztalcenia, samopomocy oraz pracy misyjnej. Delegaci wspólnot wchodzi w skład Rady Parafialnej, dzięki czemu zapewniona jest jedność parafii.

Warto tu zauważyć, że wspólnoty podstawowe istnieją w bardzo wielu krajach (w samej Brazylii jest ich kilkadziesiąt tysięcy), zwłaszcza Trzeciego Świata. Powstają najczęściej w sposób oddolny, niekiedy jakby na marginesie struktur kościelnych albo i w opozycji wobec nich. Biskupi Burkina Faso rozwiązali sprawę radykalnie: ustanowili owe wspólnoty jako zwykłą i powszechną strukturę w Kościele, nadając im odpowiedni status w parafii. Można przypuszczać, że w ten sposób znalazł w pewnej mierze rozwiązanie problem dużych parafii, a jednocześnie podniosło się wydatnie wśród ogółu katolików poczucie współodpowiedzialności za Kościół i jego ewangelizacyjną misję.

Jest rzeczą oczywistą, że było to stosunkowo łatwo zrobić w Afryce, w ramach jej rodzinno-wspólnotowej kultury. W naszej cywilizacji indywidualistycznej jest to o wiele trudniejsze, ale może tym bardziej potrzebne — zwłaszcza tam, gdzie gęstość zaludnienia jest największa a ludzie najbardziej samotni. Zresztą i Europa przeżywa kulturalne mutacje, a rozmaite kultury śródziemnomorskie różnią się znacznie od tego, co zwykło się uważać za charakterystyczne dla masowego społeczeństwa zurbanizowanych i uprzemysłowionych krajów. Zwłaszcza obyczaje młodzieży i jej potrzeby kształtują się często w opozycji do właściwych tym krajom stereotypów. Stają się one wtedy bliższe wspólnotowo-plemiennej obyczajowości afrykańskiej niż stylowi życia nie tylko dworu wiedeńskiego ale i bardziej siermiężnego szarego mieszczaństwa.

Inkultuacja chrześcijańska jest sprawą aktualną stałe i wszędzie — także tam, gdzie od rodzimej kultury wprost nie da się go oddzielić.

PODSTAWOWE KIERUNKI NOWYCH DRÓG KOŚCIOŁA GÓRNEJ WOLTY

Orędzie Wielkanocne Biskupów Górnej Wolty
Kwiecień 1977

Drodzy Bracia i Siostry w Chrystusie,
CHRYSTUS ZMARTWYCHWSTAŁ!

Oto pozdrowienie Wielkanocne, przekazane nam przez liczne pokolenia naszych chrześcijańskich przodków, a podjęte i głęboko przeżywane przez wielką rodzinę jaką jest nasz Kościół.

Toteż i my, Biskupi Górnej Wolty, z radością pozdrawiamy tymi słowami wszystkie wspólnoty naszych braci w wierze:

- wszystkich tych, którzy budują lepszy świat;
- małżonków, żywych świadków miłości Chrystusa w swoich rodzinach i środowiskach;
- dzieci i młodzież, w których widzimy fundament przyszłego pokoju, sprawiedliwości i braterstwa;
- zakonników i zakonnice, żyjących we wspólnotach życia poświęconego;
- księży z zespołów pełniących posługę duszpasterską, złączonych z nami tym samym kapłaństwem!

CHRYSTUS ZMARTWYCHWSTAŁ!

Okrzyk ten również głosi zwycięstwo: zwycięstwo nad śmiercią, zwycięstwo nad starym człowiekiem, odniesione przez Chrystusa, „Pierworodnego” wśród braci, zwycięstwa, które świętujemy z radością, gdyż Bóg wskrzesił nas razem z Nim; a przez Niego sprawił, że już teraz zasiadamy w niebie (Ef. 2,6).

Obyśmy więc odtąd, jak ci, co z martwych powstali, umieli szukać poprzez sprawy tego świata jedynie rzeczy i dóbr wyższych (Kol. 3,1); obyśmy umieli żyć nowym życiem w Chrystusie i przemienić się na podobieństwo tego, który nas stworzył (Kol. 3,7).

Ta nieustanna odnowa dotyczy zarówno każdego z nas jak i całych naszych wspólnot. Czyż trzeba jeszcze nużyć was przypomnieniem, że w 1975 roku nasz Kościół Górnej Wolty przeniknęło tchnienie nowej Paschy, które odtąd działa ku przemianom nas wszystkich, wymiatając z naszego życia wszelką nieczystość i skażę (Iz. 4,4).

I oto prorokować poczęli nasi synowie i córki; starców naszych nawiedzają sny, a młodzieńców objawienia (Joel, 3,1). Wszyscy mówią o tchnieniu odnowy.

Jakiś czas temu zwróciliśmy się zatem do was z apelem, na który licznie odpowiedzieliście.

My zaś, wasi duszpasterze zebrani na Konferencji Episkopatu, z uwagą zbadaliśmy bogate żniwo waszych myśli, przekazane nam przez waszych delegatów.

Powaga, głębia, a zwłaszcza duch Kościoła, którymi kierowaliście się zawsze w waszych poszukiwaniach, bardzo nas uradowały i podniosły na duchu, ale nie byliśmy nimi zdziwieni! Wiedzieliśmy, że potraficie to zrobić. Dziękujemy wam za to. I niech Chrystus napełni was swą łaską i błogosławieństwem.

Z pewnością niektóre poglądy i stwierdzenia nie dość precyzyjne wymagają niewielkich uściśleń. Nie umniejsza to jednak w niczym słuszności waszych życzeń i pragnień, wyrażonych w 27 konkretnych propozycjach.

Zapoznaliśmy się z nimi. Wiele spośród waszych sugestii podkreśla braki najboleśniej odczuwane dziś we wspólnocie naszego Kościoła. Moglibyśmy również radować się wieloma szczęśliwymi osiągnięciami, które zawdzięczamy przede wszystkim Chrystusowi, żyjącemu i działającemu wśród nas. Jednakże widzimy, iż w 76 lat od chwili, gdy po raz pierwszy w tym kraju głosić zaczęto Ewangelię, wiele jeszcze zostało do zrobienia by Kościół nasz osiągnął dojrzałość.

Od czego zatem należy zacząć i do czego dążyć? Zgodzicie się z nami, że nie możemy rozpoczynać wszystkiego jednocześnie. Będzie to dzieło długotrwałe, które wspólnie realizować będziemy etapami.

Wśród spraw najpilniejszych, wymienionych przez Was, znajduje się bezwzględna konieczność narzucająca się nam, chrześcijanom Górnej Wolty: jest to konieczność uczynienia naszego Kościoła prawdziwą Rodziną na obraz i podobieństwo Boga, czerpiąc wzory z naszych najlepszych tradycji afrykańskich.

By zadośćuczynić waszym długim oczekiwaniom chcemy dziś wskazać Wam podstawowe kierunki wybrane przez nas dla nowej drogi naszego lokalnego Kościoła.

A zatem, drodzy Bracia i Siostry w Chrystusie, my, wasi pastarze i ojcowie, którym Chrystus powierzył odpowiedzialność za nauczanie Was, uświęcanie i kierowanie Wami, po wspólnym prześwieleniu waszych sugestii i zwróceniu się o pomoc do Ducha Świętego, postanawiamy co następuje:

1 — Lud Boży Górnej Wolty, świadomy zaszczytu, jakim jest dar uczestnictwa w życiu Bożym w Jezusie Chrystusie, dar dany darmo każdemu z jego członków, zobowiązuje się odtąd realizować we wszystkich dziedzinach życia swojej wspólnoty ducha i strukturę KOŚCIOŁA-RODZINY BOŻEJ wśród ludzi. Natchnieniem do

tego będzie nam idealny wzór Trójcy Świętej, a ponadto dziedzictwo otrzymane od Kościoła pierwszych chrześcijan i wartości, jakie przedstawia dla nas tradycyjna rodzina afrykańska.

2 — Abyśmy wszyscy razem i każdy z osobna czuli się pełnoprawnymi członkami tego „Kościoła-Rodziny”, w pełni zaś odpowiedzialnymi, ustanawiamy w sposób ostateczny ramy, w których będzie się on wyrażać i działać we właściwy sobie sposób, a które już przed sześciu laty postanowiliśmy wypróbować: Chrześcijańskie Wspólnoty Podstawowe. Odtąd każdy winien znaleźć w nich swe miejsce i spełniać rolę, jaką wyznaczają mu jego charyzmaty i umiejętności; odnosi się to nie tylko do świeckich chrześcijan i katechumenów, ale również do księży, zakonników i zakonnic w każdej z naszych diecezji.

3 — Bóg, łącząc nas w jedną rodzinę, miał co do nas i naszego ludu konkretne plany, wpisane zawczasu w dobrą nowinę Zbawienia w Jezusie Chrystusie. Tę dobrą nowinę przynieśli nam 76 lat temu misjonarze z innych krajów. Teraz na nas spoczywa niezbywalny obowiązek przekazania jej naszym rodakom, których większość jeszcze nie zna! Winniśmy nawet nieść ją poza granice naszego kraju.

Bardziej niż kiedykolwiek musimy uświadamiać sobie, że przypadł nam w udziale zaszczyt bycia solą ziemi i światłością świata. Czyż mielibyśmy zagłuszyć donośny głos Pana, wzywający nas, Jego dzisiejszych uczniów: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody; uczenie je zachowywać moje przykazania; chrzćcie je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”? Chcielibyśmy, my, wasi biskupi, wraz z wami odpowiedzieć w pełni na to wezwanie. Dlatego w trosce o jedność i skuteczność zdecydowaliśmy, że przygotowujemy jeden WSPÓLNY PROGRAM DUSZPASTERSKI, który będzie dla wszystkich przewodnikiem w nowym posłannictwie.

4 — Wiecie jednak równie dobrze jak my, że posłannictwa nie można wypełnić za pomocą przelotnych dobrych chęci czy szlachetnych odruchów. Trzeba, by w naszym Kościele-Rodzinie pojawili się licznie mężczyźni i kobiety, którzy za przykładem pierwszych apostołów i zagranicznych misjonarzy zechcą poświęcić całe swoje życie dziełu ewangelizacji. Prośmy pokornie Boga o mocne powołania kapłańskie i zakonne, a także o powołania zaangażowanych świeckich.

Pan w wielu sercach budzi takie skłonności. Niestety jednak zdarza się często, że panująca w naszych wspólnotach atmosfera lub inne wpływy tłumią owe ziarna powołań i zbyt słabo wspierają te, które oparły się naciskowi okoliczności.

Któż z nas nie wie, że Kościół bez powołań jest Kościołem martwym lub obumierającym? Myśl tę omówimy szerzej we WSPÓL-

NYM LIŚCIE PASTERSKIM, ale już teraz każda wspólnota chrześcijańska winna sobie uświadomić, że spoczywa na niej obowiązek ukształtowania we własnym łonie apostołów, których potrzebuje dla swego rozwoju i dla służby całemu Ludowi Bożemu; że musi ona nieustannie wspierać duchowo i materialnie ich kształcenie.

5 — Byliśmy głęboko poruszeni tym, że z szacunkiem i niepokojem zwracacie się do nas z tyloma skargami i apelami, podkreślając z naciskiem: „Łakniemy i pragniemy Słowa Bożego! Dajcie nam więcej wykształcenia doktrynalnego i głębszą formację duchową”. Na 27 propozycji, jakie do nas skierowaliście, aż 18 na to właśnie kładzie nacisk.

Jakże więc moglibyśmy pozostać głusi na te wasze pragnienia, wynikające ze świadomości chrześcijańskiej troszczącej się o przyszłość naszego Kościoła? Dołożymy wszelkich starań, by zadośćuczynić im jak najszybciej, niezwłocznie po przygotowaniu niezbędnych do tego środków. Tak więc w odpowiedzi na wasze wezwania mamy zamiar w najbliższych latach otworzyć dla was:

A) KRAJOWY OŚRODEK WIELOSTRONNEGO KSZTAŁCENIA, którego zadaniem będzie kształcenie doktrynalne różnego rodzaju działaczy naszych wspólnot: świeckich, kapłanów, zakonników i zakonnice;

B) DOMY REKOLEKCYJNE, dla skupiania się grup i pojedynczych osób;

C) SYSTEM OŚWIATY ELEMENTARNEJ I KSZTAŁCENIA POWSZECHNEGO. By zaspokoić wielokrotnie wyrażane pragnienia postanawiamy zorganizować w poszczególnych diecezjach, a także na szczeblu krajowym, służbę kształcenia powszechnego oraz nauki czytania i pisania w języku narodowym. Czyniąc to mamy na celu dwie rzeczy:

a) przyczynić się do uczynienia bardziej ludzkim życia najuboższych, którzy nie mogliby korzystać z dobrodziejstw normalnej szkoły;

b) umożliwić uczestnikom naszej katechizacji (chrześcijanom i katechumenom) czerpanie bezpośrednie, przez lekturę, ze źródła Słowa Objawionego. Chcemy również, by o ile to możliwe podjęte zostały wysiłki zmierzające do uzupełniania naszych lekcji katechizmu nauką czytania i pisania, a także wykształcenia podstawowego, w myśl nauki społecznej Kościoła. Wpłynie to z pewnością korzystnie na rozwój ogólny i duchowy naszych wiernych.

W TYM, CO DOTYCZY SAMEJ KATECHEZY nigdy nie dość będzie przypominać; jak ważne jest, by ośrodkiem naszego nauczania była OSOBA CHRYSUSA, przez którego i w którym wyniesieni zostaliśmy do godności synów Bożych, przez którego

otrzymujemy „wszelkie błogosławieństwo i wszelkie dobro” (Ef, I:1—7); Chrystusa, który jest „pierworodnym pośród wielu braci” (Rzym, 8,29). W ten sposób trwać będziemy w mistycznym KOŚCIELE-RODZINIE.

Ponadto niech katecheza nasza działa wychowawczo; niech w świetle Ewangelii odpowiada na pytania współczesnych mieszkańców Górnej Wolty, wiążące się z ich radościami, troskami i nadziejami, dotyczące sensu ich życia prywatnego i publicznego, ich działalności gospodarczej czy politycznej.

6 — Lud Boży zamieszkujący Górną Woltę odpowiedzieć musi na jeszcze jedno, bardzo ważne pytanie: „Jak postępować by być w pełni chrześcijaninem i w pełni afrykaninem?”.

Czy obserwowany przez nas wszystkich spadek żywotności chrześcijaństwa nie wynika z walki wewnętrznej, jaką wielu z nas musi staczać wskutek **STARCIA POMIĘDZY OTRZYMANĄ WIARĄ A KULTURĄ W KTÓREJ ŻYJĄ?**

Wbrew pozorom można być jednocześnie autentycznym afrykaninem i autentycznym chrześcijaninem. Prawdziwe wartości (obiektywne) naszych obyczajów i tradycji są z zasady zgodne z prawdziwym chrześcijaństwem, gdyż światło nie może być wrogiem światła: wszelkie prawdziwe dobro pochodzi z tego samego źródła.

Próbowały już dać częściowo odpowiedź na to pytanie nasze zespoły katechetyczne i liturgiczne. Winniśmy im wdzięczność za ich niezaprzeczalne osiągnięcia.

Na to jednak, by dogłębnie rozwiązać problem napięcia pomiędzy „wiarą a kulturą” potrzebować będziemy pomocy naszych rodzimych specjalistów, zarówno w zakresie nauk teologicznych i biblijnych jak i humanistycznych, a szczególnie antropologii i socjologii. Oczekując ich pojawienia się kontynuujemy nasze poszukiwania na miarę środków i kompetencji, jakie posiadamy obecnie. Kto posiada charyzmat niechaj go nie tłumi.

Sz szczególnie w liturgii tyle jeszcze pozostaje do zrobienia, by nasze wielkie święta, takie jak **BOŻE NARODZENIE I WIELKANOC** odzyskały swój prawdziwy blask i stały się nośnikami posłania chrześcijańskiego dla animistów i mahometan, którzy tak chętnie uczestniczą w naszej radości w tych błogosławionych dniach.

Uwzględniając wasze obserwacje i słuszne skargi, wasi duszpasterze będą uważniejsi i bardziej niż dotąd wymagający gdy chodzi o modlitwę Ludu Bożego. Nie niszcząc natchnień twórczych chcielibyśmy jednak zakończyć okres eksperymentów, często anarchicznych i niefortunnych, w których innowacje nie zawsze odznaczały się dobrym smakiem.

Weźmy jako przykład niektóre zbyt świeckie tańce, używanie w liturgii przedmiotów pospolitych, których zapewne nie użylibyśmy do własnych posiłków, stroje i gesty niezbyt szlachetne i nie licujące z pobożnym sprawowaniem eucharystii, niektóre pieśni pozbawione całkiem doktrynalnej treści.

Nadszedł czas, byśmy wyznaczyli sobie pewne minimum REGUŁ I DYSCYPLINY. Pan będzie lepiej chwalony przez prawdziwe afrykańskie piękno.

Oto — drodzy Bracia i Siostry — główne wybrane przez nas kierunki odnowy naszego Kościoła. Oto drogi, którymi będziemy do niej dążyć i was zachęcamy, byście ze stanowczością na nie wkroczyli.

Jak uczniowie z Emaus spotykamy się na nich z obliczem Chrystusa Zmartwychwstałego. Idąc wraz z Nim i rozważając nieustannie Jego Słowa sprawimy, że oczy nasze otworzą się szerzej na Jego światło, a serca nasze rozgrzeje Jego miłość. I silni Jego siłą zbudujemy na Jego chwałę Kościół Górnej Wolty, przyozdobiony bogactwami Afryki.

Niechaj Jego łaska dopełni za nas to, co dziś jest jeszcze jedynie szlachetną obietnicą!

Ouagadougou, 15 kwietnia 1977

+Kard. P. ZOUNGRANA
Arcybiskup Ouagadougou
+Bp D. YOUGBARE
Biskup Koupela
+Bp M. CHAUVIN
Biskup Fada N'Gourma
+Bp A. BAYALA
Biskup Koudougou
+Bp D. TAPSOBA
Biskup Ouahigouya
+Bp J.-B. SOME
Biskup Diebouyou
+Bp C. GUIRMA
Biskup Kaya
+Bp Z. TOE
Biskup Nouna-Dedougou
+Bp A. T. SANON
Biskup Bobo-Dioulassa
+Bp J. M. CAMPAORE
Biskup pomocn. Ouagadougou

JERZY W. GAŁKOWSKI

PODSTAWOWE PYTANIE FILOZOFII NA MARGINESIE ARTYKUŁU JULIÁNA MARÍASA „FILOZOFIA A CHRZEŚCIJAŃSTWO”

Julián Marías, uczeń i kontynuator Ortegi y Gasset, w artykule zatytułowanym *Filozofia a chrześcijaństwo* (Znak 357/358, s. 1048—1076) stara się określić wpływ, jaki od chwili swego pojawienia się wywarło chrześcijaństwo na filozofię, oraz określić specyfikę czy też nowatorstwo tzw. filozofii chrześcijańskiej. Piszę o tak zwanej filozofii chrześcijańskiej, bo mimo trwającej od setek lat dyskusji na ten temat (jawnej lub ukrytej pod innymi problemami) nie doszło jeszcze do jakiegoś wyraźnego uzgodnienia stanowisk w tej materii.

Julián Marías kontynuuje myśl Ortegi y Gasset, którą podziela z większością chyba filozofów, że „filozofia nie bierze się z niczego (...) wychodzi od pewnej wiedzy — niekiedy bardzo rozległej — od wstępnych założeń, które się przyjęły i na których pojawia się i zakorzenia problem filozofii...” (s. 1048). I dalej pisze: „...nie ma jakiejś początkowej filozofii, która zaczynałaby się od zera. Filozofia wychodzi od zespołu wierzeń, idei, wiadomości. Natomiast nie ma ona założeń w tym sensie, że założenia, od których wychodzi, nie są filozoficznie walentne. Znaczy to, że filozofia bierze każdorazowo początek w całym zespole wierzeń, idei, obyczajów etc. (...) lecz wszystkie one do filozofii nie należą, a więc ta ostatnia musi szukać swojego uzasadnienia i swojej oczywistości sama przez się” (s. 1049). Ten zespół przekonań, za Ortęgą y Gassetem, nazywa Julián Marías „prefilozofią”. Jak można dalej rozumieć, owa „prefilozofia”, jako pewien zasób doświadczenia ludzkiego pełni, lub pełnić może, rolę inspiratorki i „zaczynu” filozofii. Owa „prefilozofia” warunkuje filozofię; lecz nie jest filozofią, póki ta nie dokona na niej pracy, nie uzasadni jej (s. 1050).

Taką „prefilozofią” dla filozofujących chrześcijan jest religia

chrześcijańska, „... która niesie z sobą pewną wizję rzeczywistości, pewną interpretację rzeczywistości, sposób jej rozumienia, czy nawet więcej, sposób jej odczuwania” (s. 1050).

Chcąc uwyraźnić odmiennność, specyfikę i nowatorstwo myśli chrześcijańskiej, ukazuje ją na kontrastującym tle myśli greckiej. I choć są to rzeczy znane aż do banalności, trzeba jednak dla pełnego zrozumienia myśli Autora ukazać ich zarys. Upraszczejac całość i pomijając drugorzędne modyfikacje można powiedzieć, że dla Greków świat został wyprodukowany z wiecznej materii rękami bogów, lub też został z Boga wyemanowany (Plotyn). Dlatego też pierwiastek boski jest immanentny Kosmosowi — czy to będą pomniejsi bogowie — producenci, czy też Arystotelesowski nieruchomy *Primus Motor*, czy też emanujący świat z siebie Bóg Plotyna. Zmiany zachodzące w Kosmosie, rodzenie i giniecie rzeczy, skłaniają greckich filozofów do poszukiwania ukrytego pod powierzchnią tych zmian rzeczywistego, prawdziwego i trwałego bytu, wiecznej rzeczywistości — „Cała myśl grecka poszukuje rzeczywistości, która jest wieczna: elementy, idee platońskie, arystotelesowska esencja, (...) z tego poczucia przemijalności rodzi się myśl grecka, która jest poszukiwaniem tego, co trwałe, wieczne, co naprawdę jest (...)” jak pisze Mariás (s. 1054).

Chrześcijańska wizja Kosmosu jest zdecydowanie odmienna od greckiej — Bóg ani nie ulepił Kosmosu z odwiecznej materii, ani nie wyemanował z siebie, ale stworzył z nicości. Bóg transcendentny jest jego przyczyną i stwórcą.

Na tym tle pojawia się pytanie, które Mariás nazywa „podstawowym pytaniem filozofii”. Skoro świat został stworzony przez Boga z nicości, to „(...) ze wszystkim, co zawiera, jest rzeczywistością wtórną, pochodną, otrzymaną: jest rzeczywistością stworzoną” (s. 1065); to „(...) realność ta jest dana, jest nadaniem pochodzącym od Boga. Realność świata — a także, oczywiście, człowieka — jest podtrzymywana przez akt stwórczy Boga i odnosi się w swej istocie do niego” (s. 1066). Ontologia Arystotelesa jest docieraniem do pierwočin bytu, do najgłębszych warstw rzeczywistości — „Kiedy Arystoteles mówi, że filozofia pierwsza (*prôte philosophia*) jest teologią, *theos* Arystotelesa znajduje się ponad wszelką wątpliwość wewnątrz systemu świata, nie jest Bogiem transcendentnym, a tym bardziej stwórczym. Jest nieruchomą pierwszą przyczyną, Bogiem, w ostatecznym rozrachunku, „kosmicznym” (s. 1067). Dlatego też z chrześcijańskiego punktu widzenia „cała filozofia grecka okazuje się »przedostatnia«, bo kwestią ostateczną jest właśnie myślenie o rzeczywistości bytu stwórczego, o Bogu-stwórcy” (s. 1068).

Perspektywa chrześcijańska jest całkowicie odmienna od greck-

kiej. Mariás uważa, że „(...) prawdziwą rzeczywistością nie jest świat ze wszystkim, co zawiera: jest nią właśnie Bóg — stwórca, ten, który powołał świat do istnienia i nadał mu realność. Pytanie Greka kieruje się ku rzeczywistości, która jest tutaj, rzeczywistości widzialnej i temu na czym naprawdę ona polega, a co jest przed oczami ukryte. Pytanie chrześcijanina pomija to wszystko, co się widzi lub czego się nie widzi, całą rzeczywistość stworzoną, i kieruje się ku Bogu — stwórcy, od którego chrześcijanin zależy w swojej własnej realności (...) Wobec powyższego podstawowy przedmiot filozofii, rzeczywistość, dla której chrześcijanin musi przedstawić uzasadnienie, jest nie tyle światem, co Bogiem. I to Bogiem nie tylko odmiennym od świata w sensie tego, co później będzie nazywane transcendencją, lecz Bogiem — stwórcą, którego byt jest zupełnie innego typu, niż byt świata. Byt świata jest stworzony; byt Boga, stwórcy, jest określany przez atrybuty całkowicie odmienne i w pewnej mierze przeciwstawne” (s. 1066).

Dalej Mariás *novum* filozofii chrześcijańskiej widzi w „osobowej motywacji filozofii” oraz w ujęciu „rzeczywistości jako miłości osób”. Tymi problemami jednakże nie będę się tutaj zajmował. Tak określwszy filozofię chrześcijańską widzi jej dotychczasową historię w ciemnych raczej barwach. Tomasz z Akwinu „buduje swoją filozofię w szczelinach arystotelizmu. Podobnie dzieje się z trawą, która wyrasta między blokami kamienia” (s. 1071). Także u innych — u św. Augustyna, św. Anzelma, Hugona i Ryszarda od świętego Wiktora, u Eckharta — pojawia się jedynie „niekiedy na przestrzeni średniowiecza ta radykalna i głęboka nuta, która stanowi o nowatorstwie chrześcijaństwa” (s. 1071).

Ostatecznie, konkluduje Mariás, filozofii chrześcijańskiej właściwie jeszcze nie ma — ten sposób myślenia okazał się dotąd za trudny i „pozostaje (choć to przygnębiające) wciąż nie wypracowany” (s. 1076). Jest to dopiero nasze zadanie.

Jest chyba faktem niepodważalnym, że religia, że objawienie judeo-chrześcijańskie stanowi dla filozofii wyzwanie, że stać się może, i w wielu wypadkach stanowi osobową, psychologiczną inspirację filozofowania. Ukazuje niewystarczalność stawianych przez Greków (i nie tylko) pytań i dawanych przez nich odpowiedzi. Pozwala przesunąć granice poznania do rzeczywiście ostatecznych horyzontów. Ale czy to wszystko usprawiedliwia stawiane przez Mariása oceny? Czy uzasadnia wszystkie jego opinie? Przynajmniej niektóre wydają się być nieuzasadnione. Wymienię kilka z nich.

Na s. 1066 Mariás pisze, że „(...) prawdziwą rzeczywistością nie

jest świat (...)"'. Na innych miejscach jednakże łagodzi tę tezę (choć nie jest w tym kosekwentny) tak, że z całości rozważań wyjdaje się wynikać, iż świat jest jednak rzeczywisty, ale „ślabszy” w istnieniu od Boga.

Te zagadnienia mają charakter ontologiczny, a ściślej biorąc egzystencjalny, bo odnoszą się do sposobu istnienia świata i Boga. Obok nich Marías porusza również zagadnienia teoriopoznawcze — „Pytanie chrześcijanina pomija to wszystko, co się widzi lub czego się nie widzi, całą rzeczywistość stworzoną, i kieruje się ku Bogu — stwórcy, od którego chrześcijanin zależy w swojej własnej rzeczywistości” (s. 1066). To pozornie niewinne stwierdzenie (a czy rzeczywistość „chrześcijańska”?) niesie ze sobą całkiem niebagatelny kłopot, tym bardziej jeśli połączy się je z zakwestionowaniem przez Autora teorii analogii bytu, co znowu w sposób pośredni podważa „prawdziwą rzeczywistość świata”. Analogii bytu nie kwestionuje Marías całkowicie, bo uważa, że można ją stosować do analizy bytu stworzonego. Nie można natomiast, jego zdaniem, stosować jej zarazem do bytu stworzonego i stwórczego, bo właściwie nie można objąć jednym pojęciem — byt — tego, co stworzone i tego, który stwarza, gdyż są to „radykalnie odmienne formy bytu”. Stworzenie to „rzeczywistość zależna od innej, ułomna, niewystarczająca, pozbawiona atrybutów, które tradycyjnie uznawano za właściwe bytowi” (s. 1067). Szkoda, że Autor nie określa bliżej tych atrybutów właściwych bytowi, bo może by się okazało, że stwierdzenie to musiałby wycofać, a tak to robi ono na pozór mocne wrażenie. Jeśli do tych dwóch rzeczywistości, stworzonej i stwarzającej, „stosuje się słowo »byt«, to już w zupełnie innym sensie”. Dlatego też Marías uważa, że tradycyjnej teorii analogii bytu nie można tutaj stosować i wątpi czy w ogóle jakaś inna może być stosowana — „Istnieje więc jeszcze znacznie głębszy stopień analogii — jeśli można tu jeszcze mówić o analogii — między Bogiem-stwórcą i światem stworzonym. Jeśli możemy odnosić słowo »byt« jednocześnie do Boga i do świata, trzeba będzie odkryć ową problematyczną zasadę analogii” (s. 1067).

Jak zdaje się wynikać z powyższych słów nie ma poznawczego przejścia od bytu stworzonego do bytu stwórczego. Ale zarazem Marías uważa, że „podstawowym przedmiotem filozofii” jest Bóg. Jak więc można do Niego dotrzeć, jeśli nie jest On dostępny przez naturalne poznanie świata? Pozostaje albo jakaś bezpośrednia intuicja Boga, o której zresztą Marías nic nie mówi, a więc to nie wchodzi w grę, albo po prostu objawienie. Cóż z tego; kiedy sam Autor mówi o zasadniczej różnicy między objawieniem a odkrywaniem (jako źródłem filozofii) — „Widziane od strony człowieka, objawienie jest bierne: rzeczywistość, jakakolwiek ona

jest, objawia się jeśli chce i kiedy chce. Za to odkrycie, zdejmowanie zasłon, sprawianie, by rzeczywistość ukryta stawała się widoczna, jest dokonywane przez człowieka, jest jego dziełem" (s. 1065). No tak, ale skoro już człowiek zdejrze ostatnią maskę z oblicza bytu stworzonego, to będzie mógł jedynie spojrzeć w twarz pustce.

Cóż wtenczas można uczynić? Są co najmniej trzy drogi możliwe: albo przemyśleć sprawę od początku i wyciągnąć stąd pewne konieczne wnioski, jak to uczynili np. Tomasz z Akwinu i Duns Szkot, albo skoczyć za Kierkegaardem w przepaść, albo też przyjąć Boga wiarą. Tak właśnie, jak w ostatnim przypadku, zdaje się czynić Marfas, pisząc, że „podstawową kwestią, w której myśl filozoficzna uwarunkowana przez chrześcijaństwo różni się od helleńskiej, jest bez wątpienia pojęcie stworzenia” (s. 1052). Wszystkie te określenia Marfasa razem wzięte nasuwają poważną wątpliwość — czy rzeczywiście na początku filozofowania (a tak zdaje się czynić Autor) można stawiać tezę o stworzeniu, oraz czy stworzenie (bez dalszych, ściślejszych określeń) w ogóle może być tezą filozoficzną.

Swój program filozoficzny wydaje się Autor wyrażać w takich słowach: „Moment, w którym pojawia się na gruncie chrześcijaństwa filozofia jako taka, czy też kiedy chrześcijaństwo wkacza jako takie na teren filozofii, wyraża formuła Augustyńska, której użyje niebawem w sposób bardziej pełny i dogłębny święty Anzelm: *Fides quaerens intellectum*, wiara, która szuka zrozumienia. W bliskim związku z nią pozostaje inna formuła: *Credo ut intelligam*, wierzę, by zrozumieć. Pojawia się tu bezwzględna konieczność rozumienia i szuka się wiedzy teologicznej czy filozoficznej, która wychodzi od wiary. Szuka się samego rozumienia, ale motorem jest wiara” (s. 1060). Mamy więc tutaj do czynienia z anzelmiańskim programem filozofii, która jest metodą rozumowego rozjaśniania wiary, jej racjonalizacją. Punktem wyjścia i punktem dojścia jest wiara, a rozum działa jedynie wewnątrz pola wiary. Św. Anzelm wychodził z założenia, że wszystko, świat i Bóg, jest możliwe do przeniknięcia rozumem ludzkim. Nawet na terenie teologii nie był to wówczas pogląd powszechnie przyjmowany, nadto św. Anzelm nie wytyczał wyraźnej granicy pomiędzy teologią a filozofią. Zapewne „ojciec scholastyki” zaczął wyraźniej niż poprzednicy stawiać zadania filozofii, poznaniu naturalnemu czy rozumowi. Ale do autonomicznej filozofii, stojącej na własnych podstawach, było jeszcze daleko.

W dwieście lat później Tomasz z Akwinu sformułował mniej „ambitny” program filozofii, jeśli chodzi o jej zakres, tzn. jeśli chodzi o „rzeczy boskie”, ale za to wyraźnie zakreślił granice

między wiarą a rozumem, między teologią a filozofią, i bardzo wyraźnie opowiedział się za autonomią filozofii — teologia wychodzi w swych założeniach metodologiczno-teoriopoznawczych od wiary, filozofia od poznania naturalnego. Wprawdzie są pewne wspólne dziedziny, ale większość prawd wiary (w tym także stworzenie świata w czasie, choć nie sam fakt stworzenia) jest dla rozumu, dla poznania naturalnego niedostępna.

Jeśli na samym początku założy się, że rzeczywistość świata nie jest rzeczywistością „prawdziwą”, to również w punkcie wyjścia daje się pewną gotową interpretację świata, interpretację typu platońskiego, wraz ze wszystkimi jej konsekwencjami. Jeśli zaś na początku nadto przyjmuje się, że rzeczywistość świata jest „pochodna”, to zakłada się to, czego winno się dowieść w filozofii, czyli istnienie Boga, nie pytając nawet czy filozofia w ogóle jest do tego zdolna i jak może tego dokonać. Czyli całe to pytanie, istotne przecież, jest pytaniem „na niby”, bo odpowiedź się już zna, i to nie skądinąd, ale właśnie na płaszczyźnie filozoficznej. Dlatego też Marías może napisać, że „chrześcijanin pomija to wszystko” — chrześcijanin może tak, ale filozof nie może tego w sposób zasadny uczynić. Chyba, że utożsamia rzeczywistość wiary i poznania naturalnego. Czy naprawdę „podstawowym przedmiotem filozofii” jest Bóg, a nie ta otaczająca, dotykalna rzeczywistość? Nie bardzo zresztą wiadomo, co znaczy i oznacza pojęcie „podstawowy przedmiot”. Czy naprawdę musimy dochodzić do poznania świata przez poznanie Boga (a takie wydają się być konsekwencje tej ostatniej tezy), a nie na odwrót? Czy wszystkie „prawdy wiary” są przekładalne na język „prawd filozoficznych”? Jeśli przymie się koncepcję Marías, to wiara będzie nie tyle inspiracją, co źródłem poznania filozoficznego, a filozofia w gruncie rzeczy stanie się teologią. Czy Marías program rozwoju filozofii chrześcijańskiej nie zmierza raczej do jej likwidacji? W średniowieczu, gdy zaczęto tworzyć koncepcję „filozofii chrześcijańskiej” jako dyscypliny autonomicznej w stosunku do teologii (czy wiary), stanowisko św. Anzelma było z pewnością odważne i nowatorskie. Jednakże dzisiaj traci trochę myszka. Co nieco już od tej pory zrobiono w tej materii. Wystarczy sięgnąć do Gilsona *Ducha filozofii średniowiecznej*, do zawartych tam *Not bibliograficznych do historii pojęcia filozofii chrześcijańskiej*, gdzie zawarto 80 nazwisk, od św. Augustyna do Maritaina, aby się o tym przekonać.

Przy okazji można dodać, że odbieranie „prawdziwej rzeczywistości” światu i postulat jej „pomijania” (choćby tylko poznawczego) bliski jest wczesnośredniowiecznej postawie odwrócenia się, pogardy dla świata — *contemptus mundi* — postawie raczej mar-

ginalnej, niezbyt dobrze rozumianej, ale o wielu negatywnych konsekwencjach, i dalekiej od współczesnej teologii rzeczywistości ziemskich.

Są jeszcze dwie sprawy, które chciałbym poruszyć. Na s. 1068 Mariás pisze: „Cała filozofia grecka okazuje się «przedostatnia», bo kwestią ostateczną jest właśnie myślenie o rzeczywistości bytu stwórczego, o Bogu — stwórcy. Kwestia ta jest tak zasadnicza, że pierwszą rzeczą, jaką należy uczynić, jest sprawdzenie, czy można tu jeszcze mówić o »bycie«, czy to pojęcie jest wystarczające i adekwatne”. Jak wynika z dalszych słów Autora zarzut odnoszący się do filozofii greckiej rozciąga się również i na filozofię chrześcijańską — „Wszystko to jest obce myśli greckiej. Można dodać: i chrześcijańskiej również” (s. 1076). Czy tak naprawdę jest? Czy podsuwane przez Autora intuicje filozofii „przedostatniej” i „ostatniej” są dopiero współcześnie (czytaj: przez Juliána Mariása) zauważone? W innym miejscu Mariás pisze o pojawiającej się „niekiedy radykalnej i głębokiej nucie” właściwej filozofii, która u Tomasza z Akwinu jak trawa „wyrasta między blokami kamienia” arystotelizmu. Czy ten obraz jest trafnie namalowany, to inna sprawa, bo może należałoby przyrównać arystotelizm nie tyle do jałowej skały, co do gleby, na której ta trawa rośnie. Ale nie ma potrzeby wnikać dalej w tę geologię i botanikę filozofii. Przecież to właśnie Tomasz z Akwinu i jego kontynuatorzy, także współcześni, idą tą drogą, którą wskazuje — trochę może późno — Julián Mariás.

Słynne „pięć dróg” Tomaszowych polega właśnie na tym, że stosując przede wszystkim arystotelesowski sposób myślenia o świecie dochodzi się do pewnego kresu. Używając terminologii Mariása — człowiek zdarł ostatnią maskę z oblicza świata i okazało się, że dalej nie ma nic, że nie dotarł do „rzeczywistego bytu” (ale to jest niejako na końcu filozofii — „ostatnia maska” — a nie na jej początku). Nie ma więc w świecie „usprawiedliwienia” dla niego samego — świat sam w sobie jest niezrozumiały. I tu właśnie pojawia się istotne pytanie — „Tajemnica czy absurd w ostatecznym tłumaczeniu świata” (takie pytanie zadał kiedyś Mieczysław Krąpiec w „Tygodniku Powszechnym”). To właśnie egzystencjaliści, do których idei nawiązuje Mariás, zatrzymali się na tym etapie. To oni stanęli na tym „greckim”, „przedostatnim” etapie filozofii — świat jest absurdalny. Część z nich, przerażona otwierającą się przed ich stopami i umysłami pustką, cofnęła się i przyjęła absurd jako najgłębszą rzeczywistość świata, część dokonała rozpaczliwego skoku w przepaść. Mariás natomiast proponuje ratować sens świata i filozofii — wiarą.

Tomasz z Akwinu poszedł inną drogą. Przyjął narzucający się,

tak jemu jak i innym, w tym także egzystencjalistom, wniosek, że świat rozpatrywany sam w sobie jest niezrozumiały, jest sprzeczny, jest absurdalny. Świat nie ma w sobie racji go uniesprzeczniającej, nie ma w sobie racji swojego istnienia, sam z siebie nie może istnieć — ale przecież istnieje! Doświadczamy tego, a *contra experimentum nullum argumentum*. Dlaczego istnieje świat, „dlaczego istnieją rzeczy”? Absurd, jako ostateczne tłumaczenie świata, sam jest absurdalny, jest obrazą rzeczywistości i rozumu. Tomasz z Akwinu miał odwagę odrzucić absurd i przyjąć tajemnicę, której rozjaśnieniem jest „dopełnienie” świata istnieniem Boga jako koniecznej i jedynej jego racji. Samo więc bytowanie świata, i jego wewnętrzna struktura, domagają się z konieczności „uzupełnienia”, poszukiwania jego egzystencjalnego początku i źródła, które by usensowniało i „uprawomocniało” sam w sobie sprzeczny i absurdalny, a więc niemożliwy do istnienia, a przecież istniejący świat. Problem Boga wynika więc z problemu świata, z wnętrza filozofii, a nie z czegoś zewnętrznego. I w tym sensie problem Boga jest „końcem” filozofii, jej kresem. Natomiast Marías daje w tym względzie sprzeczne postulaty — z jednej strony Bóg jest tą „ostateczną rzeczywistością”, przedmiotem filozofii „ostatniej”, z drugiej jest On wniesiony z „prefilozofii” na początku filozofowania jako „wstępne założenie”, a więc Marías zakłada to, co chciałby na końcu udowodnić.

Co wspólnego ma świat i Bóg? To, że świat i Bóg istnieją. Tylko tyle? Aż tyle. Sartre na przykład, w ogóle tego „drobnego” faktu nie zauważył, czy nie chciał brać w rachubę i dlatego świat i Bóg są jak dwa okręty obojętnie się mijające. Bo on chciał absurdu i chaosu. Wtedy z niczym nie trzeba się liczyć. W mętnej wodzie...

A jaka jest różnica między światem a Bogiem? Istnieją odmiennie — Bóg swoją mocą, koniecznie, a świat jako pochodny, mocą udzieloną, przygodnie. Jeden i drugi jest bytem, czyli istniejącym, ale radykalnie inaczej. Takie są końcowe, ostateczne wnioski filozofii. Tu jest już kres, i to jest rzeczywiście „filozofia ostatnia”, wynikająca z poprzednich, a nie założona. Tak właśnie przedstawia problem filozofii, problem świata i Boga współczesny tomizm, między innymi tzw. szkoła lubelska. A więc czy tradycyjna filozofia chrześcijańska sięga tylko do filozofii „przedostatniej” czy do „ostatniej”?

Pozostaje jeszcze zarzut nieuprawnionego obejmowania jednym pojęciem bytu zarówno świata jak i Boga. Marías wyraża tu obawę (co jest tylko delikatnym wyrazem zarzutu), że używanie wspólnego pojęcia bytu dla tych dwóch różnych rzeczywistości powoduje „zatopienie” Boga w świecie, ujęcie Go nie jako odmien-

nego od świata, transcendentnego, ale jako Boga kosmicznego, „greckiego”, jakim był na przykład *Primus Motor* Arystotelesa. Oczywiście groźba taka istnieje, ale czy historia filozofii chrześcijańskiej ją urzeczywistniła? Łatwo to sprawdzić sięgając np. do tekstów dwóch czołowych przedstawicieli scholastyki — Tomasza z Akwinu i Jana Dunsza zwanego Szkotem. Te dwa przykłady są bardzo reprezentacyjne, bo obaj sięgają do Arystotelesa, ale kształt ich filozofii jest odmienny. Zacznę od Tomasza, jako wcześniej żyjącego.

Dla Tomasza pojęcie bytu, a właściwie bytu jako bytu, znaczy istniejącą konkretną, określoną treść. Z tym, że między ową „treścią” (tym, co istnieje), a jej istnieniem (że istnieje) zachodzi proporcjonalność, współmierność. Inaczej istnieje człowiek, inaczej jego myśl, inaczej chmura, a jeszcze inaczej biel tej chmury. Wszystko to istnieje, jest rzeczywiste, ale inaczej. Odnosi się to również i do Boga. Gdziekolwiek otworzy się pisma Tomasza z Akwinu — czy to będzie *Summa Theologiae*, czy *Summa contra gentiles*, czy pomniejsze traktaty — wszędzie napotkać można na podkreślanie różnicy w sposobie istnienia bytu stworczego i stworzonego. Gdyby chciało się wykazać wszystkie określenia i miejsca w jakich występują, to zebrałoby się ich na całkiem sporą książkę. Można więc dać jedynie kilka przykładów.

I tak w *De veritate* (q. 2, 3) Tomasz pisze, że stworzenie (byt przystępny) ma w sobie więcej z nieistnienia niż z istnienia, natomiast w kilku miejscach powtarza (np. ST. I, q. 25), że istotą Boga (i tylko Boga) jest czysty akt istnienia. W CG pisze, że jedynie Bóg jest bytem (istnieje) ze swej istoty, a każdy inny byt (stworzony) jest bytem (istnieje) przez uczestnictwo w Bogu. W *Komentarzu do „Sentencji” Piotra Lombarda* (1, d. 8) pisze, iż istnienie bytów stworzonych w porównaniu z Bogiem jest „jakby niczym”, i że Bóg jest przyczyną ich istnienia, ale właśnie dlatego są rzeczywiste. W innych jeszcze miejscach podkreśla, że istnienie Boga tym różni się od istnienia bytów stworzonych, że Bóg istnieje sam z siebie, że nie staje się, ani się nie zmienia, że istnienie Boga nie różni się od Jego istoty, że tylko Bóg (i nic prócz Boga) istnieje sam z siebie, istnieje w sposób konieczny. Tyle przykładów chyba wystarczy.

Jeśli chodzi o Jana Dunsza Szkota, zwanego również Doktorem Subtelnym (dla precyzji swoich analiz), to oprę się na książce o. E. Zielińskiego (*Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1980), znawcy tegoż autora. Na s. 31 Zieliński pisze: „W doświadczeniu mamy zawsze do czynienia z wielością konkretnych bytów. Stopień doskonałości posiadanej przez poszczególne byty różni je między sobą. Ale mimo całej różno-

rodności wszystkie posiadają jeden wspólny wymiar: są czymś innym niż nicłość, niebyt. Ten wspólny dla wszystkiego, co w jakikolwiek sposób jest poza nicością, wymiar Szkot nazywa »bytem wspólnym« (*natura communis*). On stanowi treść pojęcia »byt«, które jest pojęciem absolutnie prostym (*simpliciter simplex*) i jednoznaczny». Najbardziej pierwotną determinacją bytu są „skończoność” i „nieskończoność” (podobnie do tego rozwija się myśl Pascala w jego słynnym „zakładzie”), jako jego *modi intrinseci*, czyli wewnętrzne sposoby bytowania, a wszystkie inne determinacje (doskonałości) w danym bycie są już „skończone”, już to „nieskończone”. Taka właśnie jest różnica między Bogiem, bytem stwórczym i nieskończonym, a światem, bytem stworzonym, skończonym. Uwypuklając różnice między tymi dwoma rodzajami bytu Zieliński pisze: „odległość między Bogiem a nie-Bogiem będzie nieskończona jedynie z tej racji, że Bóg jest nieskończony. Natomiast odległość między bytem a nie-bytem będzie taka, jak wielka jest doskonałość kresu doskonalszego. A zatem jeśli nicłość przeciwstawia się stworzeniu, odległość stworzenia od nicości będzie skończona, gdyż skończona jest doskonałość stworzenia. Jeżeli zaś nicości przeciwstawia się Boga, odległość będzie nieskończona, bo nieskończony jest kres doskonalszy, czyli Bóg” (s. 43). Chyba nie trzeba wiele wyobraźni, by zobaczyć podobieństwo myśli Tomasa i Dunsza Szkota, oraz zasadniczą różnicę, którą oni przedstawiają, między bytem a Bytem.

Jak z powyższych uwag widać, postulowane przez Juliána Marfasa filozoficzne „nowości” są bardzo wątpliwe, bo albo prowadzą do zakwestionowania autonomii filozofii, albo są daremnym wysiłkiem wyważania dawno już otwartych drzwi. Wielu już i przed Marfasem próbowało od początku „stawić” filozofię, a później okazywało się, że inni wcześniej już wpadli na takie same pomysły, tak jak w tej znanej anegdotce — ród mój wywodzi się od Macieja, starosty z XVI wieku... ale kto wie, czy i on nie miał ojca...

Mistrzem Juliána Marfasa był Ortega y Gasset, który na początku naszego wieku kolegował z Władysławem Tatarkiewiczem w Marburgu. Pewnie Tatarkiewicz był lepszym od niego historykiem filozofii.

Jerzy W. Gałkowski

KAROL TARNOWSKI

NA MARGINESIE POLEMIKI JERZEGO GAŁKOWSKIEGO Z JULIÁNEM MARIÁSEM

Polemika Jerzego Gałkowskiego z esejem Juliána Mariása *Filozofia a chrześcijaństwo* (Znak nr 357—358) wydaje mi się zasadniczo nietrafna, co nie znaczy, że nie ma on w pewnych szczegółach racji.

Przede wszystkim esej Mariása nie jest propozycją żadnej o określonej filozofii ani rozstrzygnięć metodologicznych dotyczących stosunku wiary (resp. teologii) i filozofii, jak to sugeruje Gałkowski. Jest wyrazem „zdumienia” nad faktem „filozofii chrześcijańskiej” i próbą — moim zdaniem trafną — wskazania na zasadnicze aporie i trudności filozofa, który nie chce w swoim filozofowaniu wziąć swojego chrześcijaństwa po prostu w nawias.

Mariás podkreśla, że czym innym jest fakt wstępnych „założeń” filozofii wyrastających z określonej sytuacji, a czym innym filozoficzne uprawomocnienie tych założeń. Nie proponuje więc — jak to sugeruje Gałkowski — filozofowania w oparciu o wiarę („programu anzelmiańskiego”) jako pewnego szczegółowego programu metodologicznego, tylko stwierdza, że każdy filozof chrześcijański w jego rozumieniu musi z takiej sytuacji startować, to znaczy, że najpierw jako dla chrześcijanina jest dla niego wiara, a potem filozofowanie, które jednak również musi — ale nie wiadomo jeszcze czy może — swe założenia jakoś filozoficznie uprawomocnić.

Jeśli tak, to zarzut „błędnego koła” jest w stosunku do Mariása zupełnie nie uzasadniony; m.in. dlatego, że dla chrześcijanina jako takiego oczywiście Bóg jest „na początku” myślenia, to znaczy jest rzeczywistością centralną i pierwszą, a jeżeli tak nie jest, to źle: znaczy to, że nie bierze on swego chrześcijaństwa dostatecznie na serio. Z tego samego powodu teza Mariása o „pominięciu” rzeczywistości stworzonej i kierowaniu się „wprost” ku Bogu również nie ma charakteru filozoficznego, nie jest żadną szczegółową propozycją epistemologiczną — jak to sugeruje Gałkowski — lecz prostym stwierdzeniem faktu, że dla chrześcijanina Bóg jest rzeczywistością nieporównanie ważniejszą od rzeczywistości stworzonej, w związku z czym rzeczywistość stworzona jest nieporównanie mniej ważna niż była dla Greka; i w tym sensie Bóg — Stwórca jest dla chrześcijanina — filozofa głów-

nym przedmiotem namysłu, a nie rzeczywistość stworzona. Ale z tego jeszcze nic nie wynika na temat sposobu wprowadzenia Boga do filozofii — co najwyżej wynika postulat „filozofii Boga” jako zasadniczego dla chrześcijanina tematu filozofowania.

Marías nie twierdzi bynajmniej, że nie ma filozoficznej drogi od świata do Boga, wskazuje tylko na dwie rzeczy: 1) że dla chrześcijanina podstawowym punktem wyjścia jest nie „przyroda” lecz moje „ja”, ponieważ przekaz chrześcijański ma to do siebie, że adresuje się do mnie jako do mnie (i analogicznie do innych „ja”), a nie w „przestrzeń kosmiczną”; w związku z czym nie jest rzeczą obojętną co wiem o sobie i o innych „ja” (w tym sensie nurt augustiański byłby autentyczniej chrześcijański niż nurt tomistyczny), 2) że trzeba się może jeszcze głębiej niż dotychczas zastanowić nad prawomocnością orzeczeń analogicznych dotyczących stosunku między Bogiem a stworzeniem, tam gdzie wchodzi w grę pojęcie bytu, którego zasadniczym momentem w myśli greckiej jest substancjalność. W tym miejscu Marías wydaje się zresztą nie doceniać nowatorskiej koncepcji Boga jako „*ipsum esse subsistens*” u św. Tomasza i jego zarzut arystotelizowania pod adresem św. Tomasza z pewnością nie jest w pełni trafny. Natomiast ma on całkowicie rację wskazując na niezgłębione konsekwencje tego, że Bóg chrześcijanina mówi o sobie „Ja”: jego istnienie — to nie „jest”, a „Jestem”: fakt o kapitalnym znaczeniu dla myśli chrześcijańskiej, którego nie sposób ani pominąć ani przecenić. Dlatego właśnie ma on również niewątpliwą słuszność wskazując na wagę myśli augustyńskiej, ale jeszcze bardziej na to, że dla filozofującego chrześcijanina Bóg Biblii jest niewyczerpalny. Jest On bowiem przecież nie tylko „Jestem”, ale również Miłością. Właśnie to zupełnie szczególnie splecenie się momentów ontologicznych z osobowymi ale równocześnie i z „hyperosobowymi” stanowi o wyjątkowej i zawsze otwartej sytuacji „filozofa chrześcijańskiego”. Nie tylko bowiem nie rozumiemy, czym może być „Istnienie samo”, ale również nie rozumiemy, Kim może być Stwórca — nie tylko jako „miłujący” lub „prawdziwy”, lecz jako „Miłość” i „Prawda”. Wydaje się zaś, że filozofowi chrześcijańskiemu nie wolno przejść do porządku dziennego nad tymi określeniami, tak jak w ogóle nie wolno mu pomijać całej „personalistycznej” strony Objawienia, o której mówi, jakże słusznie, Marías, a którą Gałkowski w swej polemice całkowicie pomija. Uważa on bowiem prawdopodobnie, wraz z częścią filozofii tomistycznej, że należąc do Objawienia nie może się stać ona równocześnie filozoficznym tematem w odniesieniu do Boga. Ale stwierdzenie to jest jedynie filozoficznym założeniem, które nie jest bynajmniej filozoficznie oczywiste.

Jeśli filozofuje się jako chrześcijanin, to nie można — powtórzmy — pomijać tego, co stanowi rdzeń chrześcijaństwa: że Boga odnajdujemy przede wszystkim we własnym wnętrzu, „intimitas” — w relacji, dodajmy, z innymi ludzkimi „intimitas”. Nie znaczy to, że świat nie może stanowić jakiejś „trampoliny” do Boga, ale że stanowi ją w o wiele mniejszym stopniu, niż ja sam w mojej wolności, w relacji do drugiego człowieka i przede wszystkim w wolnej relacji do Boga — ponieważ dla chrześcijaństwa Bóg jest przede wszystkim Osobą — owym „Jam jest” — i stwórczą Miłością, a dopiero potem wszystkim innym. I nie jest to perspektywa, którą chrześcijanin jako filozof ma prawo usunąć czy wziąć w nawias, ponieważ jeżeli gdzieś odsłania się dla niego rąbek tajemnicy Boga, to właśnie w tym. Ale też nie ma co ukrywać, że źródłem chrześcijańskiej wiedzy o Bogu jest Objawienie, którego celem jest zbawienie człowieka. I dlatego — jak bardzo słusznie pisze Marías (na str. 1072) w odniesieniu do „zbawienia” — słowa te powinny zostać filozoficznie przemyślane, a nie pozostawione wyłącznie teologii — o ile oczywiście chrześcijanin chce pozostać filozofem jako chrześcijanin. Znaczy to, być może, że „wstępem” filozoficznym do metafizyki powinna być dla chrześcijanina pogłębiona filozofia religii — m.in. dlatego, że kluczowe dla chrześcijaństwa pojęcie stworzenia, jak Marías bardzo słusznie przypomina, zostało objawione, to znaczy wypowiedziane przez Boga, choć przez usta człowieka: to Bóg sam zaświadczył o swojej absolutnej transcendencji, a także o swym ojcostwie względem człowieka. Wszystko to istotnie zmienia radykalnie w stosunku do Greków sam sposób stawiania zagadnień filozoficznych i częściowo ich treść. Nie znaczy to wcale, że metafizyka nie ma swojego niezastąpionego miejsca w myśli chrześcijańskiej, ale że nie jest ona może dla chrześcijanina „filozofią pierwszą”, tak jak była nią dla Greków, a także, że — przynajmniej częściowo — musi mieć ona inny niż u Greków charakter, czego najwymowniejszym przykładem, ale bynajmniej nie nieprzekraczalnym szczytem, jest metafizyka św. Augustyna.

Marías bardzo też, moim zdaniem, słusznie wskazuje na dwie sprawy: 1) zagadnienie zmartwychwstania w przeciwieństwie do „naturalnej” nieśmiertelności oraz 2) na ideę „przeobstwienia” człowieka, jego uczestnictwa w życiu Boskim w przeciwieństwie do greckiej w istocie idei „wizji uszczęśliwiającej”; ten ostatni problem, nawiasem mówiąc, poruszała głęboko niemal zupełnie u nas nie znany Maurice Blondel. O sprawach tych, dla myśli chrześcijańskiej przecież kluczowych, Gałkowski również w ogóle nie wspomina, relegując je najoczywiściej w obręb zagadnień wy-

łącznie teologicznych. Tymczasem nie jest bynajmniej powiedziane, że nie można próbować przemyśleć tych zagadnień także filozoficznie, być może jednak w oparciu o inną, niż tradycyjna, aparaturę filozoficzną. Na gruncie tomistycznym zresztą były piękne próby — o których Gałkowski w ogóle nie wspomina — wkraczania w te dziedziny i wykraczania w ten sposób w pewnym porządku poza metafizykę istnienia — jak choćby u Maritaina czy Edith Stein.

Tak więc w sumie rację ma chyba Marfias, a nie Gałkowski. Co nie znaczy, że nie ma słuszności ten ostatni, przypominając teksty św. Tomasza (i Dunsza Szkota) na temat przepastnej różnicy między „bytem” Boga a bytem stworzenia. Można też wątpić, czy wszystkie myśli u Marfiasa są odkrywcze: zasadnicza odmienność greckiej i chrześcijańskiej wizji świata była pod niejednym względem już nieraz poruszana, a Filon z Aleksandrii nie wydaje się w dalszym ciągu filozofem na tyle ważnym, by poświęcać mu tyle uwagi, jak to uczynił w swym eseju Marfias. Ale i Gałkowski nie wydaje się w swej polemice wydatnie przekraczać tego, co było w filozofii tomistycznej już wielokrotnie powiedziane, ani dostrzegać w niemal dzieciennym zdumieniu Marfiasa wobec „filozofii chrześcijańskiej” tego, co powinno budzić z „metafizycznej drzemki” i skłaniać do nieustannej czujności, otwartości i pokory.

Karol Tarnowski

NICOŚĆ NORMATYWNA

„Widzę niemal zarys nowej metafizyki, widzę jak rodzi się nowa estetyka”.

Friedrich Nietzsche do Erwina Rohde — list z 29 marca 1871.

Dialektyka twórczości Władysława Stróżewskiego* jest niewątpliwie wydarzeniem intelektualnym, nie byłoby ono jednak w tym stopniu możliwe bez dużej popularności wykładów jej autora, nie mówiąc już o powodzeniu tomu *Istnienie i wartość* wydanego przez oficynę „Znak” w roku 1981. Mam tu na myśli nie tylko wpływ jaki *Dialektyka* już wywiera — także wśród artystów — lecz również zainteresowanie nią u filozofów i „zwykłych” czytelników.

Czytając tę książkę z punktu widzenia malarza odczułem niemal natychmiast, że obcuje z mocnym słowem w obronie sztuki, niemniej słowem, którego zrozumienie wymaga pewnego przygotowania. Stróżewski buduje bowiem tło ontologiczne twórczości, które wyróżnia *Dialektykę* wśród innych tekstów na ten temat dlatego, że twórczość artystyczną rozpatrywano zazwyczaj w kategoriach psychologii lub fenomenologii świadomości. Stąd też autor spodziewa się czytelnika wykształconego filozoficznie, a co najmniej z filozofią obytego: mianowicie z myślą klasyczną, heglizmem, fenomenologią a w szczególności z filozofią Romana Ingardena i z jego teorią idei, oraz z teorią dzieła sztuki jako przedmiotu intencjonalnego *cum fundamento in re*. Niemniej Stróżewski modyfikuje Ingardenową teorię idei intencjonalizując idee związane z twórczością. Są to rozważania dla filozofa niezwykle interesujące, nie można ich jednak potraktować pobieżnie, trzeba je tu zatem pominąć.

Wszystko jednak zaczyna się w chwili rozstrzygnięcia przez autora tak sformułowanej alternatywy: „W sztuce wolno absolutnie wszystko, ale w granicach określonych koniecznością jej idei. Jeżeli ta zostanie przekreślona czy porzucona — zrodzi się antysztuka, kierowana radykalnie odmienną ideą naczelną” (s. 284) i dalej: „Wolność panująca w sztuce dopuszcza możliwość jej zagłady. Dlatego rezultat jej nicestwienia nadal nazywa się sztuc-

* Władysław Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, PWM, Kraków 1983

ką? Nie istnieje wszak konieczność aksjologicznej nicości. Może więc trzeba wreszcie wypowiedzieć tę prawdę: sztuka odchodząca od konieczności wypływającej z sensu i wartości (podkr. P.T.) traci swą tożsamość. Może rzecz jasna, stać się czymś innym: działaniem, produkcją, nawet rodzeniem — ale nie sztuką” (s. 286).

Alternatywa ta przeciwstawia sztukę anty-sztuce. Autor stanął po stronie sztuki, wielkiej sztuki. Ale uwaga: stanął w teorii; nie wolno bez szczegółowych krytycznych analiz, powołując się tylko na Stróżewskiego, nazwać cokolwiek sztuką czy anty-sztuką. Książka ma być między innymi przygotowaniem aparatury pojęciowej dla krytyki. Anty-sztuka w idei to dla Stróżewskiego nonsens i antywartość, sprzeciw wobec aksjologicznej konieczności. Tymczasem protest tak zwanej anty-sztuki, czyli tego co pojawiło się pod tym hasłem, jest skierowany często przeciw kłamstwu sztuki pozornej.

Badając twórczość artystyczną przyjmuje Stróżewski metodę ontologicznego opisu, rozumienie ontologii przyjmując od Ingardena, wedle którego bada ona zawartość idei i czystych możliwości idealnych. Dla Ingardena jednak w zawartości idei nie pojawia się nic takiego jak dialektyczne napięcie czy dialektyczne bieguny opozycji, zaś dla Stróżewskiego proces twórczy przez takie bieguny jest konstytuowany.

Dialektykę oczywiście należy czytać od początku, niemniej klucz do niej, który porządkuje ją i czyni zrozumiałą, w którego świetle wszystkie rozdziały odnajdują swoje miejsce, to *Determinizm i konieczność*, rozdział, który wysuwa na czoło również Danuta Gierulanka w recenzji ogłoszonej w „Tygodniku Powszechnym”. Najpierw jednak trzeba zdać sobie sprawę z tego, co Stróżewski mówi o dialektyce, dialogu i co rozumie przez bycie i nicość.



Dialektyka Stróżewskiego nie jest dialektyką Hegla. Hegel bowiem przyjmował w punkcie wyjścia identyczność momentów sprzecznych, które miały wewnętrzną moc stawania się, dzięki immanentnej im negacji. Hegłowi nie potrzebny jest żaden trzeci, zewnętrzny w stosunku do bytu i nicości czynnik. Natomiast dla Stróżewskiego byt i nicość, radykalna nicość, nie są tym samym, a byt pojawia się na skutek działania czynnika trzeciego, stojącego poza bytem i nicością: absolutu. Na niższych piętrach rozumienia dialektyki Stróżewskiego bliższe jest Mikołajowi z Kuzy. W tym sensie proces twórczy jest jednością, w której wyróżnić można pary dialektycznych przeciwieństw; o tym właśnie trak-

tuje rozdział *Jedność procesu twórczego*. Stąd i metoda opisu jest także dialektyczna; tematyzując moment opisywany usuwa w tło jego przeciwieństwo, nie traci też z oczu pozostałych, które utrzymuje w horyzoncie widzenia jako na razie zanegowane.

Nie znaczy to, że w *Dialektyce* nie pojawiają się alternatywy, stosunek ten zachodzi niewątpliwie między wartością i antywartością; sensem i non-sensem; sztuką i anty-sztuką. Nie są to przeciwieństwa związane dialektycznie, które badamy tematyzując jeden z biegunów, lecz alternatywy wymagające decyzji i wyboru jednego z jej członków. W świecie dialektycznych przeciwieństw nie obowiązuje więc logika formalna, a swoista logika tematyzacji, tematu i tła.

Dialog dla Stróżewskiego różni się od dialektyki. Mówiąc obrazowo — dialog przebiega między źródłem przeżyć czy strumienia przeżyć twórczych a ich przedmiotem czy celem, natomiast przeciwieństwa dialektyczne znajdujemy dokonując niejako „poprzecznych przekrojów” tego strumienia.

„Byt jest dla Stróżewskiego w sposób istotny »bytem« ku wartościom» — pisze w swojej recenzji *Istnienia i wartości* Karol Tarnowski („Znak” 342/343, s. 973). W bycie zawarty jest apel o dopełnienie go nieustannie pozytywnymi wartościami a dopełnianie to dokonuje się dla człowieka, choć niekoniecznie przez człowieka. Moment możliwości zawarty w bycie zakłada nicosć, która dana nam jest pośrednio jako niebyt w nieuprzedzonym doświadczeniu: esencjalnym, egzystencjalnym i aksjologicznym. Nas interesuje przede wszystkim doświadczenie egzystencjalne i aksjologiczne.

Doświadczenie egzystencjalne niebytu wiąże się z doświadczeniem nowości, związanej z momentem nieredukowalności czy niesprowadzalności. Na podkreśleniu tego momentu zależy Stróżewskiemu szczególnie, bowiem chce zaznaczyć, że to co jest w dziele nowe nie da się sprowadzić do wpływów czy do jakichkolwiek czynników pozytywnych działających w trakcie powstawania dzieła.

Aksjologiczne doświadczenie nicości kulminuje „w odczuciu niemocy, niewiary w sens wszelkich poczynań, w przeżyciu maksymalnego rozprzężenia” (*Istnienie i wartość*, s. 85).

Trojako doświadczana nicość jest kluczowa w Stróżewskiego rozważaniach nad sztuką. Wolno powiedzieć, że jego koncepcja bytu jest ekstazy, to zaś ku czemu ekstaza ma sięgać widoczne jest właśnie poprzez nicość. W przypadku sztuki nicość jest oknem na wartości, również widziane w swoistej ekstazie, które wzywają artystę do realizacji. Nicość Stróżewskiego jest nicością normatywną, a także postulatyczną, warunkuje możliwość

twórczości artystycznej, a więc umożliwia pojawienie się nowego dzieła a także zobaczenie wartości, ku którym twórczość ma się zwrócić.

Dalej: zasadnicze pytanie dialektyki twórczości: „dlaczego nie istnieje coś, co mogłoby lub powinno być?” jest także niejako „widoczne poprzez nicość”. W samym faktycznym byciu nie ma powinności! Mimo, że jest on otwarty na wartości, jego postulatyność nie jest jeszcze powinnością. Zatem „Doświadczenie niebytu jest ostateczną podstawą przeświadczenia o możliwości bycia inaczej”.

Świat, dziedzina dziedzin (s. 68), jest „niegotowy”, widać w nim potrzebę pomocy w urzeczywistnianiu logiki jego rozwoju. Stąd świat jest miejscem, gdzie pojawić się mogą dzieła sztuki. Ale gdyby szczególna „pustka” nie wołała niejako o dopełnienie, działania twórcze byłyby niemożliwe. Możliwa jest jednak dwojaka interpretacja tego wołania. (1) Otoczenie aksjologiczne pustki jest takie, że wskazuje niemal, co ma się w jej miejsce pojawić. Sytuację tę określa powiedzenie: „tu aż się o to prosi”. Jest tak, gdy mamy do czynienia z już rozpoczętym dziełem, którego zasady budowania znamy, wiemy już jak mamy postępować, w jakim iść kierunku. Wówczas często bywa tak, że — np. w malarstwie — aż się prosi postawić tę właśnie płamę w tym oto miejscu, tak właśnie a nie inaczej poprowadzić dalej kreskę itd. „Aż się prosi” nabiera stopniowo coraz bardziej imperatywnego tonu w miarę zagęszczania dzieła, aż zmienia się w „musi”.

Innym przypadkiem tej sytuacji jest dodawanie nowych dzieł do już istniejących w ramach określonej szkoły. Np. dodanie jeszcze jednego pejzażu barbizońskiego do już namalowanych bądź dodanie jeszcze jednego zasypanego piaskiem samochodu do już zasypanych. Wypełniamy wówczas lukę, którą trzeba było zapisać lub mechanicznie dodajemy kolejne, nowe realizacje do już zaistniałych. Z wypełnieniem luki mamy do czynienia w przypadku kościoła św. Anny w Wilnie, który jest według Stróżewskiego właśnie wypełnieniem jeszcze jednej, dotąd nie zrealizowanej możliwości, nie zaś po prostu anachronizmem.

(2) Odrębna sytuacja pojawia się wówczas, gdy nie ma jeszcze żadnego otoczenia lub jest ono aksjologicznie tak słabe, że właściwie nie wywiera żadnego wpływu na artystę. Wielkie odkrycia artystyczne wkraczają w taką swoistą pustkę otoczenia. Wówczas wartości przeświecając poprzez nicość są jakby wołaniem skierowanym do Abrahama, głosem w pustce, za którym artysta powinien pójść. Jak artysta „widzi” te wołające go wartości? Dla Stróżewskiego są one dane świadomości twórczej w akcie poznawczym, wydaje się jednak, że rolę odgrywa tu rów-

niez serce, które podpowiada artyście jak i czym ma zapełnić pustkę. Wartości przemawiają do artysty również poprzez serce.



Termin „serce” nie pojawia się jednak w tekście Stróżewskiego, mówi on o twórczym, źródłowym, archicznym ja, z którego twórczość wytryska i które jest jej warunkiem. W tym właśnie ja, niemal się z nim identyfikując, kryje się moc działania, moc w sensie *dynamis*, możność wolnego działania. Twórczość artystyczna musi być bowiem wolna, jednak wolność ta sprzęgnięta jest paradoksalnie z koniecznością, która tu nie jest — jak zazwyczaj — przeciwieństwem możliwości a „szczególnym zniesieniem i dopełnieniem możności” (owej *dynamis*). „Twórca nie tylko może, lecz niejako musi działać” (169).

Serce widzi przede wszystkim wartość, którą widzenie eksztatyczne odsłania. Widzenie wartości angażuje wrażliwość aksjologiczną człowieka a określa go skala wartości, którą artysta dostrzega i aprobejuje i wedle której sam stara się dopełnić w swym człowieczeństwie. Relacja między widzeniem a wartością ma strukturę dialogiczną nie zaś dialektyczną. Otóż skala wartości decyduje o indywidualności artysty — rozświetla i uzasadnia akty akceptacji i odrzucania a także zdolność oceniania, które towarzyszą twórczemu procesowi. Ostatecznie artysta jest odpowiedzialny za dostrzeżenie i wprowadzenie w świat nowych wartości. W tym zadaniu jest zasadniczo samotny, bowiem nikt nie jest mu w stanie podpowiedzieć gdzie i jakich wartości ma szukać, nawet wówczas, gdy inspiruje się cudzą twórczością. Bowiem jeśli chce być oryginalny, a więc chce być prawdziwym artystą, musi te cudze wartości odkryć sam dla siebie. Ostatecznie jednak kryterium doboru i hierarchizacji wartości musi znaleźć w sobie samym. Czy jest to skrajny subiektywizm aksjologiczny? Nie! Przede wszystkim idzie o wartości artystyczne nie etyczne, dalej: ich pewna idealna hierarchizacja obowiązuje, jednak artysta musi sam wybrać te, które go interesują, nikt tego za niego nie robi.

Artysta odpowiada również za to, czy daje posłuch wewnętrznej konieczności. Można tę myśl Stróżewskiego ukazać tymi słowami: Artysta podejmuje twórczość na wezwanie wewnętrznej konieczności, która w nim samym jest jakby organem „czującym” wartości, odpowiedzialny jest zaś za podjęcie lub niepodjęcie powołania. Powołanie to ma strukturę dialogiczną i to w biblijnym sensie dialogu. Jeżeli dialog grecki był rozmową dwóch osób, która powinna była przebiegać według praw logiki i doprowadzić

do konkluzji, to dialog biblijny rozwija się między wezwaniem i odpowiedzią na wezwanie. Dialog taki ma doprowadzić do zjednoczenia woli odpowiadającego z wolą tego, który wzywa. Powołującym jest wartość „a jej realizowanie staje się przedmiotem powołania”. Od realizacji powołania nie ma już odwrotu, staje się obowiązkiem. Stróżewski wyraźnie określa o jaką wartość chodzi: „powołanie artysty to służba wartości, którą od wieków utożsamiano z pięknem. Rozumiano je różnie. Ale najbardziej nawet fragmentaryczne piękno czegoś ma moc ukazywania czegoś »więcej« (...) Owo »więcej« zdaje się nie kończyć nigdy, ale na pewno prowadzić do tego ideału, w którym piękno spokrewnia się z prawdą i dobrem: współtworzy triadę wartości najwyższych”. (s. 176).

Jeśli tak, to analogia drogi artysty do drogi duchowego rozwoju nasuwa się sama. Droga artysty również wymaga rozstrzygnięcia między pójściem za antywartością, anty-sensem, anty-słowem a pójściem za wartością, sensem i słowem. Ma swoje etapy, wymaga ascezy i pracy przygotowawczej, oczyszczającej pole dla zstępujących wartości, czasem wymaga heroizmu... — droga ta jednak nie prowadzi do świętości, nawet jeśli sam artysta jest wewnętrznie dojrzały. Innymi słowy: czy idąc drogą sztuki można stać się do tego stopnia człowiekiem, by człowieczeństwo to stało się godne przyjęcia łaski, czy też trzeba porzucić sztukę, by stać się tej łaski godnym, jak to uczynił Adam Chmielowski?

Warunkiem możliwości tworzenia jest wolność podbudowana widzeniem, która ujawnia się dzięki daniu posłuchu wewnętrznej konieczności. Zewnętrzny determinizm stawiając tamę wolności ogranicza odpowiedzialność, która wiąże się z wolnością od tego, co już zostało wyeksploatowane i już nie zaowocuje, oraz z wolnością do stworzenia nowego dzieła, za wartość którego jest twórca także odpowiedzialny. Wartość bowiem jest darem dla innych. Nie jest więc artysta — jako artysta — odpowiedzialny za swe zaangażowanie czy stosunek do aktualnych problemów społecznych lub politycznych, choć wartość tych spraw również może stać się przedmiotem twórczości.

Wróćmy jednak do sprawy determinizmu i konieczności. Proces twórczy jest napiętnowanym jednością procesem intencjonalnym określonym z jednej strony przez aksjologiczne a priori, z drugiej przez tworzone właśnie dzieło sztuki. Aksjologiczne a priori to pewien zasób wartości wypełniających twórcze ja, oraz te wartości, ku którym artysta dąży. Właśnie owo ja wypełnione wartościami proponuję nazwać sercem artysty. Aksjologiczne a priori nie jest statyczne. „Ja” wzbogaca się wartościami, dostrzegając jednocześnie nowe — jest to, innymi słowy,

rozwój artysty. Tak pojęte aksjologiczne apriori, to swoista synteza Kanta z Husserlem.

„Determinizm odnosi się przede wszystkim do sfery faktów. Stwierdzić, że coś jest zdeterminowane, znaczy wykazać, że coś, co się faktycznie rozgrywa, przebiega w ściśle określony i nie dopuszczający żadnych wyjątków sposób”. „To co zdeterminowane, zdeterminowane jest jednoznacznie i nieodwołalnie” (s. 268). Choć w *Dialektyce* autor pisze na temat determinizmu więcej, sprawę tę pozostawimy na boku.

„Doświadczenie konieczności wiąże się najściślej z poszukiwaniem tego, co być musi ze względu na wartość, którą się pragnie zrealizować. Idea konieczności podporządkowana jest idei wartości — i to odróżnia ją zasadniczo od idei determinizmu”. Są to zatem dwie różne idee, których zawartość wyklucza się wzajemnie. „Konieczność aksjologiczna jest tedy przedmiotem poszukiwania, wyboru i ostatecznej afirmacji” (s. 268). Taka konieczność zakłada wolność, która wchodzi w istotę konieczności jako jej moment konstytutywny. Konieczność jest koniecznością zaakceptowaną w sposób wolny. Jeżeli przypomnimy jeszcze jeden istotny moment konieczności (mianowicie widzenie wartości), za którym mamy pójść, nasuwa się nieodparta analogia z *fronezis* Sokratesa.



Poza kluczowym problemem twórczego ja i aksjologicznej konieczności zawiera się w książce ogromna ilość wątków, których wyeksplikowanie wymagałoby odrębnego studium o filozofii Władysława Stróżewskiego. W tym omówieniu chciałbym poruszyć sprawę sensu i wartości oraz powrócić jeszcze do kwestii nowości.

Jeszcze przed sensem dzieła pojawia się dla Stróżewskiego sens w świecie i sens świata, chyba także sens bytu. W dialogu ze światem odsłaniają się coraz to nowe sensory rzeczywistości a odsłanianie to prowadzi do pytania o nadawcę sensu. Byt i świat — poznawane — otrzymują ostateczny sens. Przy czym sens jest z jednej strony wykryty, z drugiej — niejako nadany (s. 81). Stróżewski idzie dalej, myślę, że chce pokazać jak sens elementarny zmienia się pod wpływem działania innych sensów, chce ujawnić swoistą dialektykę sensów, choć termin ten nie pojawia się w tekście.

Sens artystyczny jest wynikiem interakcji sensów. Ma ona miejsce w literaturze przez metaforę; my przyjrzyjmy się bliżej tej sprawie na przykładzie malarstwa. Sens podstawowy, związany w obrazie z warstwą plam barwnych, jest sensem artystycznym

obrazu. W warstwie tej mamy do czynienia m.in. z tak zwanym zestawieniem, to znaczy: z połączeniem dwóch lub więcej kolorów, które działają wzajemnie na siebie. Samo jednak działanie kolorów na siebie nie jest jeszcze zestawieniem. Staże się nim dopiero w chwili, gdy interakcja kolorów zostanie osadzona w obrazie we właściwym miejscu, wówczas nabiera ona wartości ze względu na obraz.

Wtedy ujawnia się zasadność takiego oto pytania o sens: dlaczego te właśnie kolory zostały położone obok siebie właśnie tu w tym obrazie? Odpowiedź brzmi wówczas: Bo ich interakcja ujawnia się dopiero w tej właśnie całości i w tym miejscu.

Drugim pytaniem o sens jest pytanie nie o sens w sztuce a o sens sztuki. Brzmi ono: „dlaczego jest sztuka, dlaczego jest dzieło sztuki?” Odpowiedzi na to pytanie są różne; powtórzmy za Stróżewskim, że nie chodzi tu tylko — jak chciał Ingarden — o wzbogacanie świata o nowe wartości. Ponieważ jednak autor *Dialektyki* nie udzielił jeszcze pełnej odpowiedzi, na którą można by się powołać, pozostawmy tę sprawę na razie otwartą.

Jeszcze kilka słów o sensie artystycznym i symbolicznym. Sens artystyczny dzieła sztuki jest jego sensem podstawowym. Wszystkie inne sensory muszą być w nim zakorzenione, równocześnie przenika on jakoś wszystkie pozostałe płaszczyzny sensu. Z płaszczyzny czysto artystycznego sensu w obrazie, która kryje się w warstwie plam barwnych, emanują pewne możliwości ukonstytuowania się sensów wyższego rzędu i to emanują bezpośrednio z tej właśnie warstwy, sensory więc nie układają się w obrazie piętrowo. Między innymi ukonstytuować się może sens symboliczny, który jest w obrazie w pełni uzasadniony. Stróżewski — wbrew Ingardenowi — broni racji bytu tego sensu. Jeżeli Ingarden na posiedzeniach Sekcji Estetyki Towarzystwa Filozoficznego sprzeciwiał się ikonologii, to Stróżewski uważa, że nie tylko sama wrażliwość estetyczna jest potrzebna w kontakcie ze sztuką malarską. Jest głęboko przekonany, upiera się przy tym, że potrzebna jest także zdolność jej rozumienia. Jeżeli widz tą zdolnością nie dysponuje, pewne tajemnice, pewne głębokości obrazu pozostaną całkowicie nieodkryte.



Pytanie o wartość może być sformułowane dwojako: można pytać o jakość wartości lub o jej wielkość. W pierwszym przypadku pytanie mogłoby brzmieć: Czy ten obraz jest piękny, czy też tylko ładny? Czy obraz jest dramatyczny, czy też pełen wdzięku? itp. W drugim przypadku pytanie brzmiałoby inaczej: Czy

obraz ten jest dziełem wybitnym, miernym, czy też może jest nieudany? Pytania te zakładają i obecność wartości w dziele i ich doświadczenie. W *Dialektyce* obecna jest jednak także swoiście genetyczna problematyka wartości, mianowicie opis tego, jak wartości pojawiają się w dziele. A dlatego nie „genetyczna” bez żadnych przydałek lecz „swoiście genetyczna”, bowiem nie stawia się pytania o to, skąd przychodzą wartości ujawniające się w dziele a jedynie o to, jak się one tam pojawiają. Stróżewski widzi sposób pojawiania się wartości w dziele sztuki analogicznie do sposobu pojawiania się życia mistycznego w duszy ludzkiej. Człowiek przez ascezę przygotowuje grunt na przyjęcie życia Bożego, którego zstąpienie i rozwój są od niego niezależne. Jak życie boże zstępuje do duszy, tak zstępuje wartość w dzieło. Tu znów napotykamy ową niesprowadzalność, którą Stróżewski tak bardzo pragnie podkreślić. Praktyka artystyczna potwierdza tezę Stróżewskiego, że opracowując dzieło artysta nie „robi” wartości — absurdem byłoby np. robienie piękna — stara się tylko postępować sumiennie i pracować odpowiedzialnie w warstwie sensu artystycznego w nadziei, że w dziele jego w pewnym momencie pojawi się wartość. Kunszt polega na tym, by nie przeoczyć momentu pojawienia się wartości i dalszą, zbędną już pracą nie „zagnieść” dzieła. Wydaje się wprawdzie, że pewne wartości można wykreować (s. 344), w szczególności wartości hierarchicznie niższe. Pełna, najwyższa wartość przychodzi jednak sama, jakby z zewnątrz. Niemniej podczas pracy wartość należy mieć stale przed oczami, a to w dwojaki możliwy sposób (s. 347): Albo równolegle doświadczać możliwości artystycznych i wartości, wiedzieć, że dana wartość — aby mogła zaistnieć w dziele — wymaga zrealizowania pewnych, określonych warunków (które to jednak warunki nie są automatycznie gwarancją owego zaistnienia); albo też widzieć wartości nowe, dotąd nikomu nie objawione i widzenie to uczynić początkiem i źródłem pracy artystycznej. Tu krokiem następnym jest poszukiwanie środków wyrazu dla zobaczonych wartości. Tak w pierwszym jak w drugim przypadku kryterium doboru wartości znajduje się w artyście (s. 167).

Ostatecznie jednak wartości znajdują swój *situs* w dziele sztuki. Czym jest więc dzieło sztuki dla Stróżewskiego? Myślę, że autor *Dialektyki* zgodziłby się z tym, że dzieło jest jakby odsłoniętą kurtyną na świat sensu i wartości, tak jednak odsłoniętą, że wartości i sens widoczne poprzez dzieło nabywają jakości ściśle indywidualnych, takich, których zobaczenie umożliwia to i tylko to dzieło. Zatem: wprawdzie ważna jest twórczość sama, wprawdzie ważna jest ekspresja treści duchowych artysty, jednak koniec końców nie chodzi ani o twórczość, ani o ekspresję,

ale o dzieło, któremu wszystko inne jest podporządkowane, chodzi o dzieło, w którym akt twórczy kulminuje.

Sposób pisania Stróżewskiego o wartościach może sugerować ich atomistyczną koncepcję. Tak jednak nie jest. Wskazuje na to rozprawa *Transcendentalia i wartości* w tomie *Istnienie i wartość*. Może wartości są modalnością transcendentalistów załamujących się niejako w dziele sztuki?

* * *

Stróżewski podkreśla prymat dzieła. Poświęca mu osobny rozdział *Dialektyki*. Akt twórczy kulminuje w dziele. To słowo Stróżewskiego pada w obecnej sytuacji sztuki, gdy awangarda lat ostatnich negowała dzieło, wartość, twórcę, oryginalność itp. — wszystko to, co ma dla Stróżewskiego zasadniczą wagę.

Nie przesądzając niczego na temat dokonań tej awangardy można przyjąć, że *Dialektyka* jest zajęciem stanowiska — jeśli tak wolno powiedzieć — w sporze między metafizyczną a nominalistyczną koncepcją dzieła sztuki. „Koncepcją” nie „sztuką”. Co do sztuki samej nie można niczego wyrokować bez gruntownej analizy krytycznej. Dla zrozumienia nominalistycznej koncepcji sztuki kluczowe jest pojęcie performatywu wywodzące się od Austina. Performatyw jest wypowiedzią, która sprawia w rzeczywistości to, co znaczy. „Wypowiedzieć ją, to dokonać czynu, czynu, który zapewne nie mógłby być dokonany, przynajmniej z taką dokładnością, w żaden inny sposób. Np. (...) Nazywam ten statek »Liberté«. Przepraszam. Witam Cię. Radzę Ci to zrobić” (J. L. Austin: *Performatywy i konstatacje*, w: *Brytyjska filozofia analityczna*, Warszawa 1974, s. 235). Stróżewski dopowiada, że w wyniku spełnienia tego rodzaju czynności językowej „pojawia się jako jej rezultat (wytwór) pewien nowy stan rzeczy, zawdzięczający swój sens właśnie owej czynności” (s. 87). Otóż nadanego przez performatyw sensu nie znajdujemy w byciu! Jeśli więc Bainbridge orzekł, że dźwig jest dziełem sztuki, to wypowiedź nadająca temu przedmiotowi status dzieła jest właśnie performatywem (*On Art, Artists' writings on the changed notion of art after 1965*, Introduction; Verlag DuMont Schauberg). W dźwigu, przynajmniej dla Bainbridge'a, nie ma nic, co usprawiedliwiłoby ten akt. Witkacy zaś powie inaczej, dźwig, podobnie jak lokomotywa, którą fotografował, zawiera w sobie pewne elementy formy, która staje się czystą formą dopiero w dziele sztuki (Witkacy: *Nowe formy w malarstwie*, PWN, Warszawa 1974). Dla Stróżewskiego — podobnie jak dla Witkacego — w przedmiocie musi istnieć podstawa upoważniająca do zaliczenia go do dzieł sztuki, a podstawą

tą jest ostatecznie wartość artystyczna i artystyczny sens. Sens ten musi być także dialektyczny, w przeciwnym razie dojdzie do takich konsekwencji jakie wyprowadził Strzebiński w rozprawie *Unizm w malarstwie*: Przyjąwszy, że obraz musi być wewnętrznie niesprzeczny a przeciwieństwa biorąc za sprzeczności, krytykował przestrzeń barokową jako niemożliwą, bo sprzeczną z płaskością płaszczyzny obrazu. Tymczasem przestrzeń barokowa jest momentem dialektycznym znajdującym się między dwoma biegunami napięć: bryłowością i płaskością formy. Niekiedy wydaje się, że sensy w obrazie są sprzeczne i że nie ma w nim jedności, tymczasem trzeba raczej te sensy ująć jako dialektyczne przeciwieństwa... Dialektyczna np. jest czysta forma Witkacego, jako jedność w wielości: jest więc czymś między czystą jednością a czystą wielością.

Z *Dialektyki* można wydobyć pewną koncepcję awangardy. Można ją pojmować dwojako: albo jako radykalizację pewnych wyodrębnionych zagadnień artystycznych, albo jako permanentną odnowę prowadzącą sztukę ku pełni wartości. Jeżeli pierwszą postawę można by określić jako heretycką, to drugą jako twórczą ortodoksję, herezja radykalizując pewne postawy rzuca światło na ortodoksję i pomaga jej w samookreśleniu. Ortodoksji nie należy utożsamiać z akademizmem, istnieje bowiem także akademizm herezji. Stróżewski zdaje się być zwolennikiem ortodoksyjnej awangardy nie zaniedbując jednak herezji, którym się z zainteresowaniem przygląda. Herezją będzie np. postawienie w twórczości tylko na improwizację lub tylko na kalkulację, czy też na samą spontaniczność lub na całkowitą kontrolę twórczego procesu.

Na czym polega nowość w nurcie ortodoksyjnej awangardy? Zacząć trzeba od tego, że nowość nie jest możliwa w każdym świecie: świat monistyczny i statyczny wyklucza pojawienie się w nim czegoś nowego. Toteż w świecie Parmenidesa nowość nie jest możliwa, ale i monizm dynamiczny Heraklita też wyklucza jej pojawienie się (s. 61). Nowość możliwa jest jedynie w świecie pluralistycznym. Wszelką jednak nowość poprzedza nowość stworzonego świata (s. 102), w przypadku *creatio ex nihilo* nowość ta jest radykalna, odwołuje się do negacji przekreślającej lub sprzeczności zachodzącej w pełni między byciem i niebyciem. Jednak obok najbardziej skrajnej sytuacji teoretycznej, gdzie absolut o radykalnej mocy twórczej po prostu powołuje do istnienia byt od niego różny, mamy do czynienia z dwoma innymi koncepcjami *creatio ex nihilo* (s. 59). W pierwszej, neoplatonickiej, absolut emanuje z siebie świat; niebyt i nicność immanentnie określają świat wobec absolutu. Nicność jest stale możliwym horyzontem

procesu emanacji. W drugiej Demiurg z platońskiego Timajosa buduje świat z materii na wzór idei — tutaj nowość jest relacją tworzywa i idei. Ta trzecia sytuacja jest najbliższa Stróżewskiego koncepcji twórczości, w której twórca opracowuje materiał będąc kierowanym ideą dzieła (w przypadku Stróżewskiego ideą o statusie innym niż Idea platońska). Jest to przypadek mniej radykalny, akt twórczy odwołuje się do różnicy między tworzywem i ideą a także między dziełem i światem, w który wkracza. Nowość pojawia się też dzięki interpretowaniu świata przez twory intencjonalne jakimi są dzieła sztuki (s. 107). Dzieła sztuki są więc ontycznie nowe a ponadto sprawiają one, iż niejako na tle świata realnego zjawia się coś bogacącego rzeczywistość. Przede wszystkim odnawia się sam świat, który dany jest poprzez dzieła sztuki inaczej niż w potocznym doświadczeniu bezpośrednim. Świat jest z jednej strony jakby przesłonięty dziełami sztuki, dostęp do niego staje się poprzez nie pośredni, z drugiej jednak dzięki nim odślania się w nieprzewidywanych dotąd kształtach.

O awangardzie możemy więc mówić wówczas, gdy dzieło awangardowe nie jest po prostu jeszcze jednym dziełem sztuki dodanym do już istniejących i pozostających w ramach konwencji. Nowość musi sprzęgnąć się z nowatorstwem, dla którego dialektycznym przeciwieństwem jest perfekcjonizm. Prawdziwa awangarda ma miejsce tam, gdzie dochodzi do jedności dialektycznej tych momentów. Wówczas dzieło takie „budzi najwyższy podziw i uznanie” (s. 336). Przy czym nowe, które dochodzi tu do głosu, to przede wszystkim wartość. Jeżeli wartość jest nieobecna, nie może ujawnić się sens, brak wartości artystycznej w dziele uniemożliwia pojawienie się w nim artystycznego sensu. Jeżeli w kompozycji figuralnej przedstawione postacie nie są odpowiednio artystycznie potraktowane, jeżeli nie ucieleśniają wartości, nie może pojawić się w tym dziele sens wyrazowy czy metafizyczny, a jedynie karykatura sensu. Dzieło rości sobie pretensje do sensu, którego nie ma. Stąd kicz religijny nie jest w stanie unieść sensu religijnego, do którego ujawnienia rości sobie pretensję i dlatego jest żalony. Kicz taki urąga sensowi, uwłacza mu. Jego udawany sens, sens na niby, jest jakby diabelską parodią sensu prawdziwego. Między sensem i wartością istnieje jak się zdaje związek konieczny. Jeśli pojawia się w dziele wartość, wraz z nią pojawia się sens; prawdziwy sens domaga się wartości.



Czytając *Dialektykę* czułem, że książka proponuje mi coś więcej niż tylko analizy teoretyczne, że jest ona w pewnej mierze arty-

stycznym programem — dlatego właśnie, że jest filozofią! Oczywiście nonsensem byłoby malować z *Dialektyką* w rękę, ale sens ma uświadomienie sobie zagadnień twórczości, które doprowadza do oczyszczającej umysł gnozy. Przemyślenie *Dialektyki* przede wszystkim otwiera oczy, potem porządkuje wyobraźnię i jej zagadnienia, wreszcie daje poczucie siły, która nie jest pewnością siebie, ale przeświadczeniem, że stało się na gruncie mocnym, choć nieogarnionym. Gnoza ta leczy dlatego, że formuje umysł, przełamuje ślepotę na wartości i twórczość domagając się autentycznego, pełnego widzenia a nie wąskiego i sekciarskiego w gruncie rzeczy trzymania się tego, co aktualne. Dalej Stróżewski uczy artystę zauważać, co się dzieje w jego własnej świadomości i wyobraźni, daje fundament dla medytacji o sztuce, bo *Dialektyka* jest jakby *Medytacjami* Kartezjusza o pierwszych w dziedzinie sztuki zagadnieniach. Posługując się *Dialektyką* jak podręcznikiem medytacji uczymy się widzieć. Książka Stróżewskiego jest programem o tyle, o ile odnawia świadomość artystyczną i wyobraźnię nie przez podsuwanie nowych tematów a pokazując plan sfery, po której się artysta porusza, unaoczniając mu ją jako sferę wszechstronnie otwartą. Poza tym — nie dając przepisów na twórczość — pokazuje, że twórczość artystyczna jest potrzebna i bytowi i światu. Powyższe usprawiedliwia również motto: wprawdzie analizy pozostają ciągle w sferze ontologii, otwiera się jednak przed nami wizja nowej estetyki nie jako teorii czegoś gotowego, ale jako programu twórczości. Dlaczego zaś nowa metafizyka? Chyba z tych samych powodów: Stróżewski poza tym, że opisuje, daje program rozwoju i odnowy bytu i świata dzięki twórczości. Bowiem naczelną intuicją filozoficzną Stróżewskiego jest ujęcie powstałego *ex nihilo* bytu i świata jako *élan* ku aksjologicznej pełni, *pleromie*. *Élan* ten jednak nie byłby możliwy bez twórczości i artystów. Stróżewski więc widzi byt w jego drodze powrotnej do aksjologicznego absolutu, która jest drugą częścią neoplatońskiego cyklu bez pierwszej dlatego, że byt powstał *ex nihilo* a w neoplatonizmie jest emanatem absolutu. Byt wraca do absolutu poprzez wysiłek twórczy człowieka na wszystkich piętrach jego działania, sam z siebie bowiem jest bezsilny i ciąży na powrót ku nicości. Twórczość ciągnie byt i świat ku aksjologicznej *pleromie*, jest ona awangardą tego dążenia. W tym przewodzeniu bytowi w drodze do absolutu widzę najgłębszy sens awangardy artystycznej.

Konsekwentnie będzie Stróżewski preferował sztukę bliższą ideału i pełni, a więc nie sztukę schodzącą w dół ku ciału i ku ziemi, ku mrokom nieokreślonych przeżyć, ku niejasnym dźwiękom muzyki konkretnej, lecz sztukę posługującą się materiałem

bliższym idej. A więc malarstwo stosujące kolor, muzykę używającą dźwięku oczyszczonego, literaturę słowa nie bełkotu. Ów kierunek w górę odmienny jest od dość rozpowszechnionego dziś kierunku w dół. Dążenie ku *pleromie* jest swoiste, bowiem ruch ten nie tylko, że nie jest zasługą samego bytu ale nadto nie jest prostą konsekwencją twórczego działania. Pamiętamy, że twórczość przygotowuje jedynie grunt na przyjęcie wartości, które zstępują w dzieło jak łaska, przynajmniej w przypadku wartości wyższych. Skoro tak, to można mówić, że Stróżewski sformułował charyzmatyczną koncepcję kultury — przynajmniej jej części.

Kraków 1983

Paweł Taranczewski

EKSTRAKT WIDZIALNEGO

Na prace artystów, którzy zginęli śmiercią samobójczą zwykle się patrzeć właśnie poprzez tę śmierć; jak gdyby to ona była ostatnim dziełem, wieńczącym i wyjaśniającym twórczość całego życia. A przecież porządek tworzenia nie jest ściśle tożsamy z porządkiem ludzkiego życia, chociaż obie aktywności, ta czysto człowiecza i ta twórcza, karmią się sobą wzajem. Ale śmierć, ów ostatni, nie baczący na sprawy czasu akt życia, nie ma niczego wspólnego z aktem tworzenia, zawsze niosącym w sobie rachubę przyszłości i w tym sensie objawiającym się jednak jako akt nadziei.

Po Nicolas de Staëlu pozostało kilkaset znakomitych obrazów i pamięć o człowieku niespokojnym, rozpieranym malarską pasją. I zagadka jego samobójczej śmierci, w pełni powodzenia, rozgłosu, twórczej inwencji. Jak gdyby w pędzie wyskoczył z własnego życia. Więc jeśli się chciało koniecznie ustalać jakąś tajemną łączność między obrazami de Staëla a jego desperackim skokiem z okna pracowni, to może by jej trzeba było wypatrywać w tym impecie, namiętnej gwałtowności, która cechowała wszystkie jego poczynania, sposób pisania, mówienia, egzystencji. Sam zdawał sobie sprawę z tej cechy organizującej jego życie i twórczość, gdy pisał do Jacquesa Dubourg: „Jeśli opętanie, które sobie cenię jako wyróżniający mnie atrybut z wolna obróci się ku większej zwartości, większej swobodzie, bez natręctwa, światło stanie się jaśniejsze.”¹

Nicolas de Staël był synem generała Władimira de Staël, który w 1919 r. wyemigrował wraz z rodziną z Rosji. Dzieciństwo miał sieroce i wędrowne. Młodość paryską, malarską, żarliwą. Zgodnie z rytmem współczesności przeszedł przez okres doświadczeń malarstwa abstrakcyjnego, swobodnej gry formami. Stopniowo jego płótna wypełniać się zaczęły ciężkimi blokami koloru, jak gdyby projekcjami kształtów widzialnego świata, ich barwnymi rzutami, odciskami ciężaru. Między formami na obrazie tężeje napięcie, wzmacnia się działanie sił rozpierających ten organizm zbudowany z plam koloru:

¹ Nicolas de Staël, *Lettres à Jacques Dubourg*, London 1981, list z końca grudnia 1954.

„Między niebem a ziemią na czerwonej lub niebieskiej trawie tona muskułów balansuje w całkowitym zapamiętaniu”.²

To z obaczenie meczu piłki nożnej między Francją a Szwecją w Parc des Princes w 1952 r. zapłodniło serię słynnych obrazów; przede wszystkim *Les Grands Footbaleurs du Parc des Princes* (2×3,50 m) i kilka pokrewnych mu, mniejszych formatem kompozycji, takich jak *Parc des Princes*³ i *Futboliści*⁴. Plamy grubą warstwą kładzionych czystych kolorów zbijają się ze sobą ciężko, z jakąś kanciastością, której wrażenie wywołują prostokątnie kształtowane pola czerwieni. Poza tym uderza w oczy czerń, ciemny szafir, fiolet. Przy uważniejszym badaniu okazuje się, że oprócz tego brutalnego rojowiska pól barwnych dzieje się w kolorystycznej tkance obrazu wiele drobnych i delikatnych spraw: jakieś ciche zabiegi czerni na tle fioleto, jakaś maleńka dźwięczna zieleń wpelzająca między strefę ostrej czerwieni określającej ziemię i strefę fioleto, który tu jest powietrzem. Strzępy bieli i niebieskości. Błękitnawa chropowatość bieli. A przecież kłębi się w tych obrazach energia powściągnięta organizacją kompozycji. Ruch unieruchomiony.

Te płótna rozpoczynają w twórczości de Staëla nową epokę; krytycy uważali ją za odejście od abstrakcji, za powrót do malarstwa figuratywnego. Wmyśliwszy się głębiej w istotę malarstwa de Staëla zauważa się, że może to rozróżnienie nie jest konieczne. Sam malarz powiedział kiedyś, że nie maluje tego, co widzi — tylko szok doznawany za sprawą widzianego. I to uderzenie, porażenie widzianym, bije z jego obrazów.

De Staël protestował gwałtownie (wszystko było u niego gwałtownością!) przeciwko próbom imputowania mu powziętej z góry koncepcji, analizom przypisywanego mu intuicyjnego czy instynktownego procesu twórczego; „Proces — nie! Jeśli chcesz koniecznie — to sposób...” pisał do Rogera van Gindertaela dokonywując burzliwej korekty jego artykułu.⁵ Wszystko ma być nagłym rozbłyskiem, zaskoczeniem, ciosem. Ale, pisze de Staël w 1954 r., „Chciałbym dojść do uderzenia bardziej świadomego, nawet jeśli uderzam równie szybko i równie mocno; ważne jest uspokajając na tyle, na ile tylko się da, aż do końca”.⁶

² Cyt. za André Chastel, *Nicolas de Staël et la vertige de la peinture*, „Le Monde”, 4 sierpnia 1984. Zdanie zaczerpnięte z: *Nicolas de Staël*, Ed. de Temps, 1968.

³ 1952, ol. 195 × 97, kol. pryw. Paryż.

⁴ 1952, ol. pl. na kartonie, 34,5 × 27, kol. pryw., Paryż.

⁵ W „Art d’Aujourd’hui” nr 10—11, maj—czerwiec 1950. Cyt. za: A. Chastel, *Nicolas de Staël*, w: *Fables, Formes, Figures*, Paris 1978, t. II, s. 460.

⁶ *Nicolas de Staël, Lettres à J. Dubourg*, op. cit.,

To impetyczne malowanie ma więc być jednak malarstwem rygoru. Ma być, przede wszystkim, malarstwem. De Staël przez całe życie karmił się wielką sztuką europejską; „Przez całe życie odczuwałem potrzebę malarstwa, oglądania obrazów, robienia malarstwa...”⁷

O co więc chodzi? O ekstrakt widzialnego. Osiągnięty raptownie, w napięciu wszystkich sił żywotnych. Wydestylowany do ostatecznej czystości, podany w największym stężeniu. A wszystko w zgodzie z wielkimi prawami europejskiego malarstwa, z wielkim malarstwem zawsze obecnym w głębinie świadomości, czy też w niebie świadomości, jako nienaruszalna idea. Bo, jak mówi de Staël, „...chodzi zawsze i przede wszystkim o robienie dobrego malarstwa tradycyjnego i to trzeba sobie mówić każdego ranka, cały czas przełamując tradycję, zupełnie jawnie, ponieważ nie jest ona dla nikogo tą samą.”⁸

I tu już możemy zacząć mówić o pejzażach de Staëla i o jego martwych naturach. O pejzażach, które, oczyszczone ze wszelkiej niekonieczności unaoczniają samą istotę malarskiego pejzażu. Krytycy mówili o „flamandyzmie” tych obrazów. I zapewne rzeczywiście, przestronny, niebem sklepiony pejzaż holenderski czuwa z dala nad pejzażem de Staëla, żarliwego bywalca europejskich galerii. Jego pejzaże wyciszone i rozległe, pozornie tylko zastygłe, pędzą w głąb. Drogi, kanały, milcząco nakazują kierunek. Jak *Droga z Uzès*,⁹ kompozycja zbudowana z sześciu trójkątnych płaszczyzn koloru: czerni, zieleni, niebieskiej szarości i nawilgłego niebieskością mlecznego nieba. Kolor kładziony z pozorów płasko, w rzeczywistości najdelikatniej przelewający się drobnymi pasemkami zróżnicowanych walorów, kolor żyjący. Czubki leżących zwężonych trójkątów które wyznaczają obrzeża drogi jaśnieją złamaną bielą. Asceza i oczyszczenie — nie ma nic zbędnego w tym doświadczaniu pejzażu mijanego — czy mijającego — tak jak się doświadcza krajobrazów w podróży; w pędzie i w nigdy nie zaspokojonym pytaniu: co jest dalej? Za tym smutnym ciemnozielonym wzgórzem? Za wąskim stykiem poboczy pod widnokregiem?

Z podobnym uczuciem patrzy się na *Drogę*¹⁰ zamkniętą brzema plamami wielkich drzew, na przepiękny kanał w Gravelines¹¹ płynący tonami rozbielonej niebieskości między pasmami szary-

⁷ Cyt. za: André Chastel Nicolas de Staël, w: *Fables, Formes, Figures*, op. cit.

⁸ Nicolas de Staël, *Lettres...* op. cit., list z czerwca 1952.

⁹ *La route d'Uzès*, 1954, ol. pl. 60 × 81, kol. pryw. Paryż.

¹⁰ *La route*, 1954, ol. pl., 60 × 81, kol. pryw.

¹¹ *Chenal à Gravelines* 1954, ol. pl. 73 × 100, kol. pryw.

mi i koloru kości słoniowej, ku czerniawej wąskiej tamie, pod pokrytym pasmami bieli niebem.

Czy mamy prawo domniemywać, że klasyczne, ponadczasowe tematy malarskie: pejzaż, martwa natura, akt, narzucają się de Staëlowi właśnie dlatego, że ich pozorna konwencjonalność sprzyja zabiegom redukującym kompozycję do elementów strukturalnie niezbędnych; jak np. *Trzy gruszki*¹² — trzy obło-spiczaste, bladoniebieskie formy wmieszczone między dwa szerokie pasy podłoża z płynnych, nieco ciemniejszych niebieskości i tła, przez którego perłowozielonkawą szarość przewiewają najłżejsze błękity i fiolety. A wszystko żyje i upomina się o rzeczywiste bytowanie nieciągłym, mazistym, doskonale wymownym czarnym konturem; te wszystkie martwe natury, oszczędnie sumujące kształty, odległości pomiędzy nimi, z rzadką subtelnością wyjawiające moment, w którym zarys przedmiotu roztopia się w barwie powietrza — jak *Kakis et verre* z 1954 r.¹³, jak przepiękna *Salaterka*¹⁴ z pierzasto puszczającymi się na czarnym tle biało-zielonkawymi listkami sałaty.

Czy to przypadek, że opisując obrazy de Staëla posługujemy się, jak gdyby odruchowo, terminologią filozofii fenomenologicznej przyswojonej we Francji w końcu lat czterdziestych przez Merleau-Ponty'ego? Czy ostre doznawanie przedmiotu wyłącznie poprzez konstytuujące elementy, szukanie bezpośredniego przeżycia rzeczy samej, nie kojarzą się z tym prądem, który malarzowi nie musiał być nawet znany z lektur, ale jak rodzaj intelektualnego oparu wchłaniał się do świadomości niejako z powietrza? Zresztą, pisze w swoim pięknym eseju André Chastel, „był Staël czujny na klimat intelektualny i poetycki. Nie pozostawał również obojętny na przepływ potocznych sądów, które składają się na współczesność”.¹⁵ Toteż subtelna myśl Merleau-Ponty'ego ustanawiająca *iunctim* między egzystencjalizmem a fenomenologią może kojarzyć się nam z tym malarstwem niecierpliwie poszukującym nieprzetartej i prostej drogi do sedna.

Ale nie rozstrzygajmy możliwych inspiracji, nie dajmy się, dla teoretycznych roztrząsań, odciągnąć od obrazów. Istnieje jakaś miara prostoty i czystości, która wymyka się słowom, jak wymyka się im doświadczenie mistyczne. Czy nie o takie dojsście do nieskażonej czystości, do elementarności, chodziło de Staëlowi? Ten namiętny artysta żądał od malarstwa największej powściągliwo-

¹² *Trots potres*, 1954, ol., 46 × 61, kol. Mr. i Mrs. Oscara Weiss i Dr. Nigel Weiss, Londyn.

¹³ *Kakis et verre*, 1954, ol. pl., 65 × 81, kol. pryw. Londyn.

¹⁴ *La saladier*, 1954, ol. pl., 54 × 65, Mr. i Mrs. Paul Mellon, Upperville, Wirginia.

¹⁵ André Chastel, *Nicolas de Staël*, w: *Fables, Formes, Figures*, op. cit.

ści i skoncentrowania wewnętrznego; ich niedomiar miał do zarzucenia Goyi: „To rozpaczliwe, taka masa talentu dla tych nerwów, których nikt nie uspokoił. ... Goya ... on nie jest cały wewnątrz”.¹⁶ Cała siła, cała żarliwość malarstwa ma się zawierać w piktoralnej materii obrazu pojmowanego jako czysto malarska energia.

Czy uderzenie i to, co Staël sam określał jako *vertige*, szłał, były tym ogniem, który wytrawić miał cały nalot i nieczystość formy? I czy ta gorączka i spieniony pęd nie zmierzały do najwyższego skupienia, w którym dosięga się jądra bytu, w którym najgłośniejszy akord osiąga doskonałość ciszy?

Joanna Pollakówna

¹⁶ *Lettres à J. Dubourg*, op. cit., list z listopada 1954.

STANISŁAW CICHOWICZ

EST MODUS IN REBUS (I)

MIĘDZY DETERMINIZMEM
A INDETERMINIZMEM...

...występująca różnica — choćby jako różnica zdań u samych filozofów — należy wśród „różnic filozoficznych” do najdawniejszych. Dzieje tej różnicy splotły się jako jeden z głównych wątków z losami dotychczasowego filozofowania; ale ostatnia odmianna tych losów sprawiła, że już nie jest w mocy owej różnicy poróżnić filozofów. Poróżnić na śmierć i życie, jak to dawniej bywało, poróżnić w zapatrywaniach.

O determinizmie i o indeterminizmie mało kto dziś w gronie filozofów rozprawia. Dlaczego? Pytanie istotne — z powodów rzeczowych i dziejowych jednocześnie! Stary spór wygasł, naprawdę; zajęcie dzisiaj jednego z dwóch już historycznych stanowisk wymaga nielada odwagi albo naiwności, jeśli nawet pokusy pozostały żywe, obumarło to, co było ich pokarmem, doszczętnie. Albo prawie...

Być albo nie być deterministą? Dziś już nie jest to nawet pytanie. Podobnie jak: nie być, przejść na drugą stronę — nie jest żadnym rozwiązaniem. Cóż więc czynić? Poniechać sporów, a więc odejść od własnego stanowiska czy też pozostawać przy nim w głuchym milczeniu?

Est modus in rebus. Uświetniającą tytuł tych uwag starą sentencję łacińską warto mieć w pamięci, o ile pragnie się poznać racje nakazujące każdej ze stron widzieć tylko samo zaślepienie w drugiej. W zależności od wykładni sentencja mówi dwie rzeczy jakby wzajemnie siebie wykluczające. Połączmy jednak obie wykładnie, oba znaczenia zewrzyjmy w jeden sens, a sentencja wskaże myśli kierunek, ową *via media* pomiędzy skrajnościami zawsze grożącymi zejściem na manowce. Otóż przy łącznej interpretacji znaczeń tej sentencji zniechęconym dodaje ona otuchy a popędliwych namawia do powściągliwości. I tyle, na pierwszy

rzut oka, nie ma! Ale przecież można także te wykładnie odczytywać rozłącznie.

O pierwszej z nich dobrze jest pamiętać, gdy przyjdzie się spotkać z upowszechniającym się wśród filozofów przekonaniem, że po dwudziestu pięciu wiekach filozofowania myślenie okazuje się równie trudne jak ongiś a nawet trudniejsze (Emmanuel Levinas *dixit*); nad drugą z kolei nie będzie źle się zastanowić przy zetknięciu się z apologetami filozofii, którzy gotowi są przyrównywać ją do nieskończonej w swych wymiarach kulistej figury, przez co jej środek miałby być wszędzie a jej kontur nigdzie (Maurice Merleau-Ponty).

W takich głosach reprezentujących jakby skrajne stanowiska nie ma w gruncie rzeczy rozdzwiku. Przecież każdy może sobie zadać to najzwyczajniejsze pytanie: czy jest ze mną jak ze wszystkim i czy jest, jak być powinno. W tym tylko sedno, że nie każdy umie uporać się z takim pytaniem, chce przeto najczęściej od filozofa odpowiedź na nie usłyszeć, ten z kolei musi zadać sobie inne, pochodne, lecz tak samo niełatwe pytania: czym jest u człowieka mówienie, czym jest myślenie i czym istnienie. Ponawianie tych i tym podobnych pytań w nowych okolicznościach życia sprawia, że dociekaniom nigdy nie ma końca. Po prostu dawne odpowiedzi zdają się za każdym razem nie wystarczać.

Spory pośród filozofów z innych powodów wybuchają i z innych cichną. Wybuchają, bo w rzucanych z różnych stron pytaniach objawiał się problem, który chciano rozmaicie rozwiązać lub którego niekiedy rozwiązać nawet nie umiano. Cichną, bo wraz z kolejną epoką nastaje w tematyce i problematyce filozoficznej nowa konfiguracja, w której wcale nie ma miejsca (albo jest ono jedynie gdzieś tam na pobrzeżach) dla dawnych i najbardziej nawet długotrwałych sporów. Spór, który przetrwał kolejne epoki, tym trudniejszy jest do rozstrzygnięcia... Uwikłany w najrozmaitszych okolicznościach życia, okolicznościach zamierzonych lub jeszcze przechowywanych przez pamięć, osadzony w różnorodnych formacjach pojęciowych, genealogicznie pogmatwanych, niczym jądro komety w aktualnej swojej formie ciągnie za sobą ogon reliktywów treściowych. Oczywiście w przypadku takiego filozofowania, które ma być, które chce być równocześnie odtwarzaniem swej genealogii, uczynieniem własnej dziejowości, nie ma przebrzmiałych sporów. Do pomyślenia są jednak inne przypadki, są one nawet znane i występują tam, gdzie filozofia jest trywializowana, lecz nawet tam przebrzmiałe spory mają przynajmniej pedagogiczną wartość, gdy są znane historykom filozofii oraz jej propedeutom.

Est modus in rebus. Sentencja ta zarówno przy lekturze powierzchownej jak głębokiej daje — powiedziałaby Paul Ricoeur — w sposób zagadkowy do myślenia; podsuwa otóż myśl, iż jest miejsce na pośredni pogląd między determinizmem a indeterminizmem. Albowiem chodziło w tym sporze o dwie wizje, dwa skrajne poglądy, przeciwstawne stanowiska ześrodkowane na dwóch jakby syjamskich parach pojęciowych, które służyły do ujmowania, a właściwie do ujęcia, spętania myślą ludzką rzeczywistości. Pary te to konieczność-przyczynowość i przygodność-wolność. Zestawiano te pojęcia i krzyżowano ze sobą na różne sposoby, wspierano posiłkowymi pojęciami rozmaitej proveniencji, włączano w liczne teorie. Obie atoli wizje, które się kryją za swymi technicznymi mianami, zostały w XX stuleciu poddane dosłownie krzyżowym próbom; spór o prawomocność jednej z nich — tak mi nie mam — wygasł nie dlatego, że jedna lub druga z nich wyszła z owych prób zwycięsko, wygasł, bo w konfiguracji dwudziestowiecznej kultury, w której zaowocowały nie tylko filozoficzne dzieje ludzkiej egzystencji, oraz w polu współczesnego filozofowania, które także jest jakoś kształtowane przez globalne dzieje, zabrakło jednej ze stron, mianowicie deterministom, teoretycznych środków dla sformułowania argumentów przemawiających na jej korzyść, zabrakło już nie ostatecznych, lecz wręcz dostatecznych racji.

Cóż takiego przyniósł wiek XX? Przyniósł ludziom doświadczenia (choćby tylko w nauce i w polityce, w etyce i w sztuce), które zmusiły deterministów do milczenia. Czy indeterminiści doszli przez to do głosu? Upraszczałaby rzecz ten, kto zamierzałby tak twierdzić; nie odnosi się w filozofowaniu zwycięstw dzięki argumentacyjnym niedostatkom przeciwnika. A deterministom po prostu nie stało teoretycznych narzędzi do artykulacji, interpretacji i eksplikacji wspomnianych doświadczeń.

Przypomnijmy, iż determinista może stać się każdy, kto wierzy w prawidłowości przebiegów zjawiskowych, oddawane w prawach, których odkrycie, sformułowanie i uzasadnienie przypada w udziale zazwyczaj ludziom uprawiającym poszczególne nauki; musi tylko uczynić następny krok i na podstawie tego przeświadczenia wnosić na własny użytek lub na użytek publiczny o „wszechzwiązku zjawisk”, jak to się dawniej mówiło, lub o ścisłej zależności jednych zjawisk od drugich w wydzielonych ciągach lub sytuacjach, jak to dziś skromniej i nowożytniej się powie.

Jak mi nie mam, zarówno rzecznik dawnej jak współczesnej wersji deterministycznego poglądu poczuł się zakłopotany i — kto wie? — bezradny, gdy choćby w fizyce atomowej pojawiła się np. sformułowana przez Heisenberga zasada tzw. nieokreśloności lub

nieoznaczoności a znów w kosmologii relatywistycznej dowiedziono z kolei twierdzenia Hawkinga-Penrose'a o istnieniu kosmicznej osobowości; gdy się załamały te ideologie i wyprowadzane z nich programy rządowe, którym przypisywano wiedzę o prawidłowościach rządzących życiem społeczeństw; gdy okazało się, iż na nic zdaje się mówienie o uprawnieniach lub obowiązkach pojedynczych ludzi bez odwołania się choćby do wolności, która upodstawia człowieka jako takiego; gdy wreszcie cała ludzka działalność artystyczna — a zwłaszcza ta, przynależąca do dwudziestego stulecia — jest świadectwem łamania wszelkich zakazów, nakazów i wzorów, łamania, które tyle nowego powołuje do bytu.

Rzecznicy determinizmu, niezależnie od swego anachronizmu, albo modernizmu, wyodrębniają jego różne formuły, zależnie od poziomu teoretycznego rozważań. Nazywają się owe formuły „ontologiczną”, „gnozeologiczną” i „metodologiczną”, jeśli wierzyć *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej*. W pierwszej chodzi o ustrój całej rzeczywistości; w drugiej o możliwość przewidywania i odtwarzania biegu zdarzeń na podstawie znajomości warunków określających czyli determinujących ich zachodzenie; w trzeciej natomiast już tylko o postulat rozpatrzenia badanego zjawiska we wszystkich jego zależnościach i wyszukania celem jego wyjaśnienia zespołu warunków związanych w sposób prawidłowy z jego zaistnieniem.

Jakże jałowe okazują się wszystkie trzy formuły, kiedy je odnieść do sztuki! Samą formułę ontologiczną doprowadza do ruiny etyka chrześcijańska, o ile wrywa z sieci przyczyn i skutków postanowienia i czyny człowieka. Formuła gnozeologiczna czyż przetrwała próbę polityczną, gdy w XIX wieku zaczęły się rozwiewać historiozoficzne i socjotechniczne złudzenia? Ciasnotę formuły metodologicznej odsłoniły z kolei wspomniane przykładowo odkrycia w mikro- i makrokosmosie. Po tych wstrząsach, jakie we współczesnej kulturze przeszedł determinizm, jego zwolennikom pozostało tylko czekać; triumfy indeterministów mogą okazać się przedwczesne. Przedmiot sporu wymaga od poróżnionych stron dalszego myślenia.

Stanisław Cichowicz

PRZEGLĄD KRAJOWY I ZAGRANICZNY

„Aby poznawczo ująć doświadczenie społeczne Polaków w ciągu ostatnich lat, przede wszystkim znaczenie wielkiego ruchu społecznego na rzecz demokratyzacji życia, trzeba koniecznie wyjść poza horyzont myślenia i poza obraz świata, jaki zakłada nowoczesna nauka. Obraz ten jest oczywiście pewną filozofią świata, chociaż wypowiada ona samą siebie tylko jako »pozytywna nauka«. Filozofia ta ma istotne znaczenie dla codziennego życia ludzi i potocznej świadomości, bowiem nadaje formę współczesnej cywilizacji. Przede wszystkim pozostaje ona w istotnym związku ze sferą myślenia politycznego, z polityką, która jest głównym regulatorem współczesnego życia. Doświadczenie polskiego społeczeństwa zdaje się wskazywać na nieprawdziwość tej właśnie filozofii”.

Kiedy zadaję sobie pytanie o największe, jakie by na nas spaść mogły nieszczęścia, to najbardziej boję się tego, abyśmy nie zmarnowali tych doświadczeń, które jako społeczeństwo przeżywaliśmy. W naszej własnej historii, tej która jest naszym udziałem, jest nam bowiem dane odkrywać fundamentalne prawa, a konsekwencje tego sięgają bardzo głęboko w nasze życie i indywidualne i jako wspólnoty ludzkiej, obejmują i to, co materialne, i to, co duchowe. Wszystko to oczywiście może zostać zapomniane, pomniejszone lub zmistyfikowane. Doraźne — jakże rzeczywiste — problemy, albo wczorajsze spory mogą przysłać to, co najważniejsze. A najważniejsza jest przyszłość jaką budujemy i dla siebie i dla innych, drogą, którą musimy odnaleźć aby się nie zgubić we wszystkich znaczeniach tego słowa. Nie powinniśmy stale poruszać się jak we mgle, albo od przypadku do przypadku, zupełnie bez mapy albo za mapę mając filozofię świata, której prawdziwości przeczy nasze własne doświadczenie.

Tekst, z którego pochodzą cytowane na początku zdania, jest pióra Ireneusza Krzemińskiego. Pod tytułem *Nauka a doświadczenie społeczne* został opublikowany w 11—12 numerze „Więzi” z 1984 roku, który z wielkim opóźnieniem dotarł do rąk czytelników. Jest to jeden z takich tekstów, o których po latach powinno się mówić, że miały doniosłe znaczenie i ze względu na problemy, które przedstawiały i wnioski, które wypowiadały.

Oczywiście potrzebna jest też poważna i szeroka dyskusja. Tutaj mogę tylko zacytować kilka końcowych fragmentów tego artykułu.

„Zbiorowe danie wyrazu pewnym »wartościom«, ich wspólne przeżycie, dążenie do nadania życiu formy spójnej z uświadamianymi i wypowiedzianymi »wartościami« — to odkrycie w świecie ładu moralnego. Odkrycie — tym samym — innej przestrzeni niż przestrzeń fizyczna, to odkrycie (i doświadczenie) innej rzeczywistości niż rzeczywistość materii. To przede wszystkim odkrycie rzeczywistości duchowej, duchowego aspektu bytu. Przy tym to odkrycie, poświadczane zbiorowym działaniem społecznym, wykazuje błędność prostego przeciwstawienia »ducha« — »materii« i przyznanie »realności« tylko tej drugiej.

Myślę — pisze Krzemiński dalej — że doświadczenie ruchu społecznych przemian, którego byliśmy świadkami na początku lat osiemdziesiątych, jest przede wszystkim pewnym doświadczeniem duchowym właśnie. Co więcej, zasadna wydaje mi się teza, że dążenie do tego, aby trwale zakorzenić formy życia społecznego i warunki codziennego bytu w warstwie duchowej, nade wszystko w moralnym porządku świata, w moralnym ładzie — to był podstawowy impuls zbiorowego działania, a jednocześnie największe i nie dające się zniweczyć osiągnięcie ruchu społecznego, który objął swym działaniem miliony ludzi w Polsce.

(...) Sądzę, że nie można zrozumieć, wyjaśnić, dokładnie opisać zachowania się ludzi oraz działania ogniw organizacyjnych ruchu społecznych reform bez przyjęcia hipotezy o podstawowym pragnieniu zakorzenienia życia w moralnym ładzie świata, a tym samym uznania tego ładu za rzeczywistość. (...) Przykład nasz dowodzi, że wysiłek nazwania moralnego ładu świata, wysiłek wytworzenia precyzyjnego obrazu tej fundamentalnej warstwy bytu samego oraz wypracowanie adekwatnego doń i z niego wynikającego społecznego ethosu — jest jednym z pierwszych i najważniejszych motywów, skłaniających do budowania sfery publicznej w życiu człowieka. Potrzeba wypowiedzenia, nazwania, ustalenia obrazu tego, co się wspólnie doznaje jako moralny aspekt bytu, to podstawowe zadanie »sfery publicznej«. (...) Ruch społeczny odkrywał — i sam ustanawiał — tę pierwotną, zasadniczą, fundamentalną warstwę i sens wszelkiej »polityki«. Definiując ją jako »sferę publiczną« uznawał, że zaznanie pełni człowieczeństwa, osiągnięcie pełni duchowego wzrostu każdego człowieka, potwierdzenie przez jednostkę sensu jej własnego życia i życia ludzkiego w ogóle jest niemożliwe bez aktywnego wystąpienia w roli obywatela. A »być obywatelem« to zabierać głos i uczestniczyć w tym dyskursie, który stara się jak najlepiej ustalić i rozsądzić sposób postępowania społeczności i jej członków, aby być w zgo-

dzie z prześwitującym przez rzeczy i wspólnie doznawanym ła-dem moralnym świata. »Być obywatelem« to znaczy włączać swoje życie wraz z innymi ludźmi w porządek wartości bytu.

Według chrześcijaństwa moralny ład świata jest nieodłączny od miłości, od idei miłości, której wcieleniem jest osoba Chrystusa. Idea miłości ustanawia moralny wymiar bytu. Jak mówi Max Scheler: *To ona sama (tzn. miłość) posiada wartość autonomiczną wypełniając jakąś osobę i sprawiając, że bytowanie i życie, którego ozdobą i oznaką są same jej drgnienia, wznosi się wyżej, staje się trwalsze, bogatsze. Nie o to więc tu chodzi, by ludziom było najlepiej, lecz o to, by między nimi było jak najwięcej miłości. Pomoc jest bezpośrednim i adekwatnym wyrazem miłości, a nie jej »celem« i »sensem«.*

Znalezienie swego miejsca w świecie, zgoda na siebie takiego, jakim się jest, swoboda w publicznym prezentowaniu siebie jest nieodłączna od idei miłości, o której mówi Scheler. Wiąże się tu indywidualizm ze zgodą na wspólnotę (i bliskość z innymi), bowiem: *Cechą, dzięki której moralność chrześcijańska zachowuje swój skrajnie indywidualistyczny charakter, jest też skupienie uwagi na zbawieniu duszy i jej bycie. Kto wychodzi od wartościowania społecznego, tj. wszystko mierzy korzyścią lub szkodą wspólnoty, musi mieć naturalnie zupełnie inne sądy i uczucia.*

Sądze, że doświadczenie, o którym mówimy, przedziwnie potwierdza rozumowanie Schelera. To, co się wiązało z owym »wartościowaniem społecznym«, programem demokratycznej, trwalej przebudowy życia społecznego w Polsce, było raczej pochodną zaspokożenia pierwotnej potrzeby zakorzenienia się ludzi, zakorzenienia całej wspólnoty w ładzie moralnym świata, w prawdzie zatem. Program demokratycznych reform właściwie nigdy nie został do końca sprecyzowany, skonkretyzowany. Był sam w ruchu, był czymś pochodnym wobec tych pierwotniejszych, zasadniczych ustaleń, był pochodny wobec sprawy najważniejszej: trwałego ustanowienia wspólnoty, sfery publicznego dyskursu, organizacji wspólnego działania w oparciu o chrześcijański ethos, który jest ethosem miłości.

Scheler dowodzi, że ethos chrześcijański jest nieodłączny od religijnego poglądu na świat i Boga. Mówi wręcz, że: *Bez nich nie ma on sensu, a podjęte w najlepszej intencji próby, by całości tej nadać również sens świecki, który dałby się oddzielić od sensu religijnego i odnaleźć w niej fundamentalne reguły jakiejś powszechnej moralności »ludzkiej« lub jakiejś moralności »bez założeń« religijnych — takie próby są z gruntu błędne, niezależnie od tego czy podejmują je stronnicy, czy przeciwnicy chrześcijaństwa.*

Istotnie dla milionów ludzi w Polsce moralny sens życia, duchowy wymiar świata, idea wspólnoty opartej na miłości między niezależnymi indywidualnościami stała się czymś uchwytnym, namacalnym, empirycznym poprzez doświadczenie religijne. (...)

Na murze Stoczni Gdańskiej im. Lenina 18 sierpnia 1980 roku widniał m.in. napis tej treści: *Niech nas Bóg ma w swojej opiece*. Przestrzeń, w jakiej poruszali się, którą uwzględniali i wobec której definiowali swoją sytuacją aktorzy działań, z całą pewnością nie była jednolitą przestrzenią materialnego kosmosu nauki. Przestrzeń, w której działali aktorzy wydarzeń społecznych w Polsce, nie była tą przestrzenią, którą odkrywa i postuluje jako »jedyny«, »empiryczny« i »realny« byt nauka, w tym również naukowcy socjologia. Rzeczywistość duchowa była podstawową sferą realności, którą odkrywali, rozpoznawali, której dawali wyraz i w której poruszali się.

Dla większości działających ludzi »wartości« bowiem stanowiły element świata. Były więc czymś, co współwyzaczało przestrzeń i sytuację, w jakiej toczyło się działanie indywidualne i zbiorowe. Ich porządek zaś — był czymś »obiektywnym«, niemal dokładnie w tym sensie, w jakim »obiektywności« odmawia »wartościom« współczesna nauka, za »obiektywne« uznając tylko to, co »materialne« i »wymierne«; świadomość taka wiązała, rzecz jasna, wiedzę z wartościami, znosiła rozdział między prawdą a Chrystusem. Moralny kodeks postępowania, reguły zachowania się ludzi stanowiły konsekwencję rozpoznania etycznego porządku świata. Wymiar religijny rzeczywistości stał się czymś realnym”.

Esej Ireneusza Krzemińskiego, którego końcowe partie zostały tu przytoczone, zaczyna się tak: „Czesław Miłosz twierdzi, że Dostojewski sformułował antynomię, którą w wiele lat później uświadomiła sobie Europa. Jest to nasz aktualny dylemat. Miłosz znajduje jego sformułowanie w liście do Fronwizinej z 1854 r., gdzie Dostojewski powiada, że *gdyby miał wybrać pomiędzy Chrystusem i prawdą wybrałby Chrystusa*”.



Ksiądz Michał Heller wydrukował kiedyś w „Tygodniku Powszechnym” (29.5.1985) szkic pod tytułem: *Jak głupota jest możliwa?* Powiada w nim: „Istnienie głupoty w ludzkim świecie nie ulega wątpliwości. Nie można stawiać pytania: czy głupota jest możliwa? Walczenie z faktami jest pierwszym przejawem głupoty. Ale: jak jest ona możliwa? Oto problem do rozwikłania”. I pisze dalej: „... głupota staje się argumentem na rzecz duchowości. Człowiek jest czymś więcej niż materią, bo może zawieszac prawa logiki. A niczemu, co materialne dotychczas nigdy się to

nie udało. Wolność do głupoty. Oto wielkość ludzkiego fenomenu". Prawdę mówiąc o tym szkicu ks. Hellera może bym już nie pamiętał, gdyby nie to, że sprowokował on do zabrania głosu *W obronie głupoty* Krzysztofa Gawlikowskiego. Artykuł ten, z podtytułem *O roli głupoty w życiu politycznym* ukazał się również na łamach „Tygodnika” (13.10.1985). „Zanim wypowiemy jakikolwiek sąd o głupocie, musimy najpierw sprecyzować, co rozumiemy pod tym pojęciem, w jakich znaczeniach i sytuacjach posługujemy się nim — pisze autor. — Ja wyróżniłbym cztery główne »rodzaje głupoty«: (1) Brak kreatywności intelektualnej, to jest brak zdolności do nowych skojarzeń, do tworzenia nowych rozwiązań i do poszukiwania nowych wiadomości, czyli brak inteligencji. (2) Sztywność postaw i orientacji. (3) Działanie irracjonalne pod wpływem emocji, albo działanie fałszywe z powodu braku wiedzy. (4) Brak pewnej wiedzy lub umiejętności zdeterminowany kulturowo". Nie możemy tutaj przytoczyć szczegółowej i subtelnej analizy tych rozmaitych, bardzo w praktyce użytecznych kategorii. Nie możemy jednak nie zacytować niektórych chociaż przykładów, którymi posługuje się autor, aby swą myśl uczynić bardziej przejrzystą. Przykłady te odnoszą się do bardzo egzotycznej dla większości czytelników historii i współczesności Dalekiego Wschodu, której autor artykułu jest wybornym znawcą „Zazwyczaj myślimy w sposób zmitologizowany, wierzymy w pewne prawdy a odrzucamy inne, choćby były one najbardziej oczywiste. Nie chcemy uznać pewnych faktów czy racji, pomniejszamy negatywne następstwa własnych działań, a wyolbrzymiamy ich klęski lub winy. Mamy skłonność do tworzenia pewnych stereotypów i oceniamy ludzi oraz fakty przez te stereotypy (...) Zjawiska takie narastają w postępie geometrycznym w wypadku grup zorganizowanych, które odrzucają niewygodne im fakty z o wiele większą siłą niż jednostki, eliminują nawet ich opis w procesie biurokratycznej transmisji danych. Wytwarzają one wokół swoich członków swoisty emocjonalny pancerz ochronny zwiększając indywidualną wiarę w różne mity. Zjawiska te były wielokrotnie opisywane przez psychologię społeczną". Przytoczywszy różne pouczające przykłady z okresu sprawowania władzy w Chinach przez Mao Tse-Tunga (Mao Zedonga według nowej pisowni przyjętej w ChRL) Krzysztof Gawlikowski pisze dalej: „Jeszcze bardziej zaślepieni i jeszcze mniej praktyczni byli jego niektórzy dogmatyczni uczniowie. Jego żona Jiang Qing, (po dziś dzień) siedząc w więzieniu i czytając nawet prasę donoszącą o sukcesach ekonomicznych, jakie przy jej polityce byłyby nie do pomyślenia, jest zapewne dalej »niezlomna« i odrzuca fakty. Potępienie przez naród, przez partię, przez sąd wreszcie, przed którym odpowiadała

nie tylko za błędne koncepcje, ale za krew i ruinę kraju, nie było dla niej istotne. Podczas przewodu sądowego uznawała swą porażkę tylko za »spisek wrogów rewolucji«, za wynik »knowań imperialistycznych«, choć jej usunięcie świętowało całe społeczeństwo z inteligencją na czele, choć dziś nie mogłaby się nawet pokazać na ulicy. Według niej był to tylko spisek jej wrogów i wynik ośłupienia naiwnych mas. Ona po prostu święcie wierzyła, że totalne »uspołecznienie« wszystkiego, zanegowanie praw rynku, likwidacja wszelkiej własności prywatnej i produkcji niepaństwowej, a nawet prywatności jako takiej jest »realizacją socjalizmu«. Nie chciała przyjąć do wiadomości, że prowadzi to do totalnej pauperyzacji, do zastoju życia gospodarczego i do rozrostu pasożytniczej elity biurokratycznej. Być może wierzyła szczerze w rozwój »prawdziwej demokracji mas«, ale zarazem przyjmowała, że każdy, kto występuje przeciw jej poglądom, jest »wrogiem socjalizmu« i »wrogiem ludu«. W rezultacie jej »demokracja« sprowadzała się w praktyce do oklaskiwania jej polityki przez lud i do terroru wobec wszystkich, którzy chcieliby chociaż myśleć samodzielnie. Inny przykład: „Duchowny dostojnik irański, który nie chodzi na rynek by coś kupić, i który ma mgliste wyobrażenie o przemyśle, patrzy na sprawy państwowe inaczej niż irański inżynier czy lekarz, inaczej wyznacza cele polityczne, inaczej widzi przeszłość i przyszłość kraju i świata. Ekonomisci i managerowie bronią zwykle systemów zróżnicowania społecznego, udowadniając przekonywająco, że są one niezbędne dla rozwoju gospodarczego, zaś biedne masy bronią systemów egalitarnych, choćby w teorii (na przykład kartkowych) i łatwo ulegają wpływom teorii egalitarystycznych, których bronią tym zacieklej, im są biedniejsze”. Po omówieniu sytuacji, w jakich przychodzi działać absolutnemu, a przecież uzależnionemu od dworskich koterii władcy autor tak pisze: „Zazwyczaj »głupie decyzje« nie są wynikiem ośpienia umysłowego rządzących, ale po prostu są rezultatem całkiem racjonalnej obrony rozmaitych partykularnych interesów pozostających w sprzeczności z interesem społecznym. A walka przeciw »głupocie« nie powinna sprowadzać się do wymiany »głupich« ministrów na innych, rzekomo »mądrzejszych«, albo do pisania memoriałów udawadniających władcy, że jego decyzje są błędne z ogólnospołecznego punktu widzenia; tylko zmiana mechanizmów rządzenia i podejmowania decyzji politycznych może ograniczyć wpływy egoistycznych i pasożytniczych koterii. Takie zmiany jednak dokonują się jedynie w wyniku potężnej presji społecznej, albo pod wpływem czynników zewnętrznych. Potencjalne możliwości dokonania takich zmian pojawiają się zaś rzadko”.

Te, trochę abstrakcyjne prawdę mówiąc rozważania o głupocie, przerwiemy przytaczając fragmenty felietonu, jaki w „Gościu Niedzielnym” (1—8.IX), pod stałym tytułem *Bez klucza* podpisuje „Nata”. Felieton z natury swojej odnosi się do bliższej nam, bardziej codziennej rzeczywistości. Pojawia się w niej, w rozmaitych kontekstach, nawoływanie do udziału w rozmaitych dyskusjach. „...znany naukowiec, prof. dr hab. Andrzej Grzegorzczak, podkreślający swój katolicki światopogląd ... postawił niedawno (w piśmie pt. „Zdanie”) bardzo nietypowy problem moralny. Mianowicie: czy katolikowi wolno (w sensie właśnie moralnym, nie — prawnym) nie wziąć udziału w publicznej dyskusji, jeśli został do niej zaproszony? Profesor sam rozstrzygnął zagadnienie. Uznał, że katolik powyższy tak jakby popełnił grzech. Należałoby więc grzesznika ukarać, najlepiej przez podanie do publicznej wiadomości jego nazwiska... Wygląda na to, że — zdaniem Niektórych Osób — istnieje pewna luka w przykazaniach kościelnych, a nawet w Dekalogu. Brak mianowicie sformułowania: »dyskutuj zawsze, z każdym i o wszystkim«. Ale przecież przykazania są dla ludzi, zatem muszą być ludzkie. To zaś byłoby trochę nieludzkie, choćby ze względu na — zdarzające się w niektórych dyskusjach marnotrawstwo wysiłku, energii i czasu, które można by wykorzystać z większym pożytkiem dla bliźnich. Oto parę przykładów: 1) Rozmowa-karuzela, obracająca się wyłącznie dookoła swej osi i nie będąca w stanie posunąć niczego naprzód, a to z przyczyny pewnych, z góry założonych ograniczeń. Np. kiedy się zakłada, że niektóre tematy, w dodatku — bardzo istotne, stanowią tzw. tabu. 2) Rozmowa-zaliczka, której celem nie są żadne specjalne wnioski, ale samo właśnie zaliczenie faktu rozmowy. Itd. — tu następują dalsze przykłady. I dalej, na marginesie: nawet miłość bliźniego, jeśli źle pojęta, może niekiedy zaprowadzić na moralne manowce. Doświadczył tego pewien poligamista-filantrop. Poślubił on 5 kobiet naraz tylko dlatego, że wszystkie były nim zainteresowane, a nie miał sumienia, jak powiadał — żadnej odmówić małżeństwa. Doświadczył tego i pewien sługa kilku pań, który wszystkich kochał jednakową miłością bliźniego i wszystkim przagnął jednakowo wiernie służyć”.



Nie ma właściwie zwyczaju, aby w tym „Przeglądzie” cytować fragmenty książek. Ale mimo to, i mimo felietonowego kontekstu, chciałbym przywołać tutaj poważny głos Dietricha Bonhoeffera. Jego rozważania o głupocie dochodzą do nas z czasów doświadczeń tragicznych. Tekst powstał przed aresztowaniem autora, około ro-

ku 1942, w hitlerowskich Niemczech. Przytaczam go w pięknym tłumaczeniu Stanisława Tyrowicza, za *Wyborem pism*, jaki ukazał się w „Bibliotece Więzi” (str. 218—220; Warszawa, 1970):

„Głupota jest bardziej niebezpiecznym wrogiem dobra niż przewrotność. Przeciw złu można protestować, można je demaskować, w razie potrzeby można przemocą mu zapobiec. Zło obarczone jest zawsze zarodkiem samozagłady, gdyż pozostawia w człowieku co najmniej niesmak. Wobec głupoty jesteśmy bezbronni. Protestami czy przemocą nic się nie wskóra. Argumenty na głupiego nie działają, faktom, które przeczą jego uprzedzeniom po prostu nie wierzy — w tych przypadkach staje się nawet krytyczny — a kiedy już faktów ominąć się nie da, odsuwa je zwyczajnie na bok, jako nic nie mówiące, sporadyczne przypadki. Głupiec przy tym, w odróżnieniu od złego, jest całkowicie z siebie zadowolony. Tak, staje się nawet niebezpieczny, gdy lekko podrażniony przechodzi do ataku. Jest wskazane przeto zachowywać większą przeczność wobec głupców niż wobec złych. Nigdy już więcej nie podejmujemy próby przekonania głupca odwołując się do sedna rzeczy; jest to bezsensowne i niebezpieczne.

Chcąc wiedzieć, jak mamy zaradzać głupocie, musimy postarać się zrozumieć jej istotę. Pewne jest w każdym razie, że to defekt ludzki, a nie intelektu głównie. Są ludzie nadzwyczaj bystry intelektualnie będący głupcami i ludzie wielce intelektualnie ociężały, którzy są wszystkim innym, ale nie głupcami. Uczyniliśmy to odkrycie, ku naszemu zdziwieniu w związku z określonymi sytuacjami. Odnosiło się przy tym wrażenie, że głupota bywa dość rzadko defektem wrodzonym, że w określonych okolicznościach ludzie są urabiani na głupców względnie pozwalają się oglupiać. (...) Głupota to szczególna forma oddziaływania warunków historycznych na człowieka, to psychologiczne zjawisko towarzyszące określonym warunkom zewnętrznym. Przy wnikliwszym oglądzie okazuje się, że wszelka, silnie uzewnętrzniona władza o charakterze politycznym lub religijnym uderza głupotą w wielką część ludności. Ba, wydaje się nawet, że jest to wręcz socjologiczno-psychologiczne prawo. Władza jednych potrzebuje głupoty drugich (...) To, iż głupiec jest często uparty, nie powinno nas łudzić: nie znaczy to, że jest samodzielny. W rozmowie z nim wręcz się wyczuwa, że nie ma się do czynienia z nim osobiście, lecz z panującymi nad nim sloganami, hasłami etc. Jest zniewolony, zaślepiony, dokonano nadużycia na jego istocie, zdeprawowano ją. Urobiony na bezwolne narzędzie, głupiec będzie zdolny do wszelkiego zła, a zarazem niezdolny to zło rozpoznać. Jest w tym niebezpieczeństwo diabolicznego nadużycia. Można w ten sposób ludzi zniszczyć na zawsze.

Jest też jednak całkowicie jasne, że głupotę przewyciężyć może tylko akt wyzwolenia, a nie pouczenia. Musimy założyć przy tym, iż autentyczne wyzwolenie wewnętrzne stanie się możliwe dla większości przypadków dopiero w następstwie wyzwolenia zewnętrznego. Do tego czasu musimy się wyrzec wszelkich prób przekonywania głupca. Ten stan rzeczy tłumaczy też zresztą, dlaczego podejmowany w tych warunkach wysiłek dowiedzenia się, co »naród« właściwie myśli, jest daremny, a zarazem, dlaczego kwestię tę ktoś, kto myśli i działa odpowiedzialnie, może zgoła pominąć, oczywiście w danych okolicznościach tylko. Biblijne słowa o tym, że Bojaźń Boża jest początkiem mądrości (Ps 111, 10) powiadają, że wewnętrzne wyzwolenie człowieka do życia odpowiedzialnego przed Bogiem stanowi jedyne rzeczywiste przewyciężenie głupoty.

W końcu te oto myśli o głupocie zawierają niejaką pociechę, gdyż stanowczo sprzeciwiają się temu, by niezależnie od okoliczności większość ludzi mieć za głupców. Zależać to będzie w istocie od tego, czy władcy więcej obiecują sobie po głupocie, czy też po wewnętrznej samodzielności i mądrości ludzi”.

11 listopada 1985

Krzysztof Śliwiński

DLACZEGO GAWROŃSKI WYKLUCZYŁ POETÓW Z FILOZOFII?

Sceptyk mógłby natychmiast zakwestionować postawione przeze mnie pytanie, twierdząc iż Alfred Gawroński nie tylko nie wykluczył, lecz — przeciwnie — poprosił poetę (Zygmunta Kubiaka) o napisanie *Przedmowy* do książki o filozofii lingwistycznej.¹ Celem uniknięcia nieporozumień wyjaśniam więc, że przez „poetów w filozofii” nie rozumiem wszystkich autorów kultywujących sztukę słowa w służbie Kalliope, lecz ich podzbiór złożony z osobników, którzy sztuki tej chcieliby nadużywać, eliminując przy jej pomocy racjonalne argumenty w filozoficznym tłumaczeniu świata.

¹ Alfred Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa? U źródeł współczesnych badań nad językiem*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1984, ss. 333 + 3 nlb.

Cała praca Gawrońskiego stanowi w istocie jedną wielką obronę filozofii pojętej jako racjonalna i spójna interpretacja podstawowych pytań ludzkości. Podobna koncepcja filozofii bywa lekceważona w wielu kręgach współczesnych myślicieli, którzy w swej refleksji nad problematyką egzystencji usiłują stosować formy „wyzwolone” z rygorów logiki i racjonalności.

Popularność eseistyczno-egzystencjalnego stylu w filozofii była w dużym stopniu wynikiem znudzenia i rozczarowania filozofią akademicką, w której ceniono dostojny styl i abstrakcyjne kwestie. Te dwa elementy zdawały się stanowić nieodłączne cechy charakterystyczne wszechobejmujących systemów, w których narzucano rzeczywistości głęboko zróżnicowane wzajemnie sieci racjonalnych czy pseudoracjonalnych tłumaczeń. Od czasów Kartezjusza podejmowano rozliczne próby definitywnego uporządkowania podstaw tych systemów. Descartes i Hume, Comte i Marks, Kant i Husserl deklarowali przełomowe odkrycia w filozoficznym widzeniu świata, zaś w krótkim czasie okazywało się, iż odkrycia te satysfakcjonują wyłącznie ich twórców. W zaistniałej sytuacji naturalne psychologicznie było poszukiwanie nowych stylów i form uprawiania filozofii. Zamiast abstrakcyjnych dyskusji teoretyków zaczęto wyżej cenić kawiarnianą gawędę o pyraniach filozofii, które pojawiały się w konkretnie horyzontu egzystencji. Nowy sposób podejmowania tych pytań uznano za tak satysfakcjonujący, iż pojawiły się komentarze głoszące, że problem ludzkiej wolności, cielesności czy hierarchii aksjologicznej otrzymał znacznie głębsze i lepsze opracowanie w literackich refleksjach egzystencjalizujących autorów niż w całej wcześniejszej filozofii wielkich systemów.

W następstwie podobnych ocen stosunkowo szybko nobilitowano nieformalny styl rozważań, uważając go za wskaźnik filozoficznej głębi. W stylu tym zaczęto upatrywać nawet jedyny dopuszczalny sposób uprawiania filozofii po kolejnym przełomie metafizycznym. Książka Gawrońskiego stanowi rzeczowy i kategoryczny sprzeciw wobec takich właśnie prób pojmovania filozofii. Merytoryczna doniosłość tego sprzeciwu wiąże się z faktem, iż we wspomnianym „poprzełomowym” podejściu lekceważy się intelektualny dorobek 25 stuleci, poprzez które w różnorodnych systemach i odległych ośrodkach badawczych uprawiano filozofię pojętą jako racjonalna interpretacja świata. Współczesne wezwania do filozoficznego powrotu do presokratyków mogą okazać się podobną epizodyczną modą, jak apele prerafaelitów w XIX-wiecznym malarstwie. Kiedy w V wieku przed Chrystusem Sokrates uczył stosowania metody maieutycznej, przyświecało mu wówczas pragnienie, by oddzielić prawdę od sofistycznych spekulacji i domysłów.

Jego metoda i przyporządkowany jej cel stały się nieodłączną częścią dziedzictwa, jakie przejęliśmy od Greków oraz ważnym elementem składowym naszej cywilizacji.

Postulaty powrotu do presokratyków, niezależnie od tego, jakie wiąże się z nimi ograniczenia treściowe i pomocnicze eksplikacje, kryją w sobie niebezpieczeństwo przekształcenia racjonalnego dyskursu w czysto poetycką wizję, w której elementem nieistotnym staje się zarówno uzasadnienie przesłanek, jak i troska o związki wynikania logicznego. W różnych partiach książki Autor subtelnie powraca do tego samego problemu — neosofistyki przybranej w płaszcz presokratyzmu (s. 27). Z płaszcza tego korzystają szczególnie chętnie charyzmatyczni Mistrzowie słowa, którzy jako główny środek argumentacji chcieliby stosować pochodzącą już z okresu po Sokratesie formułę: Mistrz powiedział. Postawie Mistrzów, którzy chętnie potraktowaliby całą ludzkość jako nieoświeconą dziatwę (s. 35) przeciwstawia Gawroński postulaty Popperowskiego i krytycznego racjonalizmu. W ujęciu autora *The Open Society* filozoficzne dążenie do prawdy dokonuje się dzięki postawie wzajemnościowej, w której przedstawiamy własne interpretacje starając się uzasadnić je racjonalnie, lecz również o trzymujemy alternatywne interpretacje z ich próbami uzasadnień. W racjonalizmie tym nie ma poznawczego monopolu, ani „jedynie słusznych” systemów; jest wielość filozoficznych ścieżek, na których poprzez krytykę, uściślenia i rewizje wcześniejszych ujęć można przybliżać się stopniowo do prawdy.

Popperowskie wzorce filozofii są trudne do wprowadzenia w perspektywy poznawcze zastrzeżone dla filozoficznych guru, którzy swym entuzjastom odsłaniają prawdy ostateczne i niekwestionowalne, nie troszcząc się przy tym ani o elementarne zasady stosowania języka, ani o krytycyzm metodologiczny. W perspektywach tych można łatwo na podstawie jednego przykładu formułować ogólnotwierdzące wnioski czy wprowadzać dowolne zabiegi hermeneutyczne, by nadać słowom treść, jakiej wcześniej nie nadawał im nikt. Procedury takie można by tolerować w ramach twórczości poetyckiej. Kiedy jednak podobny typ poezji zostanie podniesiony do godności jedynej wartościowej filozofii, działalność filozofujących poetów może nieść poważne zagrożenia, potwierdzając przy tym stare równanie pozytywizmu, w którym metafizyka stanowiła jedynie formę poezji. Głównym zagrożeniem niesionym przez podobny styl refleksji jest to, iż zbrodnie popełniane na języku mogą łatwo prowadzić do „barbarzyństwa rozumu, bardziej złowrogiego od barbarzyństwa ludów zwanych prymitywnymi” (s. 28). W bardziej optymistycznych przypadkach język giętki, który miał prowadzić ku wielkiej przygodzie odkry-

wania prawdy, wprowadza na ścieżki poobiednich spacerów po lasku. Te ostatnie, niewątpliwie, mogą również okazać się wartościowe z wielu powodów. Jestem osobiście przekonany, iż niektóre z przemyśleń zawartych w Heideggerowskich *Holzwege* pozwalają odkrywać obiektywną prawdę tym wszystkim, którzy przejdą się przez osłonę języka, by odkryć głębie ukrytej refleksji. Sądzę jednak, iż w podobnym poszukiwaniu głębi poważną przeszkodę stanowi nie tylko język, lecz również bezkrytyczni entuzjaści, którzy z predylekcją operują formułami: „Tylko Heidegger...” czy „Po Heideggerze już nie można...” Podobne komentarze przypominają styl zakochanych licealistek, zaś z ich treści należałoby wnioskować, iż umiłowany Mistrz był myślicielem równie uniwersalnym, co na przykład Józef Stalin...

Nieuchronną koniecznością wynikającą z rozwoju wiedzy jest specjalizacja naszego poznania. W jej wyniku rzadkość stanowią intelektualne omnibusy, u których kompetencje w zakresie historii kultury łączyłyby się ze znajomością algebry abstrakcyjnej i umiejętnością naprawy komputerów. Jedynie wśród filozofów i polityków ocalały jeszcze resztki wiary w uniwersalne autorytety, które czegokolwiek się dotkną, zostawiają wszędzie piętno swej genialności prowadzącej do rozstrzygnięć niekwestionowalnych i nieomylnych. By pozostać w tym samym kręgu myślowym odwołam się do przykładu, który znowu dotyczy Heideggera. Miałem niedawno okazję recenzować tekst, w którym przedstawiano autora *Sein und Zeit* jako autorytet w dowolnej dziedzinie refleksji. Ukazywano go nie tylko jako filozofa egzystencjalnych pytań, lecz również jako niekwestionowalny autorytet w sprawach oceny technologii, jedyne kompetentnego czytelnika tekstów starożytnych Greków a nawet myśliciela, którego idee — według opinii samych fizyków — mogłyby przydać się bardzo współczesnej fizyce. Zaskoczony tą ostatnią opinią sięgnąłem po książkę, na którą powoływano się w odsyłaczu. Jej autorem jest znakomity fizyk Carl F. von Weizsäcker. Na wskazanym miejscu znalazłem cytowany artykuł zawierający ciepły i serdeczny opis spotkań Weizsäckera z Heideggerem. Wśród różnorodnych wątków wspomnień znalazłem m.in. zdanie: „nie wierzę, że [Heidegger] był w stanie głęboko przemyśleć, czym jest rzeczywiście fizyka”². Jeśli współczesnej nauce może przydać się uprawianie jej bez przemyślenia, czy nawet bez zasadniczej możliwości takiego przemyślenia, wówczas wszelkie dalsze komentarze wydają się zbędne...

Następstwem sygnalizowanego podejścia w filozofii będzie do-

² C. F. von Weizsäcker, *Heidegger und die Naturwissenschaft*, w: *Der Garten des Menschlichen*, Carl Hanser Verlag 1977, 425.

gmaturyzm interpretacyjny, który pozostaje dogmatyzmem, nawet jeśli przebierze się go w szaty wykrzykników i egzotycznych terminów. Krytyka tak właśnie pojmowanej filozofii powraca jako motyw przewodni w różnych rozdziałach książki Gawrońskiego. Jej Autor nie zamierzał specjalizować się w rzutach kamieniem i dlatego merytoryczną, ogólną dyskusję ceni wyżej niż piętnowanie jednostkowych nadużyć. By jednak formułowane przez niego tezy nie miały charakteru ogólników, które każdy może napędzać odmienną treścią, odwołuje się on także do konkretów. Tak np. krytykując podejście autorów, którzy potrafią rozstrzygać odgórnie, czym jest język a czym nie jest, ocenia on styl filozofowania Gadamera przedstawiony w III części *Wahrheit und Methode*: „Autor bezceremonialnie zacierą niektóre podstawowe rozróżnienia wprowadzone przez przeszło dwutysięcletnią historię badań nad językiem (jak np. rozróżnienie między dosłownym a metaforycznym użyciem słowa, między ogólnością pojęcia a jego wieloznacznością, między poziomem leksykalnym a zdaniowym języka, itd.) i ignoruje cały dorobek nowoczesnej filozofii języka [...]. Jest to dziwny przykład izolacji pewnej szkoły filozoficznej od całokształtu badań współczesnych w imię prawa do orzekania «z fotela» o zjawisku, którego się nie bada”³.

Zastąpienie racjonalnych uzasadnień fotelowym dekretem prowadzi do subiektywnych wizji pozbawionych merytorycznego uzasadnienia. Stąd też głównym zadaniem, które Gawroński stawia przed filozofią lingwistyczną jest przeciwdziałanie wizjoner-skim koncepcjom „mistrzów ułudy”, dokonywane poprzez wnikliwe analizy ich wypowiedzi. Zadanie to podejmowano już w różnych nurtach filozofii analitycznej, celujących niejednokrotnie w rozszczepianiu filozoficznego włosa na czworo. Wyraz protestu przeciw podobnemu stylowi, w którym ściśle i nudnie mówi się o rzeczach nieistotnych, stanowiła m. in. praca Ernesta Gellnera *Words and Things*, której polski przekład ukazał się w 1984 r.⁴ Mimo iż Gellnerowskie oceny „filozoficznych dziewic” oraz mistrzów równie niesfornych, co mglistych⁵, pozostają bliskie niektórym ocenom krytycznym formułowanym przez Gawrońskiego, to jednak obu autorów dzieli zasadnicza odmiennność przyjętej perspektywy. Drugi z nich w wielości nurtów filozofii lingwistycznej dostrzega i rozwija elementy bliskie personalizmowi oraz myśli I. Bocheńskiego, P. Geacha czy A. Kenny’ego (s. 68). W perspektywie tej można dostrzec zlekceważone przez Gellnera

³ Dz. cyt., 251.

⁴ E. Gellner, *Słowa i rzeczy czyli nie pozbawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej*, tłum. T. Hołówka, Książka i Wiedza 1984.

⁵ Tamże, 192, 413.

ważne elementy dorobku późnego Wittgensteina (96—113) i — na przekór pozytywizmowi logicznemu — troskę o precyzję i ścisłość wypowiedzi wykorzystać do badania zagadnień ontologicznych. *Pochwała filozofii lingwistycznej* (67—95) jest uzasadniona z tej racji, że analizy tej ostatniej wyzwalają filozoficznych Odyseuszów z czysto estetycznych fascynacji, w których formalny urok zastępowałyby obiektywną prawdę.

Formułując swe zarzuty przeciw poetom, Platon w X księdze *Państwa* ostrzegał, iż poezja może być „paralizem umysłów słuchaczy”. W ciągu 24 stuleci, jakie minęły od tego ostrzeżenia, teoria społeczeństwa i zasady estetyki zmieniły się do tego stopnia, iż paraliżujące umysł zafascynowanie pięknem przemieniło się z przekleństwa w enotę. Powtarzanie podobnych metamorfoz na terenie filozofii byłoby jednak wyrazem bezmyślnego kopiowania wzorców niszczących samą istotę poznania filozoficznego. W początkach swej refleksji o świecie człowiek wyrażał w strofach poematów zarówno dostępną mu metafizykę, jak i fizykę. Nie można zaprzeczyć, iż poetyckie strofy mogą zawierać głębię treści, którą nie zawsze można odnaleźć w systemach przedstawianych jako postępowe i jedynie słuszne. Przy całościowej ocenie jednak, próba przekształcania filozofii w poezję wydaje się przedsięwzięciem równie niepoważnym, jak niepoważna byłaby propozycja zamiany podręczników fizyki na zbiorki wierszyków dla przedszkolaków. Wiersze te byłyby na pewno przyjemniejsze w odbiorze dla przeciętnego czytelnika; mogą one również zawierać nie tylko prawdę o przyrodzie, lecz również komentarze moralne. Mimo to traktowanie ich jako substytutu fizyki byłoby świadectwem przerażającego antyintelektualizmu.

Książka Gawrońskiego stanowi konsekwentną próbę przeciwdziałania podobnemu antyintelektualizmowi w filozofii, ukazując iż metaforyka ponętnych wizji nie może być traktowana jako odpowiednik klasycznego „umiłowania mądrości”. Przy wykazywaniu tej niemożności Autor rozwija komentarze do „rewolucji” Chomsky’ego i do niepowodzeń strukturalizmu; przedstawia krytykę hipotezy Whorfa i wykorzystuje wyniki badań Wisdoma, Austina czy Strawsona. W rozwijanej przez niego refleksji można wyróżnić kilka odmiennych warstw. Jedną z nich stanowi eliminacja wielu uproszczeń i uprzedzeń spotykanych często w popularnych ocenach czy to filozofii analitycznej jako takiej, czy też jej poszczególnych nurtów, jak np. pozytywizmu logicznego. Rozróżniając między metodologiczną i ideologiczną składową ostatniego nurtu, Gawroński uświadamia czytelnikowi, jak ważne dla racjonalnych teorii wiedzy okazały się np. postulaty Koła Wiedeńskiego. Mimo iż nie udało się ich zrealizować, to jednak od-

krycie tej niemożności, jak również towarzysząca odkryciu uczciwość intelektualna okazana przez autorów programu uczą stylu racjonalnej refleksji, który nie stał się jeszcze udziałem przedstawicieli wszystkich kierunków niechętnych pozytywizmowi.

Podzielając ukazywaną przez Gawrońskiego wizję filozofii i jej ocenę filozofii lingwistycznej, pozwolę sobie zasygnalizować jedno miejsce, w którym nasze poglądy i oceny są odmienne. Różnica ta uwydatnia się chyba najbardziej w polemice Autora książki z Tischnerem zawartej w ostatnim rozdziale. Nie chodzi mi w tym przypadku o Tischnera, lecz o ocenę Arystotelesa. Niewątpliwie prace Austina, Hampshire'a, Anscombe, Geacha czy Kripkego stanowią dowód aktualności wielu idei Stagiryty oraz ich inspirującej roli w ważnych nurtach filozofii współczesnej. Obawiałbym się jednak traktowania Arystotelesa w taki sposób, jak część sympatyków Heideggera traktuje swego mistrza. Istnieje bowiem wiele dziedzin poznania, w których zdroworozsądkowy racjonalizm Stagiryty może raczej utrudniać niż ułatwiać prowadzenie badań. W filozoficznych kategoriach autora *Analitik* dominują bowiem te elementy racjonalności, które pozostają bliskie zdroworozsądkowej wizji świata oraz kategoriom pojęciowym stosowanym przez biologów lub fizyków badających makrozjawiska. Apologia zdrowego rozsądku przedstawiona na 80 stronie pracy Gawrońskiego wydaje mi się całkowicie uzasadniona, gdy dziedzinę jej zastosowań stanowi filozofia społeczna. Zasady Arystotelesa mogą chronić tam społecznych demiurgów przed przeprowadzaniem eksperymentów na społeczeństwie celem zademonstrowania genialności ich obrazoburczych koncepcji. Uważam jednak, iż ten sam zdrowy rozsądek może pełnić funkcje szkodliwe heurystycznie przy próbach ekstrapolowania jego zasad na te dziedziny rzeczywistości, których istnienia Stagiryta nawet nie przewidywał. Nie trzeba tu specjalnie przypominać choćby zdroworozsądkowej krytyki teorii względności, którą w imię Arystotelesa prowadził myśliciel tak wytrawny jak Maritain. Sądzę, iż nie był to odosobniony filozoficzny „wypadek przy pracy”, lecz konieczne następstwo faktu, iż w badaniach z zakresu fizyki teoretycznej zdroworozsądkowe kategorie okazują się nieprzydatne i zachodzi potrzeba wypracowania innych teorii racjonalności niż te, które są efektywne na poziomie codziennego doświadczenia⁶. Próby stosowania np. arystotelesowskiego pojęcia substancji w komentarzach dotyczących koncepcji fluktuacji próżni, pola elektromagne-

⁶ Por. opinię W. Heisenberga w *Natural Law and the Structure of Matter*, w: *Frontiers of Modern Scientific Philosophy nad Humanism*, The Athens Meeting: Amsterdam 1966, 28.

tycznego, osiągnięć w dziedzinie sztucznej inteligencji, etc. prowadzą do groteskowych wyników. Również w dziedzinie badań nad podstawami matematyki stwierdza się, iż zdecydowaną większość badaczy, bo około 65%, stanowią przedstawiciele platonizmu⁷.

Sądzę że filozoficzne licytacje platoników i arystotelików wyglądałyby niepoważnie, bo obaj wielcy Grecy dowartościowali w swej refleksji wiele elementów wspólnych, które zaważyły na racjonalnym dziedzictwie naszej cywilizacji. Uważam jednak również, iż dopiero po uwzględnieniu konieczności krytycznej oceny niektórych propozycji Arystotelesa można właściwie ocenić rolę Tischnera na horyzoncie polskiej myśli filozoficznej. Rola ta pozostaje o tyle bliska metafizycznym założeniom Gawrońskiego, iż obaj polemicy poszukują filozofii otwartej, której obcy jest schematyzm i skłonność do absolutyzowania autorytetów. Uważam, iż z tych właśnie powodów trudno jest przecenić rolę, jaką odegrał Tischner w ewolucji tzw. filozofii chrześcijańskiej w Polsce. Nie tylko w Polsce przy stosowaniu tego ostatniego wyrażenia można ciągle jeszcze usłyszeć pełne wyrozumiałości sugestie, iż nawet nie-tomiści mogą się zbawić. Rozmawiałem niedawno z jednym z Amerykanów, który ukończył *college* prowadzony przez zakon znany z gruntownej formacji intelektualnej. Mimo czterech lat spędzonych w tym środowisku, mój rozmówca był wybitnie zaskoczony, gdy usłyszał, iż tezy podstawowe dla myśli chrześcijańskiej dają się wyrazić przy pomocy systemu filozoficznego, który stworzył A. N. Whitehead. Jego profesorowie, pełni szacunku dla tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, ukształtowali w nim, może nawet wbrew zamiarom, przekonanie, iż arystotelizm jest dobry na wszystko, zaś zajmowanie się innymi systemami filozofii można wybaczyć jedynie historykom idei.

Właśnie w kontekście podobnych doświadczeń jestem przekonany, iż podstawowa doniosłość zadania, które wykonał Tischner przejawia się w tym, iż miał on odwagę wyrwać się z atmosfery oczarowania jednym Mistrzem i podjąć próbę wyrażenia myśli chrześcijańskiej przy pomocy innych systemów. Następstwem tej próby jest intelektualne otwarcie polskiego katolicyzmu, w którym usiłuje się asymilować pozytywne elementy wielu systemów w takim stylu, jak uczy tego sam autor recenzowanej książki. Konkretnie rezultaty tej asymilacji można i trzeba poddawać ocenom krytycznym, sądzę jednak, iż leżące u jej podstaw przyjęte przez Tischnera założenia metafizyczne są przejawem zarówno metodologicznego krytycyzmu, jak i racjo-

⁷ Zob. P. J. Davis, R. Hersh, *The Mathematical Experience*, Boston 1981, 321 n.

nalnej epistemologii. Te ostatnie czynniki zdają się tworzyć pomost łączący troskę Gawrońskiego o racjonalność i krytycyzm z Tischnerowską koncepcją międzysystemowego otwarcia i z moimi obawami, by z szacunku dla Arystotelesa nie przekształcać go w filozoficznego guru. Z perspektywy tego pomostu można sądzić, iż ukazana w książce Gawrońskiego teoria racjonalnej filozofii, otwartej na pluralizm i ceniącej argumenty bardziej niż autorytety, upoważnia także i do wniosku: *Amicus Aristoteles, sed magis amica veritas*.

Józef Życiński

O JĘZYKU NATCHNIONYM

Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha (J 3,8).

Ukazanie się polskiego tłumaczenia książki wybitnego hiszpańskiego teologa katolickiego O. Luisa Alonso Schökla *La Palabra inspirada* zainteresować powinno zarówno biblistów, językoznawców jak też literaturoznawców¹. Już samo sformułowanie jej podtytułu — *Pismo święte w świetle nauki o języku* — wskazuje kierunek poszukiwań autora. Zmierzają one nie do jeszcze jednego odczytania świadectw biblijnych, egzegetycznej refleksji nad naturą Słowa objawionego, lecz mają raczej na celu rozświetlenie wielu zagadnień i trudności związanych z „genezą” i formalnym ukształtowaniem pism natchnionych. Odwołanie się do nauki o języku nie odnosi się przy tym do określonej metody badań językowych, szkoły czy też tendencji we współczesnej lingwistyce. Język rozpatruje autor jako wielość formalno-funkcyjnych ukształtowań zaktualizowanych w jego odmianach mówionych i pisanych z literackimi włącznie. W drodze poszukiwania i zrozumienia praw rządzących ukształtowaniem i funkcjonowaniem konkretnego języka ludzkiego i jego wytworów, stara się znaleźć odpowiedź na pytania dotyczące językowej natury Pisma św. Odpowiedzi tych Schökel szuka najpierw w relacji Słowo Boskie — słowo ludzkie, by w następnej części swej pracy skupić się na

¹ O. Luis Alonso Schökel, *Słowo natchnione*, tłum. ks. Alojzy Malewski, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983, ss. 303.

zagadnieniu samej istoty języka i kontekście jego ludzkiej artykulacji. Kolejne części książki omawiają problemy: autorów natchnionych, dzieła natchnionego i jego przekładów, prawdy Słowa objawionego oraz jego energii zbawczej.

Punktem wyjścia czyni autor w swoich rozważaniach sam artykuł wiary w tajemniczą rzeczywistość Pisma św. Podstawową formułą wyjaśniającą istotę tej wiary jest niedzielne Credo: „Locutus est per prophetas”. Ten artykuł wiary jest jednocześnie wyznaniem charyzmatu, będącego jedną z cech Kościoła. Obecność Pisma św. staje się obecnością Ducha, który sam w sobie jest aktywnością. W charyzmacie natchnienia działalność Ducha nie może wyrazić się inaczej niż w języku, będącym przedstawieniem, przekazem i poznaniem. W toku tych rozważań pojawia się zasadnicze pytanie: Jakim „językiem” Bóg „przemawia” do ludzi? Czy Bóg może mieć wspólny język z ludźmi, skoro różnica poziomów okazuje się niewspółmierna? Oddajemy w tym miejscu głos samemu autorowi: „Transcendencję Boga należy traktować poważnie. Jedynie poprzez wysiłek znizowania się, zejścia do poziomu człowieka, może Bóg zwrócić się do nas w słowach ludzkich. To, że Bóg otwiera się przed nami, otwiera się w naszym własnym języku, jest aktem wolności i łaski. Być może przez to znizowanie boskie, na nasz język spływa boskość i wynosi go na nowy poziom znaczeniowy. Lecz nadal pozostaje on językiem ludzkim” (s. 32). Akt boskiej kenozy znajdzie swe realizacje w słowach wypowiedzianych przez proroków w konkretnym języku: hebrajskim, greckim, aramejskim. Tak rozumiany język postawiony zostaje w stan poszukiwania. Jest to w głównej mierze poszukiwanie „form wyrazu”, najbardziej adekwatnych „narzędzi poznania” Transcendencji. Idąc śladem uściśleń teologów Kościoła, jak również przedstawicieli metafizycznych nurtów filozofii europejskiej, omawia Schökel w rozdziale drugim tej części zagadnienie czterech analogii-obrazów, wniesionych do teologii w ciągu wieków. Zagadnienie analogii jest jednym z kluczowych pojęć dla teologii w ogóle, dla literatury zaś sekretem i źródłem wielkich metafor literackich.²

O b r a z — N a r z ę d z i e. Narzędzie i jego produkcja jest podstawowym elementem doświadczenia *homo faber* i *homo ludens*. Analogia narzędzia jest źródłem wielu doktryn obecnych w ciągach tekstów patrystycznych, np.: Św. Tomasz mówi o człowieczeństwie Chrystusa jako narzędziu Boga. Język jest narzędziem myśli. Słowa autora natchnionego — narzędziem w działaniu Ducha Św.

² Por. M. A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959.

Nakaz — Dyktat. To kolejny obraz, którego łacińscy teologowie odnosili do sfery działalności Ducha w powstawaniu Pisma św. (łac. *dictere* — dyktować). Rola nakazu — dyktatu Ducha w dziele powstawania pism natchnionych stała się źródłem podziału stanowisk katolików i protestantów. Efektem tego podziału stały się dwie tezy: „Bóg jest autorem Pisma” i „człowiek jest autorem Pisma”. Wobec nadmiernej konceptualizacji tej analogii zaleca się — zdaniem autora — ostrożność w jej stosowaniu.

Posłaniec — Posłanie. Analogia posłańca posiada silny wydźwięk biblijny. Opiera się na tezie, w myśl której prorocy są posłańcami Boga, heroldami Pana, a apostołowie wysłannikami i heroldami Chrystusa. Jest to swoista idea pośrednictwa pokonująca dystans między Bogiem i człowiekiem, bardzo często używająca formuł adresatywnych, znamionujących styl „pocztowy”; „Tak mówi Pan do N...”

Autor i jego postacie. Czwarty rodzaj obrazu-analogii odnosi się wyraźnie do świata twórczości literackiej. Kluczowym założeniem tej analogii jest wizja autora-pisarza kreującego świat przedstawiony i powołującego do istnienia postacie bohaterów literackich. Ranga dzieła wynika z rangi jego twórcy, zaś wielkość kreowanych postaci mierzy się wielkością artystycznych dyspozycji powołującego je do życia. Bohaterowie mogą być „odbiciem”, swoistym „alter ego” autora, wcieleniem się jego przeżyć i doświadczeń w przeżycia i doświadczenia literackich postaci utworu. Sprzężenie to nie może jednak posiadać charakteru wyłącznego, albowiem do konstytutywnych wyznaczników dzieła literackiego należy fikcja literacka. Czy podobnie rzecz ma się z analogią „Boga — autora”? Bóg również wciela się w słowo ludzkie, jak artysta — pisarz wciela się w swe postacie. O ile jednak postać literacka „żyje” w wyniku aktu działalności wyobraźni pisarskiej, uobecnia się za pomocą języka, o tyle żywy człowiek istnieje i działa także poza czynnością mówienia. „Pobudzić do działania postaci z wyobraźni, będące tworam języka, a pobudzić dojrzałego człowieka, odpowiedzialnego w swej działalności pisarskiej — to dwie różne sprawy” (s. 58).

W rozdziale trzecim tej części pracy autor skupia się na wnikliwej analizie różnych świadectw biblijnych: ewangelii, ksiąg mądrościowych, formuł prorockich, autobiografii i in. Ich bogactwo i różnorodność warunkowane są różnym stopniem oddziaływania charyzmatu, zaś zróżnicowanie formalne i stylistyczne bardzo często tłumaczy się na tle kontekstualnych uwarunkowań, takich jak wpływ tradycji, przywiązanie do pewnych środków językowego wyrazu, czy wreszcie osobista wizja teologiczna.

Część druga zawiera trzy rozdziały będące wprowadzeniem w szeroki kontekst samego języka, rozpatrywanego w aspekcie czysto formalnym, z całym bagażem jego ludzkich przymiotów i ukształtowań. Aby uniknąć podstawowych niejasności, wprowadza tu Schökel niezbędne rozróżnienie. Dotyczy ono dwu różnych dróg językowego poznania Transcendencji: drogi „communicatio idiomatum” i drogi „analogii”. „W Chrystusie, poprzez Wcielenie, zachodzi communicatio idiomatum, to znaczy zamiana orzeczeń: jeżeli potraktuję Chrystusa jako podmiot mojej modlitwy, mogę powiedzieć, że Bóg umarł za nas, że Człowiek jest wszechmocny. Lecz nie ma miejsca dla zamiany orzeczeń, gdy mówię o naturach jako takich, ponieważ te istnieją »bez mieszania ni stapiania się«” (s. 88). Próba zaś zrozumienia boskiego charakteru biblijnego konkretnego (wyrocznia, psalm, opowiadanie), boskiej natury słowa natchnionego skierowanego do ludzi, nie może iść drogą zamiany orzeczeń, lecz analogii do konkretnego języka ludzkiego. W świetle tych rozgraniczeń dochodzi autor do określenia samej natury języka, przed którym stoi zadanie rozświetlenia prawd objawionych, wskazując na wstępie na cztery znaczenia pojęcia „język”:

1. Język, jako wrodzona ludzka zdolność komunikacji interpersonalnej w podwójnym aspekcie: nazywania i komponowania, artykułowania i rozróżniania. Jest to jednocześnie zdolność humanizowania i tworzenia świata nowego.
2. Język, jako różnorodność językowo-etniczna, gdzie wielość języków wskazuje z jednej strony na zwykły fakt różnorodności, z drugiej zaś, że jest on rzeczywistością społeczną. System językowy może z kolei w części warunkować sposób myślenia, wpływać na wrażliwość i mentalność jego użytkowników³. Słowo natchnione wcielając się w słowo ludzkie musi z konieczności przyjąć konkretny język, a wraz z nim cały ładunek możliwych konotacji, system kategorii gramatycznych, związków logicznych ofiarowanych mu przez składnię. Historia uczy, że włączenie Transcendencji w nurt czasu dokonało się w drodze pozytywnego wyboru Boga w trzech językach: hebrajskim, greckim i aramejskim. W przypadku hebrajskiego początkiem była istniejąca odmiana kananejskiego. Język ten rozwijał się pod silnym wpływem proroczego przepowiadania, odmawiania psalmów, opowieści religijnych. Zachowując swoją strukturę, stopniowo oczyszczał się i poszerzał swoje możliwości. Hebrajski biblijny nie posiada już niemal żadnych śladów jego dawnej odmiany, stając się w całości

³ Por. E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, tłum. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa 1978.

językiem objawienia. Zgoła inaczej wyglądała sytuacja języka greckiego. Działalność autorów natchnionych dokonywała się tu w języku posiadającym ogromną tradycję filozoficzną i religijną.

3. Trzecim znaczeniem pojęcia „język”, użytym przez Schöckla, jest jego indywidualna realizacja przez danego użytkownika. Znaczenie drugie i trzecie terminu „język” odpowiada zatem rozgraniczeniom na płaszczyźnie ponadjednostkowego systemu społecznego porozumienia (*competence*) i jednostkowego aktu realizacyjnego (*performance*). W tym ostatnim znaczeniu użycie języka uwarunkowane jest indywidualnymi kompetencjami użytkownika, co w efekcie realizuje określony styl jednostki, dzieła literackiego.

4. Czwartym znaczeniem pojęcia „język” użytym w omawianej pracy jest konkretne dzieło; teksty literackie *sensu stricto* oraz wszelkie inne wytwory językowej natury. Jest to już teren szeroko rozumianej pracy filologa, historyka i krytyka literatury.

Kolejny rozdział części poświęconej kontekstowi języka dotyczy zagadnień funkcji językowych i ich znaczenia dla języka natchnionego. Wychodząc od klasycznych opracowań w tej dziedzinie (Jakobson, Bühler) Schöckel przyznaje pierwszoplanowe znaczenie dla języka natchnionego trzem funkcjom: informacyjnej, ekspresywnej i impresywnej. Dla tej części wywodów znajdzie autor niezwykle sugestywne egzemplifikacje, z których *List św. Pawła do Rzymian* jest ilustracją działania języka zarówno na płaszczyźnie wypowiedzenia, wyrażenia jak też oddziaływania. Są to funkcje właściwe przede wszystkim dialogowi. „W dialogu, w akcie zupełnego porozumienia interpersonalnego funkcjonuje wzajemna informacja, wzajemna ekspresja, wzajemne oddziaływanie” (s. 101). Odniesieniem tych funkcji językowych są trzy różne aspekty objawienia Boga: aspekt obiektywny, osobowy i dynamiczny. Dla natury języka natchnionego oznacza to istnienie jego trzech podstawowych wymiarów: przedmiotów lub faktów ujawnionych, Boga osobowego w akcie objawienia oraz energii nadprzyrodzonej zaktualizowanej w przekazie. Trzem podstawowym funkcjom dialogu odpowiadają trzy inne funkcje monologowe. Funkcji informacyjnej odpowiadać będzie myślenie, ekspresywnej — wyswobodzenie, impresywnej — pobudzenie, zachęcenie do działania.

Nie kończąc swoich rozważań na funkcjonalnym opisie tworzywa językowego, w kolejnym rozdziale dokonuje Schöckel próby pionowego przekroju języka, aby odnaleźć typowe płaszczyzny jego różnorodnych ukształtowań. Rzecz dotyczy użycia języka w jego odmianie potocznej, technicznej i literackiej. Zasadniczym podłożem, na bazie którego wyrastają różne odmiany językowe, jest język potoczny. Jest to język zwykłej, codziennej konwer-

sacji o dużym bogactwie indywidualnym i umiarkowanej precy zji. Raczej próżno — zdaniem autora — szukać jego czystej realizacji na kartach biblijnych. Pojmowany jednak jako podłoże (*humus*), z którego pochodzą i do którego powracają inne odmiany języka, staje się również budulcem dla języka natchnionego. Ślady technicznej, naukowej odmiany widoczne są zarówno na kartach Starego (Septuaginta) jak i Nowego Testamentu (spekulacje teologiczne św. Pawła). Odmianą języka literackiego przeżyta jest większa część Biblii. Autorzy natchnieni posługują się językiem literackim istniejącym już uprzednio, jak również rozwijają go pod wpływem działania Ducha Św. W tym względzie Biblia jest realizacją różnych rodzajów i gatunków literackich (pieśni, psalmy, księgi przysłów, listy). Od indywidualnego przygotowania autorów natchnionych zależał sposób obrazowania i wybór środków wyrazu⁴. Interesujące jest zawarte w tej części spostrzeżenie, iż język Starego Testamentu bogatszy jest w siłę niż finezję, cechuje go ogromna ilość rzeczowników i czasowników, przy jednoczesnym ubogim zasobie przymiotników charakterystycznym dla języka hebrajskiego. Nowy Testament, kształtujący się na bogatej bazie pojęciowej języka greckiego, zadowala się natomiast jedynie częścią możliwości tego języka.

Część trzecią omawianej pracy tworzą trzy rozdziały dotyczące kolejno zagadnień psychologii natchnienia, autorów natchnionych oraz problemu relacji: słowo mówione — słowo pisane. Pierwszy z nich jest przedsięwzięciem interesującym i śmiałym zarazem. Autor, jest świadom kontrowersyjności stosowania tego typu analiz do sfery działalności Ducha, stąd z rzadką, ale właściwą sobie kurtuazją, proponuje opuszczenie tego rozdziału tym wszystkim, dla których zachowanie Tajemnicy stoi w sprzeczności z wszelkimi próbami analiz psycho- i socjologicznych. Uzasadnieniem tych prób jest stwierdzenie, iż „Natchnienie traktowane formalnie jako impuls Ducha nie może być poddane badaniu psychologicznemu. Ale proces ludzki pobudzony i kierowany przez Ducha Świętego może zostać poddany analizie spekulatywnej, której rezultaty mogą nazywać się hipotetycznie psychologią natchnienia, (...)” (s. 134). W celu wyjaśnienia zagadnień podjętych w tym rozdziale krytycznemu omówieniu podda Schökel kilka traktatów o prorocत्वie i natchnieniu (Leon XIII, O. Benoît), będących niezrędko obszarem różnych, często kontrowersyjnych stanowisk. Paralelnie, a raczej analogicznie do zagadnień psychologii twórczo-

⁴ Por. Ks. M. Filipiak, *Biblia jako dzieło literackie*, (w:) *Studio lectionem facere*, Lublin 1980, s. 28—31. (Tamże odnośna literatura).

ści autorów natchnionych podejmuje Schökel problem twórczości i autorów literackich. Całość wywodów tej części pracy zamyka propozycja własnego modelu dialektyki procesu twórczego. Tworzą go trzy zasadnicze elementy, których współobecność jest warunkiem powstania zarówno świadectw hagiograficznych jak i literackich. Są nimi: tworzywo, intuicja i wykonanie.

W bezpośredniej korespondencji z zagadnieniem psychologii natchnienia pozostaje kolejny rozdział dotyczący autorów natchnionych i wspólnoty. Wyrazi w nim Schökel dezaprobatę wobec tych stanowisk, które podmiotowość słowa natchnionego upatrywały w zbiorowym akcie społecznym, ludzie natchnionym. Na wielu badaczach i zwolennikach tej teorii zaciążyły w tym względzie romantyczne koncepcje „ducha narodowego” (Herder, Humboldt, Durkheim). Teza o istnieniu amorficznej społeczności twórczej, przypisująca autorstwo Biblii anonimowej masie, stoi w sprzeczności z charyzmatycznym działaniem autorów natchnionych. Nie przeczy jednakże temu, iż kontekst społeczny jest czynnikiem ważnym dla samego, jednostkowego aktu twórczego. Ten bowiem zaznacza swą wolność w drodze indywidualnej ekspresji, traktującej język jako symboliczny akt możliwości, narzędzie ludzkiej swobody i samorealizacji, stanowiącej przeciwagę czynnika społecznego.

Rozdział zamykający tę część pracy dotyczy problemu relacji słowo mówione — słowo pisane. Pismo jest systemem znaków wtórnych wobec mowy. Księgi natchnione poprzedzała tradycja mówiona, głosili je prorocy i apostołowie. Problem, czy natchnienie odnosiło się do faktu mówienia o prawdach ostatecznych, czy też ich zapisu, zdaje się być pytaniem nie najlepiej postawionym. „(...) Słowo rodzi się pod wpływem rozmaitych działań wybranych mężów, którzy posiadają charyzmaty funkcjonalne Słowa; w efekcie skomplikowanego procesu Słowo utrwala się w końcu na piśmie, pod charyzmatem pisarskim” (s. 178).

Czym jest dzieło literackie, jaka jest jego struktura, wewnętrzne uporządkowanie i zewnętrzne uwarunkowanie oraz czy i jakie wynikają stąd konsekwencje dla analizy i lektury pism natchnionych, to kolejny problem, którego próbę wyjaśnienia stanowi część czwarta książki Schökla. Dla wielu — twierdzi autor — mówienie o poematach biblijnych, biblijnych dziełach literackich w ogóle, jest postępowaniem pozbawiającym księgi święte charakteru dzieła objawionego, wręcz ich unicestwieniem. Odmienność „procesu twórczości biblijnej”, intencjonalność nakierowana na konieczność oddziaływania, każe raczej porównywać pisma natchnione ze specyficznym typem literatury, o dużym stopniu zaangażo-

wania i pobudzenia do działania. Wszelkie dokonania porównawcze — zdaniem Schökla — pomiędzy dziełami biblijnymi i literackimi winne być poprzedzone szczegółowym wytyczeniem granic owej analogii. W tej części uwagę autora zajmie również jeden z trudniejszych problemów, jakim jest przekład biblijny. Po krótkim rysie historycznym, ukazującym proces powstawania i włączenia do kanonu pism objawionych przekładów dawnych (Septuaginta, Wulgata), wskazuje Schökel na kilka problemów związanych z nowszymi tłumaczeniami biblijnymi.

Część piąta i ostatnia zarazem omawianej publikacji dotyczy szeroko rozumianych konsekwencji natchnienia. Centralnym problemem tej części dociekań hiszpańskiego teologa jest zagadnienie nieomyślności świadectw natchnionych, prawdy logicznej i literackiej, prawdy w dialogu. Środek ciężkości we współczesnych badaniach zagadnień nieomyślności biblijnej przesuwają — zdaniem autora — wyraźnie na obszar refleksji hermeneutycznej, którą Pius XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* wywodzi z bosko-ludzkiego charakteru Pisma św. Całość pracy zamykają rozważania dotyczące zbawczej mocy działania Ducha wyrażającego się w języku. Moc ta obiektywizuje się w formach słownych, posiadających swoistą energię i siłę wykonawczą (*performatives*). Tę dynamikę języka tworzą: powołanie, rozkaz, pytanie, twierdzenie, formuły magiczne. Ich obecność zaznacza się przede wszystkim na kartach Starego Testamentu, gdy Bóg w swej liturgii stworzenia powołuje i wzywa do istnienia, gdy zawiera Przymierze z wybranym ludem i ogłasza Przykazania. Tak pojęta moc Słowa niewiele ma już wspólnego z doświadczeniem słowa, jako neutralnego instrumentu, konwencjonalnego znaku, przemijającego nośnika myśli. Pismo święte pełne jest mocy i energii potencjalnej, której aktualizacją staje się liturgia, homilia, lektura indywidualna. Jest to płaszczyzna zetknięcia się i zespolenia w Słowie, które z konieczności i łaski stało się słowem ludzkim, słowem natchnionym, w którym wyraża się tajemnica Transcendencji.

Książka O. Luisa Alonso Schökla jest lekturą niezwykle bogatą i niełatwą zarazem. Ogromna erudycja jej autora i rozległy kontekst omawianych zagadnień czynią z niej obszar wielopłaszczyznowych odniesień badawczych. Prowokuje śmiałością wielu interpretacji, ale też uczy pokory i wymaga przygotowanego odbiorcy. Daje odpowiedź na szereg trudnych pytań związanych z lekturą pism natchnionych. Warto podkreślić jest również fakt zamieszczenia przez autora obszernej bibliografii przedmiotu, w porządku odpowiadającym tematyce poszczególnych roz-

działów pracy. Publikacja jej polskiego tłumaczenia stanie się zapewne dla wielu pomocą w dziele wiary poszukującej zrozumienia.

Stanisław Koziara

KULTURA A WŁADZA

Wiek XVIII zajmuje miejsce szczególne w historii Polski. W czasach, gdy Rzeczpospolitą trapił głęboki kryzys, aż po ostateczną utratę własnej państwowości, jedno z mocarstw zaborczych — Rosja, przekształciło się w nowoczesne imperium, którego złowieszczy cień padł na wielkie połacie Europy. Dlatego też książka Władysława A. Serczyka, dająca szeroką panoramę kultury rosyjskiej w osiemnastym stuleciu¹, zasługuje na uwagę. Czym bowiem były w swej istocie zmiany zachodzące w rzeczywistości rosyjskiej?

Na problem ten spojrzeć można z różnych perspektyw, nie tylko od strony sfery gospodarczej i przemian zachodzących w jej łonie. W warunkach silnego, scentralizowanego imperium, a takim była Rosja Piotra I i Katarzyny II, zmiany systemowe wymykają się schematom niektórych ogólnych modeli. Fundamentalne znaczenie dla kształtu życia wspólnoty, a zwłaszcza realizowanych wartości, jak trafnie zauważył Ryszard Przybylski, ma nie tylko kultura, ale także sposób rządzenia krajem². Ponieważ w różnych warunkach ekonomicznych funkcjonują podobne — lub wręcz identyczne — systemy polityczne, nie można pomijać wpływu tradycji historycznej determinującej kształt władzy w danym społeczeństwie. Aby zrozumieć w pełni fenomen Rosji, zarówno źródła jej siły, jak i zapowiedź późniejszych słabości, przemiany w sferze kultury rozpatrywać trzeba w ścisłym związku z odpowiadającą jej formą władzy państwowej. Zaletą pracy Serczyka jest uwzględnienie w dużym stopniu tej perspektywy.

Rosyjskie samodzierżawie było jednym z najbardziej absolutystycznych reżimów wszechczasów. Patriarchalna władza cara rozciągała się na wszystkie dziedziny życia państwowego. Niczym ojciec, miał prawo ingerować w życie osobiste swoich poddanych.

¹ W. A. Serczyk, *Kultura rosyjska XVIII wieku*, Wrocław 1984, Ossolineum.

² R. Przybylski, *Klasycyzm, czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Warszawa 1983, s. 388 n.

Władca nie tylko karał; nakazywał także cieszyć się i bawić, jak Piotr Wielki z okazji upamiętnienia początku nowego stulecia. Choć rządzący sprawowano w różny sposób — w ramach samodzielnego mieści się zarówno okrutny despotyzm Piotra I, terror „birronowszczyzny” czy oświecony absolutyzm Katarzyny II — to jednak wspólnym mianownikiem poczynań carów, i tych wybitnych, i tych nieudolnych, w których imieniu rządził faktycznie minister lub faworyt, było dążenie do utrzymania w nienaruszonym stanie swojej uprzywilejowanej pozycji i potęgi państwa. Ów wspólny interes do tego stopnia jednoczył ludzi pozostających w kręgu władzy, że odgrywał rolę swoistego regulatora i stabilizatora, który niczym urządzenie homeostatyczne reagował na wszelkie odchylenia, aby utrzymać *status quo*. O tym, że działało bezbłędnie i automatycznie przekonali się na własnej skórze główni aktorzy europejskiej sceny politycznej. Walki o władzę, jakie miały miejsce po śmierci Piotra I, skłoniły niektórych z nich do pochopnego wniosku o załamaniu się potęgi mocarstwa rosyjskiego. Srogi zawód i gorzkie lekcje, jakie wyciągnąć musieli w wyniku przegranych kampanii wojennych, wskazywały, że państwo, mimo nieporozumień w obrębie elity, z powodzeniem realizowało politykę imperialną³.

Światli władcy zdawali sobie sprawę, że pomyślniej realizacji nadrzędnego celu, tj. umacniania władzy centralnej, nie zawsze sprzyja kurczowe trzymanie się tradycyjnych rozwiązań. Ciśnienie środowiska wewnętrznego i zewnętrznego jest niekiedy tak silne, że jedynym rozwiązaniem są reformy. Przypomnijmy jednak raz jeszcze, że istota reform przeprowadzanych przez rząd sprowadza się do zachowania *status quo* w zmienionych warunkach. Oto prawdziwa wykładnia mitu władzy działającej rzekomo w interesie ludu i dla jego dobra. Cel zapoczątkowanej przez Piotra I przebudowy państwa rozpatrywać trzeba w takich właśnie kategoriach. Ogólny bowiem kierunek unowocześniania nie był przypadkowy i dostarcza wyraźnych wskazówek rzeczywistych intencji „reformatora”.

Swój wybuch wielkości, nie po raz ostatni zresztą w dziejach, zawdzięczała Rosja modernizacji na zachodnioeuropejską modłę. Stamtąd czerpał Piotr Wielki rozwiązania w zakresie techniki, wojskowości i administracji. Tam też wysyłał młodzież szlachecką, aby zdobywała umiejętności niezbędne do sprawnego kierowania unowocześnionym państwem. Przemiany obyczajowe, które towarzyszyły wspomnianym zmianom, miały znaczenie drugorzędne,

³ Por. E. Rostworowski, *Historia powszechna. Wiek XVIII*, Warszawa 1984, wyd. III, s. 384.

choć przybierały często wyjątkowo spektakularne formy (np. osobiste obcinanie bród przez cara). Jeśli natomiast chodzi o inne dziedziny kultury, to sfera społeczno-polityczna okazała się wyjątkowo odporna na wpływy z zewnątrz. Nie oznacza to wcale, że nie ulegała przemianom. Reformy administracyjne zmierzały do usprawnienia systemu zarządzania, a także do objęcia przez państwo zasięgiem swoich wpływów wszystkich nowych dziedzin społecznej aktywności. I tak powołana do życia Akademia Nauk w pierwszym rządzie była instytucją państwową mającą wspierać poczynania władzy. Prawdziwe reformy strukturalne były jednak wykluczone, gdyż godziłyby w uprzywilejowaną pozycję warstw rządzących. W rzeczywistości była to więc zamiana organizacji anachronicznej na bardziej nowoczesną; kierownictwo pozostawało jednak wciąż takie same. Podkreślany przez Serczyka fakt, że na przełomie XVII i XVIII wieku społeczeństwo rosyjskie (w wyniku rozwoju gospodarki i handlu) było gotowe do przyjęcia nawet bardzo radykalnych zmian, ma znaczenie drugorzędne wobec totalnego podporządkowania tegoż społeczeństwa państwu. W warunkach scentralizowanego imperium rząd ma dość siły, by przeforsować nowe rozwiązania nie licząc się ani z aspiracjami i potrzebami społecznymi, ani ze stanem bazy. Autor podkreśla zresztą słusznie, że reformy w Rosji uzależnione były od zgody i woli samego cara, którego osobowość miała wpływ na ostateczny kształt systemu.

Zmianom w państwie towarzyszą zazwyczaj niepokoje społeczne. Masy wyczuwają, chyba instynktownie, że gra idzie o najwyższą stawkę. Od tego, w jakiej postaci zastygnie ostatecznie system polityczny, zależy swoboda manewru w najbliższej przyszłości. Później bardzo trudno rozerwać okrzepli gorset władzy. Bunt chłopów, a zwłaszcza powstanie Pugaczowa, interpretować trzeba w kategoriach walki o podmiotowość społeczną. Niestety, zwycięstwo odniósł despotyzm, który umocnił swoją pozycję także dzięki ostatecznemu podporządkowaniu sobie duchowieństwa.

Edukacja zagraniczna ludzi z kręgu elity tylko częściowo spełniła pokładane w niej nadzieje. Wymagało nieco czasu, by się zorientować, że oświecone być muszą nie tylko najwyższe warstwy kierownicze, ale także szersze kręgi ludności. Myśl ta za panowania Katarzyny II zaowocowała bezprzykładnym w historii Rosji rozwojem oświaty, nauki i sztuki. Nie należy jednak przeceniać tego oświecenia. W gruncie rzeczy chodziło o wykształcenie ludzi tylko w takim stopniu, w jakim potrzebne były wyspecjalizowane jednostki do obsługi bardziej skomplikowanych mechanizmów. Rozwój kultury rosyjskiej w omawianym stuleciu nie

był więc wynikiem spontanicznej aktywności społecznej; został wymuszony przez władzę państwową. Efektem tego instrumentalnego podejścia było upolitycznienie kultury.

Realizacja polityki rządu wymagała jednak roztoczenia kontroli nad środkami społecznego przekazu, centralizacji urzędów i opłacania posłusznych twórców. Wielką rolę odgrywała również propaganda. O jej skuteczności świadczy apologetyczna postawa encyklopedystów francuskich. Polityczna naiwność wobec istoty rosyjskiego samodzierżawia wydaje się być zresztą typowa dla intelektualistów zachodnioeuropejskich. Oczywiście cena takiej polityki kulturalnej była wysoka. W oficjalnym nurcie kultury mogli się utrzymać tylko ci twórcy, którzy gotowi byli akceptować ingerencję czynników urzędowych (przykład Łomonosowa układającego ody na cześć kolejnych władczyń Rosji). Nieprzypadkowo zresztą państwowy mecenat sprzyjał działalności cudzoziemców, którzy nie tylko tworzyli rzeczy modne, ale także uwzględniali gusty mocodawców, a nade wszystko nie sprawiali kłopotów władzy swoim krytycyzmem i żądaniem reform.

Odgórn timerowana edukacja narodu dała również uboczne, a nie zamierzone przez animatorów skutki. Proces uświadczenia szerszych niż kiedykolwiek warstw ludności doprowadził do prawdziwej erupcji twórczości. Do furtki niezależności i wolności szturmowano coraz częściej, mimo bezprzykładnych represji. Za nieprawomyślny tekst groziła autorowi kara śmierci (spotkało to m. in. Radiszczewa); same zaś dzieła publicznie palono. Tylko w 1788 roku spalono w Moskwie 388 dzieł „nieprawomyślnych”. W latach 1793—1794 los ten spotkał już — jak pisze Serczyk — kilkadziesiąt tysięcy woluminów. Represje nie zatamowały lawiny krytycznych prac, projektów reform itp. Ów nieoficjalny nurt kultury, znajdujący wyraz w nielegalnych publikacjach czasopism, książek, pamfletów i listów anonimowych, świadczył o potencjalnych możliwościach tkwiących w narodzie. Cóż z tego, gdy sugestie niezależnej opinii publicznej zostały beztrudno odrzucone przez despotyczne władze. Przedstawiciele opozycji mieli pełną świadomość wszechwładzy systemu i skutków, jakie społeczeństwo będzie musiało ponieść w przyszłości. Najdobitniej wyraził to Aleksander Radiszczew w odzie *Wolność*, a późniejsze dzieje Rosji potwierdziły trafność tej diagnozy:

(...) Gnębią społeczność twardą dłońią.
Jedna zgnieść wolność usiłuje,
A druga rozum skuć próbuje
„Dla dobra powszechnego” — pono.
Gdzie niewolniczy spokój gości,

Złote nie wzrosną tam owoce,
 Nie wyhoduje się wielkości,
 Gdzie rozum wiąże srogie moce (...)

Jerzy Gaul

CZYTANIE MANDELSZTAMA

Wydana w 1980 roku monografia liryki Osipa Emiliewicza Mandelsztama* (napisana po rosyjsku, ukończona w 1974 roku) jest owocem kilkunastoletnich badań Ryszarda Przybylskiego nad twórczością autora *Kamienia*. Monografia — słowo to niezbyt dokładnie określa charakter dzieła Przybylskiego. On sam nazwał swą książkę esejem, wskazując tym samym na specjalny charakter wykładu, dystansuje się wobec żywych jeszcze dziś pozytywistycznych kryteriów naukowości. Przybylskiemu obce są wszelkie metody genetyczne, z niechęcią wypowiada się o strukturalizmie; nie chce wyjaśniać czy opisywać — chce zrozumieć. Nie tylko dzieło poety — czy można oddzielić utwór od jego autora? Czy życie i śmierć nie są tekstami równie ważnymi jak wiersze, powieści, miasta, obrazy czy symfonie? Utwór literacki staje się zrozumiały dopiero jako część kultury pojmowanej jako wyraz życia ludzkiej wspólnoty o określonym systemie znaczeń i hierarchii wartości. Celem badacza jest więc zrozumienie, ujawnienie sensu, jaki tekst posiada w określonej wspólnocie znaczeń, sensów, wartości. Taka perspektywa badawcza określa zachowanie poznającego podmiotu, on przecież także należy do tego samego uniwersum znaczeń i wartości, co poeta. Nie może silić się na obojętność, rozumieniu towarzyszy zawsze wartościowanie. Poznanie to przede wszystkim porozumienie, aby zrozumieć drugiego człowieka muszę dokonać wysiłku, wyjść mu naprzeciw, a w rezultacie — jak to ujmuje Wilhelm Dilthey — dążyć do zrozumienia go lepiej niż on sam siebie rozumie.

Dlatego dzieło Ryszarda Przybylskiego o Osipie Mandelsztamie jest rozmową z nim i z jego poezją. Ton tej rozmowy jest ściszony, jej nastrój niekiedy bardzo osobisty, ale przecież nigdy

* Ryszard Przybylski, *Wdzięczny gość Boga. Esej o poezji Osipa Mandelsztama*, Libella, Paris 1980. Cytaty ze szkiców Mandelsztama za Przybylskim lub wg: O. Mandelsztam, *Słowo i kultura*, przełożył i komentarzem opatrzył R. Przybylski, Warszawa 1972.

nie cierpi na tym merytoryczny poziom pracy. Książka *Wdzięczny gość Boga* dowodzi, że Przybylski jest jednym z najbardziej kompetentnych znawców liryki Mandelstama (jeśli w ogóle nie największym). Poziom rozmówców — jeśli mają się porozumieć — powinien być podobny; wielki poeta rosyjski spotkał godnego siebie krytyka. Owocem tego spotkania jest książka, która zainteresuje nie tylko czytelników liryki Mandelstama, nie tylko rusycystów, filologów, humanistów — problematyka, którą porusza jest uniwersalna.

Lektura tekstu, którym jest ziemska wędrówka Osipa Mandelstama, fascynuje pod każdym względem, również etycznym — [---] [Ustawa z dnia 31. VII. 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99, zm.: Dz. U. nr 44 poz. 204)]. Czytelnik nie jest tu biernym obserwatorem, staje się jednym z bohaterów. Bo przecież każdy jest uczestnikiem wspólnoty kulturowej, tej solidarności sensu, bez której jakiegokolwiek porozumienie nie byłoby możliwe.

Osip Emiliewicz Mandelstam zanim stał się Hellenem, był Rzymianinem. Centrum świata był dla niego Rzym, nie Rzym historyczny, republikański i cesarski, ale Rzym jako symboliczna forma kultury. Dręczony obsesją czasu i przemijania człowiek ustanowił w Wiecznym Mieście nieruchomy punkt świata. Słowo „Rzym” znaczy w wierszach z tomu *Kamień* (1913) tyle co egzystencja i los ludzkości:

Nie miasto Rzym żyje pośród stuleci,
Lecz miejsce człowieka we wszechświecie.

Próbują zawładnąć nim królowie,
Kapłani uzasadniają nim wojny,
I bez niego godne są pogardy,
Jak żalosne śmiecie, domy i ołtarze.

Rzym zatem to również uzasadnienie ludzkiego istnienia, wzór wspólnoty i jedności. Rzym bowiem objął cały krąg ziemski, stał się światem.

Rzym pogański był dla Mandelstama najdoskonalszym dziełem natury. Interpretując pierwszą wersję sławnego wiersza *Natura to też Rzym* (1914) pisze Przybylski, że „w dawnym Rzymie natura i kultura stanowiły jedność”, trzy symboliczne elementy kultury rzymskiej: cyrk, forum i kolumnada połączone zostały z trzema elementami natury: niebieską kopułą nieba, polem i gajem. „Ta jedność natury i kultury stworzyła człowiekowi harmonijne uniwersum i uczyniła zeń obywatela świata.” Jednakże druga

wersja tego utworu przynosi już nieco inny obraz Rzymu, który był przecież organizmem ukształtowanym na wzór natury, powtarzającym jej amoralność. Prawem Rzymu było wilcze prawo natury. „Jedność, sprawność i siła państwa rzymskiego — pisze Przybylski — wzięła się z tego, że życie społeczne wspólnoty ludzkiej przekształcili oni w strukturę równie amoralną, co harmonijny organizm natury. Ład Rzymu, jak ład natury, opierał się na sile i podboju. Nie było w nim miejsca na etykę biorącą pod uwagę istnienie słabych. Uniwersalne państwo nie może być moralne.” W ten sposób rozwiązywał autor *Zeszytów woroneskich* antynomie natury i kultury. Rzym stał się wzorem dla człowieka, który utracił więź z naturą, a nie godził się ze złem, które niosła cywilizacja. Pozostał więc Rzym źródłem życia, domem; kto go opuści, sam skaże się na niepamięć.

Jednakże stosunek Mandelsztama do Rzymu był ambiwalentny, podziw graniczył z odrazą. Był przecież Rzym pogański więzieniem, panował okrutnie i bezwzględnie, niósł śmierć i cierpienie. Drugie oblicze Rzymu jest chrześcijańskie — upadek Imperium Romanum nie unicestwił kulturowego symbolu, chrześcijaństwo nadało mu nową treść. Stał się znakiem powszechnej miłości, stolicą Kościoła. W tym nowym Rzymie szukał Mandelsztam duchowego autorytetu, który jednoczyłby ludzi we wspólnotę, ale nie zabijał wolności, tam w Wiecznym Mieście, gdzie „kultura rozwija inicjatywę jednostki, a dyscyplina strzeże człowieka przed samowolą drapieżnych ptaków” pragnął odnaleźć zasadę hierarchii i porządku, która jednak nie niszczyłaby ludzkiej godności.

Sen o jedności świata śródziemnomorskiego przerwała pierwsza wojna światowa. W powstałym w 1915 roku szkicu *Puszkini i Skriabin* Mandelsztam napisał, że „gleba Rzymu jest kamienista”. Człowiek przestał być obywatelem uniwersalnego państwa, stał się osobą, już nie Rzym był centrum świata, ale każdy człowiek.

W szkicu *O naturze słowa* Mandelsztam pisał, że „hellenizm to dzieża, widły do garnków, dzbanek z mlekiem, sprzęty domowe, naczynia, wszystko, co otacza ciało. Hellenizm to święte ciepło ogniska, to jakakolwiek własność, która czyni człowieka posiadaczem jakiejś części zewnętrznego świata (...) Zamiast obojętnymi przedmiotami hellenizm świadomie otacza człowieka sprzętami. Przekształca przedmioty w sprzęty, ucłowiecza otaczający nas świat i ogrzewa go subtelnym ciepłem teologii”. Zdania te wyrażają afirmację widzialnego świata, są wyrazem wdzięczności dla jego Stwórcy. Ale to również określenie własnego stanowiska wobec symbolizmu, dla którego świat widzialny był zaledwie marnym odwzorowaniem innego, prawdziwego świata noumenów. Tę-

sknota do tamtej, nieosiągalnej rzeczywistości sprawiała, że symbolizm pogardzał światem fenomenów, odbierał mu tożsamość i degradował. Akmeizm stanowczo się temu przeciwstawił, zaakcentował *principium identitatis*. „To mistyczne oczarowanie materialnymi rzeczami, które przekształciło każdy przedmiot w symbol, pomogło Mandelsztamowi w zrozumieniu, do jakiego stopnia materialny świat wiąże ludzi. Symbol (...) pochodzi od czasownika *symbalein* — łączyć, rozdzielając wiązać. Toteż jest pośrednikiem, ale nie między światami, a między ludźmi.” Akmeista zatem rozumie symbol nie jako znak transcendentalnej substancji, nie jako coś oddzielającego człowieka od jego rzeczowego uniwersum, kierującego ku wiecznemu *empireum* idei Platona, ku Bogu. Słowo dla akmeisty jest znakiem wskazującym na fenomen, słowo opisując nasz dom, daje jednocześnie świadectwo naszemu historycznemu doświadczeniu. Symbol scala ludzką wspólnotę ponad czasem i przestrzenią, przewycięża śmierć łącząc żywych i umarłych. To miał na myśli Mandelsztam mówiąc, że kultura stała się kościołem. Dlatego właśnie każdy człowiek powinien być filologiem, kochać słowo, dzięki któremu międzyludzkie porozumienie jest w ogóle możliwe. „Nie mamy akropoli — pisał w szkicu *O naturze słowa* — Nasza kultura do dziś dnia błąka się i nie znalazła jeszcze swoich murów. Ale za to każde słowo ze słownika Dala to orzeszek akropoli, mały kreml, skrzydlata twierdza nominalizmu, wyposażona przez helleński duch do nieustannej walki z bezforemnym żywiołem, niebytem, zagrażającym zewsząd naszej historii.” To co ma imię — przetrwa choćby sama rzecz miała ulec zniszczeniu. W swej wierze w zbawczą moc słowa nawiązywał Mandelsztam do onomatodoksów, którzy istotę każdej rzeczy upatrywali w jej nazwie, a tym samym wskazywali jak wielką, decydującą wręcz rolę odgrywa w egzystencji człowieka język.

Z wielką nieufnością odnosił się Mandelsztam do tez podważających możliwość porozumienia się, głoszących niemożność autentycznego wypowiedzenia siebie. To symboliści twierdzili, że prawdziwa komunikacja przebiega jedynie w głębi duszy, gdy ta w „niewypowiedzianym milczeniu” zwraca się ku Bogu. Dla Mandelsztama milczenie nie jest krytyką języka jako sposobu komunikacji, wprost przeciwnie — zapowiada słowo, jest źródłem twórczości. „Tworzenie zaś — pisze Przybylski — jest afirmacją życia, akceptacją materialnego świata, radosnym odczuciem rzeczy. Dlatego Mandelsztam uciekał od abstrakcji, która jest wyrazem lęku przed trójwymiarowym i namacalnym światem. Wiązał swą sztukę z życiem, z ziemią. Jego uporczywe trzymanie się metrów klasycznych w wersyfikacji było również wyrazem akmeistycznego uwielbienia życia. Żadnych nieuchwytnych rytmów! Żad-

nych nieokreślonych powtórzeń. Tylko ścisły rytm oparty na liczbie." Bo przecież forma jest miarą i ładem.

Człowiek wziął ostateczny rozbrat z naturą:

Nie swoją łuską szeleścimy,
 Gdy przeciw światu brzmi nasz śpiew.
 Stroimy lirę, czyż myślimy
 W kosmatą znów obrosnąć sierść?
 (...)
 Ażeby krwi różowej związek
 I trawy szorstkiej suchy dźwięk
 Żegnały się: gdy pierwsza krzepnie,
 Druga w bezmyślnym znika śnie.

Tak pisał w wierszu o inc. *Na szczyt po drabinie zmurszałej...* (1922). Trzeba zaniechać myśli o harmonii przyrody i „przy pomocy spoidła-krwi zacząć budować ład wewnętrzny. Nie słuchać już muzyki świata. Wsłuchać się w muzykę ludzką”.

Mandelsztam nie cenił sztuki naśladowującej naturę. Nad rzeźbę i malarstwo przedkładał architekturę. Trzem wielkim budowlom chrześcijaństwa autor *Zeszytów woroneskich* poświęcił wiersze: kościołowi Mądrości Bożej w Konstantynopolu, paryskiej katedrze Notre Dame i petersburskiemu soborowi Izaaka. Architekturę porównywał z poezją — wiersz jest przecież kompozycją wzniesioną ze słów. „W źle zbudowanym wierszu nie ma żadnej myśli.” Architektura była dla Mandelsztama figurą ludzkiej *praxis*, która ustanawia przymierze między człowiekiem a światem, tym „pałacem подарowanym nam przez Boga”, uświęconym przez Jego obecność i śmierć.

Z zainteresowaniem Mandelsztama dla architektury i fascynacją jej pomnikami wiąże się kult miast. To one przecież integrują społeczności i gromadzą pamiątki. Miasto jest naturalnym środowiskiem człowieka, przypomina mu o jego historyczności. Akmeiści żywili „miłość do miast, które są symbolami bytu, świętą księgą pamięci”. Mandelsztam pisał o konaniu Wenecji, ale prawdziwie bliski był mu Petersburg, który na oczach poety podlegał gwałtownym przemianom.

Osip Mandelsztam miał niezwykle silne poczucie historyczności ludzkiego istnienia, a jednocześnie kwestionował sam historyzm, który negował wieczność, tę fundamentalną ideę chrześcijaństwa. Jeśli jest tylko czas, to świat jest bezładnym chaosem. Dlatego czasowi należy przeciwstawić wieczność, to jest właśnie zadanie poezji, która jest jak pług, „orze czas i wyrzuca na wierzch najgłębsze jego pokłady” (*Słowo i kultura*). Dzięki pamięci i wy-

obraźni, odwołując się do symboli, w których skryształizowane zostało doświadczenie przeszłych pokoleń, potrafi poeta przekształcić ulotną chwilę w Wieczne Teraz tekstu. Przybylski lapidarnie ujmuje postawę autora *Kamienia*: „żyć znaczy tworzyć lub czytać tekst. Tworząc lub czytając tekst wchodzisz w dziedzinę wieczności w czasie”. Człowiek może zapanować nad czasem tylko dzięki mowie: „wieczność człowieka to nieustanna komunikacja”.

Z powyższego omówienia wynika, że przyjęta przez Przybylskiego hermeneutyczna metoda lektury utworu harmonizuje z postawą Mandelsztama. Norwid powiedział gdzieś, że aby się napić wprost ze źródła, trzeba się pochylić i uklęknąć. Nie idzie tu o jakieś bałwochwalstwo, ale o pokorę wobec tekstu, szacunek płynący z przekonania, że i ja, podmiot badający, należę do wspólnoty; poeta zwraca się bezpośrednio do mnie, aby go zrozumieć muszę stać się partnerem dialogu. Tekst ofiarowuje mi swój sens, ale jeśli nie zbliżę się do niego — rozmowy nie będzie. W ten sposób czytelnik staje się współautorem.

Hermeneutyka to lektura tradycji, lektura pamiętająca o godności człowieka jako istoty, która dzięki słowu zapanowała nad chaosem czasu. Hermeneuta nie redukuje dzieła, nie zadowala się łatwym, choć może na pierwszy rzut oka efektywnym, demaskowaniem rzekomo ukrytych treści. Hermeneuta poszukuje w tekście sensu, a interpretacja daje mu nową zdolność rozumienia siebie, ofiarowując nowe wzbogacające bycie-w-świecie. Sądzę, że Ryszard Przybylski zgodziłby się z Paulem Ricoeurem, który w szkicu *Zdarzenie i sens wypowiedzi* mówi: „Jedynie interpretacja posłuszna nakazowi sensu, podążająca za strzałką sensu i usiłująca myśleć-wedle, rodzi nowe rozumienie siebie. A w wyrażeniu «rozumieć siebie» przeciwstawiam podmiot wynikający ze zrozumienia podmiotowi, któremu się zdaje, że wyprzedza rozumienie”.

Dając nam swój esej, obdarował nas Ryszard Przybylski podwójnie: objawił wielkiego chrześcijańskiego poetę i pokazał nowy sposób odczytywania tradycji — dziedziny porozumienia.

Andrzej Stanisław Kowalczyk

EMANCYPACJA ŻYDÓW POLSKICH W XIX WIEKU

Polskie piśmiennictwo poświęcone historii Żydów powstałe po II wojnie przedstawia się skromnie. Wyjątek stanowi jedynie opisany dość obszernie problem zagłady polskiego żydostwa w latach okupacji hitlerowskiej. Holocaust spowodował bezpowrotne odejście świata polskich Żydów do Historii, niestety świat ten zniknął również niemal całkowicie z pola obserwacji polskich historyków.¹ Tu warto zaznaczyć, że szereg opracowań poświęconych dziejom i kulturze Żydów polskich, czy w szerszym ujęciu wschodnioeuropejskich powstało poza granicami naszego kraju, zwłaszcza w Izraelu i Stanach Zjednoczonych.² Dopiero od kilku lat na krajowym rynku wydawniczym nieco bardziej widoczne są pozycje naukowe, jak też niemniej potrzebne opracowania popularnonaukowe dotyczące Żydów. Ciągłe jednak przypominają one przede wszystkim o fakcie, że problematyka żydowska stanowi integralną część polskiego procesu historycznego.

Ten punkt widzenia cechuje od dawna twórczość naukową Artura Eisenbacha. Jego zainteresowania od półwiecza już koncentrują się wokół niezwykle istotnego w nowożytnych dziejach Żydów problemu³. Jest nim szeroko pojmowana emancypacja, prowadząca do zdobycia przez ludność żydowską pełni praw obywatelskich i politycznych. Stanowiła ona istotny składnik dokonujących się od końca XVIII w. przekształceń społeczeństwa feudalno-stanowego w nowy typ burżuazyjno-demokratyczny. Przemiany te leży u podstaw kształtowania się nowoczesnych narodów, w tym także narodu żydowskiego.

Ostatnia książka Artura Eisenbacha, *Z dziejów ludności żydowskiej w Polsce**, zawiera studia powstałe w ciągu ponad dwudziestu lat. Przeplatają się w niej wyraźnie dwa zasadnicze wątki. Pierwszy z nich można określić jako prawnoustrojowy. Rozpoczynają go dzieje kwestii żydowskiej w dobie Sejmu Czteroletniego. Ówczesne próby nowego uregulowania sytuacji prawnej Żydów były echem ogólnoeuropejskiej tendencji, widocznej zwłaszcza w monarchiach świątęgo absolutyzmu. Następnie autor bar-

¹ Por. bibliografię zawartą w: *Trzydzieści pięć lat działalności Żydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce Ludowej*, Warszawa 1980, s. 161.

² Zob. E. Mendelsohn, *The Jews of East Central Europe between the World Wars*, „Indiana University Press”, Bloomington, s. 287—291.

³ M. Szulkin, *Prof. dr Artur Eisenbach (w 70-lecie urodzin)*, „Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego”, 27, 1977, nr 1, s. 67.

dzo gruntownie przedstawił przepisy prawne określające status ludności żydowskiej w Księstwie Warszawskim i Królestwie Kongresowym. Mimo formalnych gwarancji równouprawnienia, zawartych w obu konstytucjach, do połowy XIX w. Żydzi faktycznie pozbawieni byli nadal praw obywatelskich i politycznych. Nie mogli więc swobodnie się osiedlać, nabywać majątków ziemskich, piastować stanowisk państwowych czy publicznych (urzędnicy, lekarze, adwokaci) i oczywiście uczestniczyć w wyborach. Natomiast ciążyły na nich specjalne podatki i opłaty. W ten sposób ludność żydowska w swej masie była zmuszona do dalszego życia w getcie. Tymczasem u schyłku XVIII w. zaczęła się w Warszawie kształtować nowa elita żydowska. Tworzyli ją finansiersi znajdujący się pod wpływem prądów kulturalnych niesionych przez oświecenie żydowskie (Haskalę). Ludzie ci przez kilka dziesięcioleci podejmowali próby uwolnienia się ze struktur systemu feudalno-stanowego. Dążenia do wyjścia z getta natrafiały jednak na wiele przeszkód. Składały się na nie obawy polskiego mieszczaństwa, widzącego w Żydach potencjalnych konkurentów, zagrażających ich pozycji ekonomicznej, jak i niechęć ze strony konserwatywnej szlachty, znajdujące silne oparcie w polityce władz rosyjskich, zdecydowanie przeciwnych wszelkim zmianom. Trzeba także pamiętać o głębokich różnicach kulturowych dzielących społeczność polską i żydowską. Były one rezultatem wielowiekowej separacji, bowiem Polacy i Żydzi zamieszkujący tę samą ziemię żyli całkowicie odrębnym życiem w dwu różnych światach. W sumie ów skostniały system zdołał jeszcze przez całe półwiecze skutecznie bronić dawne pozycje. Ostatecznie prawne zrównanie Żydów i chrześcijan w Królestwie Polskim nastąpiło dopiero w przededniu powstania styczniowego. Autor zwraca uwagę na pewną konkurencyjność rozwiązań w tym zakresie, będącą wynikiem rywalizacji między władzą zaborczą a rządem narodowym, poniekąd podobnie jak to miało miejsce w przypadku kwestii chłopskiej. Wnikliwa analiza rzeczywistego funkcjonowania przepisów prawnych w pierwszej połowie XIX w. wykazała natomiast powolne ale uporczywe wyłamywanie się poszczególnych ludzi z istniejących ograniczeń i zdobywanie przez nich indywidualnych swobód. W ten sposób, niejako bocznym wejściem przedstawiciele elity żydowskiej wstępowali w szeregi obywateli kraju jeszcze przed reformami Aleksandra Wielopolskiego.

Drugi wątek książki stanowią zagadnienia demograficzne. Składają się na nie studia nad liczebnością, strukturą demograficzną i zawodową ludności żydowskiej, jej ruchliwością przestrzenną oraz urbanizacją. Problemy te zostały przedstawione w trzech przekrojach czasowych, tj. u schyłku Rzeczypospolitej, oraz w

latach 30-tych i 80-tych XIX w. Odmienne zasady klasyfikacyjne stosowane w różnych źródłach uniemożliwiły jednak bezpośrednie porównanie uzyskanych wyników i ujęcie tych zagadnień w sposób dynamiczny. Cechą charakterystyczną ludności żydowskiej było to, że od dawna skupiała się ona przede wszystkim w miastach (jakkolwiek nie we wszystkich, bowiem spora ich część posiadała przywilej *de non tolerandis judaeis* zabraniający osiedlania się Żydom), a ściślej w określonych ich częściach. W połowie XIX w. ponad 40% ogółu ludności miejskiej. Pod względem zawodowym Żydzi byli bardziej zróżnicowani niż zwykle się to przyjmować, albowiem obok tradycyjnego handlu drugą co do wielkości grupę (w granicach 1/3 zawodowo czynnych) stanowili rzemieślnicy. Mimo istniejące ograniczenia prawne rosło także znaczenie wolnych zawodów. Drugie tradycyjnie przypisywane Żydom zajęcia, tj. аренда i szynkarstwo, było udziałem tylko ok. 15% tej ludności.

Bardzo interesujący fragment książki stanowią rozważania dotyczące więzi stanowej społeczności żydowskiej w XIX w. W odróżnieniu od pozostałych studiów, mających charakter analityczny, stanowi on próbę bardziej ogólnego, syntetyzującego ujęcia. Autor wyróżnił tu dwie grupy czynników, których działanie szło w dwu przeciwstawnych kierunkach. Pierwszą grupę stanowiły czynniki petryfikujące odrębność stanowią Żydów. Miały one charakter zewnętrzny i wewnętrzny. W pierwszym przypadku najważniejsza rola przypadła systemowi prawnemu, tworzącemu szereg instytucjonalnych form izolacji ludności żydowskiej. Jego działanie polegało na niedopuszczaniu Żydów do udziału w życiu publicznym. Inny rodzaj czynników zewnętrznych wiązał się z funkcjonowaniem wśród chrześcijan negatywnego stereotypu Żyda.⁴ Z kolei czynnikami umacniającymi więź stanową o charakterze wewnętrznym były wspólnota religijna i kulturalna z charakterystyczną nadrzędnością wartości duchowych, dalej tradycja, język, obyczaje i wreszcie własne instytucje. Wszystko to składało się na mocne poczucie odrębności. Owo poczucie miało zresztą charakter zmienny i przybrało postać odrębności narodowej dopiero pod koniec XIX w. Sprawą bardzo istotną jest tu, jak sądzę, pytanie o hierarchię tych czynników. Sugestie autora zdają się wskazywać na prymat czynników zewnętrznych. Warto zatem zauważyć, że inny wybitny znawca tych zagadnień, Alek-

⁴ Jako ilustracja mogą posłużyć tu m. in. przysłowia. *Nowa księga przysłów polskich*, t. 3, Warszawa 1972, notuje 266 wyrażeń przysłowiowych, w których pojawia się Żyd. Niemal wszystkie z nich mają wydźwięk mniej lub bardziej negatywny.

sander Hertz, opisujący Żydów w kategoriach kasty uważał, że najważniejsze były bariery natury psychospołecznej. W tym ujęciu sytuacja społeczeństwa żydowskiego determinowana była jego zamknięciem się niejako od wewnątrz. Akcentował on zwłaszcza rolę religii, wyznaczającej w sposób bardzo ścisły etos tej grupy. Wynika to z faktu, że judaizm jako integralny system religijno-prawny wypełnia całą treść życia swych wyznawców, stanowiąc dla nich właściwie cały świat.⁵ W tej sytuacji zniesienie prawodawstwa stanowego i wprowadzenie formalnego równouprawnienia ludności żydowskiej było tylko jedną z okoliczności ułatwiających zacieranie się różnicy między Żydami a chrześcijanami. Proces ten uległ wówczas istotnie zdynamizowaniu, obejmując swymi wpływami szersze kręgi żydowskiej burżuazji i inteligencji z dużych miast. Niemniej jednak liczne skupiska Żydów mieszkających w małych miasteczkach Polski centralnej i wschodniej (*sztetl*) do ostatnich swych dni zachowały pełną odrębność mimo braku różnic prawnych. Opierała się ona właśnie na owych czynnikach wewnętrznych, obok których ważną bez wątpienia rolę odegrała także sytuacja ekonomiczna, warunki życia itd.

Równocześnie społeczność żydowska poddana była oddziaływaniu drugiej grupy czynników; o charakterze odśrodkowym, osłabiających zatem więź stanową. W wyniku wzrastającej aktywności gospodarczej następowało rozwarstwianie się Żydów i powstawanie nowych grup społecznych, analogicznych jak wśród chrześcijan. Towarzyszyło temu rozprzestrzenianie się nowych prądów kulturalnych niesionych przez Haskalę.⁶ W ten sposób kształtowała się nowoczesna elita żydowska. Jej przedstawiciele dążyli do zbliżenia się, a następnie wejścia w obręb społeczeństwa polskiego. Jedną z dróg wiodących do tego celu był udział Żydów w ruchu niepodległościowym. Podobna sytuacja majątkowa rodziła dążenie do upodobnienia się także i w innych dziedzinach, by uzyskać podobny status społeczny czy prestiż. W ślad za tym następowało rozluźnianie się więzów elity żydowskiej z własną społecznością. Tak zrodził się nurt asymilatorski. Część młodej burżuazji i inteligencji żydowskiej bardzo skwapliwie poddała się temu procesowi. Jego istotę stanowiło przyjęcie polskiej kultury, a więc języka, obyczajów i oczywiście systemu wartości. Z czasem zarysowały się tu dwa stanowiska. Jedni opowiadali się więc za asymilacją pełną, bezwarunkową, której lo-

⁵ A. Hertz, *Żydzi w kulturze polskiej*, Paryż 1961, s. 109.

⁶ S. Łastik, *Z dziejów oświecenia żydowskiego. Ludzie i fakty*, Warszawa 1981, s. 63 i n.

gicznym dopełnieniem był chrzest. Wówczas Żyd przestawał być Żydem, przy czym jednak Polakiem mógł stać się dopiero w momencie zaakceptowania go przez polskie społeczeństwo. Inni zaś próbowali nakreślić granice asymilacji w taki sposób, by chroniły one przed całkowitą utratą poczucia własnej odrębności. Problem ten dostrzegł już jeden z pierwszych zwolenników kierunku asymilatorskiego, wybitny uczony Abraham Stern. Zwracał on uwagę na konieczność asymilowania obcych wzorów w sposób aktywny, poprzez godzenie ich z żydowską kulturą i tradycją. Jedynie wówczas można bowiem uniknąć utraty własnej tożsamości duchowej. Problemy te nabrały pełnej ostrości pod koniec XIX stulecia. Na zakończenie warto raz jeszcze podkreślić, że przedstawiona w książce emancypacja Żydów polskich stanowiła niezbędny punkt wyjścia dla dalszych procesów społecznych, których ostatecznym rezultatem było powstanie nowoczesnego narodu żydowskiego.

Tomasz Gąsowski

O „STYLACH ODBIORU“ SZTUKI DWUDZIESTOLECIA

Dwa lata temu do książek omawiających problematykę artystyczną lat międzywojennych dołączył tom pt. *Sztuka dwudziestolecia międzywojennego*, zawierający referaty jednej z sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki.* Coroczne sesje SHS nie krępują na ogół uczestników ściślej określonym kluczem organizującym zakres wystąpień (źle to czy dobrze?), toteż *Sztuka dwudziestolecia międzywojennego* daje obraz okresu nakreślony dość dowolnie. W większości zaprezentowano zagadnienia mniej lub bardziej szczegółowe, dające czytelnikowi pojęcie o rozległości artystycznej problematyki Dwudziestolecia. Artykuły dotyczą głównie architektury, sztuki użytkowej, krytyki artystycznej oraz z różnych stron ujmowanej ideologii artystycznej i kwestii metodologicznych.

* *Sztuka dwudziestolecia międzywojennego. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki*. Warszawa, październik 1980, (Pamięci Alicji Dyczek-Gwiżdżowej, Kierowniczkii Redakcji Sztuki PWN, Inicjatorce i Opiekunce serii wydawniczej Stowarzyszenia Historyków Sztuki), Warszawa 1982, Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Jan Skuratowicz dał zwięzły przegląd rozwoju koncepcji „stylu narodowego” w architekturze Wielkopolski. Tadeusz S. Jaroszewski przypomniał o żywotności i potrzebie tradycji dworu i pałacu w międzywojennym ruchu budowlanym w sferach ziemiańskich. Swój błyskotliwy wywód na temat wątpliwego końca „feudalizmu” w architekturze rozciągnął daleko poza Dwudziestolecie, dostarczając wcale przekonywujących przykładów tęsknot, sentymentów, a także anachronizmów (czy może właśnie potrzeb?), wskrzeszających ze zmiennym szczęściem i wycuciem architekturę dworską w dniu dzisiejszym. Spośród innych prac o architekturze Dwudziestolecia wymieńmy jeszcze Łukasza Heymana omówienie problemów architektury uzdrowisk górskich, odsłaniające ciekawe powiązania jakże poważnie wówczas traktowanych zagadnień ekologicznych („ochrony swojszczyzny”) z rozwojem nowego społeczeństwa i jego struktur organizacyjnych, ogarniających nieznane dotąd formy wypoczynku i turystyki; miało to swój wpływ na programy urbanistyczne.

Trzy artykuły poświęcono wybitnym krytykom sztuki: Waldemarowi George'owi (przypominając, że w istocie nazywał się Jerzy Waldemar Jarociński), Stefani Zahorskiej i *Józefa Czapskiego pisanego o sztuce*, jak zatytułowała swój tekst Joanna Pollakówna. Wszyscy trzej krytycy domagali się swoim pisarstwem kresu dehumanizacji sztuki, odnalezienia równowagi w zbyt mocno potrząśniętej w początku XX wieku estetyce. Zdawali sobie sprawę ze znaczenia twórczości dla kulturowej formacji człowieka, dla duchowych podstaw jego egzystencji. Ten rodzaj sprzężenia zwrotnego między dziełem a odbiorcą szczególnie mocno i odpowiedzialnie, na gruncie etycznym, uprzytamnia czytelnikowi pisarstwo Czapskiego. Pollakówna wskazuje na źródła takiej postawy u piszącego malarza oraz na obecność w jego malarstwie takich wartości jak usiłowanie przekazania „prawdy formy” przy jednoczesnym „powierzeniu przedmiotu wyrokującej bacności sumienia”. Autorka zwraca także uwagę na pewien dystans dzielący myśl Czapskiego od zasad, których trzymali się jego koledzy z Komitetu Paryskiego. Był on wprawdzie — obok Jana Cybisa — tych zasad głównym może wyrazicielem, równocześnie jednak doceniał (i do dzisiaj docenia) możliwość czerpania z „podwójnej tradycji”, i tak zresztą w tej podwójności pozostającej pod znakiem Cezanne'a: z jednej strony supremacja plamy barwnej, z drugiej walor, bryła, ścisły rysunek.

Pozwólmy sobie w tym miejscu na uwagę, że „podwójnej tradycji” sztuki międzywojennej żaden z autorów książki właściwie nie śledzi. Prawie że nie przypomniano stereotypu, niegdyś głośnego i długo funkcjonującego, obecności „dwóch programów”.

Problem kapistów istnieje jedynie w tle artykułu o Czapskim, z kolei problem awangardyzmu pojawia się w kilku miejscach też dosyć pobocznie — szczególnie interesująco i niestereotypowo w tekście Piotra Piotrowskiego, który odnajduje historyczne miejsce Witkacego rewidując pojęcie awangardy wobec uniwersalistycznej, jak pisze, postawy artysty. Poza tematyką awangardową odnotować trzeba jeszcze dwa artykuły o nurcie malarstwa Nowej Rzeczowości, w polskim piśmiennictwie o sztuce wciąż jeszcze rzadkość.

Od wymienionych i podobnych im, interesujących, ale przecież fragmentarycznych ujęć problematyki artystycznej Dwudziestolecia odróżniają się wybitnie przez szeroką perspektywę traktowania zagadnień artykuły Elżbiety Grabskiej i Andrzeja Turowskiego. Turowski (*Ideologiczna czy socjologiczna? Stan i perspektywy badawcze sztuki polskiej dwudziestolecia międzywojennego*) przeciwstawia dwie postawy badawcze wobec sztuki Dwudziestolecia. Postawa dotychczas powszechnie przyjmowana określa kulturę najczęściej przez pojęcie ekspresji i „ujmuje dzieło izolując przedmiotową relację między nadawcą a samym przekazem od pozostałych członków relacji komunikacyjnej”. Dzieło przedstawione „na tle swoich czasów” zostaje raczej z tego tła wyodrębnione, jego autentyczne związki z sytuacją historyczną i estetyczną zastępują najczęściej abstrakcyjne spekulacje badacza. Autor proponuje temu zaradzić przez stosowanie pojęcia ikonosfery, zaproponowanego niegdyś przez Mieczysława Porębskiego oraz szerszego, lecz mniej precyzyjnego pojęcia kultury wizualnej. Ikonosfera, rozumiana przez Turowskiego jako „funkcja »obrazowości« obrazu, o której stanowi zespół »niezwykłych« wyodrębniających jego strukturę wśród wizualnych informacji świata”, wchodzi (jako element semiotyczny) w obręb kultury wizualnej, ogarniającej zarówno problemy komunikacji (informacji) jak i licznych funkcji dzieła odbieranych w społeczeństwie. Autorowi chodzi nie tylko o „socjologię życia artystycznego”, lecz także o „socjologię obrazów”. „Społecznymi elementami procesu artystycznego” byłyby dla Dwudziestolecia kategorie tradycji i awangardy, natomiast stereotyp, norma i innowacja to „kategorie artystyczności indywidualnego dzieła”.

Nie zawsze są to propozycje nowe, szczególnie kategorie tradycji i awangardy wydają się mieć coraz mniejszą atrakcyjność badawczą (Turowski zdaje sobie z tego sprawę, co znalazło wyraz w innych jego pracach). Szeroko rozumiane socjologiczne badanie sztuki było zresztą w Polsce postulowane już w latach trzydziestych; Turowski cytuje cenną wypowiedź Zahorskiej z 1933 roku do dzisiaj właściwie aktualną i co ważne, przejrzyste sfor-

mułowaną, pozbawioną jedynie kontekstu współczesnej terminologii (wciąż nieco dyskusyjnie stosowanej) z kręgu semiotyki i teorii informacji. Ale problem nie leży w nowości postulatów zgłoszonych przez Turowskiego, lecz w braku ich stosowania lub chociażby dyskusowania. W pierwszej części swojego artykułu Autor omówił sporo opracowań dotyczących sztuki okresu międzywojennego, które dostarczają nierzadko bogatej faktografii, są jednak co najmniej „niedointerpretowane”, a stan naszej wiedzy o artystycznym Dwudziestoleciu tego zabiegu domaga się coraz bardziej.

Całościowe spojrzenie na kwestię periodyzacji Dwudziestolecia z punktu widzenia badacza sztuki prezentuje tekst Elżbiety Grabskiej, w którym problemy „socjologii życia artystycznego i socjologii obrazów” — chociaż nie nazwane wyraźnie — również istnieją. Autorka zastanawia się nad artystycznymi granicami tego okresu (dodajmy, że ten typ badawczej refleksji już tradycyjnie „nobilituje” dany okres sztuki: znane są liczne prace poszukujące „prawdziwych” początków sztuki romantycznej lub fenomenu sztuki XIX czy XX wieku, ustalające cezury nie pokrywające się z datami kalendarza.) Tym razem Grabska czyni to dla „zjawiska wieku krótkiego”, dociekając, kiedy nastąpiła bezpośrednia akumulacja dynamiki charakteryzującej po 1918 polskie życie artystyczne przez następne dwadzieścia lat, jak się kształtował „prolog”, a także „epilog” tego czasu w sztuce. Autorka przekonująco dowodzi słuszności posługiwania się datami 1918—1939 jedynie dla instytucjonalnie pojmowanego życia artystycznego. Historyk sztuki Dwudziestolecia winien mieć na uwadze okres szerszy — Grabska proponuje umowne daty 1909—1929 i 1929—1949. Początkiem pierwszej „enklawy” (termin autorki szkicu) były wczesny kubizm, a końcem drugiej — narzucenie w kilku krajach programu realizmu socjalistycznego i jednoczesne podsumowanie przez Seuphora w Paryżu różnych nurtów sztuki abstrakcyjnej. Tym samym uwypuklona zostaje cezura lat 1929—30, w których znalazła swój kres część doświadczeń konstruktywistycznych o tradycji „warsztatowej” (linia Muthesius — Bauhaus); w polskim piśmiennictwie o sztuce podkreślono to chyba po raz pierwszy. Idąc dalej: surrealizm osiąga wtedy stan świadomości społecznej, różne formy awangardy doświadczają zaczynają, nierzadko heroicznie, swego utopijnego charakteru, zarówno wobec kryzysu ekonomicznego jak i wobec ekspansji totalitarnych na płaszczyźnie politycznej i kulturalnej.

Oczywiście, o samych latach trzydziestych powstały już syntetyczne opracowania, ale wartość spostrzeżeń Grabskiej tkwi w całościowym przeformułowaniu obrazu Dwudziestolecia z naci-

skiem na uchwycenie granic czasowych istotnych dla sztuki tego okresu. Nie był to okres monolityczny, co w zaprezentowanym ujęciu wyraźniej się dostrzega. W Polsce awangardowe środowiska Łodzi (Strzemiński), Lwowa (Artes) i Grupy Krakowskiej, wspierane głosami „programu odnowy intelektualnej” Witkacego, Chwistka, Irzykowskiego, ścierają się z oficjalną, niebezpiecznie optymistyczną wersją propagandową kultury „rodzimej”, „swojskiej”, demonstrowanej z państwowym poparciem na wielkich wystawach, w Polsce i zagranicą. (Na marginesie: idea i poziom polskich ekspozycji oficjalnych niewiele różniły się od ofert wystawowych innych krajów.) Za to, jak podkreśla Autorka, konsekwencja kulturotwórczej, przyjętej właśnie w początku lat trzydziestych roli polskiej awangardy (przykład łódzkiej Kolekcji Sztuki Nowoczesnej) była fenomenem nie mającym sobie równych poza Polską.

Mocno streszczając tekst Elżbiety Grabskiej podkreśliliśmy znaczenie przełomu lat dwudziestych i trzydziestych, wewnętrznej cezury, jak pisze Autorka, wyznaczającej zdecydowany zwrot zarówno w sztuce okresu jak i w biografii twórców. Ostrość tego zwrotu, ze względu na rosnące ciśnienie atmosfery stosunków społecznych była nawet w biografii dużo wyraźniej zarysowana niż w konkretnych dziełach. Odnotujmy jeszcze, korzystając z wprowadzonego przez Autorkę podziału na enklawy zachodzące na okres 1918—1939, rolę poszczególnych generacji wchodzących w Dwudziestolecie z dojrzałym dorobkiem, albo nawet w togach profesorów Akademii i młodzieży artystycznej urodzonej przed i po 1900 roku. „Starszyzna” daje się łatwo określić: w sztuce spadkobiercy modernizmu, a nawet jeszcze swoistego rodzaju postimpresjonizmu, w życiu artystycznym wpływowi jako profesorowie, redaktorzy oficjalnych pism artystycznych, dyrektorzy departamentów sztuki w ministerstwie. Młodzież bardzo się różnicuje. Niezależnie od daty urodzenia albo stanie w awangardowe szranki, albo zawierzy powierzchownym autorytetom akademickim wybierając ich na patronów swych grup (Bractwo Św. Łukasza). Inni opowiedzą się za kompromisem umiarkowanie nowoczesnych (np. Rytm), albo też ruszą w drogę trudniejszą — poszukiwania istoty malarstwa poprzez kolor, bez awangardowej pozy i odrzucania tradycji. Ich to, kolorystów, okres heroiczny skończy się zaraz po wojnie, gdy oni z kolei przejmą katedry akademickie i tym samym przydadzą heroicznej mitologii awangardzie. Do 1952 żyje i krótko wykłada w Łodzi Strzemiński, postać prawdziwie tragiczna; innym punktem odniesienia do awangardowej przeszłości będzie dla młodych Grupa Krakowska i powojenna aktywność jej dawnych członków.

Omówione tu szerzej artykuły Elżbiety Grabskiej i Andrzeja Turowskiego wpłyną zapewne na zmianę naukowej refleksji nad sztuką Dwudziestolecia. Również i przygodnemu czytelnikowi (czy chociaż „przeglądaczowi”) książki *Sztuka dwudziestolecia międzywojennego* posłużą może jako element scalający różnorodność zawartego w niej materiału. Choć nie pozbawione właściwej tekstom specjalistycznym hermetyczności, mają szansę ukierunkowania spojrzenia na fenomen kultury dla niektórych jeszcze niezbyt odległej. Mogą ułatwić odczytanie prawdziwego oblicza i niespotykanej dzisiaj dynamiki tej kultury — kultury bardzo żywej, bo przenikającej w sposób naturalny do czasów „naszych” (jeśli ktoś lubi to określenie), i różnorodnie wpływającej nawet na twórczość dzisiejszą i na „style odbioru”, chociażby jako punkt odniesienia co pewien czas wyraźniej uświadamiany.

Rz.

SOMMAIRE

MEDITATION: texte de Ryszard Przybylski qui l'intitule *Homélie sur l'Annonciation*. Autrement dit, commentaire de l'événement vécu par Marie, relaté dans l'Évangile et vu par les peintres Fra Angelico et Botticelli ainsi que par les poètes Mickiewicz et Eliot. L'auteur relit leurs œuvres pour les retraduire en prière. Cette esquisse de la théologie des poètes et des peintres constitue le chapitre d'un livre qui à sa manière, explique les textes de l'Évangile sur l'enfance du Christ.

HISTOIRE: Andrzej Romanowski évoque une grande figure politique d'avant la seconde guerre mondiale, Eugeniusz Kwiatkowski, vice-premier ministre, serviteur dévoué de l'État dont le nom demeure attaché à l'économie du pays.

De cette période, la Constitution de 1934 fait l'objet de deux études dûes respectivement à Lech Mażewski et Roman Graczyk.

Jacek Purchla décrit la polonisation d'une famille juive, au 19^e siècle, à lumière de la situation faite aux Juifs sur les terres polonaises et du courant de l'assimilation. Par ailleurs, Tomasz Gaşowski analyse le recueil, récemment paru, des travaux d'Artur Eisenbach consacrés à l'histoire des Juifs en Pologne, en particulier aux processus d'assimilation et à la naissance du particularisme national.

PHILOSOPHIE: Publié dans le numéro 357—358 de *Znak*, l'article de Julián Marías: *Philosophie et christianisme* a suscité chez Jerzy W. Gałkowski et Karol Tarnowski certaines critiques touchant aux fondements de la philosophie.

L'article de Ryszard Legutko expose les travaux sur la philosophie politique d'Eric Voegelin dont nous publions un extrait de son livre: *Order and History*.

La philosophie de l'art est traitée par Paweł Taranczewski qui présente une approche familière de l'essai de Władysław Stróżewski sur la *Dialectique de la création*.

Les travaux l'Alfred Gawroński sur la philosophie linguistique, publiés récemment, sont recensés par Józef Życiński.

Avec ce numéro, nous inaugurons une nouvelle rubrique sous le titre suivant: *l'Église de près et de loin*, qui se veut approche de la vie et des problèmes de l'Église dans différents pays. Et nous commençons par une Lettre pastorale de l'Épiscopat du Burkina Faso (ex-Haute-Volta), publiée en 1977, laquelle comprend

un programme pastoral basé sur une vision de l'Eglise comme famille de Dieu parmi les hommes, ainsi que sur les traditions africaines. Malgré la date éloignée de sa publication, ce document intéressera également et à plus d'un titre, les Eglises européennes.

ART: Deux centres d'intérêt: l'oeuvre de Nicolas de Staël vue par Joanna Pollakówna et la période de l'entre-deux-guerres en Pologne.

REVUE DE LA PRESSE: A la lumière des articles parus dans les périodiques polonais, des textes de Scheler et Bonhoeffer, sans oublier, pour étrange que la rapprochement puisse paraître, les bouleversements politiques survenus en Chine du vivant de Mao Ze Dong, le chroniqueur tente une explication des événements vécus par les Polonais ces dernières années.

FEUILLETON: Sens du déterminisme et de l'indéterminisme de nos temps, par Stanisław Cichowicz.

BIBLE: recension par Stanisław Koziara du livre écrit par le théologien espagnol Luiz Alonso Schökel, *La Palabra Inspirada* (version polonaise de 1985).

LETTRES: Andrzej Kowalczyk évoque la monographie de Ryszard Przybylski sur la poésie lyrique d'Osip Mandelstam, caractérisée ainsi par le recenseur..." Przybylski nous a doublement comblés en révélant un grand poète chrétien et en proposant une nouvelle manière de concevoir la tradition, domaine de la compréhension mutuelle."

Jerzy Gaul fait le compte rendu du livre de W. A. Serczyk, *La Culture Russe au 18^e siècle*, qui met l'accent sur le lien entre pouvoir et culture dans le contexte d'une hypertrophie du centralisme politique.

L I S T Y D O R E D A K C J I

Gorzów Wielkopolski, 10 grudnia 1985 r.

W 365 numerze miesięcznika „Znak” z kwietnia 1985 roku ukazał się artykuł p. Jerzego Grabiszewskiego *Ukraińcy w moich wspomnieniach*. Znalazło się w nim moje nazwisko — wymienione wśród innych „kolegów Ukraińców”. Autora zawiodła tu niestety pamięć i dokonał zmiany mojej narodowości. Pochodzę z rodziny polskiej, zawsze myślałem i czułem jak Polak, a dowody tego starałem się dawać w chwilach trudnych dla naszego kraju. Zgłaszałem się na ochotnika do Wojska Polskiego we wrześniu 1939 roku, byłem rzetelnym żołnierzem Armii Krajowej w czasie okupacji, a później w Ludowym Wojsku Polskim, po wyzwoleniu swoją pracą zawodową i społeczną przyczyniłem się do odbudowy kraju. Dodam jeszcze, że w Krakowie mieszka grono moich kolegów, z którymi uczęszczałem do gimnazjum aż do 1940 roku, należałem do jednej drużyny harcerskiej do 1939 r. i grywałem w piłkę nożną w klubie „Junak”. Proszę o umieszczenie na łamach Waszego miesięcznika powyższego sprostowania.

Z poważaniem
Jerzy Wygnaniec

Fryburg, 18 grudnia 1985

Wielce Szanowny Panie Redaktorze!

Ktoś mi poprawił na s. 8 nr 366 (5) „Znaku”
„White” na „Whitehead”. Niesłusznie!

Łączę wyrazy wysokiego szacunku i ukłony
Józef M. Bocheński OP

KSIAŻKI NADESŁANE:

LIBRERIA EDITRICE VATICANA

Jan Paweł II: *Jubileuszowy Rok Odkupienia 25.III.1983 — 22.IV.1984*.
Watykan 1985, s. 570.

EDITIONS DU DIALOGUE

Ewangelia według Marka. Apokalipsa. Tłumaczył z greckiego Czesław Miłosz. Paris 1984, s. 156.

EDIZIONI DELL'ACADEMIA DEGLI INCOLTI

Adam Siuda, Sch. P.: *Stanisław Konarski — riformatore dell'istruzione in Polonia nel secolo XVIII*. Roma 1984, s. 52. *Quaderni degli Accademici Incolti* 6.

PAX CHRISTI — WERK JANINEUM

Jacek Purchla: *Wien-Krakau im 19. Jahrhundert (Zwei Studien über die österreichisch-polnischen Beziehungen in den Jahren 1866—1914)*. Vorwort Prof. Dr. Janina Bieniarzówna. Wien 1985, s. 80.

FUNDACJA JANA PAWEŁA II. POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Paweł VI, Jan Paweł II: *Orędzia Papieskie na Światowy Dzień Pokoju*. Rzym 1985, s. 192.

Kongregacja Nauki Wiary: *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*. [Tłum. ks. Marian Radwan]. Rzym 1985, s. 24.

WYDAWNICTWO POLSKIEJ PROWINCJI OO. DOMINIKANÓW „W DRODZE”

Roman Brandstaetter: *Księga modlitw*. Poznań 1985, s. 104. Nakł. 30 tys. Cena 150 zł.

Jacek Salij OP: *Rozmowy ze świętym Augustynem*. Poznań 1985, s. 256. Nakł. 30 tys. Cena 300 zł.

WYDAWNICTWO ŚW. KRZYŻA

Pismo Święte Nowego Testamentu w przekładzie z języka greckiego. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich. Wydano za zezwoleniem Wydawnictwa Pallottinum. Przedruk z wyd. VI 1976 rok. Opole 1984, s. 736. Nakł. 50 tys.

Daniel Rops: *Ewangelia dla moich dzieci*. Przekłożył ks. dr Albert Warkotsch. Przedmowa biskup Alfons Nossol. Opole 1984, s. 190. Nakł. 100 tys.

Ks. Stefan Baldy: *Matka Boska Opolska (opis obrazu i dzieje kultu)*. Wyd. II poszerzone. Opole 1984, s. 96 + ilustr. Nakł. 50 tys.

WYDAWNICTWO WROCŁAWSKIEJ KSIĘGARNI ARCHIDIECEZJALNEJ

Michel Quoist: *Między człowiekiem a Bogiem*. Tłumaczenie z wydania niemieckiego Elżbieta Sujak. Wrocław 1985, s. 248. Nakł. 20 tys. Cena 160 zł.

REDAKCJA WYDAWNICTW KUL

Duch Święty — Duch Boży. Lublin 1985, s. 128. Nakł. 1 tys. Cena 400 zł. Wydział Teologiczny KUL. *Materiały pomocnicze do wykładów*

- z *bibliistyki*. T. 7. Redaktorzy ks. Lech Stachowiak, ks. Ryszard Rubinkiewicz.
- Mieczysław A. Krąpiec: *Język i świat realny*. Lublin 1985, s. 372. Nakł. 5 tys. Cena 400 zł.
- Danuta Zamaćńska: *Słynne — nieznanne. Wiersze późne Mickiewicza, Stowackiego, Norwida*. Lublin 1985, s. 104. Nakł. 5 tys. Cena 250 zł.
- Zdzisław Łapiński: *Ja Ferdynurke. Gombrowicza świat interakcji*. Lublin 1985, s. 108. Nakł. 3 tys. Cena 250 zł.
- Danuta Mostwin: *Trzecia wartość. Formowanie się nowej tożsamości polskiego emigranta w Ameryce*. Lublin 1985, s. 136. Nakł. 1 tys. Cena 300 zł. Instytut Badań nad Polsnią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL.
- Jan Chrapek CSMA: *Uwarunkowania recepcji programów telewizyjnych przez młodzież. Studium socjologiczne*. Lublin 1985, s. 224. Nakł. 700 egz. Cena 400 zł. Wydział Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Rozprawa doktorska.
- Tadeusz Witkowski: *Poziom rozwoju społecznego upośledzonych umysłowo. Uwarunkowania umiejętności PAC*. Lublin 1985, s. 212. Nakł. 2 tys. Cena 500 zł.
- S. Waleria Syksta Niklewska: *Stużebniczki Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (Pleszew)*. Lublin 1985, s. 218. Nakł. 1 tys. Cena 300 zł. Instytut Geografii Historycznej Kościoła w Polsce KUL. Studia i Materiały do Historii Chrześcijaństwa w Polsce 3. Żeńskie Zgromadzenia Zakonne w Polsce 1939—1947. Tom 3.
- Henryk Żelewski: *Dzieje bojowe 8 Pułku Piechoty Legionów w walkach obronnych 1939 r.* Lublin 1984, s. 136 + ilustr. Nakł. 2 tys. Cena 500 zł.
- Ks. Remigiusz Popowski: *Imperativus na tle indikativu w Listach Pawła z Tarsu. Studium językowo-egzegetyczne*. Lublin 1985, s. 412. Nakł. 200 egz. Cena 500 zł. Wydział Nauk Humanistycznych KUL. Rozprawa doktorska.
- Phono-morphology. Studies in the Interaction of Phonology and Morphology*. Edited by Edmund Gussmann. Lublin 1985, s. 232. Nakł. 800 egz. Cena 350 zł.

WYDAWNICTWO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO KUL

- Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*. Lublin 1985, s. 536. Nakł. 1 tys. Cena 500 zł. Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 66.
- Asceza: odczłowieczenie czy uczyłowieczenie*. Praca zbiorowa pod redakcją ks. Waleriana Słomki. Lublin 1985, s. 282. Nakł. 3125 egz. Cena 400 zł. Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 70. *Homo meditans* III.
- Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*. Praca zbiorowa pod redakcją ks. Adama L. Szafrąńskiego. Lublin 1985, s. 360. Nakł. 5 tys. Cena 450 zł. Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego 71.

WYDAWNICTWO AKADEMII TEOLOGII KATOLICKIEJ

- Antologia mistyków franciszkańskich. Tom 1. Wiek XIII*. Zebrał i redagował o. Salezy Kafel OFM Cap. Przetłumaczył zespół. Warszawa 1985, s. 304. Nakł. 6300 egz. Cena 600 zł.

- Mieczysław Gogacz: *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały dla filozofii mistyki*. Warszawa 1985, s. 196. Nakł. 5 tys.
- O. Cecylian Niezgodą OFMConv.: *Św. Antoni Padewski. Życie i nauczanie*. Warszawa 1984, s. 364. Nakł. 20 300 egz. Cena 400 zł.
- Blagosławiony Wincenty Kadłubek. *Życie — kult — modlitwy*. Materiały zebrał o. Klemens Świżek OCist. Do wydania przygotował o. Joachim Roman Bar OFMConv. Warszawa 1985, s. 144 + ilustr. Nakł. 20 tys.
- Kazimierz Godorowski: *Psychologia i psychopatologia hitlerowskich obozów koncentracyjnych. Próba analizy postaw i zachowań w warunkach ekstremalnych obciążeń*. Warszawa 1985, s. 170. Nakł. 2 tys.
- Józef Bazylak: *Postawy religijne młodzieży i ich związki z wybranymi elementami osobowości*. Warszawa 1984, s. 240. Nakł. 5300 egz. Cena 500 zł.
- Karol Górski, s. Anna Małgorzata Borkowska OSB: *Historiografia zakonna a wzorce świętości w XVII wieku*. Warszawa 1984, s. 374. Nakł. 1 tys. *Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia*. Vol. XV.
- Benedicti Hesse *Lectura super Evangelium Matthaei (capitulum V)*. Edidit Wacław Bucichowski. Warszawa 1983, s. 268. Nakł. 500 egz. *Textus et Studia...* Vol. XVI.
- Mateusz z Krakowa: *Sermones de sanctis*. Wydała, wstępem i notami krytycznymi opatrzyła Bożena Chmielowska. Warszawa 1984, s. 264. Nakł. 500 egz. *Textus et Studia...* Vol. XVII, Fasc. 1.
- Mateusz z Krakowa: *Sermones de sanctis*. Wydała, wstępem i notami krytycznymi opatrzyła Bożena Chmielowska. Warszawa 1984, s. 268. Nakł. 500 egz. *Textus et Studia...* Vol. XVII, Fasc. 2.
- Benedicti Hesse *Lectura super Evangelium Matthaei (capitula VI—VIII)*. Edidit Wacław Bucichowski. Warszawa 1985, s. 332. Nakł. 500 egz. *Textus et Studia...* Vol. XVIII.
- Matthaei de Cracovia *Lectura super „Beati Immaculati”*. Edidit Wacław Bucichowski. Warszawa 1984, s. 224. Nakł. 500 egz. *Textus et Studia...* Vol. XIX, Fasc. 1.
- Matthaei de Cracovia *Lectura super „Beati Immaculati”*. Edidit Wacław Bucichowski. Warszawa 1984, s. 248. Nakł. 500 egz. *Textus et Studia...* Vol. XIX, Fasc. 2.
- Ks. Franciszek Andrzej Dziuba: *Mikołaj z Mościsk — teolog moralista XVII wieku*. Warszawa 1985, s. 230. Nakł. 1 tys.
- Jerzy Pikulik: *Spiewy Alleluja o Najświętszej Maryi Pannie w polskich graduatach przetrydenckich*. Warszawa 1984, s. 356. Nakł. 500 egz. *Muzyka religijna w Polsce. Materiały i Studia*. Tom VI.

INSTYTUT WYDAWNICZY PAX

- Luis Rubio Moran: *Chrystus w historii zbawienia*. Przełożył Zenon Ziółkowski. Wyd. II. Warszawa 1985, s. 340. Nakł. 5 tys. Cena 420 zł.
- Erotyka w aspekcie zdrowia psychicznego*. Praca zbiorowa pod redakcją Marii Grzywak-Kaczyńskiej. Wyd. V. Warszawa 1985, s. 216. Nakł. 10 350 egz. Cena 200 zł.
- Atenagoras z Aten: *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*. Z języka greckiego przełożył, wstępem i przypisami

- opatrzył Stanisław Kalinkowski. Warszawa 1985, s. 136. Nakł. 5 tys. Cena 200 zł.
- John Henry Newman: *Rozmyślenia i modlitwy. Sen Geroncjusza*. Przełożył Zygmunt Kubiak. Wyd. III (*Sen Geroncjusza* wyd. I). Warszawa 1985, s. 356. Nakł. 10 tys. Cena 300 zł.
- Antoine de Saint-Exupéry: *Twierdza*. Przełożyła Aleksandra Oledzka-Frybesowa. Warszawa 1985, s. 476. Nakł. 30 tys. Cena 350 zł.
- Pierre Teilhard de Chardin: *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*. Wybór Mieczysław Tazbir. Przełożyli Mieczysław Tazbir, Konrad Waloszczyk. Warszawa 1985, s. 350. Nakł. 20 tys. Cena 420 zł. *Pisma Teilharda de Chardin* 2.
- Karl Rahner: *Mój problem. Karl Rahner odpowiada na pytania młodzieży*. Przełożył Tadeusz Szafranski. Warszawa 1985, s. 104. Nakł. 20 tys. Cena 100 zł.
- Wiara Kościoła. Biskupi francuscy komentują Wyznanie Wiary*. Przedmowa: Roger Etchegaray, arcybiskup Marsylii. Przełożyła Urszula Sudolska. Warszawa 1985, s. 448. Nakł. 30 tys. Cena 360 zł.
- Norbert Max Wildiers: *Obraz świata a teologia od średniowiecza do dzisiaj. Z niemieckiego przełożył Jan Doktor*. Warszawa 1985, s. 252. Nakł. 5 tys. Cena 520 zł.
- Clive Staples Lewis: *Lew, czarownica i stara szafa*. Przełożył Andrzej Polkowski. Ilustrowała Pauline Baynes. Warszawa 1985, s. 144. Nakł. 100 tys. Cena 160 zł. Tom 1 *Opowieści z Narnii*.
- Clive Staples Lewis: *Książę Kaspian*. Przełożył Andrzej Polkowski. Ilustrowała Pauline Baynes. Warszawa 1985, s. 160. Nakł. 100 tys. Cena 180 zł. Tom 2 *Opowieści z Narnii*.
- Jerzy Zawieyski: *Dramaty 1. Dyktator Faust, Idziemy do wujka, Gdy płoną lasy..., Pożegnanie z Salomeą, Maski Marii Dominiki*. Opracowali i wstępem opatrzyli Jan Z. Brudnicki i Bogusław Wit. Warszawa 1985, s. 412. Nakł. 10 tys. Cena 500 zł. *Dzieła Jerzego Zawieyskiego*.
- Jerzy Zawieyski: *Dramaty 2. Mastaw, Rycerze świętego Graala, Słepa ulica, Portret Łukasza albo Achilles Chróścik, Wysoka ściana, Ocalenie Jakuba, Lai znaczy jaśmin*. Opracował Bogusław Wit. Warszawa 1985, s. 432. Nakł. 10 tys. Cena 500 zł. *Dzieła Jerzego Zawieyskiego*.
- Włodzimierz Dworzaczek: *Hetman Jan Tarnowski. Z dziejów możnowładztwa małopolskiego*. Warszawa 1985, s. 476. Nakł. 5 tys. Cena 880 zł.
- Ks. Józef Dembieński: *Radości mało — goryczy dużo. Pamiętnik Pomorzana z lat 1879—1920*. Opracował, przygotował do druku i wstępem poprzedził Andrzej Bukowski. Warszawa 1985, s. 424. Nakł. 10 tys. Cena 480 zł.

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

- Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*. Tom II N—Ż. Warszawa 1985, s. 780. Nakł. 100 tys. Cena 1900 zł.
- Kazimierz Ajdukiewicz: *Język i poznanie*. Tom II. *Wybór pism z lat 1945—1963*. Wyd. II. Warszawa 1985, s. 428. Nakł. 20 tys. Cena 380 zł.
- Ziemiaństwo polskie 1795—1945. Zbiór prac o dziejach warstwy i ludzi*

- pod redakcją Janiny Leskiewiczowej. Warszawa 1985, s. 312. Nakł. 4 tys. Cena 300 zł. Instytut Historii PAN.
- Kazimierz Ajdukiewicz: *Język i poznanie*. Tom I. *Wybór pism z lat 1920—1939*. Wyd. II. Warszawa 1985, s. 378. Nakł. 20 tys. Cena 340 zł.
- Ethos sztuki. Materiały z Ogólnopolskiej Sesji Estetycznej. Mogilany, maj 1983*. Praca zbiorowa pod red. Marii Gołaszewskiej. Warszawa—Kraków 1985, s. 292. Nakł. 5 tys. Cena 200 zł.
- Henryk Markiewicz: *Polska nauka o literaturze. Zarys rozwoju*. Wyd. II uzupełnione. Warszawa 1985, s. 272 + ilustr. Nakł. 20 tys. Cena 180 zł.
- Jacek Majchrowski: *Silni — zwarci — gotowi. Myśl polityczna Obozu Zjednoczenia Narodowego*. Warszawa 1985, s. 220 + ilustr. Nakł. 5 tys. Cena 260 zł.
- O kulturze i jej badaniu. Studia z filozofii kultury* pod red. Krystyny Zamiary. Warszawa 1985, s. 326. Nakł. 4 tys. Cena 350 zł.

PAŃSTWOWY INSTYTUT WYDAWNICZY

- Oswald Balzer: *Z zagadnień ustrojowych Polski*. Przedmową poprzedził Andrzej Wierzbicki. Warszawa 1985, s. 116. Nakł. 20 tys. Cena 100 zł.
- Cezary Jellenta: *Wielki zmierzch. Pamiętnik*. Przedmową opatrzył Roman Taborski. Warszawa 1985, s. 243. Nakł. 10 tys. Cena 200 zł. Biblioteka Syrenki.
- Na rogu świata i nieskończoności. Wspomnienia o Franciszku Fiszerze*. Zebrał i opracował Roman Loth. Warszawa 1985, s. 316. Nakł. 20 tys. Cena 280 zł. Biblioteka Syrenki.
- Ryszard Przybylski: *Wtajemniczenie w los. Szkice o dramatach*. Warszawa 1985, s. 248. Nakł. 10 tys. Cena 180 zł.
- Anna Świrszczyńska: *Cierpienie i radość*. Warszawa 1985, s. 120. Nakł. 3 tys. Cena 80 zł.
- Heinrich Böll: *Kim wreszcie ten chłopak ma zostać? albo: Może coś z książkami; Kiedy wojna wybucha; Kiedy wojna się skończyła*. Przekład: Maria Gero-Roźniewicz, Teresa Jętkiewicz. Wyd. I [w tej edycji]. Warszawa 1985, s. 112. Nakł. 30 tys. Cena 100 zł.
- Jędrzej Kitowicz: *Opis obyczajów za panowania Augusta III*. Wstęp Maria Dernałowicz. Redakcja naukowa, komentarz i wybór ilustracji Zbigniew Goliński. Wyd. I w tej edycji. Warszawa 1985, s. 440. Nakł. 20 tys. Cena 800 zł.
- Józef Ignacy Kraszewski: *Wspomnienia Odessy, Jedysanu i Budżaku. Dziennik przejażdżki w roku 1843 od 22 czerwca do 11 września*. Przypisami i posłowiem opatrzył Paweł Hertz. Warszawa 1985, s. 474. Nakł. 10 tys. Cena 700 zł. Seria *Podróże* pod red. Pawła Hertza.
- Juliusz Żuławski: *Wiersze wybrane*. Wyboru dokonał autor. Warszawa 1985, s. 144. Nakł. 2 tys. Cena 80 zł.
- Gustave Flaubert: *Szkola uczuć. Dzieje pewnego młodzieńca*. Przełożyła Aniela Micińska. Wyd. IV. Warszawa 1985, s. 366. Nakł. 50 tys. Cena 250 zł.
- Joseph Roth: *Nosiwoda Mendel*. Przełożyły Anna M. Linke, Maria Gero-Roźniewicz. Warszawa 1985, s. 204. Nakł. 10 tys. Cena 180 zł. Seria *Z jędzorożcem*.
- Gilberto Freyre: *Panowie i niewolnicy*. Przełożyła Helena Czajka. War-

szawa 1985, s. 440. Nakł. 20 tys. Cena 500 zł. Seria *Rodowody cywilizacji*.

Michał Rabinowicz: *Życie codzienne w ruskim i rosyjskim mieście feudalnym*. Przełożył Wiktor Dłuski. Warszawa 1985, s. 352. Nakł. 10 tys. Cena 500 zł.

SPÓŁDZIELNIA WYDAWNICZA „CZYTELNIK”

Szymon Rudnicki: *Obóz Narodowo-Radykalny. Geneza i działalność*. Warszawa 1985, s. 396. Nakł. 20 320 egz. Cena 220 zł.

Jadwiga Zylińska: *Gwiazda spadająca*. Wyd. II. Warszawa 1985, s. 276. Nakł. 30 320 egz. Cena 130 zł.

V. S. Naipaul: *Zakręt rzeki*. Przełożyła Maria Zborowska. Warszawa 1985, s. 368. Nakł. 30 320 egz. Cena 230 zł.

Nathaniel Hawthorne: *Diabeł w rękopisie* [opowiadania]. Wybór i przekład Maria Skroczyńska. Warszawa 1985, s. 128. Nakł. 50 320 egz. Cena 90 zł.

Piotr Lossowski: *Po tej i tamtej stronie Niemna. Stosunki polsko-litewskie 1883—1939*, Warszawa 1985, s. 328 + ilustr. Nakł. 30 320 egz. Cena 230 zł.

WYDAWNICTWO LITERACKIE

Poznanwanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety. Pod redakcją naukową Jerzego Kwiatkowskiego. [Autorzy: Kazimierz Wyka, Jerzy Kwiatkowski, Irena Sławińska, Jan Błoński, Ryszard Matuszewski, Andrzej Kijowski, Aleksander Fiut, Krzysztof Dybciak, Jan Prokop, Tomasz Burek, Janusz Kryszak, Marek Zaleski, Wiesław Paweł Szymański, Anna Łebkowska, Marian Stala, Stanisław Barańczak, Zdzisław Łapiński, Stanisław Balbus, Andrzej Werner, Marta Wyka.] Kraków—Wrocław 1985, s. 588. Nakł. 5 tys. Cena 800 zł. Z prac Instytutu Badań Literackich PAN.

Jan Błoński: *Widzieć jasno w zachwyceńiu. Szkic literacki o twórczości Prousta*. Wyd. I [II zmienione]. Kraków—Wrocław 1985, s. 152. Nakł. 10 tys. Cena 120 zł.

Iwan Turgieniew: *Poezje prozą*. Przetłumaczył i szkicem objaśniającym oraz notami opatrzył Paweł Hertz. Kraków—Wrocław 1985, s. 228. Nakł. 10 tys. Cena 320 zł. Wydanie dwujęzyczne.

Wieniamin Kawierin: *Skandalista czyli Wieczory na Ostrowie Wasilewskim*. Przełożyli Ireneusz Maślarz i Jadwiga Szymak-Reiferowa. *Artysta nieznanym*. Przełożyły Ewa Korpała-Kirszak i Aleksandra Urbańska. Kraków—Wrocław 1985, s. 360. Nakł. 10 tys. Cena 230 zł.

Maria Rodziewiczówna: *Czahary*. Wyd. IV [powojenne]. Kraków—Wrocław 1985, s. 230. Nakł. 100 tys. Cena 200 zł. Z *Pism Marii Rodziewiczówny* pod redakcją Anny Matuszewskiej.

Marian Maurizio-Abramowicz: *Zakopiańskie wspominki*. Kraków—Wrocław 1985, s. 104 + ilustr. Nakł. 10 tys. Cena 120 zł. Seria *Tatrzańska*.

Marian Maciejewski: *„Choć Radziwiłł, alem człowiek...”. Gawęda romantyczna prozą*. Kraków—Wrocław 1985, s. 474 + ilustr. Nakł. 10 tys. Cena 300 zł. *Biblioteka Romantyczna* pod redakcją Marii Janion.

Józef Ruffer: *Wybór poezji*. Wybór i opracowanie Marta Wyka. Kraków—Wrocław 1985, s. 172. Nakł. 5 tys. Cena 110 zł. *Biblioteka*

- Poezji Młodej Polski* pod redakcją Marii Podrazy-Kwiatkowskiej i Jerzego Kwiatkowskiego.
- Bogusław Adamowicz: *Wybór poezji*. Wybór i opracowanie Jan Zieliński. Kraków—Wrocław 1985, s. 216. Nakł. 5 tys. Cena 170 zł. *Biblioteka Poezji Młodej Polski* pod redakcją Marii Podrazy-Kwiatkowskiej i Jerzego Kwiatkowskiego.
- Maria Rodziewiczówna: *Dewajtis*. Wyd. VI [powojennej]. Kraków—Wrocław 1985, s. 288. Nakł. 100 tys. Cena 160 zł. Z *Pism Marii Rodziewiczówny* pod red. Anny Martuszeckiej.
- Adolf Rudnicki: *Sto jeden II*. Opracował Józef Wróbel. Kraków—Wrocław 1985, s. 512. Nakł. 20 tys. Cena 250 zł.
- Stanisław Benski: *Cesarski walc*. Kraków 1985, s. 160. Nakł. 10 tys. Cena 90 zł.
- Z *notatników i listów ks. Piotra Wiaziemskiego*. Tłumaczyli Andrzej Kępiński (*Notatniki*), Ryszard Łużny (*Listy*). Wstępem opatrzył Ryszard Łużny. Kraków—Wrocław 1985, s. 174 + ilustr. Nakł. 3 tys. Cena 200 zł.
- Aleksander Błok: *Utwory dramatyczne*. Tłumaczyli: Seweryn Pollak, Jerzy Zagórski. Wybór i posłowie Seweryn Pollak. Kraków—Wrocław 1985, s. 236. Nakł. 5 tys. Cena 180 zł.
- Mary McCarthy: *Grupa*. Przełożyła Cecylia Wojewoda. Kraków—Wrocław 1985, s. 506. Nakł. 20 tys. Cena 350 zł.
- Stefan Morawski: *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*. Kraków—Wrocław 1985, s. 412. Nakł. 5 tys. Cena 370 zł.
- Jerzy Paszenda: *Kościół św. Barbary w Krakowie z domem zakonnym Księży Jezuitów. Historia i architektura*. Kraków—Wrocław 1985, s. 408. Nakł. 3 tys. Cena 290 zł. Towarzystwo Miłośników Historii i Zabytków Krakowa. *Biblioteka Krakowska* Nr 125.
- Bogowie i ludzie z Huarochiri*. Przełożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył Jan Szemiński. Kraków—Wrocław 1985, s. 136. Nakł. 30 tys. Cena 180 zł.
- Edward P. Lanning: *Peru przed Inkami*. Przełożyła Roma Krzanowska. Kraków—Wrocław 1985, s. 216 + ilustr. Nakł. 10 tys. Cena 290 zł.

OSSOLINEUM:

- Michał Psellos: *Kronika czyli Historia jednego stulecia Bizancjum (976—1077)*. Z języka greckiego przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Oktawiusz Jurewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1985, s. 248 + ilustr. Nakł. 5 tys. Cena 370 zł. Komitet Nauk o Kulturze Antycznej PAN. *Biblioteka Przekładów z Literatury Antycznej* 26.
- Ignacy Krasicki: *Wybór liryków*. Opracował Sante Graciotti. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1985, s. XLX + 98. Nakł. 30 tys. (w tym 3 tys. opr. pl.). Cena opr. pl. 150 zł, brosz. 95 zł. *Biblioteka Narodowa* Seria I Nr 252.
- Józef Bohdan Zaleski: *Wybór poezji*. Wstęp opracowała Barbara Stelmaszczyk-Swiontek. Wybór, komentarz opracowała Cecylia Gajkowska. Wyd. III zmienione. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1985, s. XCVI + 392. Nakł. 30 tys. (w tym 5 tys. w opr.). Cena 220 zł brosz., 290 zł, opr. tw. *Biblioteka Narodowa* Seria I Nr 30.

ZESPÓŁ ● **STEFAN SWIEŻAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOŹNIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, WŁADYSŁAW STRÓZEWSKI**

REDAKCJA ● **FRANCISZEK BLAJDA, TOMASZ FIAŁKOWSKI** (sekretarz redakcji), **STEFAN WILKANOWICZ** (redaktor naczelny), **HENRYK WOŹNIAKOWSKI** (zastępca redaktora naczelnego)

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: półroczna 600.—, roczna 1200.—.** Termin składania zamówień i wpłat: do 25 listopada na 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 900.—, roczna 1800.—. Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Centr. Koop. 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. Bohaterów Stalingradu 28/26 oraz w następujących księgarniach: **Katowice:** Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzyża 13, Księgarnia „Veritas”, Stawkowska 20; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6

Drukarnia Wydawnicza Im. W.L. Anczyca, Kraków, Wadowicka 8. Maszynopis oddano do składania w listopadzie 1985 roku. Druk ukończono w marcu 1986 roku. Nakład 15 000+350+100. Zam. nr 1731/85. A-3

INDEKS 38371

ISSN 0044-488 X
Cena zeszytu zł 100.—

W POPRZEDNICH NUMERACH:

RYSZARD PRZYBYLSKI: Nowy śpiewnik historyczny dla młodzieży (o książce W. Karpińskiego i M. Króla „Sylwetki polityczne XIX wieku”) 256 ● Katabaza Księcia Arcybiskupa Gnieźnieńskiego 294 ● Bezbożny poszukiwacz Boga. „Ojciec Sergiusz” Lwa Tołstoja 304 ● Za grzbietem nieba (o rozmowach Zbigniewa Podgórcza z Jerzym Nowosielskim) 307 ● Kubrak poematów 310 ● Humanista wobec antropologii chrześcijańskiej 317 ● Śmierć Antychrysta 319—320 ● Dostojewski dzisiaj — odpowiedź na ankietę 319—320 ● Symbolika Powstania Listopadowego 328 ● Spotkanie z Panem. Homilia na Ofiarowanie Jezusa w Świątyni. Łukasz 2, 22—40 338

Marian Stala: Klasycyzm albo arché współczesnej Polski 364

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

O dwudziestej rocznicy Soboru Watykańskiego II piszą Bernard Pottier SJ, arcybiskup Robert Coffy, Halina Bortnowska, Stefan Wilkanowicz ■ Polska i Polacy XIX wieku w historiografii współczesnej — dyskusja redakcyjna ■ Karolina Grodziska: Wiersze ■ Ks. Łukasz Kamiński: Przesłanie z nad Lemanu ■ Hans Urs von Balthasar: Uwagi o historii zbawienia. W sprawie teologii wyzwolenia ■ Jerzy Perzanowski: Głos prawdy. O Pani Profesor Izydorze Dąbskiej ■ Izydora Dąbska: Problem śmierci w kulturze chrześcijańskiej ■ Joanna Kulmowa: Suplement mój ■ Justyna Mikłaszewska: Bergson w Polsce ■ Jerzy Gaul: Wartość pluralizmu ■ Lech Mażewski: Pochwała zdrowego rozsądku ■ Lesław Sadowski: Pamięć o unii ■ Damian Kalbarczyk: Dylematy polskiej prowincji ■ Krystyna Czerni: Kryzys sztuki zaangażowanej? Notatki na marginesie kilku wystaw ■ Wokół artykułu Krystyny Czerni — Mieczysław Porębski, Jacek Waltoś, Andrzej Kostołowski, Janusz Bogucki, Andrzej Osęka, Stanisław Rodziński, Elżbieta Wollicka, Anda Rottenberg, Nawojka Cieślińska ■ Joanna Pollakówna: Świat ocalony (o malarstwie Jankiela Adlera) ■ Wiesław Juszcak: Sztuka a „kryzys”

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Zeszyt podwójny. Cena zł 200.—