

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Stefan Swieżawski	PROBLEM WYZWOLIN C Z Ł O W I E K A
Emilia Ehrlich OSU	UWAGI O MESJANIZMIE
Alina Merdas RSCJ	OJCZYŻNA NORWIDA
Damian Kalbarczyk	ROMANTYCZNE UTOPIE W Y Z W O L E N I A
Andrzej Chwalba	KRZYŻ I CZERWONY S Z T A N D A R
Kazimierz Traciewicz	ADAM KRZYŻANOWSKI
Michał Heller	FILOZOFOWAĆ ABY ŻYĆ
Bogdan Baran	R O Z P A C Z

Tadeusz Chrzanowski: Nowe prace Mieczysława Gębarowicza ●
Marian Śliwiński: Socjaliści chrześcijańscy ● Maria Dzielska: Co
słychać na Nowym Areopagu? ● Jan Musiał: Sacrum wieńczy
dzieło ● Krzysztof Dybciak: W Warszawie — znów o Miłoszu
● Andrzej Sulikowski: „Człowiek bez serca nie widzi nic” ● H.W.:
O „Kazimierzówce” A. Gołubiewa ● T.F.: Opowiadania Hawthor-
ne’a ● K.T.: „W lochu Ferrary” Leszka Elektrowicza

JEDENASTA WIECZOREM...

Janina Hertz:

LIST DO ŚWIĘTEGO MAKSYMILIANA

ZNAK
MIESIĘCZNIK
REDAKCJA
KRAKÓW, SIENNA 1

KRAKÓW

ROK XXXV

KWIECIEŃ (4)

1983

341

W NUMERZE:

„Oba głosy — głos Krakowa i głos Salamanki — skierowane przeciwko przyszłemu totalizmowi Prus i imperium hiszpańskiego, podnosiły się na rzecz uciśnionych, których wolność była deptana w imię Krzyża. Za mało są znane te głosy i ich uderzająca zbieżność. Stanowią one wyraz żywiołowego dążenia do wyzwolenia człowieka, zniewolonego przez dziką niesprawiedliwość. Jest chwałą myśli średniowiecznej i autentycznego humanizmu chrześcijańskiego, że w łonie tych nurtów kulturowych znaleźli się ludzie, którzy stanęli po stronie słabych, znajdujących się na marginesie społecznym, nie-chrześcijań — i tych, którzy najbardziej potrzebowali wyzwolenia.”

Stefan Swieżawski: „Problem wyzwolenia człowieka w myśli późno-średniowiecznej.”

„...można istotnie zapytywać się, czy nie jest zuchwalstwem przypisywanie jakiemuś narodowi cech mesjańskich, czy nie jest to romantyczny obłęd lub egzaltacja religijna; albo może przerost nacjonalizmu — nacji tak ambitnej a długo upokarzanej, że popada w manię wielkości nadprzyrodzonej, skoro odmówiono jej ziemskiej?”

Emilia Ehrlich OSU: „Uwagi o niektórych aspektach mesjanizmu”

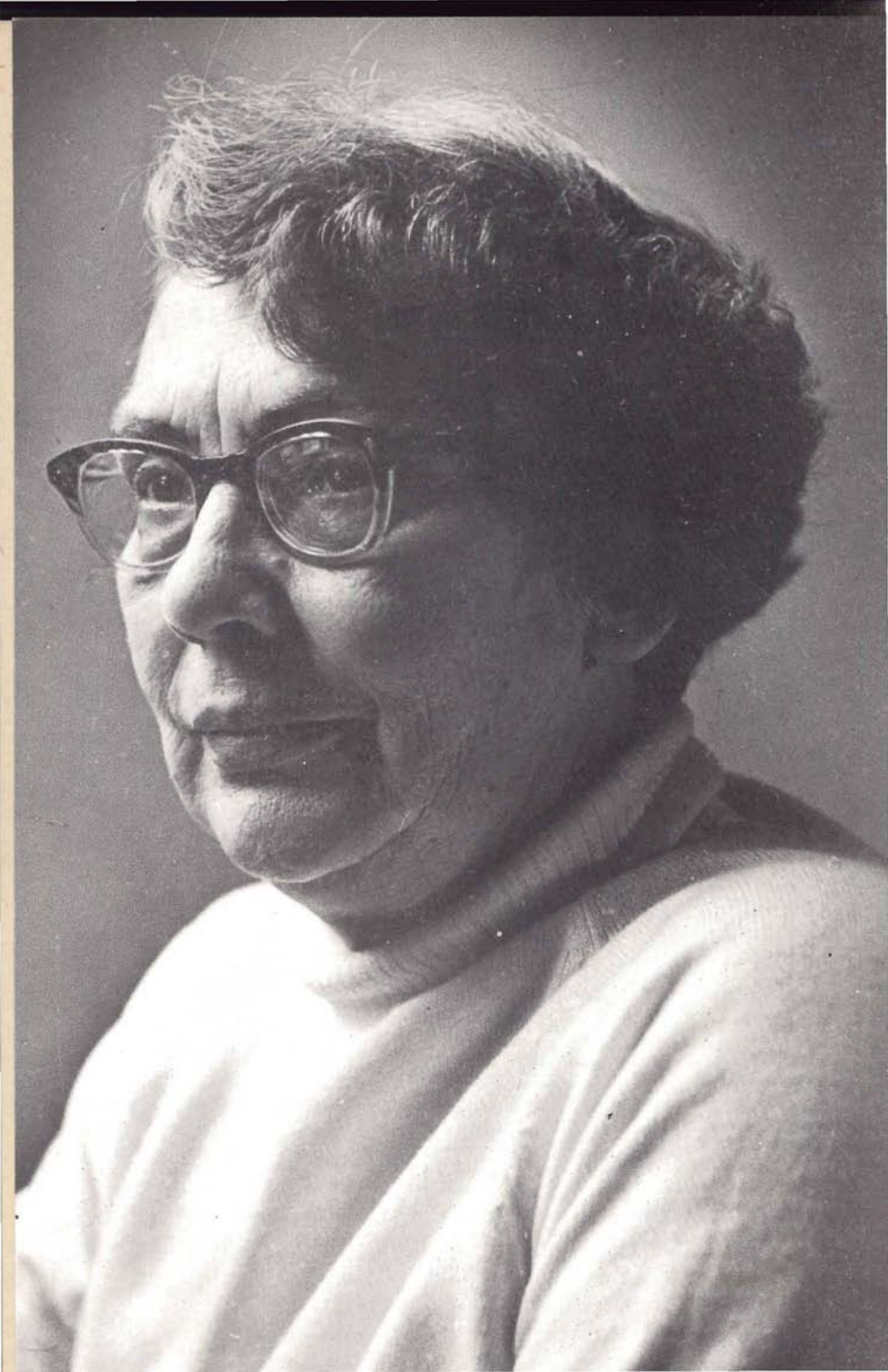
„Kultura polska od początku nosi bardzo wyraźne znamiona chrześcijańskie. Rozwinęła się dzięki przeżywaniu Boga i ojczyzny. Ale już od twórców tej kultury i od tych, którzy nią żyją, zależy wzajemny układ tych wartości i rozłożenie akcentów. Ustawiwszy w szereg różnorodne postawy Polaków na jednym krańcu zobaczymy uczuciowe ujęcia 'bogo-ojczyźniane', na drugim — dojrzałą postawę Norwida.”

„Jesteśmy synami narodu szlachetnego i idziemy do ojczyźnej Ziemi Obiecanej, a jest ona Ziemią Obiecaną nie dlatego, że winne grona w niej będą większe niż gdzie indziej, i że w niej mleko i miód płynąć będzie — ale dlatego, że zapowiedziano nam na Gulgocie, iż prawda zwycięża i że my przeto w sukcesję dokonanej prawdy onej wchodzimy”. (C. K. Norwid)

Alina Merdas: „Ojczyzna Norwida”.

27 marca odeszła od nas Hanna Malewska. Straciliśmy Jej obecność naznaczoną cierpieniem i niezmąconą serdecznością. Zachowujemy mądrość i wierność zawarte w słowach i stale poświadczane życiem.

Tę mądrość chcemy na nowo odczytywać i przybliżać wszystkim, którzy nie lękając się trudności szukają dziś pewnej drogi.





Głęboko poruszony wiadomością o śmierci Hanny Malewskiej, myślę o Jej wielkich zasługach jako pisarki, jako wieloletniego redaktora naczelnego miesięcznika "Znak", jako patriotki narażającej życie w trudnych latach okupacji, zwłaszcza Powstania Warszawskiego, ale nade wszystko myślę o Niej, jako o człowieku miłującym prawdę, bezkompromisowym w sprawach istotnych, jako o człowieku, który słowem i życiem dawał świadectwo swej wierze zarówno w działalności publicznej, jak i przepełnionych miłością chrześcijańską stosunkach z ludźmi.

Spełniane przez Nią, z wielką dyskrecją, czynny miłosierdzia w pełni znane są samemu Bogu.

Jemu polecam duszę śp.Hanny Malewskiej, prosząc jednocześnie, by w tych, którzy mieli szczęście z Nią się spotkać, i w tych, którzy będą czytali Jej książki, życie to i dzieło nadal owocowały dla dobra ludzi i na chwałę Bożą.

Mnie samemu dane było również spotykać się ze śp.Hanną Malewską i rozmawiać z Nią wielokrotnie. Dane mi było poznać ten znakomity i na wskroś oryginalny rozdział twórczości, jaki zapisała we współczesnej literaturze polskiej.

Poczuwam się więc do szczególnej wdzięczności i do modlitwy za Jej duszę.

Watykan, dnia 28 marca 1983 r.

Jan Paweł II

Pisarstwo czy jakakolwiek twórczość, nie jest oczywiście dziedziną wyłączoną z ogólnych praw i jasna sprawa jak wiele różnorodnych obiektywnych czynników uczestniczy w jego rezultatach. Niemniej subiektywne pisarskie poczucie całkowitej odpowiedzialności nie jest błędne. Gdyby pisarz nie czuł się ze swoim dziełem sam na sam w kształtowaniu się wzajemnym, nie mogłoby powstać dzieło żywe. Mann mówił o męstwie, którego wymaga wytrwanie przez lata pod naporem jednego i tego samego tematu, o poświęcaniu mu najcięższych i najgodniejszych godzin życia.

Ale wierność wyraża się też czasem po prostu nie wyrzeczeniem się pisarstwa. W czasie wojny niejednen twórca pochłonięty pracą w konspiracji zabronił sobie świadomie podziału myśli i czasu, ale nie tylko pozostał pisarzem, lecz nic jako pisarz nie stracił, bo „czas nieutracony” nie mierzy się dla artysty zegarem i kalendarzem. Nie jest jednokierunkowy, ma nawet szczególne właściwości kumulacji i oprocentowania. Zacerpnięcie oddechu i ugorowanie, rekapitulacja i zbieranie materiału, wreszcie pisanie do szuflady, to wszystko jest też pisarstwem — do praktykowania w bardzo trudnych nawet warunkach. I nie przestaje być nim, choćby czasowo wyrażało się tylko postawą. Któż może od tego zwolnić? Jest to zawsze sprawa rachunku z sobą: co w tej chwili mogę? Czasem w najkorzystniejszych warunkach — prawie równie niebezpiecznych jak złe — ma to być rezygnacja z doraźnego, zbyt łatwego sukcesu, czekaniem na dojrzałość. A w gorszych mobilizacją i pogotowiem: aby niezależnie od przeszkód osobistą swoją pisarską godzinę.

TREŚĆ ZESZYTU:

- 577 ● Stefan Swieżawski
PROBLEM WYZWOLIN CZŁOWIEKA W MYŚLI
PÓŻNOŚREDNIOWIECZNEJ
- 592 ● Emilia Ehrlich OSU
UWAGI O NIEKTÓRYCH ASPEKTACH
MESJANIZMU
- 610 ● Alina Merdas RSCJ
OJCZYŻNA NORWIDA
- 630 ● Damian Kalbarczyk
ROMANTYCZNE UTOPIE WYZWOLENIA
- 645 ● Andrzej Chwałba
KRZYŻ I CZERWONY SZTANDAR.
TREŚCI RELIGIJNE W SOCJALISTYCZNYCH
DRUKACH ULOTNYCH (DO ROKU 1905)
- 668 ● Kazimierz Traciewicz
ADAM KRZYŻANOWSKI
(W DWUDZIESTOLECIE ŚMIERCI)
TEMATY I REFLEKSJE
- 687 ● Ks. Michał Heller
FILOZOFOWAĆ ABY ŻYĆ
CZYTANE DZISIAJ
- 694 ● Bogdan Baran
ROZPACZ

- 698 ● ZDARZENIA-KSIĄŻKI-LUDZIE
Tadeusz Chrzanowski
NOWE PRACE MIECZYŚŁAWA GĘBAROWICZA
- 705 ● Marian Śliwiński
SOCJALIŚCI CHRZEŚCIJAŃSCY
- 710 ● Maria Dzielska
CO SŁYCHAĆ NA NOWYM AREOPAGU?
- 715 ● Jan Musiał
SACRUM WIEŃCZY DZIEŁO
- 723 ● Krzysztof Dybciak
W WARSZAWIE — ZNÓW O MIŁOSZU
- 729 ● Andrzej Sulikowski
„CZŁOWIEK BEZ SERCA NIE WIDZI NIC”
ROMANSE KRYTYCZNOLITERACKIE
JANA BŁOŃSKIEGO

NOTY O KSIĄŻKACH

- 736 ● H.W.: OSTATNIA KSIĄŻKA ANTONIEGO
GOŁUBIEWA
- 737 ● T.F.: OPOWIADANIA HAWTHORNE'A
- 738 ● K.T.: NIHIL NOVI

JEDENASTA WIECZOREM

- 740 ● Janina Hertz
LIST DO ŚW. MAKSYMILIANA
- 742 ● Listy do redakcji
Stanisław Borzym
- 746 ● Dans ce numéro
- 748 ● Książki nadesłane

PROBLEM WYZWOLIN CZŁOWIEKA W MYŚLI PÓŻNOŚREDNIOWIECZNEJ

Człowiek i jego świat. Wyraz „jego” pociąga za sobą w tym kontekście relacje między człowiekiem i światem. Człowiek miał zawsze wiele powodów, by ogarniało go zdumienie na temat tajemnicy tkwiącej w człowieku i we wszechświecie. Nieraz jednak ogarniała go obawa i niepokój, gdy czuł się zniewolony i ograniczony w swej wolności, zarówno przez wszechświat, jak i przez człowieka. To poczucie zniewolenia i głęboka potrzeba wyzwoliny nabierają mocy w jesieni średniowiecza.

Dokonajmy najpierw zwięzłego przeglądu głównych przejawów wysiłku ówczesnego człowieka ku wyzwoleniu się spod miazdzącego ciężaru wszechświata — aby wskazać następnie na kilka przejawów zniewolenia ze strony człowieka i wysiłków zmierzających do wyzwolenia się z tej niewoli.

I

1. Rozwój studiów astrologicznych jest przejawem niepokoju tłącego się w człowieku, będącego igraszką tajemniczych i nieubłaganych mocy kosmicznych. U schyłku wieków średnich jest astrologia wiedzą, której się naucza na niektórych uniwersytetach.¹ We Włoszech Marsilio Ficino jest głównym promotorem tych studiów.² Jest on zdania, że wpływy astralne działają determinująco na tzw. *spiritus* (duchy ożywcze, żywiciące) w naszym ciele i w naszych narządach cielesnych, pozostawiając nietkniętą część niecielesną (nasz intelekt i naszą wolę). Znaczenie, jakie przypisywano horoskopowi astrologicznemu jest przejawem żywego pragnienia uchwycenia konkretnego istnienia, z którym kontakt został zagubiony w metafizyce postępującego procesu jej esencjalizacji.³ Zresztą neoplatonizm sprzyjał „pluralistycznej” koncepcji.

¹ Np. ok. r. 1450 Kraków staje się jednym z najżywiej rozkwitających środowisk astrologicznych w Europie. Zob.: A. Birkenmajer, *Etudes d'histoire des sciences en Pologne*, Wrocław 1972, s. 469—482.

² Zob.: A. Renaudet, *Préforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494—1517)*, Paris 1916, s. 149; zob. też: J. Huszti, *Tendenze platonizzanti alla corte di Mattia Corvino*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana” IX (1930), s. 228—229.

³ Zob.: S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. III (Byt), Warszawa 1978, s. 457—473.

cji wpływów astralnych. Wpływy te są różnicowane, a ich podział na dobre i złe jest w astrologii istotny. Dzielą się one również i różnicują zależnie od dziedzin, które im podlegają, i od obszarów geograficznych, nad którymi rozciągają swoją opiekę.⁴ Trzeba dobrze znać swoją własną genealogię astralną, aby się spod tych wpływów wyzwolić, wystawiając się na działania astralne wpływom tym przeciwne,⁵ i unikając wszelkiego szkodliwego oddziaływania tego rodzaju.

Katastrofy i klęski żywiołowe zależą w sposób oczywisty od wpływu ciał niebieskich. Chodzi tu o trzęsienia ziemi, o potopy i o samorództwo, które jest ich następstwem, o epidemie, a przede wszystkim o dżumę. Ale medycyna astrologiczna uczy, że każdy narząd ludzkiego ciała poddany jest władzy jakiegoś jednego, określonego ciała niebieskiego.⁶ Te ciała mają również wpływ na wydarzenia historyczne, i to usprawiedliwia fakt powstania historiozofii astrologicznej, która usiłuje dać wyjaśnienie astrologiczne powstawania wszystkich religii (horoskop religii). Ta teoria (gnostyczna i teozoficzna) proponuje względną równość wszystkich religii, które rodzą się, wzrastają i zanikają — wszystkie zgodnie z rytmem zmieniających się wpływów astralnych.

Klasycznymi przedstawicielami tej doktryny we Włoszech byli Błażej z Parmy na początku XV w. i Piotr Pomponazzi u jego schyłku. Błażej, zwany *doctor diabolicus*, sympatyzuje z poglądami

⁴ W nocie marginalnej do traktatu Piotra d'Ailly *De legibus et sectis* (którego był właścicielem) Krzysztof Kolumb wylicza funkcje poszczególnych ciał niebieskich:

Księżyc przyczynia się do wzrostu i rządzi Asyrią;

Merkury ma pod swoją władzą Egipt;

Wenus zaszczepla i rozwija miłość;

Słońce jest źródłem życia i panuje nad Rzymem;

Mars wszczyna gniew i ma władzę nad Tracją;

Jowisz wzmacnia siły natury i obejmuje swą władzą Babilon;

królestwem Saturna są Indie (zob.: H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Paris 1974, s. 309; zob. też: W. Andreas, *Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitwende*, 4e wyd., Stuttgart 1943, s. 616). — W liście do Jacopo Antiquario pisze Ficino: „Platonici... mentem... contemplatricem nomine Saturni significant, mentem vero actionibus occupatam nominant Iovem (przytoczone w: R. Kilbansky, E. Panofsky, Fr. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London 1964, s. 271).

⁵ Np. Jowisz w zakresie jego oddziaływania na świat podksiężycowy traktowany był jako temperator Saturni (zob.: R. Kilbansky..., *Saturn and Melancholy*..., *ibid.*).

⁶ Wyobrażenia „człowieka zodiakalnego” były bardzo rozpowszechnione w tej epoce. Wyobrażały one dwanaście głównych narządów człowieka, zależnych od dwunastu konstelacji Zodiaku. Wyobrażenia te były niezbędne w medycynie astrologicznej, zwanej jatromatematyką.

Albumazara.⁷ Jest on zdania, że każdy człowiek, w zależności od swego własnego horoskopu, powinien wybrać i przyjąć tę religię, której zależności astralne są mu najbliższe. Pomponazzi jest zwolennikiem radykalnej względności wszystkich religii (łącznie z chrześcijańską) i ich genezy astralnej. Religia chrześcijańska — jego zdaniem — znajduje się na przełomie XV i XVI w. u progu swego definitywnego upadku i swego końca.

Wielkie było zagrożenie ze strony determinizmu astralnego. Przyjmując, że wszystko, co konstytuuje człowieka jest poddane wpływom astralnym, jest się zmuszonym odmówić mu wszelkiej wolności. Teoria wiecznych powrotów (Paweł z Wenecji⁸) nie ratuje wolności; wręcz przeciwnie, definitywnie ją niweczy. Zdając sobie sprawę z tych następstw, autorzy działający w tej epoce są prawie wszyscy zgodni, odrzucając radykalną postać determinizmu astralnego. Podkreślając niewzruszoną wolność ducha ludzkiego, stwierdza Pico della Mirandola: *Sors animae filia* (Los to dziecko ducha)⁹. W ostatecznym więc rozliczeniu człowiek mądry jest tym, który panuje nad ciałami niebieskimi i który tworzy swój los; Luter stwierdza to jednoznacznie, gdy woła: *Nos sumus domini stellarum* (My panujemy nad ciałami niebieskimi)¹⁰. Ficino, zwolennik astrologii, jest zdania, że gwiazdy nas nakłaniają do działań, ale nas nie zmuszają.¹¹

Według Jana Gersona, ciała niebieskie są narzędziami w wielkiej grze Boskiej przyczynowości. Nie oddziałują w sposób konieczny, a ich wpływ nie może dotrzeć aż do dusz obdarzonych życiem umysłowym. Działanie ciał niebieskich jest tajemnicze; wywiera ono wpływ na nasze sny i na dźwięki, jakie wydają ptaki.¹² Gdy Pico

⁷ Błażej przytacza poglądy Albumazara: ... *sex fulsse coniunctiones mutatio- num in hoc saeculo causantes. Unde ex coniunctione Iovis cum Saturno Iude- orum secta est inducta, et ex coniunctione Iovis cum Marte secta Chaldaeorum pullulavit... et ex coniunctione Iovis cum Venere lex Saracinarum insurrexit, et ex coniunctione Iovis cum Mercurio lex Christianorum patefacta est... et ex coniunctione Iovis cum luna secta Antichristi futura est* (przyczone w: A. Maier, *De Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma 1949, s. 294).

⁸ Paweł z Wenecji był zdania, że teoria wiecznych powrotów niszczy wszelką wolność (zob.: S. Świeżawski, *Dzieje filozofii...*, t. V (*Wszczęświat*), s. 105, przypis 146).

⁹ Giovanni Pico della Mirandola, *In astrologiam divinatricem* IV, 4 — przy- tcone w: G. Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, Paris 1967, t. II, s. 447.

¹⁰ Przyczone w: Blumenberg, *Die Genesis der Kopernikanischen Welt*, Frank- furt a.M. 1975, s. 50.

¹¹ Zob.: G. Gusdorf, *Les origines...*, II, s. 446.

¹² Te poglądy rozwija Gerson w *Trilogium astrologiae theologizatae* (zob.: L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1934, t. IV, s. 115—117).

atakuje astrologię, to czyni to po to, by bronić zagrożonej wolności.¹³ Kontynuuje on zresztą linię wyznaczoną przez Mikołaja Oresme, który — wiek przed Pico — bronił wolności przy pomocy stworzonej przez siebie teorii niewymierności (*incommensurabilitas*), posługując się przy tym teorią proporcji.¹⁴ Krytyka astrologii bywała niekiedy radykalna i surowa. Jan Wesel pisze: *Astra celi nullam habent in inferiores actionem preterquam illuminationem* (Jedyne działanie, jakie na ciała ziemskie wywierają ciała niebieskie to oświecenie).¹⁵

2. Wszechświat materialny przygniata człowieka. Astrologia jest jedynym ze sposobów wydobywania się spod tego ciężaru, bo dostarcza ona, tak sądzono, pogłębionej znajomości mechanizmu tego ciężenia. Innym środkiem, mającym spełnić ten cel, ma być magia, która daje nam możliwość zapanowania nad przygnębiającym nas ciężarem świata. Sztuka magiczna proponuje drogę najkrótszą i najbardziej bezpośrednią, pozwalając człowiekowi stać się prawdziwym panem świata i wszystkich przenikających go mocy. Spośród różnych odmian magii, rola najważniejsza przypada w udziale magii przyrodniczej (naturalnej). Ten rodzaj magii jest u Pica jak gdyby ukoronowaniem całej filozofii przyrody; magia ta jest czymś w rodzaju „super-fizyki filozoficznej”.¹⁶ „Duchy ożywczce” grają ważną rolę w tym rodzaju magii. Są one wehikułami, które pozwalają nam nawiązać kontakt z duszą świata. Dla maga wszechświat jest przeogromnym żywym jestestwem; żywe są również ciała niebieskie i ich konstelacje. Postawa magiczna znajduje wiernych sprzymierzeńców w neoplatonizmie, hermetyzmie, gnostycyzmie — w nurtach, które u schyłku wieków średnich, a zwłaszcza w wieku XV bardzo się ożywiły.

Mędrzec-mag wyzwala się stopniowo z całej sieci wpływów kosmicznych, które zostały mu narzucone, i dochodzi do tego, że ustanawia stosunek zależności świata od własnego umysłu. Idzie je-

¹³ Zob.: H. de Lubac, *Pico...*, s. 313.

¹⁴ The traditional objection against astrology — based on incommensurable heavenly motions had become hardened by the mathematical precision of the new calculus of proportions (J. E. Murdoch, *The Medieval Language of Proportions...*, w: *Scientific Change...*, wyd. A. C. Crombie, London 1963, s. 268—269). Zob.: Nicole Oresme and the Kinematics of Circular Motion: *Tractatus de commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum celi*, wyd. E. Grant, Madison 1971, s. 125.

¹⁵ Przytoczone w: G. Ritter, *Studien zur Spätscholastik. 3. Neue Quellenstücke zur Theologie des Johann von Wesel*, w: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse*, 1926—1927, 5. Abhandlung, Heidelberg 1927, s. 84.

¹⁶ Zob.: P. Zambelli, *Il problema della magia naturale nel Rinascimento*, „Rivista Critica di Storia della Filosofia” XXVIII (1973) fasc. 3, s. 286.

szcze dalej i zaczyna traktować siebie jako „ziemskiego boga”, równego Stwórcy. Dla wielu magia wydaje się drogą dojścia do Boga bardziej skuteczną niż ta, którą kroczą prawdziwi mistycy. Oto kilka podstawowych założeń magii przyrodniczej. Chodzi tu najpierw o starożytną tezę Anaksagorasa, że wszystko jest we wszystkim. Mikołaj z Kuzy nadaje jej nową postać: *Omnia ubique...* *In omnibus partibus relucet totum* (Wszystko jest wszędzie... Przez wszystkie części prześwieca całość).¹⁷ Teza ta jest związana z doktryną panwitalizmu, która głosi, że wszystkie rzeczy są ożywione; ożywiony jest świat elementów, ciał niebieskich i aniołów. Będąc żywe, wszystkie rzeczy łączą wzajemne więzy sympatii, albo antypatii. Zasadniczą władzą psychiczną, niezbędną przy praktykowaniu magii jest wyobraźnia.

Człowiek, który oddaje się poważnie magii, przestaje być niewolnikiem uciskającego go wszechświata; wręcz przeciwnie, staje się jego prawdziwym panem, przenikając go spojrzeniem swojej mądrości i swojej wyobraźni. Spełnia też rolę analogiczną do roli kapłana, przeobrażając zagrażającą człowiekowi szkodliwość sił przyrody w moc użyteczną i poddaną rozkazom człowieka. Tym niemniej poważne jest ryzyko wielkich niebezpieczeństw. Obok magii przyrodniczej są też inne typy magii: magia demoniczna, a także magia słowna lub liczbowa. Praktykowanie tych rodzajów magii naraża maga na niebezpieczeństwo najwyższych przejawów pychy. Mając na myśli tych, którzy chcą poddać świat rozkazom człowieka, pisze Pomponazzi: *...alli... per... artes (magicas) volunt haberi Dei, quod est maximum peccatum* (inni chcą być jako bogowie z racji sztuk magicznych, a jest to największym grzechem).¹⁸

Jest godne podkreślenia i zdumiewające, że magia (jako środek służący do wyzwolenia człowieka spod dominacji wszechświata materialnego) kieruje zainteresowania człowieka ku niemu samemu. Podmiotowość nabiera wyjątkowego znaczenia. Człowiek przestaje być rozważany jako część świata — lecz ujmuje on samego siebie jako stojącego „wobec” świata. Nurt magiczny przejmując na swoją własność wytyczną, którą Petrarka dziedziczy po św. Augustynie: *noli foras ire, in interiore homine habitat veritas* (nie kieruj się na zewnątrz, prawda mieszka we wnętrzu człowieka).¹⁹ Tutaj, w tajemniczych głębiach swojego wnętrza nie lęka się już człowiek wszechświata, lecz staje się jego panem i władcą: *Finis ipse es mundi, ac tuipsius notitia mundanae cognitionis est finis* — powie Bovillus (Jesteś czymś najwyższym na świecie, a poznanie sie-

¹⁷ Przytoczone w: W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, wyd. 15, Tübingen 1957, s. 296.

¹⁸ Przytoczone w: P. Zambelli, *Il problema della magia...*, s. 293.

¹⁹ Przytoczone w: G. Gusdorf, *Les origines...*, s. 490.

bie samego jest najdoskonalszym poznaniem, jakie można osiągnąć na ziemi).²⁰

Wzmagający się intrawertyzm miał przekonać człowieka, że posiada on moc prawie że boską, aktualizującą się w miarę wykonywania praktyk magicznych. Te zaś miały wyposażać człowieka — wiecznego Prometeusza — w narzędzia niezwykle potężne, pozwalające mu podporządkować wszechświat pod jego rozkazy, a nawet stać się panem śmierci. Te perspektywy były z gruntu złudne; wyłącznie wielka mistyka sprawia, że staje się możliwe to ostateczne zwycięstwo.

3. Starożytny *necesityaryzm* przeobrażał całą rzeczywistość w jedną anonimową masę, zasadniczo wrogą wobec człowieka. U schyłku średniowiecza szczególnie żywa była chęć uwolnienia się od tej przygniatającej konieczności. Astrologia i magia były próbami przełamania tego gniotącego „ciężaru wszechświata”. Mimo to są myśliciele, którzy powtarzają z mocą: *Omnia de necessitate absoluta eveniant* (Wszystko zdarza się z absolutnej konieczności).²¹ Problem staje się dręczący i przygnębiający; powstaje pytanie: czy człowiek może być w ogóle wolny w świecie, w którym panuje konieczność? Odpowiedź zjawia się wraz z pogłębioną refleksją: okazuje się, że wolność jest najściślej związana z tym, co niematerialne. W świecie cielesnym przysługuje ona jedynie człowiekowi, mając swe oparcie w jego władzach czysto umysłowych, w intelekcie i w woli.²² Świat wolności to świat ducha; konieczność włada światem cielesnym.

Arystotelizm — a zwłaszcza jego wersja stoicka — głosił *necesityarystyczną* koncepcję przebiegu toku przyczyn i skutków. Myśliciele chrześcijańscy, ze swej strony, usiłują wprowadzić w ten przebieg Opatrzność i przypadek, aby ratować wolność. Przyczynia się to do gwałtownej reakcji przeciwko rozumieniu Opatrzności jako ślepej, fatalistycznie działającej mocy, pojmowanej zgodnie z modelem stoickim, wraz z uzupełnieniami arabskimi i żydowskimi.²³ Tacy myśliciele, jak Pomponazzi, nie są przekonani tymi chrześcijańskimi propozycjami dotyczącymi Opatrzności i fatum:

²⁰ Przytoczone w: H. Blumenberg, *Die Genesis...*, s. 246.

²¹ To twierdzenie było jedną z tez Wyklifa, potępionych na Soborze w Konstancji w r. 1415. Przytoczone w: R. Haubst, *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert...*, „Theologie und Philosophie” XLIX (1974) s. 265, przypis 87.

²² Taki był np. pogląd wielu mistrzów krakowskich w XV w. Zob. np.: Z. Kusewicz, *Filozofia człowieka — teoria duszy*, Wrocław 1975, s. 138.

²³ Np. Flavius Mithridates w ten sposób przedstawia naukę faryzeuszów: *Doctrinae phariseorum haec est summa: fato regi orbem: et genus humanum cogit: et animas migrare ad alla corpora* (Flavius Mithridates, *Sermo de passione Domini*, wyd. Ch. Wirszubski, Jerusalem 1963, s. 101).

Rationabilior... videtur Stoicorum opinio opinione Christianorum (Rozumniejszy wydaje się pogląd stoików niż chrześcijan).²⁴

Klimat duchowy epoki sprzyja wielkiej kontrowersji między Opatrznością, która — jak można by sądzić — unicestwia wolność ludzką, i wolnością, która wydaje się być sprzeczna z wszechmocą Boga. Ten spór przygotowuje podłoże pod wielkie dysputy teologiczne, dotyczące przeznaczenia, wybrania i wiecznego potępienia. Kontyngentyzm Aleksandra z Afrodyzji pociąga umysły z większą mocą niż determinizm stoików. Jednakże właśnie doktryna stoicka zyskuje przewagę u Pomponazziego, dla którego Opatrzność nie może być przez nas przyjęta inaczej jak tylko jako prawda wiary²⁵ — albo u Lutra w jego *De servo arbitrio* (*Zniewolony wybór*).²⁶ Trudność współlistnienia Opatrzności i wolności zarysowała się w sposób szczególny w rozważaniach o problemie cudu. Pomponazzi stał się jednym z najbardziej zaciekle przeciwników cudu. Wielu innych myślicieli proponowało interpretację magiczną lub astrologiczną wydarzeń cudownych, sprowadzając je do kategorii faktów przyrodzonych, choć wyjątkowych i bardzo rzadko się zdarzających.

Najbardziej znaczącym wyrazem konfliktów, dotyczących wolności i znamienych dla życia intelektualnego późnego średniowiecza, był spór o przyszłe wydarzenia przygodne, spór, który rozgrywał się w Louvain, Kolonii, Paryżu i Rzymie. Spór ten jest pochodzenia angielskiego; przeciwstawiają się w nim pelagianie (spod znaku Ockhama) i anty-pelagianie (z których najsławniejszymi byli Tomasz Bradwardine i Jan Wyklif). Kontrowersja ta stała się rzeczywiście *quaestio famosissima!* (najsłynniejszy spór).²⁷ Przecistawiali się w niej sobie indeterminiści i determiniści. Ta wielka kwestia, która niepokoiła umysły, w rzeczywistości dotyczyła natury Boga. Chodziło o to, czy Bóg jest samą koniecznością — czy też jest On w Swojej istocie wolny i przygodny w Swoich postanowieniach? Czy Bóg jest nieosobowym fatalizmem — czy też doskonałą Osobą, Opatrznością, Ojcem? Głęboką racją, która stanowiła podtekst tej słynnej kontrowersji, było gorące pragnienie pogodzenia w wykonywaniu planu Bożej Opatrzności rzeczywistej

²⁴ Przytoczone w: E. Gilson, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI^e siècle*, „Archives d'Histoire doctrinale et Littéraire du Moyen Age” XXXVI (1961), s. 195, przypis 10.

²⁵ Zob.: G. Di Napoli, *Libertà e fato in Pietro Pomponazzi*, w: *Studi in onore di Antonio Corsano*, Manduria 1970, s. 206—210.

²⁶ Luter publikuje swoje *De servo arbitrio* w r. 1525.

²⁷ W ten sposób nazywa ten spór Tomasz Bradwardine w swoim *De causa Dei* III, 22 (zob.: *La querelle des futurs contingents* (Louvain 1465—1475). Textes inédits par L. Baudry, Paris 1950, s. 19).

Jej przygodności z niezmiennością i nieomylnością. Odlaskiem tego pragnienia jest pytanie postawione w kwestii *de Quodlibet* Jana Husa z r. 1411: *Utrum omne contingens, quod eveniet, absolute necessario eveniet?* (Czy każde przygodne zdarzenie zachodzi z absolutnej konieczności?).²⁸

II

4. W okresie zmięczenia wieków średnich człowiek czuje się zagrożony nie tylko przez wszechświat, ale również przez samego siebie, przez swą własną podmiotowość. Niekiedy własne jego uczucia przygniatają go w sposób bardziej przykry niż wrogiemu otoczenie! Czyż aktywność naszej uczuciowości nie naraża nieustannie naszej wolności na niebezpieczeństwo zredukowania jej do zera? Przez uczuciowość rozumiano ogół naszych uczuć i naszych afektów (innymi słowy: skłonności ściśle związanych z naszymi uczuciami). Ta uczuciowość przedstawia nieraz dla człowieka ciężar trudny do udźwignięcia. Aby uwolnić się od tego ciężaru, można było próbować dwóch dróg: stoickiej, która zaleca zgniecenie wszystkich uczuć (np. Agnolo Acciaiuoli) — albo arystotelesowskiej i, w pewnej mierze też, epikurejskiej, które proponują dobre wychowanie uczuć (np. Giannozzo Manetti²⁹), a nawet ich sublimację (wpływy chrześcijańskie).

Nie ma więc w tym nic dziwnego, że determinista Luter mówi o *concupiscentia invincibilis* (niepokonalna pożądliwość), którą uważa za zasadniczo skłoną do zła. Nie jedyny Luter zresztą tak myśli. Bardzo znamienita była w tym kontekście kontrowersja między Johnem Coletem i Erazmem z Rotterdamu na temat agonii Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym. Dyskusja ta odbyła się w Oksfordzie w r. 1499, a centralnym zagadnieniem była w niej ocena uczuć. Sublimacja uczuciowości staje się rzeczą palącą w wypadku miłości. Ta — jak to dobrze wiemy — może się stać łatwo ciężarem nie do udźwignięcia, jeśli nie zostanie poddana procesowi uduchowienia. Ta problematyka staje się pierwszoplanową głównie pod wpływem odradzającego się neoplatonizmu. Wielu autorów epoki było przeświadczonych, że tylko poprzez naszą wolę możemy dojść do sublimacji uczuć.

²⁸ Przytoczone w: *Magistri Joannis Hus Quodlibet. Disputationis de Quodlibet Pragae in Facultate Artium mense Januario anni 1411 habitae Enchiridion*, ed. B. Ryba, Pragae 1948, s. 35.

²⁹ Według E. Garin: *L'Acciaiuoli è stolco intransigente, e perciò, secondo il Manetti, affatto disumano; il Manetti, aristotelico, difende apertamente la vita del sentimento* (E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1964, s. 71).

Istotnie, problem jest ważki. Jeżeli nasze uczucia (wraz z miłością) nie mogą przekroczyć granicy uczuć zmysłowych, to wolność ludzka jest czystym złudzeniem. Doszedłszy do wyzwolenia się od wpływów astralnych i wyrwania się z osaczającej go ze wszystkich stron sieci uzależnień magicznych, człowiek pozostałby mimo wszystko niewolnikiem swych własnych uczuć, gdyby brakowało mu siły, aby się z nich wyzwolić. Siedlisko tej siły odkryto w woli. Stąd też akcent położony na jej znaczenie³⁰ i na doktrynę woluntaryzmu, głoszącą wyższość woli nad intelektem. Dla Coluccio Salutatię wola konstytuuje istotę naszej duszy,³¹ a Giannozzo Manetti, mówiąc o istotnych właściwościach człowieka, proponuje tę zwięzłą formułę, o wyraźnej tendencji woluntarystycznej i praktycystycznej: *Agere et intelligere* (działanie i poznawanie umysłowe)³² konstytuuje samą istotę człowieka. Większość myślicieli skłania się do woluntaryzmu. Dla kanclerza Gersona: *perfectior est... voluntas intellectui* (wola doskonalsza jest od intelektu)³³ — a *schola affectus* (szkoła uczuć) ma pierwszeństwo przed *schola intellectus* (szkołą intelektu). Dla mistrza paryskiego Jana Maira ze Szkocji: *...voluntas sit intellectui praeferenda* (wolę należy przedkładać nad intelekt).³⁴

Ale, gdyby sama wola nie mogła być wolną, to rozpadłaby się w pył cała wolność człowieka. Tu tkwi korzeń wielkości i znaczenia problemu wolnego wyboru. W tym punkcie wiąże się nierozdzielnie wolność woli z wolnością intelektu. U Gabriela Biela są tu równomiernie obecne oba czynniki, intelektualny i wolitywny, a prawdziwe ukształtowanie i wyzwolenie człowieka polegają na podporządkowaniu tak zwanych *affectiones commodi* (skłonności do tego, co dla mnie dogodnie) temu, co określamy jako *affectiones iustitiae* (...do tego, co sprawiedliwe).³⁵ To zaś nie może się

³⁰ Zob.: K. Michalski, *Le problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIV^e siècle*, „*Studia Philosophica*” (Lwów) II (1937), s. 233—365.

³¹ To Salutati — pisze Ch. Trinkaus — the essence of the soul is its will, ...and the essence of will is its freedom, its subjectivity (Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, London 1970, s. 83).

³² *Insodisfatto delle pagine... del Fazio, re Alfonso (d'Aragona) si rivolse a Messer Giannozzo, e „dopo più disputazioni... domandollo quale fusse il suo proprio ufficio dell'uomo; rispose: Agere et intelligere”* (E. Garin, *L'umanesimo italiano...*, s. 73).

³³ Przytoczone w: J. Stelzenberger, *Die Mystik des Johannes Gerson*, Breslau 1928, s. 81.

³⁴ Jan Mair, *In Sent IV*, 49,5 — przytoczone w: R. G. Villoslada, *Un teologo olvidado: Juan Mair*, „*Estudios Eclesiásticos*” XV (1936), nr 57, zesz. 1, s. 104 (10).

³⁵ Zob.: W. Ernst, *Gott und Mensch am Vorabend der Reformation*, Leipzig 1972, s. 278 i 294.

dokonać w człowieku inaczej jak poprzez pełne uznanie pierwszeństwa tego, co duchowe.³⁶

5. Cała historia ludzkości była ponurym preludium do słynnego powiedzenia Tomasza Hobbesa *homo homini lupus* (człowiek człowiekowi wilkiem). Przymioty lwa, wychwalane przez Makiawela, były nieraz wykorzystywane jako narzędzie przez niesprawiedliwosć społeczną, jedną z najstraszliwszych plag, pustoszących życie ludzkie. W Christianitas łacińskiej przejawy tej niesprawiedliwości przybierały pozory chrześcijańskie, co sprawiało, że rozgrywane się dramaty były jeszcze boleśnieszsze. Najtrudniejszymi do zniesienia ranami były te, które jawiły się jako skutek zniesienia prawa do życia w wolności — zniesienia spowodowanego przez warunki życia społecznego z gruntu niesprawiedliwe, a narzucane w imię Krzyża.

Choć w ciągu dziejów było wiele prób przeciwstawiania się tym stanom niesprawiedliwości społecznej, to dwie takie inicjatywy obrony uciśnionych, pochodzące z XV i XVI w., wydają się szczególnie znamienne. Były one ważnymi przejawami zdecydowanych zabiegów, zmierzających do wyzwolenia człowieka z narzuconych mu sideł niesprawiedliwości. Chodziło tu głównie o zdobywanie przez chrześcijan terytoriów należących do pogan, i o sposób nawracania ich na chrześcijaństwo. Konflikt między królestwem polskim i suwerennym zakonem krzyżackim, rozgrywający się u progu XV w., przyczynił się do powstania poglądów prawniczych, teologicznych i filozoficznych o wielkiej doniosłości, a dotyczących wzajemnych stosunków politycznych i religijnych między chrześcijanami i nie-chrześcijanami.

Całą doktrynę stosunków międzynarodowych (przedstawioną na Soborze w Konstancji) wypracowała szkoła prawnicza młodego Uniwersytetu Krakowskiego; najwybitniejszą postacią tej szkoły był Paweł Włodkowic.³⁷ Doktryna ta kierowała się nie tylko przeciwko tezie głoszącej, że cesarz jest właścicielem wszystkich ziem zaludnionych przez nie-chrześcijan, lecz także, i zwłaszcza przeciwko takim metodom nawracania na wiarę chrześcijańską, które

³⁶ Według Erazma, pisze C. Margolin: La nature de l'homme est foncièrement bonne, quoique corrompue par le péché originel, mais elle peut être régénérée par la volonté de Dieu et par le libre arbitre de l'homme, quand celui-ci se soumet à la discipline de la raison. — Erasme... ne perd jamais de vue que l'homme a été créé à l'image de Dieu, alors que... (Luther) a les yeux fixes uniquement sur la chute de l'homme, sur la faute d'Adam et sa descendance pécheresse (C. Margolin, *L'idée de nature dans la pensée d'Erasme*, „Canadian Journal of History” III (1968), nr 1, s. 22 i 24).

³⁷ Zob. np.: L. Ehrlich, Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza, Warszawa 1954, s. 54—69; 81 i 177.

są niezgodne z wymogami prawa naturalnego i Ewangelii.³⁸ Mistrzowie krakowscy, odwołując się do prawa naturalnego, wyznawali pogląd, że Litwini-poganie są pełnoprawnymi właścicielami ziem, które zamieszkują. Co więcej, nikt nigdy nie jest w prawie — jak to czynią krzyżacy — przywłaszczając sobie tych ziem, zmuszając nie-chrześcijań lub schizmatyków do przyjęcia ortodoksyjnej wiary chrześcijańskiej. Wolność sumienia jest nietykalna, a każde nawracanie siłą godne potępienia. Równocześnie zostały też stworzone pierwsze zarysy prawa wojny i projekt międzynarodowego trybunału rozjemczego (Stanisław ze Skarbimierza).³⁹ Najważniejsze w tym wszystkim było uznanie praw przysługujących niewiernym.⁴⁰ Zostały wówczas położone podwaliny pod tolerancję, która wślasiła Polskę w wieku XVI.

Głoszone w Konstancji przez przedstawicieli Polski poglądy etyczne, dotyczące stosunków międzynarodowych i kontaktów chrześcijan z nie-chrześcijańcami nie miały oddźwięku, na jaki zasługiwały, niemniej traktaty mistrza Pawła Włodkowica⁴¹ zostały opublikowane wraz z innymi aktami Soboru i niewątpliwie były one też znane w Salamance.⁴² Tam zaś studiował u schyłku XV w. Bartłomiej Las Casas, a później nauczał tam Francisco de Vitoria. Te dwa nazwiska są wystarczająco znane i uznane jako nazwiska-symbole obrońców Indian amerykańskich i promotorów ich praw.⁴³ Choć walka prowadzona przez tych dwóch ludzi na rzecz praw ludów zamieszkujących od wieków Nowy Świat i będących właścicielami Ameryki należy już do dziejów nowożytnych, to jednak jej korzenie są wyraźnie średniowieczne.

Oba głosy — głos Krakowa i głos Salamanki — skierowane przeciwko przyszłemu totalizmowi Prus i imperium hiszpańskiego, podnosiły się na rzecz uciśnionych, których wolność była deptana

³⁸ W anonimowym tekście, który wyszedł ze środowisk inspirowanych przez krzyżaków (i którego autorem jest prawdopodobnie Jan Falkenberg) czytamy: „...quod heretici, scismatici et pagani ad unionem ecclesie cogendi sunt et non sunt permittendi in eorum infidelitate commemorari Christianis...” (przytoczone w: H. Boeckmann, *Johannes Falkenberg, Der Deutsche Orden und die polnische Politik*, Göttingen 1975, s. 169).

³⁹ Zob.: L. Ehrlich, *Polski wykład prawa wojny w XV w. Kazanie Stanisława ze Skarbimierza De bellis iustis*, Warszawa 1955.

⁴⁰ Zob.: S. Belch, *Paulus Vladimiri and his Doctrine*, The Hague 1965, t. I, s. 75–80; 394–412; t. II, s. 801 i 883.

⁴¹ Traktaty Pawła Włodkowica zostały ostatnio wydane przez S. Belcha, dzieło przytoczone, t. II.

⁴² Zob.: Z. Kaluza, *Paweł Włodkowie i problem jego doktryny*, „Zeszyty Naukowe KUL” (Lublin) XXI (1978), nr 3–4, s. 92.

⁴³ Zob. np.: P. Costañeda Delgado, *La teocracia pontifical y la conquista de América*, Victoria 1968; zob. też J. Merino, *Fundamentos de la teoría política del P. Las Casas*, „Ciencia Tomista” CII, 2–3 (1975), s. 279–323.

w imię Krzyża. Za mało są znane te głosy i ich uderzająca zbieżność. Stanowią one wyraz żywiołowego dążenia do wyzwolenia człowieka, zniewolonego przez dziką niesprawiedliwość. Jest chwałą myśli średniowiecznej i autentycznego humanizmu chrześcijańskiego, że w łonie tych nurtów kulturotwórczych znaleźli się ludzie, którzy stanęli po stronie słabych, znajdujących się na marginesie społecznym, nie-chrześcijań — i tych, którzy najbardziej potrzebowali wyzwolenia.

6. Jedną z największych przeszkód na drodze człowieka do pełnego rozwinięcia jego wolności jest pokusa przeciętności, niebezpieczeństwo upadku pod ciężarem własnego lenistwa ducha. Jeśli człowiek chce dojść do urzeczywistnienia tej miary wielkości, do której uzyskania jest zdolny, zmuszony jest do przekroczenia samego siebie, do dążenia do celów, które go przekraczają. Myśliciele średniowiecza, a także ci, którzy żyli i działali w końcowej jego fazie, wiedzieli o tym dobrze. Wiedzieli oni również, że droga wiodąca ku tym celom jest bardzo trudna. Wszyscy byli na ogół zgodni, że stoicy mieli rację, a humaniści podejmowali typowy dla stoików wątek: modele i żywe przykłady są w dziedzinie moralnej o wiele bardziej skuteczne niż najsubtelniej wyrafinowane teorie. Na to, aby człowiek mógł się wznieść ponad swoje własne możliwości i dążyć ku szczytom, które mogłyby mu być dostępne, potrzebny mu jest model-wzór o niezwykle potężnej mocy.

Zniewolona wola i niepokonalna pożądlliwość, motywy zjawiające się jako przedsmak „wielkiego uderzenia” Lutra, skazują człowieka na egzystencję zredukowaną do przeciętności z gruntu grzesznej, poddanej ingerencji praw, na bytowanie, które może zostać naprawione i uleczone wyłącznie tylko *sola fide* (samą wiarą), i *sola gratia* (samą łaską). Wszelkie dążenie do świętości staje się złudne; życie przeświecone prawdziwym humanizmem i ideałami ewangelicznymi okazuje się ideałem nierealnym, całkowicie niedostępnym człowiekowi na tej ziemi. Mamy tu do czynienia ze skrajnym antypelagianizmem, skazującym mieszkańców tej ziemi na bytowanie moralnie przeciętne i pozbawione wszelkich perspektyw poprawy.

Myśliciele epoki są zdania, że nowy promień światła skierowany na tajemnicę Wcielenia pozwoli znaleźć wyjście z tego tragicznego stanu. Teologowie wracają do dawnego pytania, postawionego przez św. Anzelma: *Cur Deus homo?* Odpowiadają, że właściwą racją Wcielenia nie był ogrom grzechu pierworodnego, lecz wielkość człowieka, który — ze swej natury — *est capax Dei!* (jest zdolny do przyjęcia Boga). Taką była odpowiedź wielu szkotystów i humanistów.⁴⁴ Pico powie, że to właśnie dzięki Wcieleniu człowiek zdolny

⁴⁴ Zob. np.: K. Werner, *Der heilige Thomas von Aquin*, Regensburg 1858—1859, t. III, s. 346. — Mikołaj z Dinkelsbühl stawia pytanie: *Utrum si homo non pec-*

jest do tego, by przeobrażać się z mikrokosmosu w mikrotheos.⁴⁵

Według Mikołaja z Kuzy (który traktuje Chrystologię jako jeden z zasadniczych rozdziałów filozofii), Jezus Chrystus, drugi Adam — jest jedynym człowiekiem doskonałym. Pełnia mądrości i człowieczeństwa, ludzkości dochodzi w tym Człowieku do pełnego blasku. Bóg stworzył naturę ludzką Chrystusa na to, by objawić ludziom całą wielkość i moc boskości przejawiające się w tym *opus perfectissimum* (najdoskonalsze dzieło).⁴⁶ Człowiekowi nie wystarcza fakt, że jest mikrokosmosem. Jego dogłębną wolność — jak to podkreśla Pico — pozwala mu stać się „Bogiem w pomniejszeniu”. U schyłku wieków średnich odzyskuje również swoje pełne zastosowanie dawny motyw obrazu Bożego. Wszystkie stworzenia — przypomina platonik Idzi z Viterbo — noszą w sobie ślad Boga, ale jedynie w człowieku odnajdujemy *imago Dei* (obraz Boga). Dla Kuzańczyka człowiek nie jest niczym innym jak *viva imago Dei* (żywy obraz Boga).⁴⁷

Jeżeli nasza tęsknota za doskonałym człowieczeństwem nie jest niczym innym jak pragnieniem ubóstwienia naszej ludzkiej natury, to Chrystus, doskonały człowiek i Bóg zarazem, jest jedynym i wyłącznym urzeczywistnieniem tego ideału.⁴⁸ W Nim — powiada Kuzańczyk — objawia się *maximitas* (ogrom) człowieczeństwa i całego stworzenia.⁴⁹ Jest On też wzorem wszelkiej doskonałości, gdzie szczyt uniżenia schodzi się (*coincidunt*) z *maximum* wielkości, przekraczającej wszelkie wyobrażenie.

casset, adhuc Deus incarnatus fuisset? (przytoczone w: A. Madre, *Nikolaus von Dinkelsbühl. Ein Beitrag zur theologischen Literaturgeschichte*, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters” XL (1965) (zesz. 4, s. 74).

⁴⁵ Zob. np.: A. Castellan, *Variaciones sobre la cosmo-antropología del humanismo*, „*Annales de Historia Antigua y Medieval*” XVI (1971), s. 262.

⁴⁶ Oto słowa Mikołaja z Kuzy: ...(*Deus*) *prodivit* (*Adam*) ...*sapientiam derelictum... Sapientia igitur... unum intellectum humanum (scil. intellectum Christi)* sibi creavit *aptissimum*, quem uti *opus suum perfectissimum supreme dilexit et in suam unionem attraxit*, ut medio eius posset se ostendere et divitias suas notas facere (przytoczone w: R. Weier, *Anthropologische Ansätze des Cusanus als Beitrag zur Gegenwartsdiskussion um den Menschen*, w: *Mitteilungen und Forschungsberichte der Cusanus-Gesellschaft*, Mainz 1969 VII, s. 95, przypisy 37 i 38).

⁴⁷ Zob.: D. F. Duclow, *Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa: Infinity, Anthropology and the via negativa*, „*The Downside Review*” XCII (1974), nr 307, s. 106—108.

⁴⁸ Wykład Chrystologii daje Mikołaj z Kuzy w III księdze *De docta ignorantia*.

⁴⁹ R. Haubst pisze na ten temat: Von besonderem Interesse ist... was Thomas (von Aquin)... zur Ausreifung der Leitidee der *coincidentia oppositorum* sowie unter anderen zur Fundierung des für die Christologie hochbedeutsamen cusanischen „*Maximitätsprinzips*” beigetragen hat (R. Haubst, *Die Rezeption...*, s. 272—273).

Tylko Chrystus — nie tylko Osoba Słowa, lecz również doskonały człowiek — jako przewodnik i wzór, pozwala nam wykroczyć poza wszelką przyziemną egzystencję, wyzwolić się z przygnębiającej przeciętności. Jest on więc jedynym oswobodzicielem. Spełnia On to podstawowe zadanie, gdyż w Nim, doskonałym człowieku i zwierciadle bez skazy (*speculum rectissimum*⁵⁰), prześwieca doskonałość Boga, a także natura ludzka w jej nieskazitelnej pełni.

Stefan Swieżawski

⁵⁰ Przytoczone w: D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Halle 1937, s. 104.

JANUSZ GOĆKOWSKI [---] [Dekret z dnia 12 XII 1981 O stanie wojennym, rozdz. II art. 17 pkt 4 (Dz. U. nr 29 poz. 154)]
[---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 O kontroli publikacji i wido-
wisk, art. 2 pkt 2 (Dz. U. nr 20 poz. 99)]

UWAGI O NIEKTÓRYCH ASPEKTACH MESJANIZMU

1. PROBLEM

Polacy uprawiają obecnie to, co bibliści zowią „relekturą” dawnych tekstów.* Zgłębiają mianowicie twórczość wieszczów narodowych i odnajdują w nich treści, które może dawniej uchodziły ich uwadze. W świetle nowych wydarzeń odsłaniają się nowe znaczenia. W braku wydań książkowych cenniejsze teksty krążą w odpisach i otrzymujemy je jako świeżo odkryty i adekwatny wyraz tego, co naród obecnie przeżywa.

Ale jednocześnie odżywają dawne spory, już nie tylko literackie: spory pomiędzy romantykami i pozytywistami, choć dzisiaj może nazywają się jeszcze inaczej.

Juliusz Kleiner podał następującą definicję mesjanizmu: „Jest to wiara w nadchodzenie nowej epoki, do której z woli wyroków wyższych powiedzie narzędzie wybrane. Może być tym narzędziem jednostka — Mesjasz indywidualny — może nim być zbiorowość: naród, warstwa społeczna, odrębna grupa ludzka. Gdy zbiorowością powołaną do wielkiej misji ma być naród, kształtuje się mesjanizm narodowy.”¹

Najlepszą ilustracją mesjanizmu jednostkowego jest poezja Słowackiego, dobrze nam dziś znana: *Pośród niesnasek Pan Bóg uderza*. Ale dziś pragnę mówić o polskim mesjanizmie narodowym.

Rozmyślając nad tym, co można by nazwać „neo-mesjanizmem”, chciałabym powrócić do jego historycznych źródeł oraz skonfrontować je z danymi biblijnymi i teologicznymi.

Czy jest to postępowanie uzasadnione? Czy można potraktować mesjanizm polski w perspektywie teologicznej?

Julian Krzyżanowski sądził, że „w istocie zasady (mesjanizmu polskiego) były programem postępowania każdego narodu, pozbawionego wolności i dążącego do jej odzyskania.”² Krzyżanowski więc rozumie mesjanizm w sensie politycznym: etykieta mesjanistyczna służy jedynie do podkreślenia ideologii ruchu wyzwoleń-

* Niniejszy odczyt został wygłoszony w dniu 29 marca 1982 r.

¹ J. Kleiner, *Mickiewicz*. Lublin 1948 (Tow. Nauk. KUL), s. 37.

² J. Krzyżanowski, *Dzieje literatury polskiej od początków do czasów najnowszych*, Warszawa 1969 (PWN), s. 227.

czego. Jest to więc mesjanizm „odmitologizowany”. W takim znaczeniu wolno może mówić o różnych mesjanizmach krajów afrykańskich od końca XIX w.³, czy o indyjskim Rabindranatha Tagore. Tak pojęty mesjanizm dotyczy nie tylko ruchów wyzwoleniczych: istniała również jego odmiana imperialistyczna, jak tego dowodzi np. angielski mesjanizm purytański w XVII w.

Czy polski mesjanizm można rzeczywiście zaliczyć do tych kategorii? W ocenie jego charakteru może być pomocne spojrzenie cudzoziemca, który w ubiegłym roku starał się przybliżyć czytelnikowi anglosaskiemu tło kultury polskiej. To, co uznał za uderzające (*striking*) jest nam może tak bliskie, że już tego w ogóle nie dostrzegamy. Prof. Williams ocenił polski mesjanizm jako ruch religijny, i to z czterech powodów (które tu przedstawiam w wielkim skrócie):

- 1° Mesjaniści sądzili, że wzorem Chrystusa Polska została poddana cierpieniom i zmartwychwstaniu po to, by wyzwolić wszystkie narody.
- 2° Przyszłość okaże się pomyślniejsza, niż przeszłość, bo Duch Boży kieruje losami narodu.
- 3° Nastąpi przyszła odnowa, odrodzenie czy zmartwychwstanie. Wiarę tę podzielał nawet krytyczny wobec mesjanizmu Norwid.
- 4° Uniwersalizm (który Williams nazywa „kosmopolityzmem”) wyraża się w dążeniu do ideału zreformowanego papieństwa i do rozszerzenia katolicyzmu na cały świat.⁴

Władysław Tatarkiewicz podkreśla teizm i personalizm polskiej filozofii mesjanistycznej. Między innymi Cieszkowski podkreślał jej zgodność z chrześcijaństwem, a Mickiewicz uwypuklał czynnik moralny.⁵

Wolno nam więc wnioskować, że mesjanizm polski nie jest tylko zamaskowanym ruchem wyzwoleniczym, ale ma podłoże czysto religijne.

Druga wątpliwość dotyczy samego pojęcia, centralnego dla polskiego mesjanizmu. Wprawdzie dla Hoene-Wrońskiego czynnikiem wywołania, czyli „mesjaszem” miała być sama filozofia, która odłoni ludzkości prawdę, ale dla Mickiewicza, który był tu rzeczniczem autentycznej tradycji ojczystej, „mesjaszem” był naród polski, który ludzkość do prawdy poprowadzi. Czyni to, jak Chrystus, poprzez mękę.

Mickiewicz odczytał w czasie swego wykładu w Collège de Fran-

³ F. Laplantine, *Les messianismes politico-religieux*, w: *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, Lille 1980, vol. 38, p. 30.

⁴ G. H. Williams, *The Mind of John Paul II. Origins of His Thought and Action*, New York 1981 (Seabury), por. s. 43–45.

⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1978, wyd. 8, t. 3, s. 171–2.

ce 21 maja 1844 r. wiersz Stefana Garczyńskiego, gdzie autor przyrównuje „tajemną siłę naszej krwi” do odbicia wizerunku Chrystusa na chuście Weroniki: tak męczeńskie życie Polski odbija się w świadomości Europy. Mickiewicz zakończył: „Tu jest Ecce Homo o naszej epoki”.⁶

Krasiński zaś pyta: „Czyż to nie jasne, że naród, który zginął, ponieważ nie umiał dyplomatycznej nauczyć się nieprawości, że naród, który od tej nieprawości niewysłowienie cierpi, ten ożyje, ten zmartwychwstanie i tym w dziejach zajaśnieje, że panowanie tej nieprawości zburzy?”⁷

Mickiewicz zastrzega się jednak przed przesadnym rozumieniem analogii: „Naród polski nie jest Bóstwem, jak Chrystus, więc dusza jego, pielgrzymując po otchłani, zbłądzić może i byłby odwołany powrót jej do ciała i zmartwychwstanie.”

Mickiewicz kończy: „Odczytujmy więc Ewangelię Chrystusa.”⁸ Jednakże tak pojęta rola narodu budzi sprzeciw w dalszych pokoleniach. Konrad w *Wyzwoleniu* Wyspiańskiego uważa ów mistycyzm za dziejowe oszustwo:

Konrad: „Na co mamy być Chrystusem narodów?
wyłącznie na mękę i krzyż, dla cudzego zysku?
dla cudzego zysku i wyzysku tych,
którzy nie będą Chrystusami narodów?”

Maska 15: „Obrażasz swój naród.”

Konrad: „Chcę go zasłonić przed oszustami.”⁹

Tetmajer nazywa mesjanizm wręcz romantycznym obłędem:

„Nie obłąkanej widzeniami głowy,
w ziemię wcielony obraz Chrystusowy,
i nie narodów Mesjasz i ofiara,
święta, litości wzywająca mara (...)
Nie, nam się marzy Polska, którą budzi
gniew niewolnika i trud twardych ludzi.”¹⁰

Dziś wprawdzie trudno byłoby przeciwstawić obie idee, gdyż „trud twardych ludzi” utożsamia się z autentyczną ofiarą: (widać, jaką przebyliśmy drogę od czasów Tetmajera), tym nie mniej pozostaje

⁶ Por. A. Mickiewicz, *Les Slaves. Cours professé au Collège de France*, Paris 1914 (Musée A. Mickiewicz), s. 349.

⁷ Cyt. przez M. Zdzichowskiego, *U opokł mesjanizmu. Nowe szkice z psychologii narodów słowiańskich*, Lwów 1912 (Gubrynowicz), s. 366.

⁸ A. Mickiewicz, *Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*, Wstęp.

⁹ St. Wyspiański, *Wyzwolenie*, Akt II, w. 821–828.

¹⁰ Kazimierz Tetmajer, *Polska*, w. 7–14.

ów opór wobec zasadniczego pojęcia „narodu mesjańskiego”. Najkrócej, a dosadnie wyraża opozycję wobec tej idei Stanisław Bystron, który zowie ją po prostu „megalomanią”.

Aby zająć postawę wobec tych stanowisk, musimy powrócić do źródeł idei mesjańskiej, towarzysząc jej rozwojowi, trwającemu przez prawie trzy tysiące lat.

2. MESJANIZM BIBLIJNY

Skąd sama nazwa? Nie łączyła się ona wcale pierwotnie z pojęciem ofiary, a raczej właśnie z najwyższymi urządami w społeczeństwie. Hebrajskie *mašiah* i aramejskie *mšihā* oznaczało „namaszczonego”, „Pomazańca”: proroka, kapłana lub króla. Namaszczenie oliwą oznaczało błogosławieństwo Boże i udzielało władzy do sprawowania odnośnej funkcji.

W nomenklaturze biblijnej prorok nie był jasnowidzem, przepowiadającym przyszłość, ale tym, kto przemawiał w imieniu Jahwe, ukazując Boże perspektywy we wszelkich okolicznościach życia jednostek i narodu.

Kapłan miał wyłączne prawo do składania ofiar i zanoszenia modlitw za lud w jednym prawowitym dla Izraela miejscu kultu — świątyni jerozolimskiej. Ale nie każdy mógł być kapłanem: funkcja ta była dziedziczna w pokoleniu Lewi, w rodach wywodzących się od Aarona, a później Sadoka. Kapłani stanowili więc arystokratyczną kastę. Trzeba tu zauważyć, że Jezus z Nazaretu nie należał do niej, więc z punktu widzenia judaizmu nie był kapłanem. List do Hebrajczyków tłumaczy, dlaczego chrześcijanie widzą w Nim Najwyższego Kapłana: nie przez krew zwierząt ofiarnych, ale przez złożenie ofiary z Siebie Samego wszedł raz na zawsze do wiecznej Świątyni (por. Hbr 9, 14).

Najczęściej jednak pojęcie „Pomazańca Pańskiego” łączyło się z postacią króla. Gdy jednak w wyniku niewoli babilońskiej dynastia Dawida utraciła tron, przybiera na sile myśl o jej przyszłej roli w przywróceniu wspaniałości utraconego królestwa.

Tak więc częste w Biblii wzmianki o „Pomazańcu Bożym” — co Vulgata oddała przez łacińską wersję greckiego terminu „christos” — odnoszą się naprzód do aktualnego, a potem do idealnego króla przyszłości. Do tej właśnie tradycji, która przewija się od Ksiąg Samuela poprzez Psalmy aż do ostatnich prorostw, nawiązuje pytanie Apostołów, zwrócone do Jezusa już po Zmartwychwstaniu:

„Panie, czy w tym czasie przywrócisz królestwo Izraela?” (Dz 1, 6). O to pytali i o tym marzyli ci, którzy wyczekiwali owego Pomazańca, naprzód w okresie niewoli babilońskiej, potem per-

skiej, greckiej, a wreszcie rzymskiej. We wspólnocie w Qumran, gdzie od II w. przed Chrystusem istniał rodzaj klasztoru surowej sekty esenńczyków, oczekiwano nawet dwóch Mesjaszy: jednego kapłańskiego z rodu Aarona, który miał zaprowadzić idealny kult w oczyszczonej świątyni jerozolimskiej, oraz drugiego, królewskiego Mesjasza z rodu Dawida, który miał przez zbrojne zwycięstwo nad okupantem przywrócić splendor królestwa swych przodków.

Dlatego też Jezus wzbraniał się przed tytułem „Syn Dawida” i „Mesjasz”, czego wyraźne ślady wykazuje Ewangelia św. Marka. Jezus nazywał siebie raczej „Synem Człowieczym”, co nawiązywało do proroczej wizji Daniela (Dn 7, 13—14) o znaczeniu wyłącznie nadprzyrodzonym — a mogło również oznaczać po prostu „Człowieka”. Jezus nie chciał nieporozumień: Jego misja nie dotyczyła politycznego królestwa izraelskiego, a wyłącznie powszechnego Królestwa Bożego.

Znajdujemy się teraz w newralgicznym punkcie mesjanizmu, a raczej jak gdyby na dziale jego wód: odtąd jeden nurt popłynie w stronę wyzwolenia politycznego, przeciwny zaś — ku nadprzyrodzonemu rozumieniu roli mesjasza. Jezus z Nazaretu był Mesjaszem jedynie w sensie zbawienia nadprzyrodzonego, i jako Prorok, Kapłan i Król Królestwa Bożego, nie zaś królestw tego świata (por. J 19, 36—37). Sposób, w jaki dokonał Swego dzieła, nawiązywał nie do królewskiej tradycji Dawidowej, ale do innego wątku biblijnego: do zastępczego cierpienia Sługi Jahwe, opisanego przez Deutero-Izajasza:

„On się obarczył naszym cierpieniem...

On był przebity za nasze grzechy,

zdruzgotany za nasze winy.

Za grzechy mego ludu został zabity na śmierć.

Wyda swe życie na ofiarę za wielu...” (Iz 53,4.5.8.10).

To właśnie uczynił Jezus — Chrystus czyli Mesjasz. Jego rola jest jedyna i wyłączna. „Jednego mamy Pośrednika u Boga” (1 Tm 2, 5), który „nabył nas sobie za cenę swej krwi” (por. Dz 20, 28). Czy w tym kontekście można mówić o jakimś narodzie — poza izraelskim — jako „mesjańskim”?

Aby odpowiedzieć bardziej precyzyjnie na pytanie o dopuszczalność takiego określenia, przyjrzyjmy się prehistorii polskiego mesjanizmu, by prześledzić kolejne wyłanianie się jego elementów od samych początków literatury polskiej.¹¹

¹¹ Dokonując historycznego przeglądu polskiej myśli mesjanistycznej opieram się przeważnie na dziele J. Ujejskiego, *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego łącznie*, Lwów 1931 (Ossolineum).

3. PREHISTORIA POLSKIEGO MESJANIZMU

Specyficzne położenie Polski, pełniące od głębokiego średniowiecza rolę przedmurza chrześcijaństwa i wschodniego szanca Europy, przyczyniło się niewątpliwie do przybliżenia analogii biblijnych. Psalmi, a od renesansu cała już Biblia ukazują naród wybrany przez Boga w walce z poganami dla utrzymania prawdziwej religii, a zarazem własnego bytu. Analogia sama się narzucała.

Na wiele lat przed Skargą pisze Mikołaj Rey, zapożyczając tekst prorocki:

„Słuchaj, coć jawnie Pan powiadać raczy: iż „Ja dla tej niewdzięczności a niesprawiedliwości waszej dam was posieść obcym narodom a przeniosę królestwo wasze w inne narody, a ludowi nieznanomemu służyć będziecie.”¹²

Pierwszym, który nazwał Polaków „narodem wybranym”, był już w połowie XVI w. Stanisław Orzechowski, do którego myśli jeszcze powrócimy. Piotr Skarga, cytując obficie Izajasza i Jeremiasza, kończył swe groźby pociechą proroka Ozeasza:

„Pan pojmaj i uleczy nas, ubije a uzdrowi nas.
Ożywi nas po dwu dniu, dnia trzeciego wzbudzi nas
i żyć będziemy przed obliczem Jego.”¹³

Dzisiaj, przyzwyczajeni do rozdziału Kościoła od państwa, a w konsekwencji do odrębności życia religijnego i politycznego, z pewnym wysiłkiem ogarniamy implikacje prostego stwierdzenia, przypisywanego Skardze:

„Polska jest freskiem na murze chrześcijaństwa”.

A więc zburzenie muru jest zniszczeniem fresku.

Szymon Starowolski, wstrząśnięty potopem szwedzkim, przemawia do Polaków parafrazą Izajasza:

„Nie zlituję się nad tobą, Korono Polska, aż pierwej (...)
wymażę wszystkie nieprawości tego ludu złośliwego,
aż nie zostanie jeno brant cnoty samej chrześcijańskiej.
Dopiero dam i pokój pożądany (...)
i tron pomazańca waszego utwierdzę (...)
albowiem wszechmocna ręka Moja będzie przy nim zawsze obecna
i zastępy Moje ... będą stawały na posiłek w każdym boju,

¹² M. Rey, *Zwierciadło*, Kraków 1914, t. II, s. 35.

¹³ Cyt. przez J. Ujejskiego, dz. cyt., s. 35.

gdy kto targnie się na niego.

Ale pierwszej omyjcie łzami nieprawości wasze, ... żałujcie za grzechy, pokutujcie, żyjcie pocziwie!"¹⁴

W swej *Psalmidii Polskiej* Wespazjan Kochowski widzi jako skarb zawarty w arce przymierza między Bogiem a Polską — wolność. Bóg w Ps. VII mówi do wrogów Polski:

„Szczególnym dziełem Moim wolność ludzka. (...)

Wolność polską ma Pan w opiece swojej."

W Ps. XIV występuje motyw, który powróci ze zdwojoną mocą w czasie rozbiorów:

„Jeżelim przymierza nie strzymała, umowę złała,
albo na zdradzie komu była, sama się sądzę...

Ale jeżelim cudzego nie pragnęła, pokoju nie wzruszyła,
do wojny nie dała okazyjej,

czemuż by mnie te stosy (=ciosy) potykać miały?..."¹⁵

Tak częste w naszych czasach poetyckie przepowiednie i prorocтва mają również dawną genealogię. I tak np. w czasach rokoszu Zebrzydowskiego (1606—1608) niejaki Paszkowski opublikował *Wykład bogiń słowieńskich*, który zawiera m. in. następujące wiersze:

„Dopieroż się wypełnią i prorocтва one
przed wieki przez sług Bożych usta wypełnione:

Będzie jedna owczarnia, jeden pasterz będzie

i znowu się złoty wiek ludziom wróci wszędzie." ¹⁶

W półtora wieku później, po śmierci króla Augusta III Sasa obie-gła Polskę *Wieszczba dla Polski w Roku 1763 napisana*, którą przypisywano karmelicie, ks. Markowi. Przepowiednia ta głosi m. in.:

„Kościół na skale stanie się wspaniały ...

Natenczas wszelki pielgrzym swoje śluby

złoży przy grobie Bogu, — trybut luby.

Niewolnik wolny wyjdzie bez okupu. (...)

Ale ty, Polsko, po czasie niewiele

¹⁴ S. Starowolski, *Lament utrapionej matki, Korony Polskiej...* cyt. w: I. Chrzanowski, *Historia literatury niepodległej Polski*, Warszawa 1974, wyd. 11, (PWN), s. 327.

¹⁵ W. Kochowski, *Psalmidia Polska*: Ps. 14, cyt. w: I. Chrzanowski, *Historia literatury*, dz. cyt., s. 421.

¹⁶ St. Piłgoń, *Wergiltusz u kolebki polskiej poezji mesjanicznej. O tzw. Pro-roctwie Ks. Marka*, Wilno 1930 (Lux), s. 12.

w smutnym się musisz zagrzebać popiele.
Chytry sąsiedzi Ciebie twoi zdradzą (...)
miech krwie niewinnej obficie wyleje,
wielu odważnych marnie zginie braci (...)

Lecz się Najwyższy Twej krzywdy użali (...)
a ty jak feniks z popiołów powstaniesz
i cnej Europy ozdobą się staniesz." ¹⁷

Dotąd wszystkie teksty, które kolejno wprowadzały elementy mesjanizmu narodowego, wywodziły się z podłoża religijnego, często biblijnego.

W epoce Oświecenia prekursorzy mesjanizmu opierają się na przesłankach czysto rozumowych. Stanisław Staszic w swoim niezwykłym dziele *O statystyce Polski* pisze:

„W Polsce jest przedmurze Europy przeciw nawałom z Azji (...) Tatarów, Turków, Kozaków i Moskali. Bez zwrócenia Polski, bez umocowania tej zapory Europa, a z nią Francja nie znajdzie nigdy stałego spokoju; Europa nigdy spokojnie uorganizowana być nie potrafi." ¹⁸

Staszic widzi Polskę w przeszłości jako przedmurze chrześcijaństwa, (i cywilizacji), w przyszłości jako twórczynię federacji słowiańskiej, a przez nią europejskiej, zawsze zaś jako filar równowagi i warunek pokoju Europy.¹⁹

Ale czym jest naród jako taki?
W 1821 r. pisał Kantorbery Tymowski:

„Nie ziemia ojczyzną się zowie,
nie brzeg, gdzieśmy dzień ujrżeli,
nie święte miejsca, gdzie żyli przodkowie...
Jest nią narodu nierozdzielna całość
równa mową, obyczajem. Na praw puklerzu
spoczywa jej trwałość, nie ogranicza się krajem." ²⁰

Maurycy Mochnacki napisze w kilka lat później:

„Istotą narodu nie jest zbiór ludzi, zamieszkałych na przestrzeni

¹⁷ *Poezja Barska* (oprac. K. Kolbuszewski), Kraków 1928 (Biblioteka Narodowa, Seria I nr 108), s. 99–100.

¹⁸ St. Staszic, *O statystyce Polski*, cyt. w: J. Ujejski, dz. cyt., s. 96.

¹⁹ Cyt. przez J. Ujejskiego, tamże.

²⁰ Cyt. przez J. Ujejskiego, dz. cyt., s. 198.

określonej pewnymi granicami, ale raczej zbiór ich własnych wyobrażeń, uczuć i myśli.”²¹

Jest charakterystyczne dla polskiego patriotyzmu, że ta właśnie rozprawa, która miała ostatecznie pognębić poetów romantycznych, zawiera w sobie twierdzenie, które stało się jednym z podstawowych pojęć mesjanizmu. Kazimierz Brodziński (w *O klasyczności i romantyczności tudzież o duchu poezji polskiej*) nazywa Polskę „ofiara Europy”. „Nie winy jakieś nasze nas zmogły, tylko wiara i miłość pokoju.”²²

Ten nader fragmentaryczny przegląd ukazuje jednak elementy, które złożyły się na mesjanizm polski, tkwiące w literaturze narodowej już od renesansu. Wyłania się z nich obraz narodu religijnego, głęboko osadzonego w chrześcijaństwie, pokojowego, a jednocześnie samokrytycznego — narodu, który często cierpi i modli się.

Ale czy to wystarczy, by nazwać go „mesjańskim”?

4. LUD MESJAŃSKI

Spotkaliśmy się wyżej z zarzutem „megalomanii”; można istotnie zapytywać się, czy nie jest zuchwalstwem przypisywanie jakiemuś narodowi cech mesjańskich, czy nie jest to romantyczny obłęd lub egzaltacja religijna; albo może przerost nacjonalizmu — nacji tak ambitnej a długo upokarzanej, że popada w manię wielkości nadprzyrodzonej, skoro odmówiono jej ziemskiej?

Kto wie, czy 150 lat temu nie trzeba było odpowiedzieć twierdząco. Wiadomo, że niektóre wykłady Mickiewicza na temat mesjanizmu zostały potępione przez Kościół i trudno się temu dziwić, zważywszy wyraźne już wpływy Towiańskiego i agresywność tonu niektórych jego wypowiedzi.

Ale nie zamierzam tu mówić o przerostach i niezdrowym mistycyzmie a jedynie o samym pojęciu „narodu mesjańskiego”, które przewija się w tej czy innej formie od przeszło czterech wieków przez literaturę polską i tkwi w świadomości (czy też podświadomości) Polaków. Jak je rozumieć? I czy w ogóle takie pojęcie jest dopuszczalne z punktu widzenia teologicznego?

Oto tekst, na który pragnę zwrócić uwagę:

„Lud ów mesjański ma za głowę Chrystusa. Udziałem tego ludu stała się godność i wolność synów Bożych, w których sercach Duch Święty mieszka jak w świątyni.

²¹ Tamże, s. 198.

²² Tamże, s. 179.

Prawem jego stało się przykazanie miłowania, jak Chrystus nas miłował.

Celem jego wreszcie — Królestwo Boże, zapoczątkowane na ziemi przez samego Boga i mające się dalej rozszerzać." (LG 9)

Tekst ten nie pochodzi z *Ksiąg Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego* — ani nie jest dziełem żadnego z naszych wieszczów. Jest to wyjątek z II rozdz. Konstytucji dogmatycznej o Kościele ostatniego Soboru, *Lumen Gentium*, i mówi o wiernych tego Ludu Bożego, jakim jest Kościół. Czytamy dalej:

„Ów lud mesjański, choć nie obejmuje aktualnie wszystkich ludzi, a nieraz okazuje się nawet małą trzódką, jest przecież potężnym załącznikiem jedności, nadziei i zbawienia dla całej ludzkości. Ustanowiony przez Chrystusa dla wspólnoty życia, miłości i prawdy, używany jest również przez Niego za narzędzie zbawienia wszystkich i został posłany do całego świata, jako światłość świata i sól ziemi." (LG 9).

Czy mamy prawo odnieść te teksty do narodu polskiego? Odpowiedź może być twierdząca o tyle, o ile jest on chrześcijański, o ile należy do Kościoła; jest przecież i on „małą trzódką” w stosunku do innych narodów, ale może być — jak mówi Sobór — użyty przez Boga za narzędzie zbawienia wszystkich.

Ale do zastosowania tych tekstów do Polaków upoważnia nas nie tylko sama treść dokumentów Soboru. Istnieje nadzwyczajna zbieżność pomiędzy tym rozdziałem *Lumen Gentium* a dziełkiem, napisanym dokładnie 400 lat przed promulgacją tej Konstytucji (1964), przez Polaka, który wprowadził przez pewien czas pozostawał pod wpływem Lutra i Melanchtona, ale powrócił do katolicyzmu i stał się jego gorliwym propagatorem.

W 1564 r. Stanisław Orzechowski wydał swoje dziełko pod nieco dziwnym tytułem *Quincunx*. Oto słowa z niego wyjęte:

„Piotr św. tak pisze, jako do Żydów, tak też i do nas, za łaską Bożą okrzczonych Polaków:

Vos autem genus electum, regale sacerdotium,
gens sancta, populus acquisitionis
ut virtutes annuncietis eius, qui
de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum.

Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, świętym narodem, ludem (Bogu) na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swego światła.
(1 P 2, 9).

Te słowa wszystkim służą Polakom.

Naprzód wybrał nas Bóg z poganów i z ciemności pogańskiej. Ku dziwnej światłości Kościoła swego nas wezwał nie przez żadne zasługi nasze, ale przez miłosierdzie swoje, które wielkie jest nad nami, i uczynił nas królewskim kapłaństwem sobie, to jest poddał królestwo nasze Kapłanowi onemu, któremu też i nas, Polaki słowem onym polecił: *Pasce agnos meos* (J 21, 15)."²³

Orzechowski, nazywając po raz pierwszy naród polski „wybranym”, podaje motywację czysto religijną: dzięki wielkiej a niezasłużonej łasce chrztu wszedł on do Kościoła i dzięki temu nakaz Chrystusa, skierowany do Piotra: „Paś baranki Moje”, obejmuje i Polaków, powierzonych trosce papieża, (którego Orzechowski nazywa „Kapłanem”). Paralelny tekst soborowy ukazuje, w jaki sposób lud Boży staje się „mesjański” czyli namaszczoney:

„Chrystus Pan, Kapłan wzięty spośród ludzi, nowy lud uczynił „królestwem i kapłanami Bogu i Ojcu naszemu”. Ochrzczeni bowiem poświęceni są przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym, jako dom duchowy i święte kapłaństwo, aby przez wszystkie właściwe chrześcijaninowi uczynki składać ofiary duchowe...” (LG 10).

St. Orzechowski pisze zaś dalej:

„I ukazał nam (Bóg) koniec tego wszystkiego, czemu nas wezwał, czemu nas wybrał, czemu nam pierwszej Kapłana, potem Króla w Polskę dał: nie przez co innego, jedno, ażebyśmy wyznawali wielkie dobrodziejstwa Jego, ofiarując Jemu na niewidomym ołtarzu, to jest na sercu swym (którego ten widomy ołtarz znakiem świętym jest) ofiary duchowne (...)

A cheszli wiedzieć, co duchowna ofiara jest, słuchaj Augustyna, który mówi:

Sacrificium est omne opus quo id agitur, ut sancta societate adhaeremus Deo.

Ofiarą jest wszelkie dzieło, które sprawia, że (wraz z) świętą społecznością przyłgniemy do Boga.”

(*De Civ. Dei* Lib. X Cap. 5)

Sobór podkreśla doniosłość wiary:

„Wierzący w Chrystusa, odrodzeni (...) z wody i z Ducha Świętego ustanowieni są w końcu narodem wybranym, królew-

²³ St. Orzechowski, *Polskie dialogi polityczne. Rozmowa około egzekucyj i Quincunx*, Kraków 1919 (Wyd. Akademii Umiejętności Biblioteka Pisarzy Polskich Nr 74), s. 216—218.

skim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym..."

Orzechowski we wspaniałym tekście ukazuje autentyczne chrześcijańskie perspektywy „narodu mesjańskiego”:

„Królestwo polskie jest ludem wybranym, iż ma króla, przez którego Pan Bóg rozliczne dary swe nam w Królestwie Polskim daje; iż ma Kapłana, Królestwa Niebieskiego Klucznika; iż ma ołtarz, z którego dobrej woni ofiary od nas Pan Bóg przyjmuje. (...)

Ma też królestwo Polskie wiarę oną prawdziwą,

in qua spe vivit et charitate viget virtus crucis, mortis, sepulturae et resurrectionis Christi.

w której żyje w nadziei i miłością umacnia się moc krzyża, śmierci, pogrzebu i zmartwychwstania Chrystusa.

Na koniec mieszka przez tę wiarę w Kościele świętym, pod zwierzchnością Kapłana onego, o którym napisano:

„Gens et regnum quod non servierit tibi peribit, et gentes solitudine vastabuntur.”²⁴

Naród i królestwo, które by ci nie służyły, wyginą, i poganie zostaną całkiem wygładzeni.

(Iz 60, 12)

W pierwszej części tego tekstu kryje się aluzja do modlitwy z prośby Daniela, gdzie pozostający w niewoli uskarżają się na ciężkie położenie narodu wybranego:

„Oto jesteśmy dziś poniżeni na całej ziemi z powodu naszych grzechów.

Nie ma obecnie władcy, proroka ani wodza, ani całopalenia, ani ofiar...

Nie ma gdzie ofiarować Tobie pierwocin i doznać Twego miłosierdzia...” (Dn 3, 38)

Orzechowski dziękuje Bogu, że Królestwo Polskie ma króla, ma kapłana i ma ołtarz; ma też wiarę prawdziwą i przez tę wiarę „mieszka w Kościele świętym”, pod zwierzchnością Papieża. Może poznanie środowisk protestanckich uczuliło go na doniosłość tej łączności z Następcą Piotra. W każdym razie tekst ten można również uznać za przepowiednię wierności Stolicy Piotrowej, cechującej nasz naród od wieków. Ale może najbardziej uderza tekst

²⁴ Tamże, s. 218.

Orzechowskiego o wierze, dzięki której królestwo Polskie uczestniczy w nadziei i miłości w mocy krzyża, śmierci, pogrzebu i zmartwychwstania Chrystusa.

Sądzę, że tekst ten upoważnia nas do rozumienia pojęcia „naród mesjański” w odniesieniu do Polaków w sensie teologicznym, ukazanym przez Sobór Watykański II — tekst, który stanowi pierwsze, a jednocześnie niezwykle głębokie ujęcie mesjanizmu polskiego. Następne wieki wiele do niego nie dodały — wzbogaciła je tylko historia i stulecia cierpień.

5. POSŁANNICTWO MESJAŃSKIE

Mesjanizm nie jest więc tylko zjawiskiem historycznym, właściwym jakiejś epoce, w której bywał modny.

Jeżeli Sobór Watykański ukazał Kościół jako „lud mesjański”, to wiernych — a więc i chrześcijański naród polski — ów mesjanizm dotyczy i obowiązuje. Jak go jednak rozumieć i do czego nas d z i s zobowiązuje?

Pozwolę sobie znowu sięgnąć do dzieła, które, przetłumaczone na ważniejsze języki, obiegło świat, a zostało napisane 10 lat temu przez Ojca Soboru, jako studium o realizacji *Vaticanum II*.

Mam oczywiście na myśli *U podstaw odnowy* Kardynała Karola Wojtyły, który ukazuje, w jaki sposób Sobór rozumie mesjańskie funkcje wiernych.

Tutaj, niestety tylko nader pobieżnie, pragnę zasygnalizować kilka myśli, wybranych z nader bogatej treści rozdziału *Analiza postawy uczestnictwa*.

„Pierwotny Kościół z bliska jeszcze przeżywał Boską Misję w samym jej historycznym centrum. Chrześcijanin współczesny historycznie jest oddalony o tysiąclecia od owego Centrum, ale przecież w taki sam sposób pozostaje uczestnikiem Bożej Misji.

Vaticanum II związało tę Misję z troistą władzą Chrystusa: kapłana, proroka i króla, ukazując, w jaki sposób uczestnictwo w tej troistej władzy stanowi o samej rzeczywistości życia chrześcijańskiego. Przez «władzę» nie rozumiemy tutaj «prawa rządzenia», ale po pierwsze zadanie (*munus*) oraz po drugie moc albo zdolność do jego wypełnienia. Sobór uczy, że cały Lud Boży i poszczególni jego członkowie uczestniczą w tych zadaniach, jakie podjął i wypełnił Chrystus — były to zadania Kapłana, Proroka i Króla — oraz w tej mocy, jaka do ich wypełnienia jest konieczna. Zadania te wchodzą w posłannictwo Odkupiciela, a uczestnictwo w nich płynie stąd, że odkupienie stale trwa w Kościele.”

„Sobór pozwala nam myśleć o uczestnictwie w trojkiej władzy

Chrystusa nie tylko w znaczeniu ontologicznym, ale również w znaczeniu określonych postaw. (...)

Pierwsza dotyczy uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa. Jest to postawa, w której człowiek oddaje Bogu siebie i świat. (...) W tym zawiera się też podobieństwo ofiarniczej postawy Chrystusa, a Jego kapłaństwo znajduje tutaj żywe odzwierciedlenie — jakby profil Chrystusa-kapłana przenikał w Jego wyznawców. (...) Kiedy człowiek składa ów bezinteresowny dar z siebie samego Bogu, wówczas też najpełniej odnajduje siebie samego.”²⁵

Zdaje się, że nie inaczej pojmował Mickiewicz to, co nazywa urzędem:

„Albowiem urząd według Chrystusa był to krzyż, na którym człowiek dobry dawał się przybijać i męczyć dla dobra drugich.

Dlatego namaszczano króle jak kapłany, aby zlać na nich łaskę do poświęcenia się.”²⁶

Dруга funkcja mesjańska jest profetyczna.

„...Prorok to ten, kto zna prawdę zawartą w słowie Bożym, nosi ją w sobie i przekazuje innym, a wśród tego strzeże jej jak najdroższego dziedzictwa. (...) Istotny wydaje się tutaj ów «zmysł wiary»... który ujawnia się przez «powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów»... «przyjmowanie słowa Bożego» (nie ludzkiego tylko, lecz prawdziwie Bożego), oraz «niezachwiane trwanie przy wierze raz podanej świętym», łączy się to z wnikaniem w tęże wiarę «przy pomocy słusznego osądu» i stosowaniem jej w życiu w coraz pełniejszy sposób. (...) Profetyczny rys postawy chrześcijańskiego świadectwa znajduje swoje centrum w poczuciu odpowiedzialności za dar prawdy zawarty w Objawieniu. (...) Chrystus jako Prorok chce, aby Jego Kościół «trwał w nauce Apostołów» (Dz 2, 42), a posłuszeństwo w stosunku do najwyższego w Kościele Magisterium ... jest wyrazem odpowiedzialności za dar prawdy przekazanej w Objawieniu.

Element odpowiedzialności nadaje temu posłuszeństwu we wierze znaczenie postawy czynnej i zaangażowanej. (...)

Ludzie świeccy stają się potężnymi głosicielami wiary, jeśli z życiem z wiary łączą niezachwiane wyznawanie wiary.”²⁷

Ten „rys profetyczny” wydaje się doniosły w życiu narodu: jest z natury swej społeczny, a dotyczy właściwie całego wachlarza zagadnień, jak np. społecznych środków przekazu, prawa do

²⁵ Kard. Karol Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972 (Polskie Tow. Teologiczne), s. 191—196.

²⁶ A. Mickiewicz, *Księgi pielgrzymstwa polskiego*, IV.

²⁷ Kard. Karol Wojtyła, dz. cyt., s. 211—214.

prawdziwej informacji, wolności słowa zgodnego z sumieniem...

Trzecia funkcja mesjańska — *munus regale* — łączy królewskie powołanie Chrystusa z powołaniem Jego wyznawców do stanu „królewskiej wolności”. O ile to zadanie oznacza oczywiście urząd pasterski w Kościele, Sobór Watykański II „idzie przede wszystkim w innym kierunku”: uczy, że „każdy chrześcijanin, który naśladować Chrystusa, zdobywa panowanie nad grzechem, a przez to urzeczywistnia właściwe osobie ludzkiej samo-panowanie, jakby rys królewski, — przez to także uczestniczy w Chrystusowym *munus regale*, a zarazem przyczynia się do urzeczywistnienia Królestwa Chrystusa.” Tu więc chodzi „o całą dziedzinę moralności, ale pojętą nie tylko negatywnie.” Łączy się bardzo ściśle z między-ludzkim i społecznym porządkiem moralności ewangelicznej. Polega on na „służeniu Chrystusowi w bliźnich” a równocześnie „przywożeniu braci swoich pokorą i cierpliwością do Chrystusa.” (...) Bóg „również za pośrednictwem wiernych świeckich pragnie rozszerzać królestwo swoje, mianowicie królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju.”²⁸

Już u samych źródeł mesjanizmu królewskiego, w Ps 72, sprawiedliwość społeczną ukazano jako podstawowy obowiązek mesjański:

„Wyzwoli bowiem wołającego biedaka, i ubogiego i bezbronnego.
Zmiłuje się nad nędzarzem i biedakiem i ocali życie ubogich;
a krew ich będzie cenna w ich oczach. (...)

Za dni jego zakwitnie sprawiedliwość i wielki pokój...”

(Ps 72, 12—14. 7)

U podstaw odnowy ukazuje dalsze implikacje daru królewskości: Wiąże się on „ściśle z posłannictwem panowania nad ziemią, w którym postęp materialny jest podporządkowany postępowi moralnemu. Przepajając wartością moralną kulturę i wszystkie dziedziny życia ludzkiego, (...) chrześcijanie pracują w sobie i w drugich na rzecz owej królewskości człowieka, która urzeczywistnia się zasadniczo przez wartość moralną.”

W ten sposób „Chrystus i chrześcijanin spotykają się wewnętrznie na gruncie posłannictwa kapłańskiego, prorockiego i królewskiego, którego uczestnictwo kształtuje zasadnicze rysy chrześcijanina. Są to rysy podobieństwa do Chrystusa, rysy wewnętrzne, a równocześnie posłannicze, gdyż dzięki nim właśnie trwa posłannictwo Chrystusowe w ludziach i w ludzkości.”²⁹

²⁸ Tamże, s. 225—227.

²⁹ Tamże, s. 233.

6. NARÓD MESJAŃSKI

Trzeba teraz rzucić okiem na etapy długiej drogi, na której towarzyszyliśmy idei mesjańskiej, aby zorientować się, dokąd nas zawiodła.

Rozróżniając dokładnie tzw. mesjanizm polityczny i religijny i zajmując się wyłącznie tym ostatnim, nie wyrzekamy się jednak badania posłannictwa mesjańskiego Polaków jako narodu.

Upoważnia nas do rozważenia z punktu widzenia religijnego specyficznego polskiego nurtu mesjańskiego nie tylko i nie przede wszystkim postawa polskich wieszczów epoki romantyzmu, ale zwłaszcza prehistoria tego prądu, poczynając już od tego autora, który w XVI w. nazwał Polaków narodem wybranym ze względu na łaskę chrztu, na dar wiary i na przynależność do Kościoła Katolickiego.

Z drugiej strony prowadzi nas w tym samym kierunku samo biblijne pojęcie mesjanizmu, które nawiązuje do posłannictwa „pomazańca Bożego”: kapłana, proroka i króla. Jezus Chrystus misję tę pełnił całym swoim życiem, „przyjawszy postać Sługi” Jahwe z jego niewypowiedzianym cierpieniem. Jednakże sam, jak to wspaniale ukazał Sobór Watykański II, daje swemu ludowi przede wszystkim udział w swej potrójnej władzy kapłańskiej, profetycznej i królewskiej, jednocześnie ukazując mu te zadania i dając łaski do ich spełnienia.

Sobór mówi jednakże o „Ludzie mesjańskim”, mając na myśli cały Lud Boży; Polacy zaś mówią o swoim narodzie jako mesjańskim. Czy jest to uzasadnione? Tak, bo jeśli można mówić o „Kościele, który jest w Polsce”, a stanowi integralną część Kościoła Powszechnego, to tak samo integralną część Ludu Bożego stanowią Polacy, należący do Kościoła w Polsce. Skoro stanowią oni ogromną większość narodu, który od tysiąca lat chrześcijański, w każdym pokoleniu afirmował na nowo swą przynależność do Kościoła — możemy mówić o „narodzie katolickim”.

Stanowi on więc jeden z wielu narodów, które wspólnie tworzą wielki Lud Boży Kościoła, ukazany w Piśmie św. jako odkupiony przez Chrystusa:

„Nabyłeś Bogu krwią Twoją ludzi z każdego pokolenia, języka, narodu, i uczyniłeś ich Bogu naszemu królestwem i kapłanami.” (Ap 5, 9)

Ten chrześcijański naród można więc uznać, w myśl Vaticanum II, za mesjański, jako część Ludu Bożego, nabytego krwią Chrystusa, ludu mesjańskiego — kapłańskiego, prorockiego i królewskiego.

Takie ujęcie różni się w kilku punktach od naszego mesjanizmu narodowego epoki romantyzmu.

- 1° Przesuwa akcent z oceny przebytych cierpień narodowych jako „mesjańskich” na obowiązki i zadania, stojące przed narodem chrześcijańskim i „mesjańskim”;
- 2° Broni z jednej strony przed niezdrowym „cierpiętnictwem”, a z drugiej przed jakimś „mesjańskim” triumfalizmem: nigdy nie będziemy sobie mogli powiedzieć, że dobrze wykonaliśmy ogromne zadania, jakie otwierają przed nami owe mesjańskie zadania; a jeśli będą jakieś osiągnięcia — trudno ocenić, czyją są zasługą i co tu owocuje: najpewniej łaska i miłosierdzie Boże.
- 3° Dalej, nie jesteśmy wcale jedynym narodem, który został w taki sposób wybrany: współuczestniczymy w zadaniach i przywilejach mesjańskich razem ze wszystkimi innymi narodami, które składają się na jeden Lud Boży (podobnie jak — żeby użyć dalekiej analogii — „Universitas” w średniowieczu składała się z wielu „nacji” o jednakowych obowiązkach i przywilejach). Ten naród tylko może okazać się bardziej „mesjański”, który głębiej pojmuje i lepiej wykonuje swoje mesjańskie zadania. Ale zawsze należy obawiać się porównań i stopniowania zasług... (aby nie dojść do absurdu w rodzaju Orwellowskiego „wszyscy są równi, ale niektórzy są równiejsi”...)

Jednakże specyfiką polskiego mesjanizmu romantycznego było przeświadczenie o szczególnym udziale narodu polskiego w Męce Chrystusa. Nie można tej postawy uznać za zasadniczo błędną: jeżeli chrześcijanin może, w myśl św. Pawła, dopełniać to, czego nie dostawało męce Chrystusa (por. Kol 1, 24), to gdy wielu chrześcijan cierpi w ten sposób, można niewątpliwie mówić o cierpieniu na skalę narodową.

Ale właściwym powodem, dla którego nasi wieszczowie nazywali Polskę Chrystusem narodów, były rozbiory: zbrodnia z punktu widzenia politycznego i społecznego, gwałt zadany niezawisłości państwa, jego kulturze i tradycji; pociągający za sobą możliwość wynarodowienia, a więc i utraty wiary, wobec innowierstwa Rosji i Niemiec. Wydaje się jednak, że mesjanicznej tezie wieszczów brakowało adekwatnej bazy, tak teologicznej, jak i w świadomości narodowej: rozbiory nie były dobrowolnie podjętą dla wyższych względów ofiarą narodu, ale zbrodniczym spiskiem sąsiadów, którym Polska nie zdołała się oprzeć.

Dziś, bogatsi o półtora wieku chrześcijaństwa i historii narodowej, możemy oprzeć się mocniej o fundament Kościoła, który błogosławi naszemu chrześcijańskiemu mesjanizmowi kapłańskiemu, prorockiemu i królewskiemu.

Nie znaczy to jednak wcale, że pozbawia nas „korony ciernio-

wej", i że nasz naród nie będzie miał uczestnictwa w drodze krzyżowej. Posłannictwo mesjańskie implikuje je bezsprzecznie. Zadaniem kapłańskim jest ofiarowanie siebie Bogu dla dobra społeczności; prorockim jest świadczenie o prawdzie Bożej (a wiemy z doświadczenia Kościoła, że „świadek” najczęściej był męczennikiem: „martyr”!). Posłannictwo królewskie — to zaprowadzenie Królestwa Bożego — królestwa sprawiedliwości i pokoju, które rodzi się z prawdy, za którą sam Chrystus oddał życie.

Ideał mesjański nie jest więc dziś wcale mniej wymagający, niż był za czasów Mickiewicza.

Ale wraz z tymi ogromnymi zadaniami otrzymujemy i moc do ich spełnienia, i tak wielkie łaski, jakie Bóg daje narodom chyba raz na tysiąc lat.

Emilia Ehrlich OSU

OJCZYZNA NORWIDA

Sytuacja polityczna XIX-wiecznej Polski jak i panujący w ówczesnej kulturze europejskiej romantyzm sprawiły, że „rząd dusz” przeszedł w ręce literatury. Literatura bowiem, a właściwie poezja, zwłaszcza poezja Mickiewicza, jeśli chodzi o Polskę, określała rzeczywistość — kształtowała nową wizję świata, ustalała hierarchie wartości, dyktowała postawy. A później już nie tyle sam Mickiewicz, jego nieśmiertelne dzieło, ale stosunek do tego dzieła jego współczesnych, poeci epigoni, historycy literatury i wreszcie wielcy wychowawcy narodu różnorodnych orientacji politycznych przyczyniali się kolejno do utrwalenia w świadomości kulturalnego ogółu Polaków ujmowania Mickiewicza jako wieszczą i kapłana religii polskości.

Mesjanizm Mickiewicza, ten z epoki *Dziadów*, *Ksiąg...* i *Pielgrzymy*, i ten z okresu „Prelekcji” i „Koła Sprawy Bożej” nie był zjawiskiem odosobnionym i wyjątkowym. Był charakterystyczny dla postawy ogółu emigracji: prostych żołnierzy, którzy nocą opuścili Besançon i piechotą udali się do Frankfurtu nad Menem, by wspomóc mającą tam wybuchnąć rewolucję, jak i przedstawiciele elity intelektualnej narodu — Krasińskiego i Cieszkowskiego, a jako doktryna miał swoje określone miejsce wśród romantycznych historiozofii i wyrażał profrancuską orientację intelektualną.¹ Francuskie próby wyjaśnienia roku 1789 prowadziły bowiem do idei ekspiacji, a powszechnie oczekiwane nowe objawienie miało wskazać drogi zbawienia społecznego, pogodzić wiarę z wolnością i z nauką, i przywrócić tak tragicznie zniszczoną jedność i harmonię przedrewolucyjnego świata.

W historii kultury europejskiej romantyzm był „siłą fatalną”, która działa do dziś. Współczesna kultura jest nie do pomyślenia nie bez romantycznych źródeł, ale bez stworzonego przez romantyzm języka społecznych porozumień. Odnosi się to bardziej do kultury polskiej niż do europejskiej, romantyzm polski bowiem wśród romantyków europejskich jest najbogatszy i najbardziej z narodem związany. Polska literatura romantyczna jest literaturą narodową i literaturą narodu, a postawa romantyczna nadal jest

¹ A. Walicki: *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społecznej romantyzmu polskiego*. W-wa 1970. Rozdz. *Francuskie źródła mesjanizmu polskiego*.

w naszej kulturze obecna wszędzie tam, gdzie występuje podporządkowanie intelektu postulatowi uczucia.

Tej postawy uczył nie Mickiewicz i nie romantyzm, lecz literatura. Literatura jako zwierciadło duchowe pokolenia, jego charakteru czy nawet charakteru narodu, jako wyraz polskich postaw i dążeń, które, skąpane w ognistym deszczu poezji, przybrały kształt trwałe i, zda się, niezmienny na zawsze.²

Norwid datą swych urodzin — 1821 rok — należy do drugiego pokolenia literackiego romantyków, jeśli przyjąć, że pierwsze urodziło się do roku 1810 (razem z Krasieńskim, urodzonym w roku 1812) i że w wieku XIX okres trwania tych generacji obejmował około 10 lat.³ Wczesny romantyzm narzucił swym późniejszym przedstawicielom określony model literatury jak i sposób rozumienia jej, a autorytet wieszczów — zwłaszcza poezji Mickiewicza, działał jeszcze silniej niż szkoła literacka. Norwid potrafił się temu oprzeć, świadomie przeciwstawić — nie przyjął mesjanizmu i stworzył nowy typ poezji. Określenie jej jako romantycznej domaga się wielu wyjaśnień i uzasadnień.⁴ Był jednak emigrantem i spędził w stolicy Francji — z dwuletnią przerwą, kiedy wyjechał do Ameryki, by oddzielić się od Europy całym oceanem — ponad trzydzieści lat. W pewnym sensie uważał siebie za antyromantyka, lecz swoją postawę życiową zawdzięczał również francuskiej orientacji intelektualnej z pierwszej połowy wieku, orientacji inspirowanej przez romantyzm.

Obaj poeci znaleźli się w Paryżu, w tym samym środowisku intelektualnym i kulturowym, i tam się spotkali, chociaż poznanie nastąpiło już w Rzymie, w roku 1848, i naznaczone zostało sprzeciwem Norwida wobec starszego, wielkiego, powszechnie uznanego Mickiewicza.

Mickiewicz przybył do Paryża po rewolucji lipcowej, Norwid — po rewolucji lutowej; stanowi to więc nie tylko różnicę kilkunastu lat, ale i przemian ówczesnego świata. Przemiany te nie wpłynęły jednak na postawy religijno-patriotyczne Wielkiej Emigracji. Mesjanizm Mickiewicza z okresu towianizmu był inny, niż po powstaniu listopadowym, ale mesjanizmem pozostał. Kult martyrologii narodu i narodowa wyłączność były dla Norwida tak samo nie do przyjęcia jak łączenie „Chrystusowej pokory” z „Napoleońską mocą” i podporządkowanie sprawy narodu sprawie odrodzenia całej ludzkości. Przede wszystkim zaś nie godził się Norwid na traktowanie religii jako środka wprzęgniętego w służbę narodowi. Zachowując samodzielną postawę również w stosunku do mesja-

² M. Janin: *Gorączka romantyzmu*. W-wa 1975. Wprowadzenie.

³ Jw., *Rozdz. Druga i trzecia generacja romantyków*.

⁴ Z. Stefanowska: *Norwidowski romantyzm*. „Pam. Lit.” LIX, 4, s. 3–23.

nizmu Krasińskiego i Cieszkowskiego, pod ich adresem napisał w zakończeniu poematu *Psalmów-psalm*:

Bo nasza rzecz jest wieczność w Polsce, a rzecz Wasza —
Polska w dziejach wiecznego.⁵

Dzieje Polski i dzieje Francji rozłamują na dwie wielkie połowy bliskie sobie daty: rok 1795 i rok 1789, trzeci rozbiór Polski i wielka rewolucja francuska, swoista cezura czasów nowożytnych w kulturze basenu śródziemnomorskiego. Porewolucyjny i ponapoleoński świat, świat przemian demokratycznych i ruchów wolnościowych, przyniósł zagładę opanowanemu, pełnemu harmonii, pogody i pokoju, klasycyzmowi. Jego miejsce zajął romantyzm, kierunek wyznaczający nowe drogi sztuce i wielki nurt umysłowy, kształtujący nową rzeczywistość polityczną, społeczną i psychiczną XIX-wiecznej Europy.⁶

Doświadczenie dziejów — krwawa kąpiel rewolucji i epopeja napoleońska — uczyło, że historia istnieje i że ludzkość nie będzie nigdy już taką samą, jak była, a swoje szczęście, swoje zbawienie, winna osiągnąć własnymi siłami. Rodziło się nowe pojęcie czasu i nowa antropologia. W połączeniu z XVIII-wiecznym dziedzictwem — ideą postępu i paradoksalnym w epoce uwielbienia rozum i krytyki religii objawionej rozwojem mistyki, na gruncie powstającego romantyzmu i odradzającego się katolicyzmu, w obliczu „Świętego Przymierza” i Restauracji, prowadziło to do różnorodnych koncepcji filozoficzno-religijnych, historiozoficznych, politycznych i społecznych. Wierzących podtrzymywał providencjalizm Bossueta w nowym wydaniu de Maistre’a czy głoszona przez Ballanche’a idea postępu, ujętego jako szereg prób w procesie zbiorowej ekspiacji i reintegracji upadłego człowieka. W oczekiwaniu na nowe objawienie, nowy wybuch Słowa Bożego, królestwo tysiąclecia, epokę Ducha Świętego, kościół św. Jana zamiast kościoła św. Piotra, spotykali się oni z tymi, którzy już nie wiedzieli, gdzie ich dawna podzielała się wiara. Millenaryzmowi towarzyszył mesjanizm — idea pośrednika pomiędzy człowiekiem i Bogiem, przynoszącego ludzkości odrodzenie i otwierającego przed nią drogi zbawienia, ujmowanego jako zbawienie ziemskie.⁷ Czynne były nadal łże masonskie, a podobne im w swych formach zewnętrznych i w strukturze organizacyjnej karbonarstwo w Paryżu rozpięło swój Najwyższy Namiot Powszechny.

Saint Simon głosił, że przez jego usta przemawia sam Bóg. Rodriquez widział w nim drugiego Chrystusa przynoszącego od-

⁵ PW. 3, 417.

⁶ M. Janion, jw. Rozdz. *Romantyzm a początki nowożytności*.

⁷ A. Walicki, jw. Rozdz. *Mesjanizmy XX wieku a millenaryzm*.

kupienie materii, uwalniającego ludzkość od materialnych, ziemskich skutków grzechu pierworodnego. Fourier występował w roli vice-mesjasza, Enfantin — w roli arcykapłana nowego Jeruzalem, „Globe” Francję mianował Chrystusem narodów, Lamennais chciał z Kościoła uczynić przywódcę ludów w walce o nową rzeczywistość.⁸

Wszystkie te postawy i ideologie, zapożyczające zbyt często od chrześcijaństwa obrazy i pojęcia, w rzeczywistości stały od niego daleko jako od religii objawionej i jako doktryny wykładanej i strzeżonej przez Kościół rzymsko-katolicki, a zbliżały się czy upodobniały do licznych wówczas kierunków teozofii, iluminizmu i mistycznego socjalizmu.⁹

Spotykały się one i krzyżowały w Paryżu, tam, gdzie znaleźli się polscy emigranci. A Polska w początkach XIX wieku trwała w religijnym odrętwieniu. Warstwy wyższe i „oświecone”: środowiska uniwersyteckie, szlachta, stan urzędniczy i bogate mieszczaństwo, prezentowały obojętność religijną czy wrogi stosunek do Kościoła, choć odnosiły się z pietyzmem do zachowanych w rodzinach religijnych tradycji. Uboższe ziemiaństwo, drobne mieszczaństwo i wieś były przywiązane do Kościoła i praktykujące, ale nie znały prawd wiary i nie żyły wiarą na co dzień. Duchowieństwo, a zwłaszcza kapelani wojskowi, którzy razem z emigrantami trafili do Francji, nie przedstawiało wysokiego poziomu duchowego i intelektualnego.¹⁰

Cały ten splot przyczyn i uwarunkowań prowadził emigrantów, oczekujących odzyskania Polski w Paryżu, na skrzyżowaniu szlaków ówczesnej myśli romantycznej, do religii ojczyzny: do zabarwionego patriotyzmem, lecz pozbawionego nadprzyrodzonego wymiaru kultu religijnego i do nasyconych religijnymi ujęciami ideologii politycznych i społecznych.

Do odrodzenia religijnego we Francji w pierwszej połowie XIX wieku przyczynił się głównie Lamennais. Pierwszym sygnałem tego odrodzenia był wydany w roku 1802 *Geniusz chrześcijaństwa* Chateaubrianda. Wprowadzał on do literatury religię i podkreślał

⁸ Jw., Rozdz. *Francuskie źródła mesjanizmu polskiego*.

⁹ Wskazali na to: A. Viatte: *Les sources occultes du romantisme*. Paris 1928. F. P. Bowman: *Le Christ romantique*. Genève 1973.

¹⁰ Karol Górski: *Spółeczne oblicze katolicyzmu polskiego w latach 1815—1863*. „Tyg. Pow.” nr 28. 9.VII.1950.

J. Kraszewski: *Le mouvement religieux et moral du laïcat parmi les émigrés polonais en France. 1832—1848*. Rozprawa doktorska, Institut Catholique de Paris, 1972.

Norwid pisał w roku 1867: „Każdy urzędnik Petersburskiego Rządu w Polsce wie bardzo dobrze, że szlachcice polskie rzadko umieją katechizm i są zupełnie obojętne na losy ducha człowieka w wieczności”. PW. 9, 316.

istniejącą między wiarą i pięknem więź, ale apologetycznie nie przekonywał. W części poświęconej dogmatowi autor argumentację zastąpił wzniosłą retoryką. Zadowolili się stwierdzeniem, że chrześcijaństwo, „dalekie od pomniejszania myśli, zdolne jest służyć cudownie wzlotom duszy i oczarować umysł w równie boski sposób jak bogowie Wergiliusza i Homera”.¹¹ Nie rozumiał on różnicy między tajemniczymi sprawami świata a tajemnicą dogmatu i nie podkreślił dostatecznie głównej zasady romantycznej apologetyki: „Wiara katolicka jest prawdziwa, gdyż po dobrym zbadaniu przeszłości okazuje się, że ludzkość nie знаła innej. Jej dogmaty zapisane są w pyłach ziemi i w rocznikach ludów; można je odnaleźć we wszystkich kultach, jakie od swych początków ludzie oddawali bogom”.¹²

Taki typ argumentacji odpowiadał pokoleniu, które, idąc drogą wskazaną przez Herdera, ujmowało ludzkość jako żywą, stawającą się zanurzoną w życie wszechświata, i poddawało się rosnącej świadomości tego stawania się, tej organicznej jedności. By zrozumieć siebie, poznawano pozostałości Wschodu, przepowiednie Grecji i lasy Germanii. Słuchano we własnej duszy głuchych odgłosów minionych wieków i w odziedziczonej po przodkach tradycji szukano wyjaśnienia własnego losu. To prowadziło do katolicyzmu. Przystąpienie doń równało się umieszczeniu siebie w nurcie dziejów, sądzono bowiem, że religia przeszłości stanie się religią przyszłości.

W teologii katolickiej na czoło wysunęła się apologetyka — chodziło o obronę wiary i o zdobycie ludzkiej inteligencji, o ukazanie chrześcijaństwa jako możliwego do przyjęcia przez umysły filozofów. Głównym problemem był stosunek między naturą i nadprzyrodzonością: między rozumem i wiarą, między Państwem i Kościołem. Pierwszym przeciwnikiem wiary był racjonalizm, spróbowano więc pobić go na jego własnym terenie: wykazać nie tylko niewystarczalność, lecz również i bezsilność ludzkiego rozumu. Autorytet oczywistości Descartes'a został zastąpiony oczywistością autorytetu. Był nim rozum ogólny, immanentny w organizmie społecznym, przekazany ludzkości od jej początków — *sensus communis*. Pochodził od Stwórcy, miał autorytet Boga, był pierwotnym objawieniem. Przekazywała je tradycja, przenosiło słowo — dar Boży i dowód na istnienie Boga. Z darem mowy — językiem otrzymanym od początku w całości, a więc bez późniejszej ewolucji, Bóg z konieczności przekazał człowiekowi wszystkie prawdy niezbędne do życia w społeczności. To objawienie pierwotne wy-

¹¹ F. R. Chateaubriand: *Le Génie du christianisme*. T. 1, Paris 1802, s. 7.

¹² J. R. Derré: *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, 1824—1830. Paris 1962, s. 10.

przedziło Biblię i nie zostało zamknięte — przed ludzkością stoi pełna obietnic przyszłość. Religia określa rytm dziejów, czuwa nad postępem ludzkości i zapewnia światu swoją miłosierną opiekę. Nie było więc trudno uwierzyć, bardzo trudno jednak było zostać prawdziwym katolikiem.

Katolicka teologia i filozofia, oparte na tych zasadach i wzbogacone ówczesnymi osiągnięciami nauki, zwłaszcza filologii i geologii (ich osiągnięcia wywołały swoistą rewolucję intelektualną: prace de Klaproth udowodniły, że wszystkie języki stanowiły kiedyś jeden, a odkrycie wielkich epok rozwoju organicznego świata potwierdziło siedem biblijnych dni stworzenia), wzmogły tradycjonalizm. Lecz Kościół ocenił go jako niezgodny z własną doktryną, encyklika Grzegorza XVI *Singulari nos* z roku 1834 przyniosła jego potępienie.

Tradycjonalizm poszerzał i wzbogacał przestrzeń wiary i religijności, równocześnie jednak niósł zagrożenie. Odwoływał się do intelektu metodą antyintelektualną, gubił tajemnicę wiary, odzierał chrześcijaństwo z nadprzyrodzoności i faworyzował religijny synkretyzm. Bóg był wszędzie i każda z wiar do Niego prowadziła. Mity tłumaczono objawieniem, a objawienie mitami. La-prade radził: „Staraj się patrzeć na Olimp w światłach Taboru”, a Victor Hugo poetyzował:

O mądrości, duchu czysty, o najwyższa pogodo!
Dzeusie, Irmansu, Wisznu, Jupiterze, Jehowo!
Poszukiwał cię Sokrates, ciebie Jezus odnalazł.¹³

Tradycjonalizm francuski zapoczątkował de Maistre, ojcem był mu de Bonald, a płomiennym heroldem — Lamennais. Okazał się niewypałem, ale jako menezjanizm, czyli tradycjonalizm w wydaniu Le Chênaie, to znaczy Lamennais'go i stworzonej przez niego szkoły, naznaczył epokę.

Potępienie menezjanizmu wywołały nie tyle jego zasady filozoficzne i teologiczne, co przejście Lamennais'go na pozycję liberalne. Odwrócił się on od katolicyzmu oficjalnego w stronę religii zdolnej objąć, w pełnej swej wolności, całe życie duchowe i społeczne ludzkości. Miejsce głoszonej dotąd przez Lamennais'go teokracji zajęła troska o pokazanie, że walka o wolność nie sprzeciwia się religii, że dążenie do postępu znajduje swoje spełnienie w chrześcijaństwie, że „przymierze ołtarza z tronem” winno być zastąpione rozdzieleniem Kościoła od Państwa, a ołtarz postawiony w środku mas. W związku z tym chodziło również o właściwy poziom intelektualny i duchowy duchowieństwa, o przygotowanie

¹³ Cyt. M. Millner: *Le romantisme. I. 1820—1843*. Paris 1973, s. 143—144.

go do stanięcia pośrodku współczesności, o ewangelizację całego społeczeństwa w dziedzinie kultury, o przywrócenie katolicyzmowi francuskiemu utraconego w XVIII wieku prestiżu intelektualnego. To były cele La Chênaie. Grupa ludzi — współpracowników, przyjaciół i wychowanków, inspirowana natchnieniem Lamennais'go, swoją pracą naukową i wychowawczą, pisarstwem i publicystyką, przyczyniła się szczególnie do odnowy katolicyzmu we Francji. Encyklika Grzegorza XVI zatrzymała rozwój liberalizmu politycznego wśród duchowieństwa, ale uprawiana przez La Chênaie filozofia i teologia oddziaływały nadal, a szerokie fale tej odnowy dosięgły i polskich emigrantów. Mickiewicz zawdzięcza jej nie tylko ujęcie problemu wiary i wolności, ale również spojrzenie na rolę religii w życiu społeczeństw i na stosunek między rozumem i wiarą (co poetycko wyraża liryk: *Rozum i wiara*), Bogdan Jański swoje nawrócenie i program swego apostołstwa, a Cyprian Norwid swoją historiozofię i typ swej pobożności.¹⁴

Romantyzm miał wyostrzoną świadomość historyczną i ambicję rozszyfrowania sfinksu gigantycznych rozmiarów — natury i ludzkości. Cechowało go zrozumienie jedności, całości życia i dążenie do interpelacji historii. Najwyżej więc stawiał filozofię dziejów, a niemal wszyscy jego wielcy myśliciele i poeci pisali w formie traktatów czy poematów nowe „księgi rodzaju” i nowe „apokalipsy”. Pierwszymi, którzy w historii kultury spróbowali dać syntezę całokształtu dziejów, wyjaśnić pochodzenie i cel ludzkości, byli myśliciele chrześcijańscy, wierzący w treść Biblii, w opowieść o stworzeniu świata i w przyjście królestwa Bożego. Święty Augustyn w swoim dziele *De civitate Dei* przedstawił narodziny, rozwój i kres państwa Bożego i państwa ziemskiego, a całą ludzkość ujął jako jednego człowieka. Od Adama aż do skończenia czasów przechodzi on przez szereg stanów, bogaci swą wiedzę naturalną i nadprzyrodzoną i dąży do osiągnięcia wieku doskonałego, wieku przyszłej chwały. Ciągłość dziejów sprawia, że zdobycze jednostki stają się własnością społeczeństwa oraz dyscyplin moralnych i intelektualnych, które przetrwają społeczeństwa. W ten sposób możliwy jest postęp. Jego wartość mierzy się odległością, jaka dzieli go od celu. Do tych poglądów nawiązywali późniejsi myśliciele katoliccy, także Bossuet w swym *Discours sur l'Histoire universelle*.

W wielkim uproszczeniu można historiozofie romantyczne podzielić na dwie grupy — te, które zbliżają się do panteistycznej

¹⁴ Alina Merdas: *Bogdan Jański*. „Znak” 1980, s. 446—475. O wpływie tradycjonalizmu na Norwida pisał K. Bereżyński: *Filozofia Cypriana Norwida*, W-wa 1911.

koncepcji Herdera, i te, które stoją po stronie niezamierzonej przez autora desakralizacji dziejów, jaką dał Vico. Vico był wierzący przez całe życie i fakt ten wpisany jest *implicite* w *Scienza nuova*. Lecz jego metafizyczna analiza historii stała się wyrozumowaną świecką teologią Opatrzności Bożej. W idealnym planie Historii Wiecznej rozwija się u niego w czasie historia wszystkich narodów. W ramach wyznaczonych przez Opatrzność człowiek pozostaje wolny i sam tworzy własne dzieje. Za historię odpowiedzialne są same narody. Michelet, pierwszy tłumacz Vica na język francuski (1827) i pierwszy jego interpretator, podkreślił właśnie ten aspekt: „To, co mówi *Scienza nuova*, brzmi: Ludzkość jest swym własnym dziełem”.¹⁵

Fryderyk Schlegel należał do tej grupy romantyków niemieckich, którzy dzięki zainteresowaniu średniowieczem odkryli na nowo Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego i przeszli na katolicyzm, a potem, „po drugiej stronie Renu”, lecz w kontakcie z ruchem umysłowym i religijnym Francji przyczyniali się do odnowy katolicyzmu we własnej ojczyźnie. Schlegel w latach 1827 i 1828 wykładał w Wiedniu filozofię życia i filozofię historii. Zamierzał dać również filozofię języka. Miała ona ukazać odnowę świadomości człowieka, odnowę dokonaną dzięki wprowadzeniu żywej myśli w dziedziny wiary i natury. Tłumacz jego filozofii historii na język francuski w przedmowie przedstawił Fryderyka Schlegla jako reprezentanta religijnej i katolickiej szkoły filozoficznej, jako tego, który uznaje mowę za wyróżniającą cechę człowieka, i który uważa, że wszystkie prawdy religijne, moralne i społeczne zostały człowiekowi pierwotnie objawione. Była to więc wizytówka tradycjonalisty.¹⁶

Fryderyk Schlegel szedł w swojej filozofii historii drogą wyznaczoną przez Biblię, katolicką teologię, ujęcia Augustyna. Sądził, że wyjaśnianie istnienia, sensu i celu świata i człowieka bez fundamentu wiary daje dyscyplinę należącą do nauk przyrodniczych, a nie historię. Dzieje dzielił na trzy wielkie fazy rozwoju: epoki słowa, siły i światła. Patronuje tej koncepcji św. Augustyn. Według niego sprawę poznania i działania łaski w człowieku wyjaśnia Bóg pojęty jako źródło bytu, prawdy i dobra — czyli istnienia, światła i świętości. Odpowiadają temu ujęciu epoki słowa, siły i światła, gdyż Bóg powołał do istnienia, stworzył świat słowem, mocą swej prawdy wyzwolił, a Łaską wskazuje drogę wśród ciemności.

¹⁵ Cyt. Derré, *juw.*, s. 598.

¹⁶ *Philosophie de l'histoire, professée en dix-huit leçons publiques à Vienne par Frédéric de Schlegel. Ouvrage traduit de l'allemand en français par Abbé Lechat, Paris 1836.*

Dzieje, to walka dobra ze złem. Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, obdarzony wolnością i słowem — darem mowy przynoszącym prawdę, został wewnętrznie rozbity. Poniżony, nie stracił wolności i godności pana dzieła stworzenia. Szuka więc zguby — utraconego obrazu Boga, pozostaje jednak bezsilny. Widać w dziejach, że zdolne narody, na przykład geniusz Greków czy siła charakteru i duch zdobywców Persów i Rzymian, nie przyniosły ludzkości ocalenia. Przyniósł je dopiero Bóg sam. Wcielenie i odkupienie Syna Bożego, ten „boży biegun” dziejów i zwornik czasów, pojawia się jako siła, która kończy epokę słowa i rozpoczyna epokę światła.

Historia rozwija się po linii koła. Człowiek od Boga wyszedł i do Boga wraca. W raju, w ogrodzie, otrzymał nakaz strzeżenia go i uprawiania. Jego przeznaczeniem od początku była więc walka i praca. Po upadku praca ta polega przede wszystkim na trudnej walce wewnętrznej, na zespaleniu woli ludzkiej, ziemskiej, z wolą Boga, na wyzwalaniu w sobie i w otaczającym świecie, również w świecie kultury, słowa wewnętrznego, Bożego, zniekształconego, przyduszonego przez słowo zewnętrzne, ludzkie — przez fałsz, którego autorem jest szatan.

Chrześcijaństwo zdolne jest stać się natchnieniem wszystkich dziedzin ciała społecznego. Korzystanie z Bożego płomienia zapalonego pośrodku ludzkości, wyczerpanie wszystkich zbawiennych konsekwencji odkupienia, doprowadzi do stworzenia prawdziwie katolickiej kultury. Bożemu światłu towarzyszy stale światło ludzkie, mylące i fałszywe; proces nasycania kultury Ewangelią będzie więc trwał aż do skończenia czasów. Lecz pośrodku dziejów stoi Chrystus i wszystko, co stało się „przed” i co stanie się „po” — tam ma swoje odniesienie. Kiedy więc meandry ludzkich dziejów zdają się mówić, iż miłość została pokonana, pozostaje nadzieja: w walce dobra ze złem „Bóg jest obecny jako słowo, siła i światło. Stąd wiara, miłość i nadzieja”.¹⁷

Takie ujęcie dziejów jest już nie filozofią, lecz teologią historii. Hans Urs von Balthasar, współczesny teolog szwajcarski, w swym dziele *Das Ganze im Fragment*, wydanym w roku 1963, rozwija przedstawioną w wydanej kilka lat wcześniej swojej teologii historii zasadę chrystocentryczną. Wskazuje, że to w Słowie, które stało się Ciałem, i które umarło i zmartwychwstało, a więc w tajemnicy paschalnej, zostało odnowione i objawione równolegle nowe i prawdziwie pierwotne ostateczne oblicze człowieka. Bóg uczynił z człowieka język, w którym wypowiada Słowo pełnego odkupienia, Słowo, które stało się ciałem — Wszystko, Ca-

¹⁷ Jw. T. 2, s. 360.

łość we fragmencie. Odtąd nie można już szukać Całości poza fragmentem, Boga — poza Jego darem, jakim jest On sam w Chrystusie — w drodze wiodącej do człowieka i w kluczu otwierającym ludzkość na przyjęcie tego daru. Chrystus należy Swoją naturą i do Boga i do ludzi. Wciąga ich w Swoje posłuszeństwo wobec Ojca i uczy postawy syna. Poprzez własną egzystencję realizuje od podstaw integrację człowieka. Dzięki działaniu Ducha Świętego egzystencja ta staje się jednym archetypem wszelkiej ludzkiej egzystencji, a człowiek wchodzi w posiadanie tego, co zostało mu ofiarowane.

Ta próba zintegrowania w Chrystusie wszystkich konkretnych okoliczności rzeczywistości ludzkiej w celu doprowadzenia jej do wypełnienia eschatologicznego, wskazanie, że w czasie, w dziejach indywidualnych i zbiorowych, sercem i normą wszelkiej egzystencji historycznej jest Chrystus; według opinii teologów, nie ma w literaturze teologicznej nic sobie równego. W refleksji nad sacrum w kulturze i literaturze, razem z konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym: *Gaudium et spes* może stać się punktem wyjścia i służyć pomocą.

Schlegel pragnął stworzyć nową szkołę filozoficzną, „religijną”, jako odpowiedź na poglądy głoszone przez „szkołę racjonalną” myślicieli oświecenia. Stawał więc po stronie La Chênaie, a w swych podstawowych założeniach i tezach zgodny był tak z Augustynem, jak z Ursem von Balthasar.

Odrodzenie religijne w epoce romantyzmu w dużej mierze opierało się na uczuciu. Benjamin Constant ukazywał człowieka jako „animal religiosum”, pani de Staël pisała: „Nie wiem dokładnie, w co należy wierzyć, ale sądzę, że trzeba wierzyć. Wiek XVIII przeczył wszystkiemu. A duch ludzki żyje wiarą. Szukajcie pewności w oparciu o chrześcijaństwo, o niemiecką filozofię, o sam poryw uczuciowy nawet, ale w coś wiercie”.¹⁸

„Czucie religijne” stało się nieodzownym elementem ludzkiej natury. Historia wskazywała, że ubiera się ono poprzez wieki w różnorodne formy wierzeń i dogmatów, praktyk i ceremonii podlegających ewolucji. Ta postawa tłumaczy romantyków, „wierzących”, lecz mało dbałych o dokładne określenie zakresu swej wiary i o interpretację jej zasad i nakazów w zgodzie z własnymi kościołami, chociaż argumentacja intelektualna odgrywała w dziedzinie wiary rolę doniosłą. Chodziło jednak o pojednanie wiedzy z wiarą, a nie o niemodną ortodoksyjność, prezentowaną przez Jańskiego, zmartwychwstańców, Norwida.

Norwid przyjechał do znanego mu już Rzymu na dłuższy pobyt

¹⁸ Cyt. Faquet: *Politiques et moralistes*. T. 2, s. 232.

w styczniu 1845 roku. Szybko wszedł on w kontakt z rzymskimi zmartwychwstańcami. W marcu tegoż roku otrzymał w ich kościele San Claudio sakrament bierzmowania, korzystał z ich biblioteki i ich pomocy duszpasterskiej. Te właśnie lata, przeżycie Wiosny Ludów i pobyt w Paryżu do roku 1852 — daty wyjazdu do Ameryki, są, jeśli chodzi o kształtowanie postawy Norwida wobec świata i jego poglądu na świat, decydujące. W dziedzinie religijnej oddziałują zmartwychwstańcy — nie w sensie wpływu poszczególnych zakonników (ale i tego nie można wykluczyć), lecz jako „środowisko Boże” ukształtowane dzięki natchnieniu Bogdana Jańskiego i wpływem epoki: odrodzenia katolicyzmu w pierwszej połowie wieku XIX po obu stronach Renu, z przyznaniem menezjanizmowi roli głównej.¹⁹ Jański zawdzięczał mu swój powrót do Boga, „rozumną wiarę” na miejsce utraconej kiedyś, „serdecznej”, i — konsekwentnie, rozumną miłość ojczyzny, Norwid — typ swej religijności i swego patriotyzmu. Jest oczywiste, że zdecydowały o tym przede wszystkim takie czynniki, jak umysłowość i charakter Norwida, jego osobowość — inteligencja i wrażliwość na dobro, prawdę i piękno, otwarcie duszy na sacrum, zdolność zrozumienia, że naukę o absolicie Boga można i należy przetłumaczyć na historię prawdziwą o pochodzeniu, upadku i odkupieniu ludzkości, że wcielenie Syna Bożego, jedyne i niepowtarzalne, powtarza się w historii człowieka i świata i znajduje swe wypełnienie w tajemnicy Eucharystii. Człowiek jednak nie jest samotną wyspą. Bogactwo myśli, z jakim mamy do czynienia w twórczości Norwida, to owoc epoki, w której przyszło mu żyć. Zawdzięcza on wiele ludziom, których spotykał, i książkom, które czytał. Temu wszystkiemu, co ukształtowało w nim człowieka wiary.

Dialogom *Promethidiona*, w których idzie „o formę, to jest Piękno” i „o treść, to jest o Dobro, i o światłość obu, Prawdę”, patronuje, tak jak zresztą całej ówczesnej filozofii chrześcijańskiej, myśl św. Augustyna. Dopiero na początku drugiej połowy wieku XIX prace o. Ventury, włoskiego teatyna, zwolennika i tłumacza pism Lamennais'go, de Maistre'a i de Bonalda, przygotowały, paradoksalnie, renesans tomizmu. W *Promethidionie* też spotykamy sformułowanie Fryderyka Schlegla, jego określenie sensu dziejów jako szukanie zguby:

Prometej Adam wstał, na rękach z ziemi
Podnosząc się, i mówić zacznie tak: „Próżniacy!
Próżniacy wy — ciekawość siły was zatrwoży,

¹⁹ Alina Merdas, jw.

Gdy jak o pięknym rzekłem — że jest profil Boży,
Przez grzech stracony nawet w nas, profilu cieniach,
I mało gdzie, i w rzadkich odczuwam sumieniach —
Tak i o pracy powiem, że — zguby szukaniem,
Do której pieśń — ustawnym się nawoływaniem”.²⁰

W *Zwolonie*, w obliczu dokonujących się w związku z Wiosną Ludów przemian, Norwid próbuje przekazać swą myśl na temat zespolenia woli człowieka z wolą Boga: „— trzeba być z-wolonym z myślą Przedwiecznego pierw, aby być wy-z-wolonym z przeciw-myśli Bożej, z niewoli”,²¹ — taką chce widzieć Polskę, a w *Listach o emigracji* wyjaśnia: „Przedwieczny wszędzie jest — dla-czegóż nie miałyby być w historii? Owóż jest On w historii przez człowieka, tak jak w historii każdego człowieka jest przez siebie — przez Boga-człowieka — przez Chrystusa.” „Bo Przedwieczny w człowieku przez się działa, ale w historii przez człowieka”.²² I dalej: „Bo nie dosyć ludzi jest nawracać, czasy też nawracać trza o tyle, o ile od tych nawrócenie ludzi onych zależy. Jako rzeźbiarz pracuje w materii, ażeby materią być przestała, tak i w czasie Historia też pracuje człowieczymi ramiony, aby czasem być przestała, aby tenże w wieczność się wypełnił”.²³

Przypominają się tu słowa Jana Pawła II o człowieku jako jedynym ontycznym podmiocie kultury, ale również jej jedynym przedmiocie i celu, o tym, że człowiek tworzy kulturę, ale przez kulturę tworzy siebie (Paryż — UNESCO, Gniezno — młodzież). Według Norwida, a raczej według chrześcijańskiej teologii, człowiek poprzez swoje życie z Bogiem zamienia czas na wieczność, żyjąc łaską, żyje już tu na ziemi życiem zmartwychwstania, tym, którym po skończeniu czasów będzie żyła Niebieska Jerozolima.

Poglądy Norwida na sens dziejów bliskie są poglądom głoszonym przez Fryderyka Schlegla, dalekie zaś od koncepcji Vica. Mówią o sacrum dziejów, o Bogu w dziejach jednostek i zbiorowości. Syntezę dał Norwid sam w wykładach o Słowackim:

„Człowiek na to przychodzi na planetę, ażeby dał świadectwo prawdzie”.

„Jesteśmy synami narodu szlachetnego i idziemy do ojczystej Ziemi Obiecanej, a jest ona Ziemią Obiecaną nie dlatego, że winne grona w niej będą większe niż gdzie indziej, i że w niej mleko i miód płynąć będzie — ale dlatego, że zapowiedziano nam na

²⁰ PW. 3, 348—439.

²¹ PW. 8, 101.

²² PW. 7, 28.

²³ Odpowiedź krytykom „Listów o emigracji”. PW. 7, 35.

Golgocie, iż prawda zwyciężyła i że my przeto w sukcesję dokonanej prawdy onej wchodzimy".²⁴

Człowiek winien dbać o opanowanie geograficzne globu Niebieskim Królestwem. Sensem jego życia jest bój o nie, jest — jak powie Norwid w wierszu *Socjalizm* — „przepalanie globu sumieniem”, jest praca podejmowana „przez patriotyzm onegoż Królestwa”,²⁵ jest „walka-wesoła”,²⁶ ożywiona nadzieją, bo u kresu czasów Chrystus wróci „na obłokach, z góry, światłości rzeką”.²⁷

Na takim tle jasne stają się słowa z wiersza *Moja ojczyzna*:

Ojczyzna moja nie stąd wstawa czołem;
Ja ciałem zza Eufratu,
A duchem sponad Chaosu się wzięłem:
Czynsz płacę światu.
Naród mię żaden nie zbawił ni stworzył;
Wieczność pamiętam przed wiekiem;
Klucz Dawidowy usta mi otworzył,
Rzym nazwał człkiem.²⁸

Oświecona wiedzą religijną wiara chrześcijanina prowadziła Norwida do istoty rzeczy, odkrywała Boga jako absolut i uczyła rozpatrywać wszystko w Nim. Ona zadecydowała o jego stosunku do Kościoła, uchroniła od mesjanizmu, pogłębiła miłość ojczyzny ziemskiej — Polski. Naród był dla Norwida „najstarszym po Kościele obywatelem na świecie”²⁹ i jedyną w doczesności drogą zbawienia rodzaju ludzkiego. Serce ludzkie bowiem jest za małe na to, by ukochać ludzkość, a więc — by zbawić świat. To zrobił jeden Mistrz i Pan — Jezus Chrystus. Człowiek bezpośrednio niczego dla całości zrobić nie jest w stanie, pracuje on na rzecz zbawienia ludzkości przez naród. Narody bowiem są w dziejach, w czasie, ludzkość zaś ma przeznaczenie wieczne. Ludzkość „wewnętrzna”, jej poziom moralny, i historia świata — to wieczność i doczesność, dwie styczne, które spotkają się kiedyś w sercu Boga. „Czasowe” nachyla się ku „wiecznemu”, coraz bardziej wiecznym zachwycone, zbliża się do „zbożnego czasu”. O tym właśnie mówi pieśń *Bogurodzica*, pieśń śpiewana nad kołyską narodu lennego Chrystusowi od początku:

²⁴ PW. 6, 434.

²⁵ Porównaj: PW. 8, 120, 121.

²⁶ *Psalmów-psalm*. PW. 3, 414.

²⁷ *Do Pań na Korczewie*. PW. 1, 350.

²⁸ PW. 1, 333.

²⁹ *Głos niedawno do wychodźstwa polskiego przybyłego artysty*. PW. 7, 7—8.

„ziści nam — spuści nam — Twego Syna Chrzciciela Z-bożny czas”³⁰

Kultura polska od początku nosi bardzo wyraźne znamiona chrześcijańskie. Rozwinęła się dzięki przeżywaniu Boga i ojczyzny. Ale już od twórców tej kultury i od tych, którzy nią żyją, zależy wzajemny układ tych wartości i rozłożenie akcentów. Ustawiwszy w szereg różnorodne postawy Polaków na jednym krańcu, zobaczymy uczuciowe ujęcia „bogo-ojczyźniane”, na drugim — dojrzałą postawę Norwida.

Norwid swój pogląd na świat wypowiedział całą twórczością, rozpiął go na poszczególne utwory. Jego biblijna wizja świata i oparta na Biblii hierarchia wartości zadecydowały o wewnętrznej spójności tej twórczości i o jej zgodności z osobowością poety, jak i o osobowości Norwidowskich bohaterów. Jeden utwór, poemat *Rzecz o wolności słowa*, Norwid poświęcił wprost problematyce filozofii dziejów, która w jego ujęciu stała się teologią dziejów. Jest to utwór bogaty, zapożyczony u tradycjonalistów i u Fryderyka Schlegla, i — całkowicie oryginalny. Romantyzm miał wiele tego typu utworów — z *Legendą wieków* Victora Hugo na czele. Norwid przedstawił w swoim poemacie dzieje ludzkości poprzez dzieje wolności tego słowa, którego drugim imieniem jest prawda.

Norwid mówi o dziejach „słowa” i „liter”, czyli coraz bogatszych form wyrazu; ukazuje rozwój kultury, a równocześnie odkrywa jej wymiar w głąb, razem ze słowem bowiem chodzi o prawdę i o wolność. Aby słowo było prawdziwe, musi być wolne, i tylko wolne słowo może być prawdziwe. Odkrywa również sacrum tej kultury, bowiem „między ludzi wszedł Mistrz-Wiekuisty, „zstąpił sam na dno” i dołączwszy do słów „wnętrzną słów przyczynę” „zawładnął nie jak króle i uczeni władną”³¹.

We wstępie do poematu znajdujemy dowód na zależność myśli Norwida od Fryderyka Schlegla. Poeta pisze, że do epoki chrześcijańskiej „Siła stawia się słowem”, od epoki chrześcijańskiej zaś „Słowo stawia się siłą”. W traktowaniu tradycji, w odkrywaniu ciągłych podobieństw wśród mitów, walk, cudów, znaków i męczeństw różnych kultur i narodów, w przyjętej koncepcji początków ludzkiej mowy, widać dziedzictwo tradycjonalizmu. Główny teoretyk w tej dziedzinie, de Bonald, głosił, że Bóg stwarzając człowieka obdarzył go mową, a razem z nią — poznaniem prawdy. Dlatego do istoty słowa należy wolność.

Dziwnie wielki! Mojżesza stilius w jednym słowie,
Kreśli początek ludzkiej położony mowie —

³⁰ Odpowiedź krytykom „Listów o emigracji”. PW. 7, 33.

³¹ *Rzecz o wolności słowa*. PW. 3, 587.

„Oto (mówi) Przedwieczny przywiódł przed Człowieka:
 Bydło, zwierzę i ptastwo powietrzne ... i czeka,
 Aby je wszystkie przezwiał ICH imieniem własnym ...”
 Nie można być — doprawdy — kolosalniej jasnym ...
 Dwie albowiem przyczyny tu w działanie wchodzą,
 Słowa się po sprawdzenie odnoszą, gdy rodzą.
 Swoją zaś ścisłość mierzą natury obrazem:
 Są z prawdy, ducha i są z litery zarazem.³²

„Wszechmądrość i sumienie — Bóg i oświecona objawieniem Bo-
 żym ludzka świadomość — jak słońce z zwierciadłem rozejrzawszy
 się, ciska promień abecadłem ...”³³ — zaczyna się rozwój kultury
 znaczony rozwojem form wypowiedzi: złotą harfą Dawida, zbior-
 em przysłów, epopeją Homera, dramą i powieścią, pamfletem
 i panegirikiem. Słowu wewnętrznemu, danemu przez Boga, to-
 warzyszy słowo ludzkie, zewnętrzne, uzależnione od wartości mo-
 ralnej czynów człowieka, takich jak zabójstwo Abła. Ziębi więc
 mowę, ogranicza wolność słowa, prowadzi do pomieszania i we-
 wnętrznego duchowego chaosu: „Szła hiena niewoli”. „Słowo już
 swoje wszystkie zyskało potęgę”, lecz brakło mu „Spiritus et vita”.
 Spętana ludzkość żyła „jednym pragnieniem wielkim, by Słowo
 się stało...”, to Słowo, które jest duchem i życiem. I

Przyszła nareszcie chwila ciszy uroczystej.
 Stało się — między ludzi wszedł MISTRZ-WIEKUISTY,
 I do historii, która wielkich zdarzeń czeka,
 Dołączył biografię każdego człowieka;
 Do Epoki — dzień każdy, każdą dnia godzinę,
 A do słów umiejętnych — wewnętrzną słów przyczynę,
 To jest: intencję serca ...

... więc — zstąpił sam na dno.
 Zawładnął, nie jak króle i uczeni władną.

A teraz co? ... czy tylko cierń Jego korony,
 Czy tylko wstydem słońca horyzont przyćmiony,
 Czy tylko szrama wielka na skale rozdartej,
 Grób pusty — kamień ziemi — trzęsieniem wyparty —
 I rozetkniętych krzyżów tysiące-tysięcy,
 I wieków dziewiętnaście ... i cóż? ... czy — nic-więcej? ...

³² Jw. 3, 573—574.

³³ Jw.

Nie! odtąd jest rzecz świata nie znana staremu:
 Punkt-wyjścia, szlak i siła, i wiadomość, czemu?
 Wiemy odtąd, że stary świat nie postępował
 Ani szedł ... lecz pochłaniał się i grawitował.
 Zmienione są niebiosy, ziemia odnowiona,
 Nie sama Boskość — Ludzkość ludziom objawiona.
 Ogół stał się ...³⁴

Wyzwolenie przez prawdę przyniósł człowiekowi, temu, który „cały był i piękny ... i upadł”, Chrystus. Słowo, stawszy się Ciałem, objawiło boskość i ludzkość. Ukazało Siebie, ukazało przeznaczenie człowieka i dało mu moc spełnić to przeznaczenie, „stało się siłą”. Wcielenie i odkupienie, to „punkt-wyjścia, szlak, siła i wiadomość — czemu?”, to zwornik dziejów, wieczność przecinająca wertykalnie horyzontalny wymiar doczesności. Przeszłość, ale i przyszłość, mają swój sens jedynie w Synu Bożym, który stał się Człowiekiem — wszystkie wydarzenia historyczne i życiorysy każdego mają swe odniesienie tylko tam. Każdego i całej ludzkości zjednoczonej, zgromadzonej w Chrystusie. Stał się więc ogół, powstała zbiorowość — Kościół, którą w wolności i w prawdzie prowadzi Duch Święty:

Słowo już umie Człeka w Jeden ogół zlewać,
 Nauczyło się jeszcze Razem się spodziewać,
 Poczuć osobę trzecią, co z nim zamieszkała.³⁵

Gdy więc św. Paweł, który

cały prawie świat obiegłszy stary,
 Spór znalazł w Antyjochii o literę wiary,
 I, takowy rozstrzygnąć, że sam nie był w stanie,
 Szedł gdzie Piotr, Jan i Jakub czynili zebranie,
 I gdzie się wolność stalej niż kiedy wysłowi,
 Mówiąc: „Zda się godziwym Świętemu Duchowi
 I nam ...”

... Oto jest złota wolności korona:
 Większej nad tę nie było i nie ma — to ona!³⁶

W ludzkie dzieje, w historię człowieka i ludzkości

Słowo wróciło w duchu i stało się całe,
 W człowieku i w zebraniach równie doskonałe.³⁷

³⁴ Jw. PW. 3, 588—587.

³⁵ Jw. PW. 3, 588.

³⁶ Jw. PW. 3, 588—589.

³⁷ Jw. PW. 3, 589.

W tej epoce mocy słowa jego „celem i arcydziełem” jest „przyjęcie wszelkiej Ludzkości i dotrzymanie Boskości”, dokonanie przeziwnej przemiany człowieka, a przez niego — tworzonej przezeń kultury; dążenie, by „filozofię uczłowieczyć, politykę i ekonomię uchrześcijanin, praktyki religijne odserdecznin”.³⁸ Lecz w dziejach wchodzeniu wolności w użycie towarzyszy jej krępowanie. Wolność słowa ograniczają druk i pieniądz, a człowiek zapomina o „spólnym interesie rzeczy-pospolitej”. Względy uboczne „rubaszną prawdę”, sprowadzanie słowa do rzędu środka pozbawia je cechy istotniej — świętości. Na miejsce Ogółu, Całości, wchodzi „większa część” nie licząca się z „częścią mniejszą”, zwyciężają zasady demokracji, która nie jest zdolna dać rozwiązań ostatecznych:

Nie z większości-bo promień-inicjatyw świta,
Ani z wielmożnej dłoni, lecz z tej, co przebita!³⁹
Z trzech przeto stron dziś cierpi Słowo — i trojako:
Jako świętość — jak mniejszość — i nareszcie jako
Ogół —⁴⁰

Miejsce prawdy w życiu, w kulturze, zajmują Cynizm, Ironia, Serio-fałszywe. Ludzie „prawdę widząc, czczą kłamstwo wierutne” i pozostają

Służebni zawsze — zawsze żadni — czy ich słowo
Przeczy? lub twierdzi? — równie krągle jednakowo.⁴¹

Nieobecność prawdy w ludzkim słowie, w tworzonej przez człowieka kulturze, uderza w Słowo, w Boga, który wszedł w ludzkie dzieje i już się od nich nie oderwie. Powrót do świętości słowa, do jego wolności, do prawdy, może się dokonać jedynie przez „charakter człowieka”, charakter będący „prawdą świadkiem”.

Słowo, które stało się siłą, objawiło swą moc również poprzez wyzwalanie, kształtowanie „istności narodowej”, przez budowanie „pracą długą a wierną literze” narodowej kultury. Ukazując rozwój kultury polskiej, Norwid dał mistyczną etymologię nazwy Słowianin. Złączył ją z błogosławieństwem Chrystusa dla ubogich duchem, silnych wartościami Ewangelii.

Autorowi poematu zostało dane być świadkiem i uczestnikiem boju o prawdę. Pieśń, która powstała, pieśń o wolności słowa, to „pieśń i boleść”. Poeta pragnie więc spocząć, pragnie porzucić

³⁸ O Juliuszu Słowackim. PW. 6, 418.

³⁹ Rzecz o wolności słowa. PW. 3, 596.

⁴⁰ Jw. PW. 3, 597.

⁴¹ Jw. PW. 3, 597.

„świat na dwie partie rozłamany”, świat walki dobra ze złem. Poetycki pęd poprzez lata, mile i atomy zanosi go na pustynię, do ruin Palmyry, tych samych, które w *Ruinach* Volneya dają świadectwo, że istnieje w świecie jeden tylko porządek — natury. Lecz

... było cicho pośród ruiny ogromnej,
Wkładającej na niebo profil wiekopomny,
Cały szczyty swoimi, jakby się o ramię
Boga oparło czołem miasto, gdy się złamie.

Patrzyłem i wydziwić się nie mogłem onej
Całości rzeczy w całość ruiny zmienionej,
Pięknej ogółem, który powstał ze zniszczenia,
Z potrącenia, zdeptania i zlekceważenia.⁴²

Jest to chyba obraz ludzkości, miasta ziemskiego zamierzonego przez Boga jako miasto Boże, *civitas Dei*. Zamyśl Boży został zwichnięty, człowiek źle skorzystał z otrzymanej wolności, ale planu Bożego nie unicestwił. I mimo deptania i lekceważenia swojej godności dziecka Bożego nie pozbył się swego do Boga podobieństwa, pozostał Jego obrazem, nawet jako ruina świeci Jego pięknem. Odkupiony — do Boga należy. Syn Boży stał się człowiekiem, umarł, zmartwychwstał i powrócił do Świętego świętych, nic więc już nie odłączy człowieka od Boga, nie przekreśli sensu dziejów, pochodzących ku wypełnieniu się w Mieście Świętym — Jeruzalem Nowym. Człowiek jest nosicielem Boga i może zawsze się spodziewać i zawsze zaczynać.

„Całość” — rzekłem we wnętrzu ducha i, struchlały,
Dodałem: „Taka! ... że jej nie wypowiem całej ...” —
I nie wiem, czemu ręką chciałem kamień drobny
Podjąć, lecz nie jak fragment wydał się osobny
Palcom moim; zadrzałem i ramię cofnąłem,
Czując, że za część jedną rzeczy pełnej wziąłem,
I natychmiast szepnęła do mnie myśl ostrożna:
„Patrz! ... oto i ruinę nawet popsuć można!”

A jam jej odpowiedział:

„... Zaprawdę — Ruina

Jest całością! ...

... I nową twórczość odpoczywa”.

*

⁴² Jw. PW. 3, 616.

W tym momencie dotknąłem palcem Zmartwychwstanie
I wymówiłem słowo: „JESTEM ...” — niespodzianie,
I chciałem ręką wtóry kamień podjąć z ziemi ...
Lecz zdał mi się ogółem łączny ze wszystkimi ...
Zadrzałem znów ...

... gdy orzeł rzekł, jak trąba grzmiała:
Kto tu trąca ruinę, ten principium trąca ...”⁴³

Człowieka można zrozumieć w pełni w blasku prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa. Dzięki temu zmartwychwstaniu istnieje on naprawdę i naprawdę do Niego należy. Wcielenie i Odkupienie sprawiły, że Chrystus stał się Alfą i Omegą świata, że jest wszystkim we wszystkim, „das Ganze im Fragment”, według określenia Hansa Urs von Balthasara.

Kończąc swoją messenńską, swoją Tyrtejową pieśń poświęconą walce i głoszącej zwycięstwo, Norwid napisał:

Odtąd już, w jakąkolwiek się przeniosłem sferę
Zrozumiałem Całość-słowa i Literę.⁴⁴

— czyli sens dziejów i tworzonej przez człowieka kultury jako drogę do ojczyzny niebieskiej.

Alina Merdas RSCJ

Teksty Norwida cytowane wg

Cyprian Norwid: *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz W. Gomulicki. Tomy 1—11, Warszawa, PIW, 1971—1976.

Skrót: PW

Tłumaczenia z języka francuskiego — Alina Merdas.

BIBLIOGRAFIA

Bremond Henri: *Gerbet*, Paris 1907.

Dermenghem Emile: *Joseph de Maistre, mystique*, Paris 1923.

Derré Jean-René: *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique 1824—1834*, Paris 1962.

Foucher Louis: *La philosophie catholique en France au XIX-e siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle. 1800—1880*, Paris 1955.

Gerbet Philippe: *Considérations sur le dogme de l'Eucharistie (Générateur de la piété catholique) suivies de Vues sur le dogme de la pénitence*, Paris 1891.

Esquisse de la Rome chrétienne, Paris 1863.

Introduction à la philosophie de l'histoire, Louvain 1832.

⁴³ Jw. PW. 3, 616—617.

⁴⁴ Jw. PW. 3, 617.

- Rzecz o dogmacie Eucharystii, katolickiej pobożności rodzicu.
Z francuskiego X. Filipa Gerbet, Berlin 1844.
- Goyau Georges: *L'Allemagne religieuse. Le Protestantisme*, Paris 1901.
Le Catholicisme, Paris 1905.
- Herder (Johann Gottfried): *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* par ... Ouvrage traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet, Paris 1834.
- Hocedez Edgar: *Histoire de la théologie au XIX-e siècle. Tome premier: Décadence et réveil de la théologie 1800—1831*, Paris 1948.
- Jacob André: *Génèse de la pensée linguistique*, Paris 1973.
- Renan Ernest: *De l'origine du langage*, Paris 1859.
- Schlegel Frédéric: *Philosophie de l'histoire*, Paris 1836.
Philosophie de la vie, Paris 1838.
- Urs von Balthasar Hans: *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, Paris 1970.
- Vico (Giambattista): *Principes de la philosophie de l'histoire traduits de la „Scienza nuova” de J. B. Vico et précédés d'un discours sur le système et la vie de l'auteur* par Jules Michelet, Paris 1827.
- Giambattista Vico (1668—1744), *une philosophie non-cartésienne*. (w) „Les Etudes Philosophiques” 1968, no 3/4.

ROMANTYCZNE UTOPIE WYZWOLENIA

Romantyzm był czasem renesansu myśli religijnej po buntowniczym laicyzmie doby Oświecenia. Ale był także czymś więcej niż tylko odrodzeniem, które powraca do dawnej, bezkonfliktowej wiary. W okresie romantyzmu Bóg, wiara, religia były pojęciami, które wymagały uzasadnienia, wartościami będącymi przedmiotem moralnych wyborów, decydujących o postawach, poglądach, działaniach. W tym ujęciu romantyzm nie wyrażał buntu i rozterek wewnątrz katolicyzmu, ale był próbą głębokiego zreformowania świadomości religijnej. Na tej drodze posunął się znacznie dalej niż Oświecenie, które, jak pisze Andrzej Walicki, „nie wykraczało na ogół poza propagowanie postaw laickich przeciwstawiających się religijnemu fanatyzmowi, przesądom i klerykalizmowi, ale nie ingerujących w sferę religii jako takiej”.¹ Romantycy poruszali się w tej właśnie sferze, więc ich myślenie nie mogło być ingerencją, ale często stało się esencją myślenia religijnego.

Pytanie o źródła, o istotę, o sens religii, o relacje między Bogiem i człowiekiem musiało otwierać pole dla religijnej heterodoksji, która stała się istotną cechą kultury religijnej romantyzmu. Jednocześnie romantyzm osadził religię w historii — wartości uniwersalne, gwarantowane przez Opatrzność, miały się urzeczywistnić w bycie ludzkim, ziemskim. Dlatego też heterodoksyjne zwichnięcie musiało w owym czasie prowadzić do umieszczania Królestwa Bożego w wymiarach historii ludzkiej, do osadzania nieba w rzeczywistości ziemskiej, wreszcie do swoistego upolityczniania teologii. Ułatwiał to utopijny charakter teologii, który sprzyjał przekładaniu Ewangelii na wizje społecznych ideałów, zwłaszcza, gdy czynili to radykałowie, socjaliści (terminu tego używam w sensie historycznym a nie normatywnym). Ich światopoglądowy utopizm znajdował doskonałe wsparcie w ewangelicznym micie krainy wiecznej szczęśliwości — Królestwo Boże stawało się utopią ziemską, urzeczywistnieniem ewangelicznych ideałów, stawało się celem i treścią polityki. Ewangelia była więc dla socjalistów romantycznych podstawą historiozoficznych schematów, niezastąpioną inspiracją myśli politycznej, wreszcie podręcznikiem, skąd można było zaczerpnąć wskazówki dla pisania politycznych programów. Stawała się więc jakby częścią ziemskiego świata polityki. Dawno już mię-

¹ Andrzej Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970, s. 167.

dzy polityką a religią nie było tak bliskiego i bezpośredniego związku, dawno już język polityki nie mieszał się i nie wymieniał tak doskonale z językiem religii.

W Polsce ta socjalistyczna herezja zyskiwała dodatkowe wsparcie przynajmniej z dwóch powodów. Z jednej strony była naturalną reakcją na rozgoryczenie, spowodowane polityką Grzegorza XVI wobec powstania listopadowego, a szczególnie jego encykliką *Cum primum* z 9 czerwca 1832 roku. Niechęć do polityki równała się niechęci do instytucji, która tę politykę prowadziła — stąd płynęło rozluźnienie więzi z samą doktryną Kościoła, stąd płynęła większa swoboda i śmiałość w poszukiwaniu własnych, znośniejszych dla polskiego losu, interpretacji Pisma świętego, stąd większa możliwość herezji.

Z drugiej strony ucieczka od rozpacz, spowodowanej klęską powstania listopadowego, skłaniała do rozwiązań ostatecznych, mieszczących się poza rzeczywistością i poza czasem teraźniejszym. W nierealistycznym traktowaniu rzeczywistości nie było nic dziwnego, bowiem liczenie się z nią znaczyłoby skazywać się na rozpacz właśnie. W pragnieniu utopii, radykalnie zmieniającej świat społeczny, w niecierpliwej potrzebie stworzenia raju na ziemi, w spełnieniu Królestwa Bożego na miarę ludzkiej wyobraźni, w urzeczywistnieniu świata bez diabła, bez zła tkwiła pokusa niesłuchanie silna i w czasach, o których mówimy, nadzwyczaj łatwa do pochwycenia.

Dwa te powody: rozgoryczenie do Kościoła, sprzyjające rozwojowi tendencji heterodoksyjnych, a także gorąca wiara w definitywne i ostateczne rozwiązanie ludzkich problemów przez stworzenie świata sprawiedliwości społecznej, były niewątpliwie główną siłą inspirującą polskich socjalistów epoki romantyzmu, budowały rdzeń, wokół którego rozwijały się ich koncepcje. Ludzie ci byli prekursorami najbardziej radykalnej orientacji w polskiej tradycji lewicowej, ale *mutatis mutandis*, byli także prekursorami pewnego trendu w myśli religijnej, która rozwijała się poza oficjalnym życiem religijnym, i którą można by określić próbą sekularyzacji teologii, czy mówiąc innymi słowy, przenoszeniem spraw boskich, transcendentnych w rzeczywistość ludzką, wprowadzaniem *sacrum* w świat ludzkiego *profanum*.

Nie znaczy to oczywiście, że o kształcie polskiego socjalizmu romantycznego decydowały jedynie te uzależnienia, o których mówimy. Nie jedynie, choć przyznać należy, że ów chrześcijański rodowód, mimo niewątpliwych wpływów tradycji oświeceniowych czy niemieckiej filozofii idealistycznej, w polskim myśleniu socjalistycznym epoki romantyzmu wyraźnie dominował — „chrześcijańska motywacja dążeń socjalistycznych przeważała tak dalece, że można

ją określić jako powszechną” — pisali w swojej pracy *Zarys dziejów socjalizmu polskiego* Lidia i Adam Ciołkoszowie.²

Na gruncie polskim owa przemożna „nadzieja wyzwolenia” miała oczywiście konotację podwójną: z jednej strony była pragnieniem ostatecznego wyzwolenia człowieka od cierpień tego świata, krzywd i niesprawiedliwości i stworzenia takiego ustroju, który usunąłby na zawsze, mówiąc językiem ówczesnym, „powody cierpień ród ludzki trapiące”; z drugiej, była pragnieniem wyzwolenia narodu, także ostatecznego, a więc nie tylko irredentą, ale pewną wizją bezkonfliktowej wspólnoty między narodami. Obie te nadzieje dopełniały się z mniejszą lub z większą konsekwencją w poszczególnych rozwiązaniach światopoglądowych.

Formacja, która reprezentowała w Polsce tę opcję światopoglądową, nie była ani zwarta, ani dominująca w polskim życiu intelektualnym owych czasów. Ludzie, którzy ją tworzyli, na ogół nie występowali razem, na ogół nie stały za nimi masy członkowskie partii, ani siły wpływowych instytucji. Byli bardziej myślicielami, pisarzami, dziennikarzami, poetami niż działaczami politycznymi. Pod wieloma względami przypominali formację francuskiego socjalizmu utopijnego — byli zresztą uczniami i propagatorami koncepcji poszczególnych prominentów francuskiego socjalizmu. Krępowiecki sięgał do Buonarrotiego, Królikowski współpracował, a nawet skutecznie konkurował z Cabetem o przywództwo ruchu ikaryjskiego, Ordega przejął wiele koncepcji od Pierre'a Leroux, Worcell od Saint-Simona, ksiądz Ściegienny od księdza Lamennais, Chojecki przyjaźnił się z Proudhonem. Nie miejsce tu na odtwarzanie koncepcji polskich socjalistów, można jednak pokusić się o charakterystykę poszczególnych trendów w tym chrześcijańsko-społeczno-utopijnym myśleniu.

Niewątpliwie czynnikiem decydującym o podziałach i klasyfikacji poszczególnych koncepcji, pojawiających się w ramach formacji, o której mówimy, był z jednej strony chrześcijański rodowód proponowanej utopii, związany z określonym typem myślenia religijnego; z drugiej — niesiona przez nią wizja ładu społecznego i pewna wizja polityki, rozumianej właśnie jako sposób urzeczywistniania tego ładu.

Jeśli spojrzeć na socjalistyczne utopie romantyczne z perspektywy ich chrześcijańskiego pochodzenia, to łatwo jest wyróżnić trzy główne tendencje.

Mamy więc, po pierwsze, do czynienia z utopiami o zdecydowanie millenarystycznym rodowodzie. Pomijając subtelności znaczenio-

² Lidia i Adam Ciołkoszowie, *Zarys dziejów socjalizmu polskiego*, Londyn 1966, t. 1, s. 381.

we terminu millenaryzm, możemy powiedzieć, że świadomość millenarystyczna, odwołująca się głównie do Objawienia św. Jana i pojawiająca się najczęściej w okresach katastrof dziejowych, masowych prześladowań, załamywania się autorytetów, przesilenia wartości, której emocjonalnym tłem są zbiorowe frustracje, niepokoje, lęki, cierpienia czy upokorzenia, opiera się na idei tysiącletniego Królestwa Bożego na ziemi, idei doczesnego zbawienia ludzkości, rozumianego jako wyzwolenie od zła. Ta rzeczywistość ziemskiego raju nastąpi po apokaliptycznym okresie wielkiego przesilenia, okresie katastrof i powszechnej trwogi, który uwolni ludzkość od grzechów dotychczasowego świata — twierdzili millenaryści.

Temu typowi świadomości religijnej bliska jest postawa zakładająca dualistyczną, manichejską wizję świata. Między złem i dobrem, przeszłością i przyszłością nie ma żadnych faz pośrednich, żadnych mediacji. Rzeczywistość jest postrzegana jako zbiór stanów ekstremalnych, splecionych w nierozzerwalne pary, w którym rządzi jedyna zasada: albo-albo. Postawie tej towarzyszy zwykle poczucie misji zbawienia i związany z tą misją profetyczny patos, ale przede wszystkim skłonność do antynomicznego wyjaśniania rzeczywistości (motyw dochodzenia do świętości przez dno nieprawości, przekonanie, że przemoc może być skuteczną metodą likwidacji przemocy w stosunkach między ludźmi, że brak wolności jest jedyną drogą do wolności prawdziwej, etc.), jako że tłumaczenie rzeczywistości w myśl zasady albo-albo prowadzić musi nieuchronnie, jeśli nie jest czystym szaleństwem, do pewnych interpretacyjnych trudności.

Z millenarystycznym sposobem myślenia związany jest zatem skrajny radykalizm, nie polityczny czy społeczny nawet, ale radykalizm znacznie głębszy i bardziej pierwotny, związany z opcją światopoglądową, a nie z deklarowaną wizją ładu społecznego, ze sposobami osiągania i utrzymywania tego ładu. Społecznym czy politycznym dopełnieniem takiego radykalizmu nie muszą być hasła postępu — może nim być przecież powrót do dawnego porządku. Ważny jest bowiem w tym wypadku ów dychotomiczny charakter widzenia świata i pragnienie gwałtownej jego zmiany, a nie treść zbawienia ziemskiego, nie konkretny kształt wyzwolenia człowieka i ludzkości. Po drugie mamy także do czynienia z utopiami, które także wywodzą się z myślenia millenarystycznego, ale w jego wersji znacznie łagodniejszej. Zakłada ono również ideę tysiącletniego Królestwa Bożego na ziemi, ale będącego finałem dziejów, a nie ich początkiem, który zrealizuje opatrnościowy plan historii. Zło, według tej koncepcji, usuwane jest z życia społecznego stopniowo, w miarę postępu dziejów, aż do całkowitej jego eliminacji w ziemskim raju sprawiedliwości społecznej.

Temu millenaryzmowi obca jest oczywiście manichejska, czarno-biała wizja świata. Charakterystyczne dla niego jest zauważanie całego ciągu mediacji między skrajnościami, spostrzeganie względności ocen pewnych zjawisk, zależnie od momentu rozwojowego ludzkości. Jest oczywiście posłannictwo zbawiania, ale maleje towarzyszący mu zwykle proroczy patos, maleje charakter ekstazy, rośnie chłodno racjonalistyczny. Antynomiczna interpretacja rzeczywistości przybiera dialektyczną szatę. Nie znaczy to jednak, że mamy do czynienia w tym wypadku z postawą radykalną. Jej radykalizm jest jednak innego rodzaju niż w poprzednim przypadku. Opiera się on bowiem na wierze w nieograniczone możliwości doskonalenia się i na wierze, że te możliwości się spełnią. Innymi słowy, jest to także wiara w rozwiązania ostateczne, ale również wiara w postęp, który stopniowo 'do tych rozwiązań prowadzi. Radykalizm jest więc jakby „rozłożony na raty” — każda zmiana musi eliminować część zła i tym samym w sposób istotny zmieniać porządek rzeczywistości aż do osiągnięcia ideału.

Po trzecie wreszcie, utopizm zupełnie odmienny od dwóch poprzednich. Wywodzi się on z interpretacji Ewangelii, pozwalającej wydobyć z niej wartości stosować bezpośrednio do życia społecznego i politycznego, pozwalającej „prawdzie Ewangelii zstąpić (...) na poziom socjalny” (Chojecki). Interpretacja ta umożliwiała myślenie o Królestwie Bożym na ziemi w kategoriach ideału warunkującego pewną strukturę wartości, według której należało rozwijać organizację życia społecznego i politykę. Utopia w tym wypadku (tak ją zresztą nazywali jej twórcy) nie była marzeniem o krainie wiecznej szczęśliwości, która zwieńczy czy też zapoczątkuje opatrnościową historię ludzkości, ale dawała wskazówki ludzkiemu działaniu, nadawała określony sens przemianom społecznym, polityce, historii, wyznaczała pewien kierunek preferowany. „Wszelako ta utopia przyświecać musi przekonaniu naszemu jak gwiazda kierująca żegluga łodzi społecznej, chociażbyśmy nigdy do niej wyjść się nie zdołali.” (Chojecki)

Mamy zatem w tym wypadku do czynienia z postawą, która opiera się na zrozumieniu rzeczywistości takiej, jaka ona jest i na próbie kształtowania tej rzeczywistości w kierunkach najbardziej pożądanym, w czym pomaga nowe odczytywanie Ewangelii pod kątem spraw ziemskich, społecznych, politycznych. Różni się więc ona zasadniczo od radykalizmów millenarystycznych, dla których rzeczywistość istniejąca jest bądź wzorem negatywnym, wymagającym zniszczenia, aby na jego gruzach budować nowy świat, bądź kolejnym etapem rozwoju ludzkości, także wymagającym zniszczenia w imię praw postępu.

Dopełnieniem każdej z tych trzech interpretacji Ewangelii była

określona wizja ładu społecznego, będącego właśnie Królestwem Bożym spełnionym na ziemi, i określony sposób pojmowania polityki.

Zależność między ową heterodoksyjną interpretacją Pisma świętego a jej społeczno-politycznym odniesieniem nie była w poglądach polskich socjalistów romantycznych jednoznaczna, choć oczywiście istniała. Otóż wizja ładu społecznego, będąca treścią socjalistycznej utopii, opierała się zawsze na zasadzie całkowitej eliminacji zła z życia ludzkiego, była więc wizją świata wyzwolonego od diabła, była ładem opartym na chrześcijańskim ideale braterstwa, na miłości. Ale każda z przedstawionych interpretacji Ewangelii narzucała określony sposób wprowadzania tego ładu i metody jego utrzymywania — decydowała zatem o pewnych preferencjach politycznych.

I tak socjalistyczni millenaryści uzupełniali swoją manichejską i ahistoryczną interpretację Pisma świętego równie radykalnymi poglądami politycznymi. Na gruncie polskim dały o sobie znać trzy polityczne rozwinięcia tej heterodoksyjnej koncepcji.

Pierwsza z nich, nazwijmy ją „anarchistyczną”, reprezentowana była przez Ludwika Królikowskiego, redaktora i wydawcę „Polski Chrystusowej”, najbliższego współpracownika Etienne Cabeta w ruchu ikaryjskim. Mocno upraszczając bogatą koncepcję Królikowskiego, można ją streścić tak oto. Przejście od chaosu dotychczasowego świata, będącego królestwem zła, do porządku Królestwa Bożego na ziemi może się dokonać tylko na drodze rewolucji moralnej, tylko przez indywidualną, nagłą i całkowitą przebudowę wartości, rewizję sumień. Zło bowiem dotychczasowego świata wynikało z odejścia od Boga, co skazywało człowieka na samotność, bezradność, podszepty „fałszywych proroków”. Odnalezienie Boga na drodze augustyńskiego wniknięcia w głąb siebie, to właśnie usensownienie ludzkiego życia i realizacja przyrodzonej dobroci człowieka, to zatem odnalezienie braterskiej zasady regulującej stosunki między ludźmi. Suma indywidualnych rewolucji da rewolucję powszechną, rewolucję w skali ludzkości.

Implikacje polityczne tego rodzaju koncepcji są zaskakujące. Zakłada ona, że działanie w sferze materialnej, fizycznej nie może zmieniać niczego istotnego, bowiem zmiany istotne dokonują się w ludzkiej świadomości, w sferze ducha, a ta, zgodnie z romantycznym przekonaniem, od rzeczywistości fizycznej, od sfery ciała zależną być nie powinna. Wszelkie zatem tradycyjne działania polityczne są nieskuteczne w osiągnięciu postulowanego ideału społecznego; żaden przewrót, rewolucja, żaden dekret, przepisy czy ustawa nie zmieniają mentalności obywateli — rewolucja jest sprawą czysto indywidualną i duchową. „Wielka nadzieja” tej koncepcji

leży w przekonaniu, że na dnie ludzkiej duszy znajduje się klucz do wyzwolenia, do raju ziemskiego, że człowiek ten klucz w sobie odnajdzie i że nadszedł wreszcie czas powszechnego zaglądania do własnych sumień.

Tego rodzaju koncepcja znajduje się właściwie poza dziedziną polityki. Więcej — jest skierowana przeciw polityce jako tej dziedzinie ludzkiej działalności, która utrwała zło tego świata w odwiecznym archetypie ludzkich zależności: panowanie — poddaństwo, dominacja — posłuszeństwo. Mamy więc do czynienia z radykalnym, bo antypolitycznym programem działania, ale powinniśmy mieć także do czynienia, jeśli założyć konsekwencję tego rozumowania, z równie radykalną, antypolityczną wizją raju ziemskiego, która jest celem naszego działania. Jeśli byłaby zgodna z założeniami samej koncepcji, to musiałaby być pozbawiona wszystkich instytucji, praw i zależności dotychczasowego świata — więc także państwa i związanej z nim polityki. I tu pojawiała się zasadnicza trudność, pewien niedorozwój wyobraźni, uniemożliwiający stworzenie obrazu społeczeństwa przyszłości w całkowitym oderwaniu od dotychczasowych struktur i mechanizmów politycznych. Królikowski także uległ tej chorobie — jego Kościół Chrystusowy był odwzorowaniem struktur państwowych, a zasady regulujące w nim życie do złudzenia przypominały paragrafy konstytucji, artykuły kodeksów czy administracyjne zarządzenia. Nowość tego świata tłumaczyło słowo-wytrych: „miłość” — braterska, chrześcijańska, która znosi walkę, a wprowadza pojednanie i poświęcenie jako motywy ludzkich działań, znosi władzę nad człowiekiem, a wprowadza służbę człowiekowi, znosi wybór i kontrolę „sług społecznych”, a wprowadza „moc ludowego tchnienia”, które powołuje i odwołuje administratorów Kościoła Chrystusowego. Jak złudne były to twierdzenia, przekonywał los ikaryjskich komun zakładanych w Stanach Zjednoczonych, także przez Królikowskiego. Nie była to więc postawa konsekwentna — konsekwencja bowiem w myśleniu politycznym nakazywała w tym wypadku anarchię; Kościół Chrystusowy winien bowiem przynieść wyzwolenie człowieka od państwa i od polityki.

Piotr Ściegienny, ksiądz-rewolucjonista, a po nieudanej próbie wywołania powstania w 1844 roku wieloletni katorżnik i banita, był reprezentantem innej wersji millenarystycznego socjalizmu. Według niej są dwie przyczyny, dla których świat dotychczasowy był królestwem zła: po pierwsze świat jest we władaniu ludzi, którzy to zło uosabiają i utrwalają, i po drugie, co jest konsekwencją pierwszego, ludzkość reprezentuje bardzo niski poziom oświecenia moralnego i religijnego, które pozwala uświadomić sobie w pełni miłość braterską, mogącą stać się zasadą nowego porządku. A więc warunkiem koniecznym realizacji Królestwa Bożego na ziemi jest

rewolucja, która pozbawi władzy rzeczników zła i stworzy warunki, aby nieliczni prawdziwi wychowawcy ludzkości, kapłani prawdziwej wiary, podjęli walkę z ciemnotą. Kształcąc nie tylko rozum, ale i uczucie, oddziaływując nie tylko słowem, ale i własnym przykładem, wpoją oni i utwierdzą w umysłach ludu religijność, moralność, sumiennność, pracowitość i oszczędność. I wtedy dopiero porządek Królestwa Bożego spełni się na ziemi.

Rewolucja społeczna w tym wypadku jest motywowana wyraźnie klasową stratyfikacją społeczną: zło reprezentuje klasa posiadaczy, dobro klasa oświeconych kapłanów, a walka dobra ze złem dokonać się musi rękami nieuświadomionego ludu, który po zwycięstwie rewolucji zostanie przez kapłanów oświecony. Tak więc koncepcja ta zakłada jakiś okres przejściowy, w którym naprawianiu krzywd i przyjmowaniu zdrowych zasad współżycia społecznego (społeczna własność ziemi, obowiązek pracy etc.) towarzyszyć będzie proces przebudowy wartości dzięki swoistemu kaznodziejstwu. Osiągnięcie stanu, w którym organizacja społeczeństwa opiera się na miłości braterskiej, będącej triumfem dobra, jest więc pewnym procesem wymagającym czasu, ale procesem skończonym. Dopiero po jego zakończeniu zacznie pisać się historia Królestwa Bożego na ziemi.

Ten sposób myślenia politycznego odpowiadał uproszczonemu sposobowi pojmowania rzeczywistości, jej społecznych i politycznych problemów. Zło musi zostać pobite i zlikwidowane, krzywda naprawiona sprawiedliwie, to znaczy wedle zasady każdemu po równo, równo też muszą być na wszystkich nałożone obowiązki, co oznacza, że pasożytów należy zapędzić do pracy przymusowej itd. W populistycznej perspektywie świat staje się prosty i zrozumiały, triumfuje ład i porządek, cel wydaje się oczywisty. Ten typ myślenia politycznego, wbrew swym założeniom nie wyzwalał człowieka od krzywd i niesprawiedliwości, od wyzysku i ucisku, od przemocy i gwałtu, ale proponował zarówno w politycznych środkach, jak i w samym kształcie proponowanej utopii wyzwolenie od złożoności tego świata, od powikłań rzeczywistości.

Trzecią wreszcie, „totalitarną” wersję socjalizmu millenarystycznego reprezentował Zenon Świętosławski, najwytrwalszy chyba ideolog Gromad Ludu Polskiego. Według tej wersji świat wiedziony opatrnościowym planem historii, czy byśmy tego chcieli czy też nie, osiągnie kres dziejów, jakim jest Królestwo Boże na ziemi. Czasy obecne, to okres zasadniczego przełomu, podczas którego zło zostanie pokonane. I nie jest specjalnie istotne, w jaki sposób to nastąpi, czy będzie to rewolucja, czy też inny kataklizm. Nie droga jest ważna, a cel, nie polityczne metody osiągania ustroju sprawiedliwości społecznej, a konkretny kształt tego ustroju.

A kształt tego ustroju oparty jest na konsekwentnym rozwinięciu tezy o bezkonfliktowości społeczeństwa przyszłości. Rozumowanie jest następujące. Królestwo Boże to harmonia, a zatem świat społeczny bez konfliktów. Skoro bez konfliktów, to znaczy, że oparty na idei jedności („Jeden jest Bóg, jeden Jego Kościół na ziemi, jedna w nim prawdziwa wiara” — pisał Świątosławski). Ale ludzie są ułomni, jak to doskonale pokazuje historia, myślą na ogół różnie i wierzą w rozmaite sprawy, dzielą się na stronnictwa, partie, frakcje i rzadko godzą się bez reszty z ustalonym porządkiem, wreszcie Bóg dla nich także różne może mieć oblicza. Należy więc stworzyć społeczeństwo totalitarne, które nie tylko kontroluje wszystkie, najbardziej nawet prywatne sfery życia człowieka, ale przede wszystkim wykształca nowego obywatela, człowieka jednej wiary w jedynego Boga. Takie, świadome prawdy wiecznej, społeczeństwo ma obowiązek choćby i „z mieczem w dłoni” szerzyć tę prawdę wokół i inne społeczeństwa kształtować wedle własnego oblicza. Aż Kościół Powszechny obejmie całą ludzkość i zapanuje szczęśliwość wieczna.

Ten typ myślenia jest dokładnym przeciwieństwem „anarchizmu” Królikowskiego; tamten radykalne zmiany społeczne warunkował rewolucją świadomości — ten powszechną świadomość celu ostatecznego uzależnia od rygorów totalitarnej republiki. Zbawienie człowieka jest w tym kontekście wyzwoleniem człowieka od konfliktów społecznych poprzez przymus, uwięzienie ludzkości jest jej wyzwoleniem.

Opisane wyżej trzy wersje politycznego millenaryzmu zawierały wątek mesjanizmu narodowego, ideę narodu-pośrednika między Bogiem a światem ludzkim, który staje się zbawicielem ludzkości. Mesjanizm był bowiem dla romantycznego myślenia socjalistycznego naturalną odpowiedzią na podstawowe pytanie polityczne Polaków: jak wybić się na niepodległość? Skoro zbawienie ziemskie jest bliskie i nieuchronne, a zbawienie wymaga zbawiciela, to idea narodu-zbawiciela zakłada niezbędność istnienia tego narodu — aby zbawić świat i zrealizować Królestwo Boże na ziemi, należy wprzód wskrzesić Polskę — mesjasza ludzkości.

Była więc to próba stworzenia pewnych racji dla politycznego istnienia narodu polskiego, dzięki specyficznej interpretacji Pisma świętego i wykorzystywaniu paraleli Jezusa-zbawiciela. W konkretnych przypadkach ten mesjanizm był oczywiście rozmaicie interpretowany. W wersji „anarchistycznej” polegał na przekonaniu, iż Polacy po klęskach, jakie na nich spadły (motyw odkupienia), zdolni są dokonać poprzez rewolucję sumień radykalnego przewartościowania własnej tradycji, kultury, polityki i tym samym stworzyć nowy element w świadomości powszechnej, który stanie się zaczy-

nem powszechnej rewolucji. W wersji „populistycznej” mesjanizm nie wykraczał poza horyzont myślowy polskiej prowincji, tak więc konieczność narodu-zbawiciela zakładała, że musi nim być nasz naród, naród polski, bo żadne inne alternatywy nie były z tej perspektywy znane. I wreszcie w wersji „totalitarnej” mesjanizm polityczny wyrażał się w przekonaniu, że powołania narodów europejskich w opatrnościowym planie historii dobiegły końca, i że nadszedł czas, gdy upokorzony, zamordowany i zmartwychwstały naród polski „ma od Boga rozkazane z mieczem w rękę sądzić zbrodnie tego świata, deptać stare zło i na jego gruzach wznosić ową wspianą owczarnię, w której by cała skupiona rodzina dzieci Bożych godnie zamieszkać mogła” (Świętosławski). Wszystkie te nadzieje nie wynikały oczywiście z żadnej analizy sytuacji politycznej, a z gorących przeświadczeń, przeczuć i z wewnętrznej logiki samej koncepcji.

Millenaryzm w łagodniejszej postaci miał na gruncie polskiego socjalizmu kilku reprezentantów (Stanisław Worcell, Józef Ordega, Tadeusz Krępowiecki), ale myślenie polityczne, które reprezentował każdy z nich, było bardzo podobne. Historiozofia tej koncepcji opierała się na wizji jednoczącej się w imię chrześcijańskiego ideału braterstwa ludzkości, zgodnie z objawianymi stopniowo przez Boga, regulującymi stosunki społeczne i międzynarodowe, prawami moralnymi.

Ten linearny, postępowy sposób traktowania historii narzucał trzy niezwykle ważne konsekwencje polityczne. Po pierwsze każde objawienie nowego prawa moralnego, zasady nowego porządku prowadzi nieuchronnie, zgodnie z historyczną koniecznością, do realizacji tej zasady w życiu społecznym — stąd wniossek, że należy wyczuwać rytm historii i działać zgodnie z nim, a nie przeciw niemu. Każde działanie polityczne w tym kierunku jest usprawiedliwione. Po drugie, cel, jakim jest zjednoczenie, staje się kryterium, które pozwala oceniać, co zgodne, a co niezgodne z prawidłowym kierunkiem zmian (dla przykładu: podział pracy i system korzystania z dóbr stwarzał konflikty i budował bariery między ludźmi, to system podziału pracy i korzystania z dóbr, który znosi te konflikty, a zatem bariery, jest postępowy). I po trzecie, idea braterskiego zjednoczenia, pełniąc funkcje aksjologiczne, zakładać musiała preferowanie myślenia o człowieku w kategoriach gatunku a nie myślenia o jednostce. Więcej: zakładała podporządkowanie spraw jednostki sprawom społecznym, narodowym, ogólnoludzkim. I model społeczeństwa przyszłości budowany był na tym właśnie podporządkowaniu.

Reprezentanci tej koncepcji głosili, że objawione już zostało prawo ostateczne, i że osiągnięcie ideału leży w zasięgu ręki — należy wykonać tylko ostatni krok. Będzie to zatem ostatnia rewolucja,

która wyrazi się w radykalnej zmianie stosunków własności (wspólnot), podziału pracy i wytworzonych dóbr (każdemu wedle pracy), funkcji władzy (służba społeczeństwu), zależności między narodami (federacja), która wyprowadzi ludzkość na prostą drogę do pełnego zjednoczenia.

W tym ujęciu wyzwolenie człowieka rozumiane jest jako wyzwolenie od barier między ludźmi, od wszystkiego, co dzieli i różnicuje, jako rozpiętnienie się w ludzkości — ludzkość wyzwolona, to ludzkość zjednoczona.

Problem odzyskania niepodległości jest w tym wypadku stawiany inaczej niż to było poprzednio. Polska utraciła swe prawo do uczestniczenia w historii zgodnie z ustalonym podziałem ról w Europie, gdyż została ubezwłasnowolniona. Aby jednak mogła odzyskać to prawo, musi uzyskać polityczne racje, które sankcjonowałyby jej istnienie w europejskim układzie sił. Taki powrót jest możliwy tylko w przypadku, gdy polski naród wykroczy poza ramy dzisiejszych realiów europejskich, stworzy zupełnie nową rzeczywistość społeczną i duchową, nowy etap na drodze postępu ludzkości. Powstanie zatem do walki z zaborcami jest konieczne, ale ma ono szansę powodzenia, jeżeli wiąże się z rewolucją, z nowym, inspirującym Europę porządkiem społecznym i duchowym. W tym wypadku owa wyjątkowość narodu polskiego nie była wynikiem mesjanistycznego powołania, ale wynikiem uznania faktu, iż jest to zwykła konieczność polityczna.

I na koniec inny sposób przenoszenia ewangelicznych treści do spraw polityki. Reprezentowali go dwaj, szczególnie aktywni w okresie Wiosny Ludów, publicyści polityczni: działający we Francji Edmund Chojecki i przebywający w Galicji Leon Rzewuski. Ten sposób sakralizacji polityki polegał na spostrzeżeniu, że sens historii, najbardziej istotna tendencja, która daje się wyśledzić z jej przebiegu, jest zgodna z głównym posłaniem Ewangelii i chrześcijaństwa w ogóle. Tym sensem historii jest postępująca demokratyzacja społeczeństw, która oznaczała tendencję jednoczącą wszystkie zjawiska życia społecznego z poszanowaniem specyfiki i niezależności każdego z nich — i taki jest ewangeliczny ideał, ideał jedności w wielości. „My ze stronnictwa rewolucyjnego — pisał Chojecki — rozumiemy przez zjednoczenie całkowitą fuzję wszystkich odmian, wszystkich różnic istniejących w ludzkości, nienaruszalne prawo obywatelstwa dla wszystkich form, w jakich przejawia się społeczeństwo, zestrojenie wszystkich bez wyjątku elementów społecznych, wszystko bowiem, co istnieje, ma tym samym rację bytu.”

Ten ewangeliczny sens historii implikuje przynajmniej trzy problemy, decydujące o kształcie myślenia politycznego. A więc, po pierwsze, wykrycie historycznej prawidłowości i zauważenie, iż

jest ona zgodna z ideałem chrześcijańskim nie zakłada istnienia żadnego fatum w historii — prawidłowość obserwowanej tendencji rozwojowej nie świadczy jeszcze o jej nieuchronności. Rewolucja, która gruchoce porządek wstrzymujący demokratyzację, leży w naszych rękach. Może mieć ona charakter narodowy, gdy demokratyzację wstrzymuje okupant, musi mieć charakter polityczny i społeczny zarazem, gdy wstrzymuje ją system władzy z jednej, a odpowiadający mu układ stosunków społecznych z drugiej strony. Po drugie, cel zmian jest ideałem, który tym zmianom patronuje, a nie jest ich zwięźczeniem. „Postępowe” w tym wypadku znaczy zgodne z postulowanym kierunkiem zmian i uzasadnione doświadczeniami historii. Postulowany kierunek zmian nie sugeruje mechanicznego jednoczenia się ludzi w jedną rodzinę człowieczą, ale poszerzanie zakresu zgody co do współżycia ze sobą na równych prawach różnych zjawisk społecznych. Wreszcie po trzecie, ideał „jedności w wielości” zakładać musiał istnienie równowagi między jednostką a władzą, która utrzymywała jedność tej różnorodności. W tej koncepcji politycznej istnieje, charakterystyczny dla liberalizmu problem wolności i władzy, problem równowagi między swobodą działania jednostki czy poszczególnych grup społecznych a zakresem przymusu państwowego.

Reprezentanci tej „liberalnej heterodoksji chrześcijańskiej” byli także przeświadczeni, że nadchodzi czas ostatecznej rewolucji, że obalone zostaną więzy Europy absolutystycznej, despotycznej, że wolność obywatelska zatriumfuje i ustali nowy porządek polityczny, że wyeliminowany zostanie przywilej i tym samym powstanie nowy porządek społeczny oparty na równości. Obraz rajy ziemskiego, który niesie ze sobą Ewangelia, jawi się w tym wypadku jako idealna demokracja, w której konflikt między wolnością i równością zostanie przezwyciężony wartością nadrzędną, jaką jest dobro powszechne; stworzona zostanie nowa kategoria myślenia o stosunkach międzyludzkich — braterstwo.

Ten „liberalny socjalizm” wyznaczał narodowi polskiemu rolę szczególną w europejskich przeobrażeniach. Pozbawiona praw politycznych i podstaw materialnego rozwoju Polska przejawia „kompensacyjny kult idei” (Chojecki), idei, które wykraczają poza wąski krąg spraw narodowych i dotyczą spraw uniwersalnych. Najbardziej istotną z nich jest utrata wiary w absolutyzm; powodująca zainicjowanie nowoczesnych, demokratycznych przeobrażeń. To właśnie czyni Polskę, podobnie jak Francję, awangardą europejskiego ducha, który jest w stanie wyrwać świadomość europejską z okowów kapitalizmu i absolutyzmu. Ale by tak stać się mogło, Polska musi się pozbyć swojego polskiego ogona, polskiego

tradycjonalizmu i nacjonalizmu. One bowiem, kreując zamkniętą świadomość narodową, skupioną na sobie i wyizolowaną, nie tylko działają przeciw ideałowi powszechnej rodziny narodów, ale w kontekście politycznym czynią sprawę polską anachroniczną i beznadziejną. Tak zachowywać się jeszcze może naród silny a nie słaby i pobity.

Po odrzuceniu tradycjonalizmu i nacjonalizmu Polacy staną się narodem nowoczesnym, który wraz z narodem francuskim jest w stanie odegrać istotną rolę w przeobrażeniu duchowym, politycznym i społecznym Europy. Wtedy wyzwolenie narodu polskiego staje się wielką nadzieją dla całej Europy, gdyż i jej może przynieść wyzwolenie.



Omówione tu chrześcijańskie rodowody i związane z nimi tendencje myślenia politycznego nie wyczerpują oczywiście wszystkich przypadków, które się złożyły na zjawisko polskiego socjalizmu w okresie między powstaniami. Trudno byłoby ustalić jakąś generalną zasadę zależności, jaka istniała w tym wypadku między typem świadomości religijnej a rodzajem politycznego utopizmu, trudno byłoby nawet ustalić, co było pierwotne, czy herezja inspirowała poglądy społeczne i polityczne, czy też heterodoksyjne myślenie religijne racjonalizowało polityczne postawy i koncepcje. Bezpiecznie jest zatem twierdzić, iż rodzajowi heterodoksji odpowiadają jedynie ogólne zasady myślenia politycznego.

Możemy zatem mówić, że millenaryzmowi, dla którego Królestwo Boże jest ziemską realnością, odpowiadało umieszczanie polityki w rzeczywistości utopijnej, przyszłościowej i traktowanie rzeczywistości istniejącej jako zjawiska akcydentalnego lub jako instrumentu w realizacji ostatecznego celu. Heterodoksji niemillenarystycznej, dla której Królestwo Boże jest ziemską idealnością, odpowiada traktowanie rzeczywistości istniejącej jako terenu działania polityki.

Millenarystycznemu zbawieniu, które jest wyzwoleniem od szatana na ziemi, odpowiada idea wolności od rzeczywistości zła, od dzisiaj i od wczoraj, lub też idea wolności do rzeczywistości dobra, która jest kresem samodoskonalenia się ludzkości. Polityczną konkretyzacją takiego wyzwolenia jest w skrajnych przypadkach anarchistyczne lub totalitarne wyobrażenie wolności. W heterodoksji niemillenarystycznej zbawieniu ziemskiemu, które jest również wyzwoleniem od zła, odpowiada idea wolności świadomie ograniczanej, wolność w tak uporządkowanej rzeczywistości, aby nie tylko konflikty były minimalizowane, ale żeby przez to upo-

ządkowanie zostały zniesione. W wersji politycznej jest to wolność liberalna, tylko że doprowadzona do swego kresu, a tym samym do swego zaprzeczenia.

Wreszcie millenaryzmowi odpowiada mesjanistyczna bądź też prometejska wersja wyzwolenia narodowego Polaków — „Polska Chrystusem narodów” lub „Polska awangardą postępu ludzkości” — oto główne racje polityczne za przywróceniem Polsce suwerenności narodowej, ale nie państwowej. Polska suwerenna bowiem istnieje w przyszłości, a przyszłość, to ludzkość zjednoczona, to narody współżyjące w jednej rodzinie ludzkiej. Heterodoksji nie-millenarystycznej odpowiada inna zupełnie wersja wyzwolenia narodowego. Według niej Polska, dzięki swemu uwięzieniu, ma wyjątkową szansę, aby stać się narodem nowoczesnym, otwartym i bez przesądów, bez ciasnych tradycjonalizmów i nacjonalizmów, z awangardową myślą polityczną i społeczną. A taki naród jest w stanie zmienić duchowy, a co za tym idzie, polityczny i społeczny porządek w Europie. Oto racje polityczne nie tylko za koniecznością rewolucji narodowej, która umożliwi działanie, ale za trwałym wpisaniem się do europejskiej wspólnoty narodowej.

Należy przypomnieć, że mówimy ciągle o związkach między myślą polityczną polskiego socjalizmu romantycznego a pewnymi heterodoksyjnymi typami chrześcijańskiej świadomości religijnej, które oparte były na przeświadczeniu, iż „Królestwo Boże jest z tego świata”. Z powodu tej tezy właśnie stosunek Kościoła do poszczególnych przedstawicieli socjalistycznej formacji był, bo musiał być, wrogi. Zgodzić się bowiem należy z Kołakowskim, że „Chrześcijaństwo nie odnalazło i nie obiecywało żadnych trwałych rozwiązań dla losu doczesnego ludzi (...) Chrześcijaństwo mówiło: kamień filozoficzny, eliksir nieśmiertelności, są to przesady alchemików, nie ma także recepty na społeczeństwo bez zła, bez grzechu, bez konfliktu; ideały takie powstają ze zbłąkania umysłu upewnionego o swojej wszechmocy, są więc owocami pychy.”³ Tym należy tłumaczyć brak śladów tych chrześcijańsko-socjalistycznych koncepcji w tradycji myśli chrześcijańskiej. Ale nie tylko tym. Poglądy polskich socjalistów spotykać się musiały z dezaprobatą Kościoła przynajmniej z jeszcze jednego powodu: proponowały polityczny i społeczny radykalizm, co było sprzeczne z ówczesną, zachowawczą polityką Kościoła.

Z drugiej strony ten chrześcijański, romantyczny epizod, zawieruszył się także w polskiej tradycji lewicowej. Na pewno zaważyla na tym fakcie Marksowska krytyka socjalizmu utopijnego,

³ Leszek Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego*, wykład w College de France, marzec 1980.

która przylepiła etykietę zdecydowanie pejoratywną, sprowadzając poglądy socjalistów przedmarksowskich do fantastycznych rojeń o krainie wiecznej szczęśliwości. Zadecydowały jednak chrześcijańskie, religijne wątki, które zniechęcały socjalistów polskich czasów późniejszych do sięgania po tę tradycję. Dzieje bowiem myśli lewicowej potoczyły się w Polsce zupełnie innymi torami.

Damian Kalbarczyk

KRZYŻ I CZERWONY SZTANDAR

TREŚCI RELIGIJNE W SOCJALISTYCZNYCH DRUKACH ULOTNYCH (DO ROKU 1905)

Od momentu ukształtowania się zorganizowanego ruchu robotniczego wszystkie bez wyjątku kierunki i partie socjalistyczne odwoływały się do pojęć religijnych w masowej agitacji politycznej, propagandzie i oświacie robotniczej. Czyniły tak, albowiem język, wyobrażenia i wiedza zarówno robotników, jak i działaczy politycznych i agitatorów, podobnie jak ich postawy oraz wartości, które w tym środowisku obowiązywały, były kształtowane przede wszystkim przez chrześcijaństwo.¹

Przywiązanie do wiary i symboliki katolickiej, uderzająca żywotność pojęć i nazewnictwa religijnego były czymś charakterystycznym nie tylko dla robotników świeżo przybyłych do miast, o mentalności jeszcze chłopskiej, ale dla środowisk proletariackich związanych z nowoczesnym technologicznie przemysłem. Katolicyzm był ważnym elementem światopoglądu robotników i istotnym składnikiem świeżo kształtującej się kultury robotniczej. Lucjan Rudnicki w swojej autobiografii *Stare i nowe* pisał nawet, że robotnicy-socjaliści mówili o sobie, że „po większej części należą do chrześcijańskiej socjal-demokracji”².

Środowiska robotnicze potrafiły na swój sposób godzić socjalizm z katolicyzmem, a również z patriotyzmem. Można postawić sobie pytanie, czy to oznaczało podwójną identyfikację? Sądzę, że nie. Raczej na religijny typ postaw i wartości nakładał się socjalistyczny, następowało wzajemne oddziaływanie wzorów socjalistycznych i chrześcijańskich. Obie płaszczyzny odniesienia: chrze-

¹ Do religijnych pojęć oraz symboliki odwoływały się również te partie robotnicze, które adresowały swój program m.in. do robotników wyznania mojżeszowego (Bund, PPS). We własnych drukach ulotnych operowały one często hebrajskimi zwrotami, zaczerpniętymi z literatury judaistycznej. Świadczyło to nie tylko o tym, „że ich autorzy — jak pisał Henryk Piasecki — być może opuścili niedawno ławę jeshibot”, ale, że druki ulotne „były adresowane do specyficznego kręgu odbiorców — robotników, którzy mieli za sobą wychowanie chederu”, Henryk Piasecki, *Żydowska organizacja PPS (Polskiej Partii Socjalistycznej) 1893—1907*, Warszawa 1978, s. 53—534.

² Lucjan Rudnicki, *Stare i nowe, Pamiętniki*, t. I, Warszawa 1948, s. 174.

ścijańska i socjalistyczna przenikały się i uzupełniały, mieszały się różne typy motywacji i zachowań. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy i w jakiej mierze byłaby to synteza pewnych treści socjalistycznych i chrześcijańskich (np. egalitaryzmu) — domagałoby się szerszych badań, ogarniających zagadnienia obyczajowości, stanu świadomości religijnej i kultury politycznej robotników. Badań zaś takich — mimo pewnych postępów w ostatnich latach — wciąż brakuje.

Wprowadzenie do tekstów druków świeckich, socjalistycznych treści religijnych, odwołanie się do pojęć właściwych wierze, uczuciom religijnym i do sakralnych archetypów i symboli uświęconych w religijnej obrzędowości w jakimś stopniu było aktem mimowolnym, czymś w pełni naturalnym. Jest to zrozumiałe, jeśli się uwzględni po pierwsze fakt religijności autorów tekstów, robotników oraz części inteligentów — członków i sympatyków partii socjalistycznych — oraz po drugie, że pojęcia religijne, religijna symbolika i metaforyka, stanowiły integralną część polskiego języka mówionego i pisanego. Trzeba pamiętać, iż ówczesne pokolenia były karmione polską literaturą romantyczną i mesjanistyczną, przesyconą symboliką i metaforyką ewangeliczną. Mesjanizm i romantyzm bowiem miały już czas, by wsiąknąć w narodową glebę masowej kultury i zbiorowych wyobrażeń.

Niejednokrotnie motywy chrześcijańskie świadomie zamieszczało w drukach ulotnych. Uważano bowiem, że należy odwoływać się do tych pokładów świadomości społecznej oraz do tych zwyczajowych zachowań robotników, które dadzą oczekiwany rezonans. Jest to jeden z przykładów metody „doraźnego działania” na szersze warstwy czytelników. Z okazji wydania i masowego rozpowszechniania w 1891 r. jednej z kolęd robotniczych, pisał o tym Zygmunt Pietkiewicz: „Nasz przyboczny poeta, Ejsmond, dał nam pierwszą próbkę agitacyjnego zastosowania tej metody, opracowanej przez Edwarda Abramowskiego, polegającej na umiejętnym skierowaniu umysłów religijnych robotników ku problematyce socjalistycznej”³.

W środowiskach niechętnych i wrogich partiom robotniczym częste posługiwanie się przez nie pojęciowaniem religijnym traktowano jako rodzaj i przykład „przemytnictwa ideowego”. Wyrażano opinię, że jest to język ukradziony, a tekst socjalistyczny, zawierający treści religijne, określano mianem „rewolucyjnego podrzutka”. Zwracano przy tym uwagę na przykłady swoistej trawe-

³ Zygmunt Pietkiewicz, *Z burzliwych momentów* (Berlin, Zurych 1893) Niepodległość, t. V, 1930—1932, s. 161.

stacji motywów chrześcijańskich, polegające na odwracaniu ich sensów i nadawaniu im znaczeń odmiennych, wielokroć kontrastowo różnych od pierwotnych.

Partie socjalistyczne, umieszczając we własnych drukach zwroty, symbole i pojęcia religijne (niezależnie od motywów tego postępowania), osiągały przynajmniej trzy cele: 1) osłabiały siłę zarzutów przeciw nim kierowanych, 2) zmniejszały nieufność, z jaką wiele środowisk robotniczych przyjmowało ich program, 3) ułatwiały czytelnikowi zrozumienie zasad tego programu.

Rozpatrzmy kolejno wszystkie te cele:

1) Ówczesna publicystyka i literatura polityczna (pozytywistyczna później endecka) zwracały uwagę na istnienie zasadniczego konfliktu między socjalizmem a religią chrześcijańską, a socjalistów m.in. piętnowały za to, że w ich przekonaniu — są bezbożnikami i nihilistami. Socjaliści, w polemicznych broszurach, prasie i drukach ulotnych, twierdzili, iż opinie te i oceny są niesłuszne i nieprawdziwe. Wszędzie tam podkreślali, że „socjalizm jest dzieckiem chrześcijaństwa”, a literatura socjalistyczna przepełniona jest symboliką religijną i odniesieniami do zasad wiary chrześcijańskiej.

2) Atmosfera, jaką otaczano socjalistów i ich program, bynajmniej nie ułatwiała im osiągnięcia zamierzonych zadań. Pospolite były polemiki i ataki, przedstawiające ich jako złodziei i oszustów, jako wręcz wcielenie szatana czy antychrysta. Umieszczanie więc treści religijnych — do których robotnicy odnosili się z powagą — w towarzystwie treści socjalistycznych, w jakimś stopniu — jak można mniemać — osłabiało opory wobec programu głoszonego przez socjalistów, a przeto ułatwiało akceptację problematyki socjalnej i politycznej przez nich propagowanej.

3) Obok licznych środowisk robotników o ustabilizowanym statusie społecznym i materialnym istniała, głównie w zaborze rosyjskim, znaczna liczba robotników o statusie przejściowym, pracujących w zakładach przemysłowych w mieście, ale mieszkających na wsi i nie tracących związków ze swoim pierwotnym środowiskiem. Dla tych robotników nawet podstawowe pojęcia (przynajmniej do rewolucji 1905/07 r.) i terminy ze słowniczka politycznego socjalizmu były niezrozumiałe. Między nimi — w większości przecież analfabetami — a aktywnym partii socjalistycznych istniała naturalna przegroda w zakresie wiedzy, wyobraźni, języka. Uwagi te w pewnym stopniu odnoszą się również do robotników wielkoprzemysłowych, zasiedziały w dużych miastach. Autorzy druków ulotnych, chcąc by język, którym się posługiwali, i sposób argumentowania były zrozumiałe, musieli je dostosować do poziomu umysłowego odbiorców. W tej sytuacji obrazowość i czytelność motywów chrześcijańskich, powszechnie znanych i

akceptowanych, okazywała swą przydatność w uprzystępnianiu czytelnikowi problematyki socjalistycznej.

Odwoływanie się przez autorów druków ulotnych do symboliki i metaforyki ewangelicznej, bliskiej i wspólnej dla wszystkich bez mała robotników, było również — jak można sądzić — czynnikiem tworzenia więzi grupowych i międzygrupowych proletariatu.

Przywiązanie do wiary i tradycji chrześcijańskiej robotników miało i ten skutek, że działacze partii socjalistycznych zapożyczali pewne tradycyjne formy kultu religijnego do swojej działalności. Mam tu na myśli przede wszystkim pieśni: kołędy robotnicze i robotnicze pieśni wielkanocne. Teksty tych pieśni zostały ułożone do powszechnie znanych i śpiewanych melodii religijnych, co sprzyjało ich szybkiemu rozpowszechnianiu. Niektóre z nich, to zręczne parafrazy pieśni religijnych, służące wykorzystaniu ich popularnych motywów do celów propagandy socjalistycznej.

Członkowie organizacji socjalistycznych niejednokrotnie podczas demonstracji oraz wieców robotniczych śpiewali również pieśni religijne, nie poddane żadnym przeróbkom, jak np.: *Boże coś Polskę*, *Z dymem pożarów*; ustawiali krzyże dla upamiętnienia swojej socjalistycznej działalności, zamawiali nabożeństwa w intencji świętujących w dniu 1-go maja, demonstrowali na pogrzebach zmarłych członków i sympatyków organizacji socjalistycznych, od nowowstępujących do partii robotniczych przyjmowali przysięgę na krzyżu, organizowali w czasie świąt Bożego Narodzenia uroczyste spotkania, podczas których dzielono się opłatkiem, czytali Biblię w trakcie zebrań robotniczych. Czytelnictwo Biblii nie należało bynajmniej do rzadkości. Pisał o tym m. in. Lucjan Rudnicki: „W kółkach kilka osób sylabizowało Biblię i pierwsze broszury Polskiej Partii Socjalistycznej: *Ojciec Szymon* i *Czy teraz nie ma pańszczyzny*”⁴.

W drukach ulotnych niejednokrotnie o socjalizmie mówiono — w przenośni i dosłownie — że jest nową ewangelią, wiarą, wyznaniem. Autorzy ich wyrażali przekonanie, że dziś otwarta jest droga do masowej akceptacji i zrozumienia tej nowej ewangelii. W niej widzieli nadzieję na generalną zmianę dotychczasowego kształtu rzeczywistości. Tym samym słowo „ewangelia” w interpretacji autorów socjalistycznych traciło swój dawny, religijny,

⁴ Lucjan Rudnicki, *Stare...* s. 143. Nie po raz pierwszy w historii Biblia znajdowała zastosowanie w tego typu propagandzie. W Biblii europejskie ruchy rewolucyjne znajdowały od dwóch tysięcy lat немало elementów przydatnych w ich działalności.

transcendentny sens i charakter. Twierdzili oni, że nowe wyznanie jest „najszczytniejszą ewangelią naszych czasów” i ma zastąpić — jak pisali — „Biblię starego zakonu”. „Uczyłem się na pamięć — wspomina Lucjan Rudnicki — *Manifestu Komunistycznego*, który był dla mnie pierwszym poematem i zastępował Nowy Testament”⁵.

Słowo „ewangelia”, pojawiające się w drukach ulotnych, było więc próbą wprowadzenia pojęcia religijnego do powszechnego użycia w nowym kontekście. Część robotników, do których adresowano myśl socjalistyczną, nie chciała jednak tego zaakceptować. „Po obiedzie — pisał wspomniany Lucjan Rudnicki — w drodze do domu uprzedziłem pana Jana, że przyjdę zaraz po obiedzie z nową ewangelią. Zgrzyt! Pan Jan był wyraźnie zakłopotany. Nie ma ewangelii poza Nowym Testamentem. Nie pomogły moje dowodzenia, że Polskę też zamordowano jak Pana Jezusa. Pan Jan obawiał się herezji. W sprawach wiary nie znosił żadnych porównań”⁶.

Pomimo takich i podobnych opinii autorzy druków ulotnych stale posługiwali się słowem „ewangelia”, w które wkładali własne programowe treści. Pisali, że program przez nich głoszony to „ewangelia wyzwolenia wszystkich pracujących spod wszelkiego wyzysku i ucisku, ewangelia równości i braterstwa ludzi”. Zalecali: „Robotników, oszukiwanych i zaślepionych... należy traktować jako błądzących, ciemnych braci i szerzyć wśród nich ewangelię wyzwolenia socjalistycznego”. A ci, co głosili ewangelię socjalizmu, byli „apostołami szczęścia powszechnego i miłości”. Wśród nich znajdowali się pierwsi męczennicy socjalizmu — Proletariatczycy, „apostołowie sprawy robotniczej”. Również „świadomy robotnik — podkreślał Edward Abramowski — jest dzisiaj apostołem największej i najświętszej sprawy — sprawy ludu pracującego”⁷. Apostołami byli też czołowi agitatorzy, a nawet kobiety-„dromaderki”, rozprowadzające literaturę socjalistyczną.

W poezji rewolucyjnej robotnicy (lud) byli nie tylko apostołami swojej sprawy, ale również — zgodnie z literą Starego Testamentu — groźnymi mścicielami:

„Że matki nuć dzieciom pieśń
O krwi, wolności, wiośnie,

⁵ Lucjan Rudnicki, *Stare...* s. 187.

⁶ Tamże, s. 143-4.

⁷ Edward Abramowski, *Sprawa Robotnicza*, wyd. 1892 i 1899, w: *Pisma zbiorowe*, t. IV, Warszawa 1924, s. 190. Broszury autorów socjalistycznych nie są celem moich badań. W tekście spełniają tylko rolę pomocniczą, ilustracyjną.

I że czerwony od tych gęźb
Mściciel już rośnie”.⁸

Podobnie pisali już przedstawiciele pierwszego pokolenia polskich socjalistów:

„Choć my zginiemy — głos nasz nie zginie
Bo on cierpiącej głosem ludzkości
I zemsta ludu ciebie nie minie [tj. cara]
Wstanie on kiedyś groźnym mścicielem
Za swoje krzywdy, nasze cierpienia”.⁹

Mścicielem za doznane krzywdy i cierpienia stają się robotnicy — bohater zbiorowy. Potwierdza to w sposób jaskrawy (poza twórczością poetycką) np. naiwnie potraktowana emblematyka druków ulotnych z triadą najczęstszych motywów: robotnik z młotem lub wymierzonym do strzału rewolwerem, chłop z kosą, obaj trzymający rozwinięty czerwony sztandar z odpowiednim hasłem¹⁰.

Ze słów wierszy i pieśni niekiedy można odczytać myśl, że w przyszłości męczenników za „sprawę robotniczą” czeka zasłużona sława. Męczeństwo ich jest już wpisane na konto nowej wiary — socjalizmu:

„Wszystkie wawrzyny i kwitnące róże
Zapragnie wtedy rzucić wam pod nogi,
Słoneczne gwiazdy rozbierać tam w górze,
By nimi więzień powyżlać progi,
Będzie ubóstwiać, jak krzyża podnóże,
Waszych dróg krwawych męczeńskie rozłogi...,
Gaszone dzisiaj ze wzgardą imiona
Czci najgorętszej rozświećni korona”.¹¹

Robotników widziano też jako Zbawiciela, nowego Mesjasza. Stąd porównywanie ich męczeństwa, siły woli i charakteru oraz niezmiernie odwagi z Bogiem. Porównywanie to było stałą konwencją, za pomocą której obrazy i symbole religijne wprowadzano do rozmaitych tekstów ulotnych:

⁸ *Zahuczał grzmot, Polska poezja rewolucyjna 1878—1945*, wybór i oprac. Stefan Klonowski, Warszawa 1966, s. 166.

⁹ *Toast, Czegoż chcą*, Genewa 1882, wyd. Proletariatu, przedruk ze wstępem, Wrocław 1975, s. 14.

¹⁰ Zob. Bogdan Zakrzewski, *Wstęp do Czegoż chcą*, s. 20.

¹¹ *Urywek*, *Robotnik* nr 38, 15 XI 1900.

„A kiedy rykną burze
Z piorunów wstanie nowy Bóg:
Lud w własnej krwi purpurze”.¹²

Albo:

„Drzemie, bo dzisiaj mrozi go zimno,
Mrok go otacza i ściska głód —
Ale zabłyśnie dzień dla olbrzyma
Bóg się przebudzi — powstanie lud!

.....
Szkoda was, szkoda, o bohaterzy,
Którzyście dla niej tonęli w krwi.
Alem ja widział takiego boga,
Takiego zbawcę, co jest i był.
Co, gdy zabłyśnie krwawa pożoga,
Wstanie jak orkan zniszczenia sił”.¹³

Krew w literaturze socjalistycznej — jak widać — rodziła nie tylko nowych męczenników, ale i mścicieli. Męczennik i mściciel stają się więc symbolami postaci etycznie równouprawnionych, świadczących o nierozzerwalnym związku cierpienia i buntu.

Robotnicy, apostołowie własnej sprawy, odkupiciele, mściciele, mający w dłoni nową socjalistyczną ewangelię, stali — jak twierdziła literatura socjalistyczna — przed szansą urzeczywistnienia przedmiotu marzeń jakże wielu pokoleń: „Królestwa Bożego na ziemi”. Wizja socjalistycznego „Królestwa Bożego” zawierała te wszystkie ideały i wartości, które od wieków cieszyły się największym uznaniem: wolność, miłość, równość, godność, dostatek. Zawierała w sobie harmonijnie złączoną wiarę i marzenia ludzi o urzeczywistnieniu sprawiedliwości społecznej i szczęścia powszechnego. „Nawet w naszych czasach — pisał Feliks Perl — ...marzenia o idealnej organizacji społeczeństwa — marzenia, które tak bardzo przypominają dążności pierwszych sekt chrześcijańskich — są tylko niejako odroślą tej samej idei, gałęzią tego olbrzymiego drzewa, w którym kiełkuje każda idea w przyszłości, którego pniem i korzeniem po wsze czasy będzie «Królestwo Boże». Wszystkie przewroty społeczne ludzkości zaszczone będą w tym słowie”¹⁴.

W drukach ulotnych — rzecz jasna — kształt przyszłego robotniczego „Królestwa Bożego” nie mógł być opracowany w szczegółach, lecz jawił się w postaci wizji ogólnej. Konkretyzacja należała, siłą rzeczy, do czytelników. Każdy z nich więc wzboga-

¹² Zahuczał grzmot, Polska poezja... s. 166.

¹³ Z dymem pożarów, Polska poezja... s. 160.

¹⁴ Feliks Perl, Socjalizm dzieckiem chrześcijaństwa, Kraków 1906, s. 19.

cał tu tylko naszkicowany obraz własnymi, dodatnimi i pozytywnymi przemyśleniami i wyobrażeniami:

„Hej z jasną gwiazdą, co z nieba wschodzi
Niech się wesołość w sercach narodzi —
Nie będzie nędzy na ziemi,
Jeżeli siły wspólnemi
Zgnieciem bogaczy.

Oto nas tyran w walce nie zmoże,
Stwórzmy na ziemi Królestwo Boże
Skwitnie kwiat świętej miłości,
Węzeł zgody i równości
Połączy święty!”¹⁵

Z perspektywą nowego „Królestwa Bożego” zapoznawały czytelników również broszury: „A kiedy zwyciężą panów — twierdzi Edward Abramowski — i rządy moskiewskie z kraju wypędzą, wtedy na gruzach niewoli dzisiejszej wzniesie się prawdziwe Królestwo Boże, Królestwo Swobody, Miłości i Braterstwa”.¹⁶

Z własną wizją „Królestwa Bożego” autorzy druków ulotnych próbowali dotrzeć również do środowiska chłopskiego. Jest zrozumiałe, że, zwracając się do chłopów, inaczej charakteryzowali to Królestwo niż wówczas, kiedy zwracali się do robotników. W roku 1885 KC Proletariatu wydał do chłopów odezwę pod wielce charakterystycznym tytułem: *W imię wiary i wolności*. Tak więc już sam tytuł kojarzy wolność z wiarą, zespala jak gdyby te dwa słowa w jedną całość: „Z wiarą w swoje siły — czytamy w odezwie — idźmy naprzód i obalmy to nędzne państwo... Nie bójcie się, jesteśmy silni, bardzo silni. Nie naruszamy przy tym praw bożych, lecz walczymy o nie i sam Bóg pobłogosławi naszemu dziełu. Weźmy się więc za sprawę w imię Zbawiciela, który skończył na krzyżu, jeden Chrystus cierpiał tyle mąk; jeśli jednak tę mękę rozdzielimy na tysiące — będzie znośniej dla wszystkich. A wówczas zabłyśnie na niebie zorza poranna i nigdy nie zgaśnie... Podajmy więc sobie wzajemnie ręce i przysięgnijmy w obliczu Boga, że będziemy wspólnie działać w celu ocalenia siebie, żon i dzieci”¹⁷. Jak widać, cele i motywy walki nie tylko bezpośrednio wypływają z przesłanek religijnych, ale też są przez nie sankcjonowane.

¹⁵ Kolęda na nutę *Wśród nocnej ciszy*, „Robotnik. Jednodniówka” 1895.

¹⁶ (Edward Abramowski) *Warszawiak, Czego chcą socjaliści*. Londyn 1896, s. 24.

¹⁷ Leon Baumgarten, *Dzieje Wielkiego Proletariatu*, Warszawa 1966, s. 578—579.

Anonimowi przeważnie autorzy druków ulotnych prezentowali wizję „Królestwa Bożego” wymiennie z perspektywy raju, w którym już w niedalekiej przyszłości wszyscy pokrzywdzeni mieli się znaleźć:

„Dalej więc naprzód, spieszmy się żwawo
Czas już porzucić niedolę łzawą
I stworzyć porządek taki
W którym by wszyscy biedaki
Żyli jak w raju”.¹⁸

Droga do raju wiodła przez jedność i solidarność wszystkich pokrzywdzonych:

„...złączenie w jeden węzeł jedności
Doda nam wszystkich pewności
Do raju na ziemi”.¹⁹

Albo:

„A gdy się tak wszyscy za jedno zbratamy
Wrogów naszych wspólnych wtedy pokonamy
I wtedy na ziemi raj sobie stworzymy
Hej kolęda, kolęda!”²⁰

Autorzy wspominali nie tylko o raju, czyli o kresie marzeń i dążeń ludzkich, ale również dla kontrastu odwoływali się do obrazu dnia dzisiejszego, który porównywali z piekłem: „Nie należymy do tych — czytamy w odezwie — którzy tylko ładnie mówią o naszej Robotniczej Sprawie, ale walczymy bez wytchnienia, gdyż My Robotnicy strasznie ciężko zdobywamy chleb powszedni, a życie nasze całe w obecnym «porządku społecznym» to straszne jarzmo, to piekło”.²¹ Oba przeciwstawne obrazy: piekła i raju, podobnie jak i inne stereotypy: kata i ofiary czy męczennika i dręczyciela były szczególnie przydatne w konstrukcjach czarno-białych, schematycznych, ale wyrazistych i jednoznacznie czytelnych.

Autorzy druków ulotnych zwracali uwagę czytelnika, iż ideały socjalistyczne i treści wiary katolickiej są wspólne tam, gdzie mowa o pewnych wartościach ogólnoludzkich. W broszurze o frapującym tytule *Socjalizm dzieckiem chrześcijaństwa* Feliks Perl

¹⁸ Kolęda robotnicza, Czerwona Lutnia. Pieśni robotnicze, Wybór Eugeniusz Ajnenkiel, Łódź 1964, s. 211.

¹⁹ Dziś obchodzi cały lud..., Pamiątka Majowa. Pieśni i poezje dla ludu polskiego, wyd. PPS zab. prus., Berlin 1901, s. 20.

²⁰ Kolęda, Śpiewnik Robotniczy, Radom 1926, wyd. PPS, s. 29.

²¹ Odezwa z 1892 r., Feliks Tych, Związek Robotników Polskich 1889—1892. Anatomia wczesnej organizacji robotniczej, Warszawa 1974, s. 471.

pisał: „Socjalizm to zarazem prawdziwa idea Chrystusa naszych czasów, pomimo że socjalizm i chrześcijaństwo tak wiele różni”. I dalej: „Chrystus nie tylko żył jak komunista, ale i wszystkim zalecał komunizm jako niezbędny warunek dostąpienia «Królestwa Bożego»”.²² Podobnie pisał Leon Falski w broszurze pt. *Czy socjalista może być katolikiem?*: „A religia chrześcijańska i w ogóle wszystkie religie świata potępiają krzywdy wyrządzone bliźnim, wyzyskiwanie i dręczenie ich. Socjaliście nie stoi więc nic na przeszkodzie być dobrym katolikiem”.²³ Z kolei Edward Abramowski twierdzi, że robotnik „robi teraz to samo, co przed wiekami Chrystus robił: głosi swobodę, braterstwo i szczęście ludzi”.²⁴ „Chrystus był ubogim — w innym miejscu podkreślał Leon Falski — chodził w jednej szacie i nie pobierał ani pensji, ani roli, ani dochodów kościelnych”.²⁵ Chrystusa przedstawiano więc w polskiej literaturze socjalistycznej w sposób poważny, a uzasadniając związki socjalizmu i wiary chrześcijańskiej powoływano się na Niego jako Tego, który swe życie poświęcił ludziom, wskutek czego i dziś bliski jest robotnikom-socjalistom. Toteż tam, gdzie mówi się o Chrystusie (czy o Bogu), bardzo rzadko pojawia się ton ironii. Chrystus był tym, który stawał w obronie pokrzywdzonych, był przeto orędownikiem zwycięstwa ich słusznej sprawy. W postaci Chrystusa autorzy widzieli czynnik zasadniczej zmiany rzeczywistości, przy czym w Jego wizerunku zawarty jest zarówno motyw ofiary jak i buntu. Wyrażali też wiarę, że wiele zależy od woli Boga, od Jego wyroków:

„Dziś obchodzi cały lud
Chrześcijański wielki cud:
Zesłał nam Pan Bóg Syna Swojego
Dla zbawienia ludzkiego
Od jarzma niewoli
Bogacze go męczyli,
Na krzyżu zawiesili,
Że chciał zrównać biedaka z bogatym
By ten był jego bratem,
Jak Pan Bóg przykazał”.²⁶

„Prawo i praca — oto wiara ludów,
Jedna jest wiara i jeden jest Bóg!”²⁷

²² Feliks Perl, *Socjalizm...* s. 13.

²³ (Leon Falski) *Socjalista, Czy socjalista może być katolikiem*, Londyn 1901, s. 5.

²⁴ (Edward Abramowski) *Warszawiak, Czego chcę...*, s. 24.

²⁵ (L. Falski) *Warszawiak, Czy socjalista...*, s. 10.

²⁶ *Dziś obchodzi cały lud, Pamiętka Majowa...*, s. 20.

²⁷ *Pobudka majowa, Polska poezja...*, s. 149.

W pieśni sprawy, o których była mowa wyżej, prezentowano nieco inaczej niż w poezji:

„Hej w dzień Narodzenia prawdy Krzewiciela
Z otchłani ucisku ludu Zbawiciela
Wesoło śpiewajmy, prawdę ogłaszajmy,
Hej, kolęda, kolęda!”²⁸

Albo:

„Zbawiciel podłych zwojował
Nad niedolą się zlitował
Lud roboczy umiłował”²⁹

W zakończeniu jednej z kolęd robotniczych czytamy: „Braciom robotnikom z okazji Świąt Narodzenia się Tego, który całe życie poświęcił wielkiej i świętej sprawie wolności, kolędę tę ofiarowują Robotnicy Socjaliści Polscy”³⁰

Postać Chrystusa przedstawiano też jako wzorzec postępowania, przykład siły woli i determinacji w działaniu: „Znużeni nadmiarem pracy — pisała odezwa — obarczeni troską i niepewnością o chleb powszedni, weźmy przykład z Jezusa Chrystusa, który choć upadał pod ciężarem krzyża, jednak wytrwał do końca, gdyż wierzył, że Jego jest zwycięstwo”³¹

Niekiedy autorzy druków ulotnych odwoływali się bezpośrednio do słów Chrystusa:

„Ale pamiętajmy słowa Zbawiciela
Żeśmy wszyscy bracia, w kole ludów wielu,
Prześladować Żyda na nic się nie przyda
Hej kolęda, kolęda!”³²

Albo:

„Niech zrozumieją oni (tj. robotnicy — A. Ch.) słowa Chrystusa — pisano w odezwie — «kołaczcie a będzie wam otworzono! żądajcie a będzie wam dano!». Święte słowa. Dość już pracować jak było robocze od świtu do nocy!”³³

W drukach ulotnych, zwłaszcza kolędach robotniczych i pieśniach wielkanocnych, nie brakło akcentów żartobliwych:

²⁸ Kolęda, *Śpiewnik...* s. 28.

²⁹ *Alleluja, Pieśni proletariatu polskiego*, oprac. Józef Kozłowski, Kraków 1977, s. 78.

³⁰ Kolęda robotnicza, Feliks Tych, *Zwłazek...* s. 475.

³¹ Odezwa z 1892 r., Feliks Tych, *Zwłazek...* s. 471.

³² Kolęda *Hej w dzień narodzenia, Polska poezja...*, s. 124.

³³ Odezwa z 1893 r., *Socjaldemokracja Królestwa Polskiego i Litwy. Materiały i Dokumenty*, t. I, cz. 1, wyd. H. Buczek i F. Tych, Warszawa 1957, s. 454.

„Wesoło nam czas nastaje,
Prawda jasne światło daje,
Walka z fałszem nie ustaje,
Alleluja! alleluja!

.
Śmiało stawmy swe żądania,
Róbmy mowy i zebrania,
Bóg nam tego nie zabrania!”³⁴

W niektórych tekstach socjalistycznych podkreślano niezawodność Boskiej pomocy. Przekonanie to artykułowano rozmaicie, niekiedy w sposób przypominający chłopskie supliki:

„Bracia! Żle dziś na świecie
Bieda, nędza nas gniecie
Polski lud składa modły do nieba
Prosi o więcej chleba
Dla swojej rodziny!”³⁵

Innym razem wyrażano je za pośrednictwem pieśni śpiewanych na nutę pieśni religijnych:

„Kiedy ranne wstają zorze
Daj mi siły, o mój Boże,
Bym zwalczał tych tyranów,
By nie było więcej panów!
Tyranów mamy tak wiele,
A z nich każdy bat nam ściele
Więc podajmy sobie ręce,
Aby nie żyć dłużej w męce”³⁶

Aby spotęgować siłę wezwań zawartych w tekstach druków ulotnych, ich autorzy odwoływali się niejednokrotnie do „moralnego nakazu Boskiego”: „Bracia drodzy!!! Nadszedł czas — oświadczone w 1-majowej odezwie napisanej w 1891 r. w Żyrardowie — aby się wydobyć ze szponów... ssących z nas ostatnią kroplę krwi, a co gorsza, znieważających drogie nam istoty, nasze żony i córki, podłem i złudnem uciemienianiem, z czego się później naśmiewają; Ach! więc teraz drodzy Bracia i Siostry, zaklinam Was na Boga i rany zbawcy świata, abyście z dniem

³⁴ Alleluja robotnicza, Polska poezja... s. 131—132.

³⁵ Bracia! Żle dziś na świecie..., Polska poezja... s. 126—127.

³⁶ Pieśń poranna, Eugeniusz Ajnenkiel, *Kantyczki rewolucyjnego proletariatu*, „Tygodnik Robotnika”, 28 III 1948.

1 Maja rb. nie poszli od rana do pracy chociaż ze 3 dni, a czas ten przepędzili spokojnie bez żadnych zaczepiek na ulicy, wszak przez to nie pomrzecie, a działając w ten sposób dojdziemy do upragnionego celu; czego z całego serca naszej Braci życzę, co daj Boże! Amen!"³⁷ Kolejne odezwy żyrardowskie też były pisane w ten sposób, niewprawną robotniczą ręką, nieporadne w stylu i w formie. Można je uznać za interesujący dokument, oddający bezpośrednio nastroje oraz poglądy środowisk robotniczych Żyrardowa. W tekstach tych są obok siebie uczucia skrajne, ale które jakby się wzajemnie uzupełniały: prośba i groźba, pokora i gniew, łagodność i agresywność: „...Boże nasz, Boże zmiłuj się nad nami, my pozbawieni pracy, żnąć będziemy cudzoziemców, oni jak przyjdą zaraz mają robotę a my biedni 2 i 3 lata chodzimy i niemożemy dostać pracy, z nędzy umieramy... a teraz kochani bracia prosząc o to, żeby prusacy dostali i ciekamy jak Boskiego zmiłowania docekaliliśmy ty kochany wiosny i prosimy o robotę to nam powiadają, że przyjdą prusacy do roboty a my weźmiemy kije i będziemy bić do samych prus i znajdemy pisarzy z dużego kantoru i najpyszud pozabijamy ciunków...”. W innej odezwie oświadczono, że „W imię Boga my potwierdzamy, że Niemców zagranicznych wypędzimy, bo my z głodu umieramy tylko Bracia jedności prosimy...”³⁸

Sposób, w jaki wyrażano przeświadczenie o roli Opatrzności dla ostatecznego i sprawiedliwego rozwiązania kwestii robotniczej, wzorowany był często na poezji i pieśni patriotycznej, przekazującej insurekcyjną wiarę, że Bóg i Chrystus dopomogą, zlitują się nad losem polskiego ludu i ulżą jego cierpieniom.

Motywy często pojawiającym się w pismach ulotnych były postacie Judasza i Kaina. Dla robotników obie te figury, jakże czytelne, symbolizowały zło i podstęp. Judasze to ci, którzy dopuścili się zdrady — najczęściej prowokatorzy, szpiegzy, zdrajcy. Czyny ich kwalifikowano jako wyjątkowo odrażające i zasługujące nie tylko na potępienie, ale i na surową karę. Członkowie partii socjalistycznych w pełni się solidaryzowali z takimi przekonaniami autorów druków ulotnych. Na zdrajców i szpiegów czekała kula rewolwerowa lub sztylet. Innego rozwiązania nie przewidywano. Nie było miejsca na litość i chrześcijańskie przebaczenie. Triumfowała nienawiść:

³⁷ Wypadki majowe 1891 w Żyrardowie, oprac. Herman Rappaport, Warszawa 1973, s. 43. Odezwy zostały przytoczone w pełnym brzmieniu z zachowaniem pisowni oryginału.

³⁸ Tamże, s. 38. Z wyjątkiem pierwszej odezwy wszystkie pozostałe były protestem przeciwko majstrom i nadzorowi fabrycznemu narodowości niemieckiej, jak również dalszemu sprowadzaniu do fabryk robotników.

„Rozwój nam wiadomość niesie,
Że szpic, zdrajca — Adam Galus,
Swą zapłatę dzisiaj znalazł...

.....
Ach! ty szpiegu, ty niesworze,
Ty przeklęty prowokatorze!
Krwia się braci swych tuczyłeś
I na topór zasłużyłeś!
Zdrajców kara dziś nie minie,
Muszą zginąć jak te świny,
Toporem się wali w głowę:
Precz wy dzieci judaszowe!”³⁹

W latach późniejszych, w związku z tym, że policja coraz chętniej — w walce z ruchem robotniczym — odwoływała się do metod prowokacji, postać Judasza pojawia się w drukach coraz częściej:

„W pierś mu wbijano stal pałasza
Płynęła z gardła wolno krew
I coraz ciszej brzmiał jego śpiew
Z czasem zwycięży Chrystus Judasza”.⁴⁰

Podobnie:

„Nikt za ideę nie ginie marnie
Z czasem zwycięży Chrystus Judasza”.⁴¹

Niekiedy — rzadziej — postać Judasza pojawiała się w innym kontekście: ostrzegano, iż każdy, który kolaboruje z władzami, „to rządowy wysłaniec i judasz”, każdy „kto wzywa do rabowania i bicia Żydów — to judasz carski”.

Często przywoływano również postać Kaina. Oskarżano fabrykantów o ściąganie do fabryk żołnierzy carskich, którzy pacyfikowali bezbronnych, lub uzbrojonych tylko w narzędzia pracy robotników. „Każdy z tych faktów to kainowy znak na czole fabrykanta”. Czoła odpowiedzialnych za mordy polityczne „pokrywają się kainowym piętnem przelanej krwi niewinnej”. Bratobójcze walki nazywano „kainowymi”.

Czyn Kaina znalazł też oryginalne odbicie w poezji socjalistycznej:

„Niech błysnie w górę sztandar czerwony
Mściciel naszego, bracia, cierpienia,

³⁹ Śmierć prowokatora, w: *Czerwona Lutnia...*, s. 95–96.

⁴⁰ Zamach w Grodzisku, w: *Czerwona Lutnia...*, s. 99.

⁴¹ Nikt za ideę nie ginie marnie, w: *Czerwona Lutnia...*, s. 21.

Ustąpią cary, hrabie, barony,
Kainowego płody plemienia".⁴²

Albo:

„Z kainowych jęczy mroków skarga ziemi,
Ziemi naszych łez i znojów, krwi i kości”.⁴³

Poczynając od wojny rosyjsko-japońskiej 1904 r. w drukach adresowanych do żołnierzy i rekrutów pełno było odniesień i porównań do czynu kainowego: „Nie plamcie waszego sumienia niewinnie przelaną krwią ludu, nie bądźcie Kainami, mordercami własnych braci”, „bierzcie na swoje sumienie jak Kain, grzech bratobójstwa”.

Należy w tym miejscu wspomnieć, że z wojną 1904 r. łączono nadzieje niepodległościowe i rewolucyjne. W różnej formie okazywano Japonii sympatię. Kolportowano m.in. odezwy zatytułowane: *Boże pomóż Japonii!*

W innych odezwach z 1905 r. przypomniano treść przykazania Boskiego „nie zabijaj”: „Nie wyjaśniono wam, za co musicie zabijać, rozkazali «pal», a wyście usłuchali, złamaliście przykazanie nie zabijaj, ciężkim grzechem — grzechem bratobójstwa — obarczyliście dusze wasze ...śmierć ich jak ciężki kamień przygniecie wasze sumienie, i od grzechu tego, grzechu bratobójstwa — nie uwolni was żaden kapłan. W ostatniej chwili życia, do ostatniego westchnienia mający być przed waszymi oczyma trupy zabitych przez was ludzi... Żyjąc jak Kainowie, jako Kainowie pomrzecie! Żołnierze! Bójcie się Boga! ...zabijacie ze strachu judaszowskiego, ...jeżeli przestaniecie być Kainami, nikt nie ośmieli się was ruszyć”.⁴⁴

Warto przytoczyć jeszcze jedno interesujące odwołanie się do przykazania „nie zabijaj”: „Gdy — czytamy w jednej z odezw, skierowanych do poborowych w roku 1903 — was poprowadzą przeciw strajkującym robotnikom albo zbuntowanym chłopom i każą wam strzelać do ludu — nie słuchajcie rozkazu! Przeklęta ta ręka, co podniesie broń morderczą na ojca i matkę, na siostrę i brata... Nie splamcie się grzechem śmiertelnym, nie dajcie się użyć za ślepe narzędzie carskim pachołkom”.⁴⁵ Wszystkie bez wyjątku ów-

⁴² Do Górników, Polska poezja..., s. 103.

⁴³ Włosna, Wybór poezji, Kraków 1917, wyd. PPS, s. 67.

⁴⁴ Odezwa z 1905 r., Władysław Lech Karwacki, Łódź w latach rewolucji 1905—1907, Łódź 1975, s. 194.

⁴⁵ Odezwa z 1903 r., Socjaldemokracja Królestwa Polskiego i Litwy. Materiały i Dokumenty pod red. Feliksa Tycha, oprac. Bronisław Radlak, t. II, Warszawa 1982, s. 530.

czesne partie socjalistyczne zdawały sobie sprawę, że ich przyszłość zależy w dużej mierze od stopnia zrewolucjonizowania siły zbrojnej państwa. Trwająca w owym czasie wojna z Japonią i permanentny stan wojenny w kraju zdawały się być doskonałą okazją do urzeczywistnienia tych planów. Kluczowym momentem całej akcji propagandowej wśród żołnierzy było przełamanie psychologicznej bariery strachu przed niewykonaniem rozkazu: „pal”. Jak dowiodła praktyka, odwoływanie się przez autorów druków socjalistycznych do racji moralnych i praw Boskich było jednym z najskuteczniejszych sposobów uświadamiania chłopów i robotników w szynelach. Jednocześnie można to — w jakimś stopniu — traktować jako dowód wrażliwości religijnej adresatów.

Nieco rzadziej niż „Judasze” i „Kainy” obecny był w drukach ulotnych motyw Szatana, w rozmaitych zresztą kontekstach. Było to charakterystyczne dla literatury socjalistycznej, chętnie — jak wspominano — operującej stereotypami zbudowanymi w oparciu o podstawowe antynomie:

„W uszach szum dziwny, głowa buntem płonie
Szatan zwątpienia odkrył ciemne karty...
Że między nami był ktoś taki podły,
Co nas za złoto wydał w ręce katów”.⁴⁶

Albo:

„I widzę, jak ludzie krzyż ciężki niosą
A życie ich w nędzy, i głodno, i boso,
A droga przed nimi ponura i ciemna
Tu ostry, tu cienie, tu przepaść bezdenna,
A wkoło się wielkie przeszkody spiętrzyły
Czyhają pokusy, szatańskie wrą siły”.⁴⁷

Podobnie:

„Skrzypnął gdzieś zamek, słychać ostróg brzęki
Stąpania tłumne, choć północ wybiła
Nową ofiarę na katusze, męki
Szatańska przemoc w lochu osadziła...”.⁴⁸

W tekstach mamy więc szatańskie siły, pokusy, przemoc, a nawet szatańskie państwo:

„Dalej do dzieła! i wspólnymi bary
Podważmy czorta budowy piekielne —

⁴⁶ W karczerze, Eugeniusz Ajnenkiel, *Polskie rewolucyjne pieśni robotnicze z lat 1875—1915* (Materiały i notatki), „Prace Polonistyczne”, ser. 6, Łódź 1948, s. 253.

⁴⁷ *Dumanie, Pieśni i poezje dla ludu roboczego wydane na pamiątkę 1 Maja 1897*, Berlin 1897.

⁴⁸ *Mularz, Pieśni proletariatu...*, s. 81.

Od naszych jęków drży już gmach ten stary,
Dalej do dzieła! niech się świat oczyści —
Czynem mu ciosy zadajemy śmiertelne.
Koniec pogaństwu, obłudzie —".⁴⁹

Wiele środowisk robotniczych akceptowało tę część programu partii socjalistycznych, która odnosiła się do walki o cele materialne, socjalne, natomiast nie wyrażało zgody na walkę polityczną w celu likwidacji despotyzmu carskiego. Stąd popularność ujęcia: państwo carskie jako siedlisko Szatana.

Pospolitym składnikiem języka wierszy, pieśni, odezów było słowo „święty”, które jednakże coraz częściej odbiegało od swojego religijnego źródła, a stało się obiegowym, retorycznym wyrażeniem, wprowadzającym nastrój podniosły i mającym wywierać szczególnie dodatnie emocje. Stosowano je w drukach ulotnych we wszystkich przypadkach i rodzajach: „Niech dla was świętymi będą wielkie słowa idei robotniczej”, „święty ogień”, „święta sprawa socjalizmu”, „w obronie świętej sprawy naszej”, „święte hasła robotnicze”, „święty ogień rewolucji”, „znak święty”, „hasło święte”, „iskra świętej wojny”, „święta sprawa wyzwolenia klasy pracującej”, „świętem przymierzem łączcie się narody”, „świętej idei nic nie zwycięży” a nawet „pragnienie świętej zemsty”.

W tekstach socjalistycznych pojawiały się także — choć rzadziej — inne motywy religijne: „możny bóg — kapitał”, „korony cierniowe”, „ołtarze wolności”, „ołtarze cierpiącej ludzkości”, „prawdziwa ewangeliczna miłość bliźniego”. Łódź była „świętynią nowożytnego kapitału”; inteligencję wzywano: „przyczynicie się i wy waszą pomocą do wzniesienia świątyni światła i wolności”; tych pisarzy i publicystów, którzy uciekali od prawdy nazywano „Pilatami umywającymi ręce”.

Kiedy polska prasa ugodowa z niechęcią pisała o walce robotników o należne im prawa, wyjaśniano, iż „lud roboczy wie, że i Chrystusowi na krzyżu urągał łotr”; wszystkich przeciwników politycznych nazywano „fałszywymi prorokami” itp.

Sięgano również do motywu Golgoty, zwłaszcza w poezji rewolucyjnej:

„A kiedyś na szczycie
Tej dobrowolnej wiekowej Golgoty
Ludzkość przed nimi padnie na kolana
Podziwem zdjęta i wdzięcznością wezbrana”.⁵⁰

Lub:

„Niegdyś Chrystus na Gulgocie

⁴⁹ Rewolucjonista, Wybór poezji, wyd. PPS, Londyn 1900, s. 35.

⁵⁰ Urywek, „Robotnik” nr 38

Ginał w imię swojej wiary,
Dzisiaj giną w Cytadeli
Podłych katów tych ofiary”.⁵¹

Dla autorów ze środowiska robotniczego corocznie obchodzone święta chrześcijańskie: Boże Narodzenie i Wielkanoc były niekiedy dogodną okazją, by przekazać towarzyszom pracy własne przemyslenia na temat ich sytuacji materialnej: „Kochani bracia robotnicy, ot nadchodzą te święta Wielkanocne — czytamy w odezwie 1-majowej 1892 r. — dużo Was takich nędzarzy, co nawet w rocznicę tych świąt nic dobrego nie użyjecie. Jakżeście te pare tygodni postu przeżyli na tak marnym życiu, chodźcie do roboty jak te cienie wynędzniałe. A tu wasze ciemniźcyiele żyją huczno, nie znają nigdy żadnych postów, drwią z waszej pracy, drwią z hołoty, i bracia robotnicy jakże możecie pozwolić na to, aby tak ulegać ciemniźcielom”.⁵²

Wśród tekstów zamieszczonych w drukach ulotnych stosunkowo niewiele znajdujemy sformułowań atakujących religijność robotników i religię. Partie socjalistyczne szanowały uczucia religijne robotników i wystrzegały się publikacji tekstów antyreligijnych. „A jednak nie bawiłem się nigdy w zwalczanie religii jako potrzeby umysłu ludzkiego — wspomina Ignacy Daszyński. I szczerze mogę zapewnić, że prawdziwie religijne uczucia traktowałem u ludzi z wielkim szacunkiem”.⁵³

W drukach ulotnych napotykaemy co najwyżej akcenty skierowane przeciwko Kościołowi i konkretnym, wymienionym z imienia i nazwiska księżom. Wychodzono bowiem z założenia, że „Kościół a religia to nie jest jedno. Kościół — pisał Daszyński — jako urządzenie ludzkie rozwijał się wraz z rozwojem społeczeństwa ludzkiego, i chcąc w niem istnieć, musiał się do niego przystosować”. I dalej: „Nie wglądamy w sumienia naszych towarzyszków i nie mieszamy polityki do wiary. Niech tylko księża nie mieszają wiary do polityki a przekonają się, że socjalista może być całkiem dobrym katolikiem”.⁵⁴

Akcenty antyklerykalne mogły być nawet akceptowane w środowiskach robotniczych; postawy krytyczne wśród robotników nie należały bynajmniej do rzadkości, chociaż jednocześnie towarzyszyła im głęboka religijność osobista. A jednak w tychże socjalistycznych drukach ulotnych niejednokrotnie napotykaemy na mniej

⁵¹ Alleluja, Pieśń proletariatu..., s. 141.

⁵² Źródła do dziejów klasy robotniczej na ziemiach polskich, pod red. N. Gąsiorowskiej, t. I, cz. 1, Warszawa 1962, s. 252.

⁵³ Ignacy Daszyński, Pamiętniki, t. I, Kraków 1925, s. 111.

⁵⁴ (Leon Falski) Warszawiak, Czy socjalista..., s. 7.

lub bardziej zamaskowaną krytykę postaw kształtowanych przez pewien rodzaj tradycyjnego chrześcijańskiego nauczania. Pojawia się na przykład krytyka biernej pokory i poczucia beznadziejności dążeń do zmiany statusu materialnego i społecznego robotników oraz poczucia odwiecznego braku sprawiedliwości i równości, łączonych z mentalnością formowaną przez chrześcijaństwo. Najczęściej myśli takie można było napotkać w pieśni socjalistycznej:

„Cicha pokora wobec katuszy
Naszych kajdanów także nie skruszy
A za pobożne westchnienia
Bóg nam twardego kamienia
W chleb nie przemieni!
Więc zamiast wszystko znosić w pokorze
Cierpliwie czekać na cuda boże,
Hardo podnieśmy swe głowy,
Rwijmy wspólne swe okowy
Wspólnymi siły!”⁵⁵

Również w odezwach robotniczych można było o tym przeczytać: „Mówią nam, że Bóg stworzył świat, a na nim ludzi, którzy jakoby stanowią rodzinę. Ci, co układają prawa, mówią, że wszyscy jesteśmy równi wobec sprawiedliwości. Cesarze, Królowie i Rządzący krajem mówią nam, że są wybrani z łaski Boga albo z woli narodów, by się n a r o d e m opiekować.

Otóż przyjrzyjmy się Towarzysze Robotnicy, czy to wszystko jest prawdą i zapytajmy samych siebie, gdzie jest sprawiedliwość, równość wobec prawa, miłość braterska, gdzie «kochaj bliźniego jak siebie samego»?

Nie ma sprawiedliwości dla nas!
...przeto podajmy sobie dłonie, śmiało i z wiarą brońmy naszej świętej Sprawy Robotniczej!”⁵⁶

Niekiedy autorzy druków ulotnych pisali, że Bóg nie jest ani nie może być sojusznikiem robotników, przeto są oni zdani na własne siły, tylko im mogą zawierzyć. Celem ich wysiłków jest osiągnięcie „Królestwa Bożego”, ale na ziemi i teraz — nie jutro! Dlatego niektóre sformułowania są agresywne, gniewne — sły-chać w nich głos zawiedzionych i oszukanych.

„Na ciemieżców twoich gromu
Z nieb wysokich «Bóg» nie rzuci

⁵⁵ Kolęda robotnicza na nutę *Wśród nocnej ciszy*, *Pamiętka Majowa*, *Pieśni...*, s. 16.

⁵⁶ Odezwa z 1892 r., *Feliks Tych*, *Związek...*, s. 470—471.

I nie ulży twego sromu
Z karku jarzma ci nie zrzuci!
Porzuć te nabożne pienia!
W sobie szukaj ty zbawienia".⁵⁷

Podobnie:

„Tu chce zniszczyć ród człowieczy
Faraonów moc,
A aniołów ani mieczy
Bóg nie zsyła ku odsieczy,
Choć prosim dzień i noc!
Więc gdy stary Bóg nie słucha
Pomódlmy się do obucha".⁵⁸

Rzadko jednak spotykamy poglądy wyrażone w sposób tak zdecydowany. Częściej podobne treści wypowiadano w sposób bardziej umiarkowany, pełen wahań i wątpliwości, zaznaczonych m. in. poprzez stawianie pytań. Zastanawiano się więc, czy nadzieje na pomoc Boską są rzeczywiście uzasadnione, czy Bóg pobłogosławi walce robotniczej:

„Nie czujesz nawet braku swobody
W milczeniu znosisz cierpienia...
A jakiej za to czekasz nagrody
Od kogo patrzysz zbawienia??"⁵⁹

Podobnie:

„Bronić siebie zaniedbujesz
Z niebios łaski oczekujesz
Spojrzyj tylko na tych
Z grubym brzuchem do kolanów".⁶⁰

Odwieczny problem relacji między życiem pozagrobowym a doczesnym należał do często dyskutowanych również w środowiskach socjalistycznych, co również znajduje odbicie w drukach ulotnych:

„Chrystus ludziom pokrzywdzonym
Dawał wieczną rozkosz nieba,
Im zaś bracia, na tej ziemi
doczesnego dobra trzeba".⁶¹

⁵⁷ Anonim, *Czegoż chcą...*, s. 26.

⁵⁸ *Marsz w przyszłość, Lutnia Robotnicza*, wyd. PPSD, Kraków 1906, s. 38.

⁵⁹ *Głos więźnia, Czegoż chcą...*, s. 10.

⁶⁰ *Pamiętka Majowa. Pieśni...*, s. 39.

⁶¹ *Hej kolenda! W Betlejemie, Pieśń proletariatu...*, s. 147.

Zbiór motywów i obrazów religijnych w tekstach druków ulotnych nie jest zbyt obszerny, albowiem ich autorzy odwoływali się wciąż do tych samych, najpopularniejszych motywów, choć stosowanych w różnych ujęciach, bowiem te najczęściej przytaczane obrazy i motywy chrześcijańskie najbardziej przemawiały do wyobraźni czytelnika. Stosowali je ludzie rozumiejący użyteczność tego typu odniesień, lub używający ich w sposób całkowicie naturalny i spontaniczny. Przez swoją jasność i komunikatywność znakomicie oddziaływały one na psychikę masowego odbiorcy.

Symbolikę i metaforykę religijną wprowadzano nie tylko do tekstów socjalistycznych druków ulotnych, ale również umieszczano je na nich w postaci znaków ikonicznych. Przed rewolucją 1905—07 r. partie socjalistyczne nieczęsto stosowały znaki ikoniczne o treści religijnej. Można je spotkać na markach i stemplach konspiracyjnych związków zawodowych, czy to PPS czy SDKPiL; pojawiały się tam wizerunki Matki Boskiej, niekiedy obok rysunków młota lub kielni. Najczęściej występuje wizerunek Matki Boskiej Jasnogórskiej — Królowej Korony Polskiej, łączący w sobie element religijny i narodowy. Na winietach odezw oraz na kartkach pocztowych wydawanych przez partie socjalistyczne oraz na specjalnych obrazkach pojawiały się rysunki przedstawiające m. in. anioła — symbol pokoju i miłości, opiekuna nieszczęśliwych, biednych i zagubionych. Anioł pojawiał się również często na materiałach propagandowych i oświatowych socjaldemokracji niemieckiej i austriackiej, z reguły w alegorycznych obrazkach. Umieszczano go zwykle w górnej części rysunku, ponad robotnikiem i chłopem, którzy trzymali się za ręce. U dołu rysunku często znajdował się napis: „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się!”

W ikonograficznych materiałach propagandowych i oświatowych, jak również podczas demonstracji (m. in. w demonstracjach na pogrzebach członków i sympatyków PPS), obok Orła Białego, czerwonego sztandaru pojawiał się też, choć sporadycznie, znak krzyża. Znaki ikoniczne nie tylko wzmacniały emocjonalnie ładunek tekstu pisanego, ale dla znacznej liczby analfabetów (ponad połowa robotników zaboru rosyjskiego) stanowiły jedyny rodzaj graficznego przekazu.

Socjalistyczne druki ulotne — niezależnie od partii czy autora, z reguły nie były ukierunkowane na konkretnego czytelnika, tj. społeczność zawodową czy regionalną. Tylko sporadycznie spotykamy teksty z adresem indywidualnym. Mamy tu na myśli głównie czytelników z terenu Zagłębia Dąbrowskiego, górników, hutników. Zagłębie było specyficznym ośrodkiem przemysłowym, gdzie w zindustrializowanych wsiach oraz osadach fabrycznych i górniczych szczególnie żywa była kultura chrześcijańska. Nie pozostało to bez

wpływu na postawy tamtejszych robotników, w tym również socjalistów — a jednocześnie ludzi wierzących. Pisała o tym m. in. PPS w swojej broszurze o sprawie górniczej: „...gdy po fabrykach robotnicy domagają się zwiększenia zarobków albo zmniejszenia godzin pracy, wiedząc, że z panami inaczej jak groźbą nie można nic poradzić — górnicy oczekują zmiłowania od Boga, rządu i właścicieli kopalń”.⁶² Nic więc dziwnego, że działające w tym środowisku partie socjalistyczne stałe wprowadzały do swoich tekstów akcenty religijne, m. in. postać świętej Barbary, patronki i opiekunki braci górniczej. Wydały też kilka wierszy pt. *Święta Barbaro*, a 4-go grudnia kolportowały ważne odezwy polityczne.⁶³

W jednym z wierszy do górników możemy przeczytać:

„Wtedy się nasze rozjaśnia twarze
Raźniej uderzy w skronie nam krew,
Wtedy my, wolni, świętej Barbarze
Wspólnie wesoły zanucim śpiew...!.”⁶⁴

W Zagłębiu Dąbrowskim śpiewano również pieśń socjalistyczną na nutę *Boże coś Polskę* nieznaną — poza Śląskiem — w innych regionach kraju.

Będące przedmiotem niniejszych rozważań motywy religijne występowały — jak widać z powyższego — we wszystkich rodzajach literatury ulotnej: w odezwach, pieśniach, poezji. Najczęściej w pieśni (głównie w kolędach robotniczych i pieśniach wielkanocnych). Najrzadziej treści religijne spotykamy w odezwach.

Dlatego trudno jest odpowiedzieć na pytanie o miejsce tematyki religijnej w drukach ulotnych poszczególnych partii socjalistycznych, gdyż zarówno pieśni, jak i poezja, zasadniczo nie miały charakteru partyjnego. Służyły „sprawie robotniczej” jako całości, a nie interesom i potrzebom jednej partii robotniczej. Niewiele jest też takich pieśni i wierszy, których autorzy organizacyjnie i ideowo byliby związani z określoną partią czy orientacją polityczną w ruchu socjalistycznym (części autorów do dziś nie znamy). Większość z nich to inteligenci, radykałowie i entuzjaści ruchu socjalistycznego, obracający się w kręgu podobnych doń niepokornych. Wyrażali oni w swej twórczości poetyckiej i pieśniarskiej nie tyle poglądy jakiejś partii robotniczej, co swoje własne. Pewną liczbę tekstów — głównie kolędy i pieśni wielkanocne — napisali robot-

⁶² *Sprawa Górnicza*, wyd. PPS, Londyn 1896, s. 15.

⁶³ Stanisław Andrzej Radek, *Rewolucja w Zagłębiu Dąbrowskim 1894—1905—1914*, Sosnowiec 1929, s. 13, 28.

⁶⁴ *Do Górników, Pamiętka Majowa. Pieśni...*, s. 41.

nicy, ale poza nielicznymi wyjątkami niewiele wiemy o ich przynależności organizacyjnej czy wyznawanych poglądach.

Wydawane przez partie socjalistyczne wiersze, pieśni, bądź jako druki ulotne, bądź w tomikach, również nie miały charakteru partyjnego. Zresztą poszczególne zbiory poezji i pieśni niewiele się różniły od siebie. Każdy z nich „obowiązkowo” zawierał zestaw tych samych utworów. Obok żelaznych pozycji, takich jak *Czerwony Sztandar*, *Warszawianka*, *Mazur Kajdaniarski*, *Czegoż chcą*, zamieszczano utwory poetów tylko luźno lub okazjonalnie związanych z orientacjami radykalnymi, jak: Asnyk, Przybyszewski, Kasprowicz, Mickiewicz, Krasiński, Konopnicka, Niemojewski.

Podobnie publikowane na łamach gazet robotniczych utwory literackie i pieśni nie musiały mieć charakteru partyjnego, gdyż gościli w nich często autorzy reprezentujący różne nurty polityczne.

Charakter partyjny miały jedynie odezwy. Najczęściej do symboliki i metaforyki chrześcijańskiej odwoływali się autorzy (głównie robotnicy) reprezentujący partie wczesnego okresu dziejów ruchu socjalistycznego: ZRP i St. PPS. Autorzy odezwy późniejszej PPS i SDKP, a zwłaszcza SDKPiL czynili to w stopniu o wiele mniejszym.

Rok 1905 (choć na nim kończą się nasze rozważania) bynajmniej nie kończył okresu wykorzystywania przez partie socjalistyczne obrazów i motywów chrześcijańskich. Jeszcze przez kilka kolejnych dziesięcioleci krzyż będzie obecny obok czerwonego sztandaru, a symbolika i metaforyka chrześcijańska będzie służyć nie tylko jako instrument niezbędny w sprawie pobudzania świadomości robotników, ale będzie też istotnym składnikiem wizji przyszłości.

Andrzej Chwalba

ADAM KRZYŻANOWSKI

Przed dwudziestu laty, 29 stycznia 1963 r. dokonał ziemskiego żywota prof. Adam Krzyżanowski — uczony, polityk, myśliciel i moralista. Do ostatnich chwil życia troskliwą opieką otaczała Go córka Izabella i przyjaciel domu, dr Antoni Kępiński. Ksiądz z pobliskiego kościoła OO Kapucynów opatrzył Go św. Sakramentami. Adam Krzyżanowski spoczął w rodzinnym grobowcu na cmentarzu Rakowickim. Bardzo liczne grono przyjaciół, uczniów, mieszkańców Krakowa zebrało się w dniu pogrzebu na cmentarzu. Mszę św. odprawiał i kondukt pogrzebowy prowadził ówczesny ordynariusz krakowski bp Karol Wojtyła.

CURRICULUM VITAE

Adam Krzyżanowski urodził się 19 stycznia 1873 r. w Krakowie, jako syn księgarza i wydawcy — Stanisława. Zawód i zamiłowania ojca wywarły niewątpliwie poważny wpływ na życie Adama Krzyżanowskiego; nieraz w ostatniej dekadzie swego życia zwykł mawiać, iż zbyt wiele przestawał z książkami, może zbyt mało z ludźmi. Dzień Jego urodzin znajduje się pod wpływem znaku Koziorożca, który to znak znamionuje ludzi o prawym charakterze, silnej woli, ludzi sposobnych do nauki. W życiu Adama Krzyżanowskiego spełniły się zodiakalne prognozy.

Po ukończeniu szkoły podstawowej wstępuje do gimnazjum św. Anny, następnie zaś odbywa studia na wydziale Prawa i Administracji UJ, które pogłębia studiami w Berlinie i w Lipsku; w r. 1894 uzyskuje stopień doktora z oceną „summa cum laude”.

Po ukończeniu studiów Krzyżanowski rozpoczyna pracę najpierw jako sekretarz Krakowskiego Towarzystwa Rolniczego, a w r. 1908 habilituje się i w tymże roku rozpoczyna pracę na UJ jako docent ekonomii politycznej. W cztery lata później zostaje profesorem nadzwyczajnym, w roku zaś 1916 — zwyczajnym. W owych latach pracuje nad zagadnieniami ekonomicznymi z dziedziny rolnictwa, pieniądza, gospodarki finansowej. Zakres jego zainteresowań w związku z toczącą się wojną ulega znacznemu poszerzeniu na zjawiska socjologiczne i moralne z nią związane.

Adam Krzyżanowski, pracując naukowo, nie uchyla się od obowiązków społecznych. Np. w r. 1920 wchodzi w skład Straży Obywatelskiej. Odzyskanie niepodległości w r. 1918 skłania Krzyżanowskiego do bliższego zainteresowania się bieżącymi zagadnieniami politycznymi i gospodarczymi. Poświęca się teoretycznie

i praktycznie sprawie naprawy polskiej waluty i skarbowości — współpracuje z misją ekspertów amerykańskich prof. Kemmerera, a w r. 1926 zostaje kierownikiem polskiego biura przy tej misji. W rok później Krzyżanowski, wspólnie z Feliksem Młynarskim, jedzie do Stanów Zjednoczonych dla przeprowadzenia rokowań o pożyczkę stabilizacyjną, która to misja zostaje uwieńczona powodzeniem. Krzyżanowski jest współautorem planu stabilizacyjnego. W latach 1928—1931 zostaje wybrany do Sejmu, kandydując z listy BBWR. Jako poseł przewodniczył Komisji Skarbowej i był generalnym referentem budżetu.

W okresie „sprawy brzeskiej” zachował własne, niezależne stanowisko, nie zgodził się w Sejmie głosować zgodnie z zaleceniami swego klubu poselskiego, a wreszcie jako protest przeciw całej sprawie złożył mandat poselski. Z perspektywy lat inaczej patrzył na sprawę Brześcia, uznając iż w porównaniu z doświadczeniami czasu II Wojny [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 2 (Dz. U. nr 20 poz. 99)] była to jednak „sielanka”.

Mimo tak intensywnej działalności publicznej Adam Krzyżanowski nie zaniedbywał swoich uniwersyteckich obowiązków — prowadził wykłady, seminaria, wiele publikował, a także zaangażował się w sprawę popularyzacji wiedzy ekonomicznej, uznając iż zasób tej wiedzy w społeczeństwie jest znikomy. Realizując te swoje zamierzenia wygłaszał przez radio pogadanki ekonomiczne.

Lata 30-te, to lata coraz bardziej szerzącego się antysemityzmu. Krzyżanowski, hołdujący liberalizmowi, zdecydowanie przeciwstawia się tej narastającej fali. W swoich *Kartkach z kalendarza* pisze:

„Po r. 1930 mnożą się awantury uniwersyteckie. Pada hasło «Numerus nullus». Wyprowadzam Żydów z uniwersytetu, zdzieram afisze na zewnętrznej bramie uniwersytetu, bronię Żydów bitych w uniwersytecie. Zatarg z Akademią Górniczą, która od chwili założenia nie przyjmuje Żydów. Uczniowie Ak. Górniczej na występach gościnnych w Uniwersytecie przychodzą z pałkami. Zdobynam pałkę z początkiem 1931 r. Stawiam pałkę w kącie sekretariatu, a endek, który się za mną wśliznął, porywa pałkę i ucieka z nią...”

Krzyżanowski, protestując przeciwko niektórym poczynaniom rządu, wypowiadał się jednakże często w sprawach publicznych, zajmując stanowisko wobec gospodarczej polityki państwa. Nie uchylał się także od współdziałania dla dobra kraju. Jako delegat rządu jedzie ponownie do USA na przełomie 1936/37 na rokowania o konwersję zagranicznych pożyczek dolarowych, występuje z licznymi memoriałami dotyczącymi spraw gospodarczych.

W latach 1927—28, 1930—31 był dziekanem Wydziału Prawa, a w latach 1933—34 i 1937—38 prorektorem UJ. W r. 1920 Polska Akademia Umiejętności wybrała go na członka korespondenta, a w 7 lat później — na rzeczywistego.

Mawiał o sobie Adam Krzyżanowski „Civis Cracoviensis sum”. Odrzucał — mimo silnych nalegań — ofiarowaną mu katedrę we Fryburgu. Nie wyjechał z Krakowa do Wiednia w r. 1914, nie wyjechał do Francji czy Anglii w r. 1939.

6 listopada 1939 r. wraz z wielu innymi profesorami został aresztowany i wywieziony do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen, z którego wyszedł w lutym 1940 r. W czasie pobytu Profesora w obozie rozeszły się pogłoski o Jego śmierci. Odbyły się liczne nabożeństwa żałobne, ukazało się wiele nekrologów, m. in. w „World Biography”, „The Economic Journal”, „The Times” — który obszernemu nekrologowi poświęconemu śmierci „najbardziej wpływowego ekonomisty w swojej generacji” nadał tytuł: *A Victim of the Gestapo — Ofiara Gestapo*, czy też w wychodzącym naówczas w Wilnie „Kurierze Wileńskim”, który pisał:

„Adam Krzyżanowski nie żyje. Jest to wielka strata dla nauki polskiej. Lecz myśli i wskazania tego najwybitniejszego współczesnego ekonomisty polskiego pozostaną nadal aktualne”.

Pod datą 25.V.41 r. Profesor zanotował: „Spotkałem na plantach zbira z Sachsenhausen, zapewne tego, który rzucił się na mnie... Poznanie obustronne”.

Po powrocie z obozu do swego rodzinnego miasta Krzyżanowski podejmuje pracę konspiracyjną w tajnym nauczaniu i prowadzi w swoim mieszkaniu przy ul. Potockiego 7 wykłady z historii i ekonomii oraz wraca do działalności politycznej, tym razem w ramach Stronnictwa Demokratycznego.

W r. 1945 został zaproszony na konferencję do Moskwy na konsultacje związane z powołaniem Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej.

W r. 1945 został także dokooptowany do Krajowej Rady Narodowej, w której zabierał głos w sprawach politycznych i gospodarczych. W wyborach 1947 r. został posłem z Krakowa, wybranym z listy Frontu Jedności Narodu. Posłował niedługo, bo już w r. 1948 zrzekł się mandatu [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981, O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 2 (Dz. U. nr 20 poz. 99)]. Wycofał się także z działalności w Stronnictwie Demokratycznym. 31 grudnia 1948 decyzją ówczesnego Ministerstwa Oświaty (któremu podlegało szkolnictwa wyższe) Adam Krzyżanowski został przeniesiony na emeryturę wbrew stanowisku Senatu UJ i Rady Wydziału. Była to decyzja polityczna. Na posiedzeniu Sejmu 30.X.1949 r. v-minister oświaty i działaczka Stronnictwa Demokra-

tycznego wysokiego szczebla, Eugenia Krassowska, tak uzasadniała tę decyzję:

„Ze względu na olbrzymie potrzeby masowego kształcenia kadr ekonomistów i na ogromną rolę teorii ekonomicznej w budownictwie socjalistycznym, Ministerstwo Oświaty zastosowało szereg posunięć, zmierzających do stworzenia warunków dla dokonania przełomu w studiach ekonomicznych. Należało w pierwszym rzędzie wyeliminować z naszych wyższych uczelni szkodliwe, nie-naukowe teorie. Dla zrealizowania tego postulatu zastosowaliśmy następujące środki: odsunięto od pracy dydaktycznej, a więc od wychowawczego wpływu na kształcenie młodzieży zdecydowanie reakcyjnych ekonomistów typu Fabierkiewicza, Krzyżanowskiego, Taylora...”

Wrócił Adam Krzyżanowski w chwałę na Uniwersytet po październiku 1956 r. Powrotu tego domagali się w licznych petycjach studenci i profesorowie. W lutym 1957 wznowił wykłady z nauki o ludności i historii gospodarczej. Reaktywowała swą działalność Polska Akademia Umiejętności. W 1957 r. Adam Krzyżanowski został wybrany jej prezesem. Natomiast nie zgodził się Profesor wejść do Polskiej Akademii Nauk. Uniwersytet Jagielloński przyznał Mu w r. 1958 tytuł *doctora honoris causa* jako „wyraz uznania dla twórczych wartości rozległej i wielostronnej pracy naukowej, żarliwości badawczej i powiązania teorii z praktyką”.

Adam Krzyżanowski przeszedł ponownie na emeryturę w r. 1960 jako chyba wówczas jedyny — jak z uśmiechem dodawał — urzędnik mianowany na stanowisko przez rząd CK Franciszka Józefa.

Nie zaprzestał działalności publicznej. Współpracował z „Tygodnikiem Powszechnym”, „Znakiem”, „Za i Przeciw”, miewał odczyty w Klubie Inteligencji Katolickiej. Do niezapomnianych należą spotkania dyskusyjne w domu Profesora, kiedy to w gronie przyjaciół snuł rozważania na najrozmaitsze, a zawsze ciekawe i frapujące tematy.

Jeszcze w dniu 11 stycznia 1963 r. mówił o Pascalu i de Gaulle'u, przyrównując tego ostatniego do postaci Marszałka Piłsudskiego. A w kilkanaście dni później dziewięćdziesięcioletnie, pracowite i ciekawe życie profesora Adama Krzyżanowskiego dobiegło kresu w mieszkaniu przy ul. Podwale 1.

UCZONY

Adam Krzyżanowski znany jest głównie jako uczony-ekonomista. Poświęcił swe życie nauce, którą pojmował jako drogę wiodącą do odkrywania prawdy. Przez całe życie wysoko dzierżył sztandar suwerenności nauki, przewidywał wysiłki zmierzające do pozbawienia jej tej suwerenności, do podporządkowania utylitar-

nym, doraźnym celom: „Jeśli państwo widzi w nauce jedynie dźwignię postępu technicznego, wówczas postęp techniczny na dłuższą metę okaże się nieziszczalnym, bo zabraknie bodźca moralnego, zachęającego ludzi do twórczych wysiłków naukowych”.

Szerokie były zainteresowania naukowe Krzyżanowskiego. Na początku skupiały się one na zagadnieniach rolniczych. Opublikował m.in. *Studia agrarne*, w których, będąc z zasady zwolennikiem liberalizmu (ale pozbawionego cech doktrynerstwa), opowiada się przeciw nieograniczonej możliwości dzielenia gruntów, propaguje rozwój spółdzielczości rolniczej i uznaje za konieczne zorganizowanie taniego kredytu dla wsi. Ale — i tutaj ukazuje się, jak Adam Krzyżanowski łączy zjawiska ekonomiczne, społeczne i moralne — podstawą do rozwoju tej spółdzielczości musi być odpowiednia zdolność moralna do zrzeszania się i współpracy. Bez tych elementów najlepsze organizacje, statuty, nakazy i zarządzenia nie przyniosą pozytywnych rezultatów.

Studia w Berlinie i Lipsku wywarły na Krzyżanowskiego pewien wpływ przez szkołę historyczną i tzw. socjalizm profesorski. Szybko wyzwala się jednakże spod tych wpływów, przychyłając się coraz bardziej do poglądów liberalnych.

Drugim niejako etapem zainteresowań Adama Krzyżanowskiego (do których zresztą wielokrotnie wracał) były zagadnienia demograficzne. W r. 1908 wydaje pracę *Teoria Malthusa*, w której — zgadzając się z zasadniczym trzonem tej teorii — wysuwa wobec niej szereg zastrzeżeń. Jego stanowisko wobec teorii Malthusa, opowiadanie się po stronie poglądów dopuszczających potrzebę kontrolowania przyrostu ludności, przysporzyły profesorowi przeciwników i naraziły na ataki np. w czasie kampanii wyborczej do Sejmu w r. 1928. W wywiadzie dla krakowskiego IKC-a Krzyżanowski wyjaśnił, że „broni tylko przekonania, iż przyrost ludności może się stać szkodliwy”. Sam zaś jest przeciw neomaltuzjanizmowi i nie wypowiada się w sprawie środków kontroli przyrostu naturalnego.

Wreszcie w trzy lata po *Malthusie* ukazuje się monografia Krzyżanowskiego pt. *Pieniądz*, wyznaczająca trzeci obszar ekonomicznych, najbardziej obszernych zainteresowań Autora. W *Pieniądzu*, a potem w *Nauce o pieniądzu i kredycie* Krzyżanowski zawarł historyczną i teoretyczno-doktrynalną stronę zagadnień pieniądza, którym wedle niego są wszelkie dobra spełniające funkcje pieniężne (tzn. funkcje mierzenia wartości i pośrednictwa w wymianie). Omawiając całokształt zagadnień pieniądza, rozwija Krzyżanowski szczególnie jego teorię ilościową i stwierdza, iż „nadmierna emisja pieniędzy papierowych doprowadzała nieraz do umniejszenia lub zupełnego zaniku ich wartości”. Opierając się na teorii ilości-

wej, Krzyżanowski przeciwstawia się polityce inflacyjnej, uznając za iluzoryczne finansowanie inflacją celów wytwórczych. Trzeba jednak zaznaczyć, że Krzyżanowski, wypowiadając się przeciw inflacji, nie zaleca także deflacji, zachowując tak charakterystyczny dlań umiar w poglądach. Uważa za najślusniejszą stabilizację cen i siły kupna pieniądza, uznając równocześnie drożyznę za siłę destrukcyjną w gospodarce, „za czynnik dekapitalizacji i pauperyzacji, za źródło rosnących napięć socjalnych i gospodarczych, za czynnik zaburzeń w aparacie produkcji, wymiany i rozdziału dochodów”. Krzyżanowski łączy podaż i popyt pieniądza z dochodem — „Wzrost lub ubytek pieniędzy są równoznaczne z pomnożeniem lub spadkiem dochodu”.

Krzyżanowski zamierzał opracować całość systemu ekonomicznego. Nie udało mu się zrealizować tego zamierzenia. W 1919 r. wyszły jako pierwsza część całości, *Założenia ekonomiki*, stanowiące niejako wstęp do nauki ekonomii, określające jej zakres, metodologię, stosunek do innych nauk. W *Założeniach...* Autor podkreśla relatywny charakter praw ekonomicznych i konieczność posługiwania się nimi z dużą ostrożnością.

Mówi się często o liberalnych poglądach Krzyżanowskiego w zakresie ekonomii. Trzeba to twierdzenie zaopatrzyć zastrzeżeniem, że (jak już wspomniałem) był to liberalizm doktrynerski, pryncypialny. Krzyżanowski ujmował zjawiska ekonomiczne w ich powiązaniu z motywami psychologicznymi, politycznymi, socjologicznymi. Był przeciwny wyselekcjonowywaniu postępowania ludzkiego i tworzenia sztucznych konstrukcji „homo oeconomicus”.

W *Moralności współczesnej* pisał: „Zjawiska gospodarcze są nie-rozerwalnie związane z moralnymi, z całokształtem rozwoju psychicznego i fizycznego ludności...”. Wielką przywiązywał wagę do moralności w życiu prywatnym i publicznym, był stanowczo przeciwny stanowieniu praw wątpliwych moralnie, gdyż taka sytuacja rodzi pokusę omijania tych praw, co w efekcie zamiast podnosić społeczeństwo, przyczynia się do obniżenia jego etyki i wzrostu przestępczości. Nie jest Krzyżanowski przeciwnikiem umiarkowanego interwencjonizmu państwowego, gdyż uważa, iż państwo winno zabezpieczać jednostkom równe warunki rozwoju i wolności. Możliwości postępu i rozwoju determinuje wedle Krzyżanowskiego natura ludzka, która w zasadzie nie podlega żadnym przemianom o istotnym czy rewolucyjnym znaczeniu. Motywy postępowania ludzi obecnie są zbliżone do motywów działania naszych przodków sprzed wielu setek lat. Dlatego Krzyżanowski w swoich poglądach naukowych jest zwolennikiem umiaru, a ustrój liberalny (zarówno polityczny jak gospodarczy) ocenia jako najbardziej korzystny z punktu widzenia ekonomicznego, bo jest to

po prostu ustroj najtańszy, a równocześnie pozwalający jednostkom na najbardziej wszechstronny rozwój. Nie przypisuje Krzyżanowski cech pozytywnych przymusowi, rozkazowi, czy przepisowi prawnemu, nie opartemu o zasady słuszności i etyki.

Adam Krzyżanowski, choć nie wyklucza umiarkowanego interwencjonizmu państwa, jest przeciwnikiem etatyzmu — „Współczesne przejście od ustroju w znacznym stopniu liberalnego do bardziej etatystycznego odpowiada powszechnemu od zarania dziejów falowaniu życia ludzkiego. Rozwój wypadków jest zawsze łamany, a nie prosty... Po latach tłustych następują chude i odwrotnie, po pokoju wojna, po okresach demokratyzowania się życia państwowego, czasy ścieśniania koła osób biorących udział w rządach, po liberalizmie przychodzi kolej na etatyzm, bo ludzie skłonni są do nowinek, jak mawiano w Polsce XVI wieku, bo nigdy z niczego nie są zadowoleni, bo zawsze pragną zmiany.”

Krzyżanowski nie był czystym teoretykiem. Swoją wiedzę po trafił wykorzystywać do wyciągania wniosków praktycznych w zakresie polityki gospodarczej. Ten nurt działalności naukowej Krzyżanowskiego przewija się w jego pracach od lat dwudziestych. Swoje poglądy na ówczesną sytuację przedstawiał Krzyżanowski w licznych przedkładanych rządowi opiniach, memoriałach, a także w obszerniejszych pracach, z których przede wszystkim wymienić należy *Pauperyzację Polski współczesnej*. W pracy tej Autor obnaża całą prawdę, ukazując Polskę jako kraj biedny, z ludnością o nastawieniu antygospodarczym, biurokratycznym, kraj zubożały nadmiernym etatyzmem, marnotrawstwem grosza publicznego, cechujący się małą wydajnością pracy, w którym „polityka rządu odwraca się tyłem do rzeczywistości”. *Pauperyzacja* wyszła w r. 1925. [---] [Dekret z dnia 12 XII 1981, O stanie wojennym, rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz. U. nr 29 poz. 154)]

Praca naukowa Krzyżanowskiego przyniosła obfity owoc. Był założycielem tzw. krakowskiej szkoły ekonomicznej, wedle której zadaniem ekonomii jest zbieranie, segregowanie faktów ekonomicznych, ich opis, szukanie związków przyczynowych między zjawiskami, wykrywanie prawidłowości. Na tej podstawie powstaje teoria, a z niej z kolei wynikać ma polityka ekonomiczna. Szkoła krakowska nie uznaje poglądów, iż ekonomika ma być li tylko inspiratorem układania programów ekonomicznych, odrzuca także stanowisko, iż powinna stanowić tylko zamkniętą w sobie „naukę dla nauki”. Szkoła krakowska opowiada się za naturalną równowagą gospodarczą, uważa etatyzm za zgubny; opowiada się także za szerokim współdziałaniem gospodarczym pomiędzy państwami, występując w zasadzie przeciw protekcjonizmowi i dążeniom do samowystarczalności gospodarczej. W poglądach szkoły

krakowskiej znajdują także odbicie inne poglądy Adama Krzyżanowskiego, omawiane w innych miejscach niniejszego artykułu. Krzyżanowski sprzyjał poglądom liberalnym nie tylko w teorii — dowodem na to wyniki jego pracy dydaktycznej na Uniwersytecie, gdzie wychował całą plejadę uczniów, wykazując szacunek i zrozumienie dla wszystkich poglądów i orientacji. Wystarczy wymienić nazwiska: Tomasz Lulek, Adam Heydel, Ferdynand Zweig, Oskar Lange, Janusz Libicki, Leon Oberlender, Marek Breit, Jerzy Massalski, Kalman Stein, Ludwik Eichenbaum, Hagemeyer i wielu innych.

Krzyżanowski u swych uczniów zawsze wysoko cenił zdolności intelektualne. Później nieco zmodyfikował swój sąd, przyznając w nim charakterowi człowieka pierwszeństwo przed intelektem, albowiem wysoki poziom intelektualny bez wyrobionego charakteru może stać się bardzo niebezpiecznym zjawiskiem w przypadku, gdy człowiek oddaje swój intelekt w służbę złej sprawy.

POLITYK

Określenie „polityk” zniknęło z naszego codziennego słownika. Zastąpiły je określenia „działacz” lub „aktywista”. Adam Krzyżanowski był w całym tego słowa znaczeniu politykiem, to znaczy czynną działalnością, opartą na swej głębokiej wiedzy ekonomicznej, starał się wpływać na bieg wypadków.

Zamiłowania do polityki ujawniły się u niego bardzo wcześniej. Jak sam wspomina w r. 1884 w czasie podróży do Konstanz am Bodensee ku zdumieniu podróżnych polemizował z antypolskimi wypowiedziami Bismarcka.

Ujawnione wtedy zainteresowania nie osłabły — Krzyżanowski w r. 1896 staje się współorganizatorem Klubu Konserwatywnego, bierze udział w pracach organizacji niepodległościowych. Wspomina, jak to w r. 1912 w jednym z posiedzeń Tymczasowej Komisji Stronnictw Niepodległościowych brał udział Franciszek Hodur. Na posiedzeniu był obecny także Piłsudski. Hodur przemawiał za złączeniem programów niepodległości i założenia w Polsce Kościoła Narodowego. Piłsudski sprzeciwił się tym pomysłom.

Szerszą działalność polityczną rozwija Krzyżanowski po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, oddając swoją wiedzę na usługi kraju. Jego polityczna działalność ściśle wiąże się z zainteresowaniami ekonomicznymi i w tym zakresie Krzyżanowski chce i może zdziałać najwięcej. Sam tak określa swoje stanowisko: „Po I wojnie fachowa praca organiczna i polityczna mnie

absorbowała. Walczyłem o uzdrowienie finansów, kredytu, waluty pożyczkami zagranicznymi”.

W działaniach politycznych opierał się na wyznawanych przez siebie poglądach ekonomicznych, dlatego też przeciwstawiał się reformie Władysława Grabskiego z lat 1924—25 uznając, iż Polski nie stać na sanację waluty o własnych siłach. Przeciwnym był także równoważeniu budżetu przez emisję bilonu i przepowiedział załamanie się przeprowadzanej reformy. Przepowiednia Krzyżanowskiego się sprawdziła.

Jak i w innych dziedzinach, Krzyżanowski także w polityce bliski był poglądom liberalnym, zabarwionym ostrożnym pesymizmem. Nie uznawał doktrynerstwa, nie wierzył w patenty na zbawienie świata, które miały jakoby posiadać poszczególne doktryny, czy grupy ludzi. Należał do zwolenników marszałka Piłsudskiego. Od 1924 r. był członkiem Klubu Społecznego skupiającego jego zwolenników. Wychodząc z założeń ekonomicznych przewidywał konieczność zmian na polskiej arenie politycznej. Odnosił się pozytywnie do przewrotu majowego, który był dlań następstwem niewłaściwej polityki gospodarczej rządu, przede wszystkim na odcinku skarbowym: „Zła gospodarka skarbową uścieliła Marszałkowi drogę do władzy. ...błędem była nie tylko inflacja, ale także polityka nadmiernych budżetów, preeliminowania dużych dochodów z podatku majątkowego... a wreszcie polityka etatyzmu”. Ironizował na temat dopatrywania się w tle przewrotu majowego tajemniczych sił, które to poglądy, stare zresztą jak świat, tkwią korzeniami w spiskowej teorii historii. „Odzywały się nie raz głosy przypisujące przewrót polityczny tajemniczym wpływom masonów, w przejrzystym zamiarze ukrycia odpowiedzialności za przebieg wydarzeń. Ten, komu naprawdę zależy na zrozumieniu przebiegu wydarzeń, nie ma powodu uciekać się do mistycznych «wyjaśnień»”.

Po przewrocie majowym Krzyżanowski jest wybitnie czynnym w dziele uzdrowienia waluty, współpracuje z misją amerykańskich ekspertów finansowych, prowadzi rokowania w USA w sprawie pożyczki stabilizacyjnej, w r. 1928 z listy BBWR zostaje wybrany do Sejmu. W Sejmie pracował w komisjach związanych ze sprawami budżetowo-skarbowymi, był sprawozdawcą generalnym budżetu.

Do BBWR wszedł Krzyżanowski wraz z grupą tzw. Zjednoczenia Pracy Miast i Wsi. Współpracując z rządem, Krzyżanowski zachował własne zdanie, krytykując niejednokrotnie zarówno rząd, jak i władze Bloku: „Jest rzeczą nienormalną i niedopuszczalną, aby nadal istniał taki stan rzeczy, w którym w praktyce organy ustawodawcze w państwie zostały niemal usunięte”.

Krzyżanowski wybrany został ponownie do Sejmu w r. 1930, a w następnym roku wycofał się z niego protestując przeciw „sprawie brzeskiej”, zrezygnował w tym czasie także z prezosowania Klubowi Społecznemu.

W notatkach Profesora znalazłem przyczynek do sprawy tzw. wojny przewencyjnej z Niemcami: „W listopadzie 31 r. byłem z Lednickim w Paryżu. Spotkałem T[argowskiego], opowiadał o swej misji finansowej, dziwiłem się głupstwu, które wygłaszał na tematy finansowe. Spotkałem T ostatni raz w życiu (już nie żyje) ok. r. 1950 w Krakowie — opowiadał mi, że wówczas jeździł do Paryża i Londynu z polecenia Piłsudskiego, gwoli wybadania, czy tamtejsze sfery miarodajne — [Piłsudski już wówczas rozważał ewentualność dojścia Hitlera do władzy] — skłonne by były podjąć wojnę przewencyjną z Niemcami”.

Profesor brał także czynny udział w ruchu pacyfistycznym i reprezentował Polskę we władzach rozmaitych organizacji międzynarodowych. Prawdopodobnie wyjazd do Paryża w r. 1931 miał związek z jakimiś poczynaniami pacyfistów.

W r. 1932 występuje z memoriałem przeciwko polityce deflacyjnej, w latach 1936/37 ponownie jedzie do USA w sprawie konwersji pożyczek dolarowych.

Adam Krzyżanowski jako polityk był „konstruktywistą” — starał się współpracować z rządami o różnych orientacjach dla dobra Polski. W ramach jednakże tej współpracy zawsze potrafił zachować własne zdanie i miał odwagę cywilną zdanie to wypowiedzieć publicznie. Zasięgali jego rad niejednokrotnie ówcześni przywódcy nawy państwowej. W r. 1925 gen. Sikorski zwrócił się do Jaworskiego, Estreichera i Krzyżanowskiego o opracowanie projektu programu politycznego. Krzyżanowski, który w tym czasie był nieobecny, opracował taki program w odniesieniu do gospodarki, finansów i waluty i przekazał ten program Sikorskiemu. Generał ofiarował mu wówczas tekę ministra skarbu, o czym nawet ukazały się wzmianki w prasie. Niebawem nastąpił przewrót majowy. Dwukrotnie jeszcze ofiarowywano Krzyżanowskiemu teki ministerialne — w r. 1930 Marszałek Senatu Szymański proponował mu Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, a w r. 1935 Rydz-Śmigły ministerstwo Skarbu. Nie przyjął tych propozycji.

Wybuch wojny zastaje Krzyżanowskiego w Krakowie. Aresztowany wraz z profesorami UJ i osadzony w obozie w Sachsenhausen, wraca do Krakowa na początku roku 1940. W czasie okupacji związał się ze Stronnictwem Demokratycznym, działającym w konspiracji. Idee demokratyczne zawsze przeciw były bliskie

Profesorowi, zawsze zwalczał przerosty władzy, wykazywał tolerancję dla cudzych poglądów. Demokrację pojmował jako ludowładztwo skierowane ku zabezpieczeniu prawa równej wolności dla wszystkich obywateli.

W r. 1941 zjawił się u Profesora Ferdynand Arczyński (ps. Marek), który kierował działalnością SD w Krakowie i zaproponował Krzyżanowskiemu prezesurę krakowskiej organizacji SD. Profesor przyjął tę propozycję. Ustalono wtedy, że dla bezpieczeństwa osoby Profesora, nie będzie się on angażował w bieżące prace konspiracyjne. Rezerwowano jego autorytet, doświadczenie i wiedzę dla ustalania głównych linii politycznych Stronnictwa i podejmowania decyzji o zasadniczym znaczeniu. Bieżący kontakt z Profesorem utrzymywał wspomniany wyżej, Ferdynand Arczyński.

W Krakowie wychodził przez cały okres okupacji organ SD „Dziennik Polski”. Współpracował z tym pismem Krzyżanowski, zamieszczając liczne artykuły wstępne i analizy sytuacji politycznej. W tej pracy łącznikiem z Profesorem był najczęściej dr Adam Bar.

W r. 1945 z uwagi na własny autorytet, a także z ramienia SD bierze Krzyżanowski udział w konferencji moskiewskiej, na której miał być powołany Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej. Komisja trzech (tzn. Mołotow, Harriman i Kerr) przygotowała propozycje. Delegacja polska, w której znajdowali się przedstawiciele Kraju, władz z Lublina i z emigracji, propozycje przyjęła... W tym samym roku Krzyżanowski został dokooptowany w skład Krajowej Rady Narodowej, na posiedzeniach której zabierał głos w sprawach zarówno politycznych, jak gospodarczych. Wypowiadał się przeciw deflacji, za rozszerzeniem kredytu na cele gospodarcze, za zaciąganiem pożyczek zagranicznych. Poglądy profesora nie znalazły jednak naówczas zrozumienia. Krzyżanowski przeciwstawiał się także — niestety bez skutku — nadmiernemu i właściwie bezplanowemu uprzemysławianiu.

[---] [Dekret z dnia 12 XII 1981 O stanie wojennym, rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz. U. nr 29 poz. 154)]

Nie powrócił więcej do czynnego życia politycznego, chociaż polityką interesował się do końca swoich dni. Jako polityk starał się zawsze służyć Krajowi. Dobrze znał jednak granice kompromisu i zawsze miał odwagę powiedzieć „nie”, gdy wymagało tego zachowanie własnych poglądów. Współpracował z wielu rządami — w każdym będąc... opozycjonistą.

MYŚLICIEL

Pisać zaczął Adam Krzyżanowski w 15-tym roku życia, ogłaszając pierwszy artykuł w kalendarzu ks. Goliana w r. 1888. Tematem artykułu była historia. Historii pozostał też Krzyżanowski wierny, a w ostatnim okresie swego życia (po II wojnie światowej) wrócił do niej całkowicie.

Już I Wojna Światowa dała asumpt Profesorowi do zajęcia się bliżej sprawami polityczno-historycznymi. Rezultatem są publikacje *Socjologia wojny*, *Gospodarka wojenna*, *Socjalizm po wojnie*. Można sięgnąć nawet nieco wcześniej i zauważyć historyczne zainteresowania Adama Krzyżanowskiego choćby w pracy *Wojna bałkańska* (r. 1913).

Czasy II Rzeczypospolitej absorbowały Krzyżanowskiego bieżącą działalnością polityczno-ekonomiczną, znalazł jednakowoż czas, by oceniać rzeczywistość z punktu widzenia i gospodarczego i moralnego. Tutaj wymienić należy *Moralność współczesną*, *Pauperyzację Polski współczesnej*, czy *Rządy Marszałka Piłsudskiego*. Dopiero jednak po II Wojnie Światowej (być może przyczyniły się do tego także okresy ograniczonych możliwości aktywności zewnętrznej) mógł Krzyżanowski poświęcić więcej czasu rozważaniom moralnym, historycznym i historiozoficznym.

Przeżył dwie wojny światowe, żył niejako w dwóch, jakże odmiennych od siebie światach — XIX-wiecznym liberalnym i XX-wiecznym, w którym do głosu dochodziły stanowiska skrajne, nie cofające się przed zbrodnią.

Syntezy porównawcze XIX i XX wieku w ocenie Krzyżanowskiego nie pozostawiają żadnych wątpliwości — obronną ręką z tego porównania wychodzi wiek XIX, jako okres względnego dobrobytu, pokoju i liberalizmu. Ale profesor widział nadciągające chmury. Obawiał się, iż szerząca się dogmatyczność XX wieku musi doprowadzić do wojen i rewolucji. Nie pomylił się. Nie przewidywał też świetlanej przyszłości po zakończeniu II Wojny...
[...]

Historii rzuconej na szerokie tło stosunków politycznych, społecznych i ekonomicznych z uwzględnieniem elementów etyki poświęcone są wielkie dzieła Krzyżanowskiego wydane po II Wojnie, a to: *Wiek XX* — poświęcony głównie Anglosasom i Niemcom, — przy czym w dwóch ostatnich pracach koncentruje się Autor na czasach współczesnych. Niejako uzupełnieniem tych prac jest *Chrześcijańska moralność polityczna*, w której Krzyżanowski szuka wyjścia z labiryntu trudności i pułapek, w jakich znalazł się

współczesny człowiek i współczesny świat. Autor nie doczekał wydania wszystkich swoich wymienionych wyżej prac.

Sytuacja polityczna naszego świata napawała go obawą o przyszłe jego losy: „Obecnie wielu zaleca podział świata na sfery wpływów wielkich mocarstw jako pewny sposób odroczenia wojny na najdalsze lata. Ta metoda pomniejszania pola starć między mocarstwami może być skuteczna tylko w ograniczonej mierze. Wobec ostatnich udoskonaleń techniki wojowania, świat stał się jednością w wyższej mierze niż przedtem... Zespolenie świata a nie podział na sfery wpływów stanowi główne zagadnienie”.

Te stwierdzenia Krzyżanowskiego znalazły nowe udokumentowanie w momencie, gdy człowiek wkroczył w erę kosmiczną, gdy Amerykanie, którzy postawili stopę na Księżycu, ujrzeli z tej przepastnej odległości ziarenko naszej Ziemi, rzuconej w bezmiar międzygwiazdnej przestrzeni. W tej nowej sytuacji operowanie i kierowanie się w polityce kryteriami zeszłych wieków, kryteriami sfer wpływów, zdobyczy, podboju, podporządkowania — jest naprawdę anachroniczne. Im szybciej ludzkość i politycy zdadzą sobie z tego sprawę, tym lepiej. Byle nie było za późno.

Szukał Krzyżanowski drogi wyjścia z obecnych i przewidywanych trudności i znalazł ją w uniwersalnym stosowaniu moralności chrześcijańskiej tak w życiu jednostek, jak społeczeństw, a także w życiu międzynarodowym.

Wielu — opierając się na obecnych doświadczeniach — może takie poglądy uznać za iluzję nie do zrealizowania w świecie, w którym polityka kojarzy się z oszustwem, podstępem i siłą. A jednak... *tertium non datur*. Albo świat się zdecyduje na stosowanie moralności także w życiu politycznym, albo wcześniej czy później wykopie sobie grób. W obliczu niesłychanych arsenałów nuklearnych nie jest to takie abstrakcyjne niebezpieczeństwo. „Kupić pokój można tylko kosztem wysiłku moralnego. Oferta pragnąca to zagadnienie rozwiązać na płaszczyźnie reform politycznych nie prowadzi do celu. Jest za niska w stosunku do ceny, po której pokój nabyć można”.

Jeśli dziś, z perspektywy prawie 40-tu lat od zakończenia II Wojny Światowej, patrzymy na te ubiegłe lata, to z przerażeniem musimy skonstatować, że chyba przez te 40 lat nie było ani jednego roku bez wojny, bez rozlewu krwi. Tyle, że były to wojny lokalne. Człowiekowi ginącemu jednak od pocisków jest obojętne czy ginie w małej, czy dużej wojnie.

W stosowaniu przeto zasad moralnych upatruje Krzyżanowski możliwość wyjścia z kryzysu czasów współczesnych, w moralności chrześcijańskiej, w której na pierwszym miejscu stoi dobro człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Moralności tej

przyznaje wielkie walory, jako że opiera się ona na wolności woli, która umożliwia i obliuguje człowieka do podejmowania samodzielnie i dobrowolnie decyzji, na uznaniu pierwszeństwa rozumu oraz poszanowaniu godności osobistej każdego człowieka, na szacunku dla jego poglądów; jednym słowem na pewnym liberalizmie i tolerancji.

Moralność chrześcijańska ma jeszcze jedną zaletę — „jest uniwersalna, w przeciwieństwie do różnych innych moralności, będących pozostałościami dawnych wierzeń plemiennych, opartych na odpowiedzialności zbiorowej rodów, ras, narodów, czy wreszcie klas społecznych”. W moralności chrześcijańskiej wszyscy jesteśmy braćmi, bo wszyscy jesteśmy dziećmi Bożymi. „Prawo natury moralności chrześcijańskiej, wieczne i powszechne z nadania Bożego, jest nadrzędne w stosunku do państwowych praw ludzkich, zmiennych w ich historycznym rozwoju”.

W sposób obiektywny uniwersalność praw moralnych, wynikających z prawa natury, potwierdzona została choćby w procesie norymberskim, w którym sąd nie przyjął do wiadomości, iż skazani kierowali się obowiązującymi ich wówczas przepisami. Jeśli przepis wykracza przeciw prawu moralnemu, jest nieważny i nie może ta okoliczność być okolicznością łagodzącą. Ludzie jednak często zapominają o tej lekcji, wynikającej z procesu w Norymberdze.

Motorem dziejów wedle Krzyżanowskiego są jednostki. Oczywiście, stosownie do umiaru w poglądach, nie neguje Profesor wpływu okoliczności zewnętrznych, wpływu mas, ale rolę wiodącą przypisuje jednak jednostce. Stąd wielkie zainteresowanie i sympatia dla takich postaci jak Piłsudski, czy de Gaulle.

W historii działa jednak zasada sprzężenia zwrotnego — jednostka, nadająca kierunek biegowi wypadków, sama w końcu zostaje uwikłana w splót zależności, z których prawie że nie jest w stanie się wyzwolić...

Do spraw moralności nawracał Adam Krzyżanowski stale — zarówno w swych pracach ekonomicznych, jak i historycznych uważał cnotę umiarkowania za najbardziej godną polecenia w życiu jednostek i społeczeństw. Wydaje się, iż jednym z moralnych źródeł obecnego kryzysu jest odejście ludzi od tej cnoty. Bardziej błyskotliwe jest zajmowanie stanowiska skrajnego, szybciej zyskuje poklask.

Przedmiotem licznych dociekań Krzyżanowskiego były sprawy działania i funkcjonowania państwa. Uznawał za jedynie godziwy cel państwa stwarzanie człowiekowi warunków dla realizowania rozwoju materialnego i duchowego. Za fundamentalne uznawał

w tym względzie przestrzeganie praworządności, ale takiej, która by harmonizowała w sobie sprawiedliwość formalną, ujętą w przepisach prawnych, z materialną — będącą wynikiem wewnętrznego poczucia obywateli.

Nie szukał ideału państwa, szukał państwa możliwie zbliżającego się w swych funkcjach do optimum. „Platon uważając doskonałość za równoznaczną z jednością, oparł swój ideał państwa na zasadzie jednolitej sprawiedliwości”. W tym idealnym państwie ma być niewiele norm stałych, niezmiennych przez wieki, a wśród tych norm podstawową jest ta, która rządy w państwie oddaje w ręce elity intelektualnej i moralnej, rozstrzygającej wszelkie spory i sprawy administracyjne i sądowe wedle swego sumienia. „Platon pod koniec żywota, świadom niemożności owocnego współżycia ludzi ze sobą w wypadku nieustanowienia żadnych norm lub zbyt ogólnikowych, spisał księgi praw państwa, zbliżonego do ideału państwa doskonałego. Dzieje rewolucji są powtórzeniem rozwoju myśli Platona. [---] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 O kontroli publikacji i widowisk, art. 2, pkt 3 (Dz. U. nr 20 poz. 99)]

Krzyżanowski zauważa dziwną zbieżność zachodzącą w wieku XX z czasami średniowiecza i początku ery nowożytnej, kiedy to hołdowano zasadzie „*cuius regio, eius religio*” — która wynikała z przeświadczenia „że różnorodność religii wyznawanych przez poddanych osłabiałaby państwo...” Ustawy z tych czasów orzekały dopuszczalność narzucania poddanym przez panujących tej religii, której monarcha był lub stawał się wyznawcą”.

[...]

Krzyżanowski wywodzi dalej: „Państwo może stanąć na wysokości zadania tylko wtedy, gdy ma oparcie w obywatelach o właściwych zaletach charakteru. Państwo ma mało pociechy z poddanych nastawionych zbyt egoistycznie i materialistycznie. Samo posłuszeństwo nie starczy. Niewola znieprawia charaktery, gasi talenty. Państwu potrzeba czynnych obywateli a nie biernych poddanych, pozbawionych inicjatywy; trzeba ludzi wewnątrznie opanowanych, świadomych swych obowiązków, ale także swych praw, sumiennych i rzetelnych... ceniących wysoko swą wolność, ale jej nie nadużywających; ożywionych poczuciem godności osobistej i duchem poświęcenia”.

Krzyżanowski dochodzi w wyniku swych przemyśleń do wniosku, iż tylko w państwie demokratycznym można osiągnąć taką relację na linii rządzący — rządzeni. Państwo demokratyczne winno demokratycznymi środkami ziszczać demokratyczne cele. „Ideałem ludowładztwo, skierowane ku zabezpieczeniu prawa równej wolności na korzyść wszystkich obywateli państwa”.

„Rzecznicy prawdziwej demokracji widzą w niej urzeczywist-

nienie dobra państwa utożsamianego przez nich z dobrem jednostek." W przeciwieństwie do tego w państwach rządzonych autokratycznie rządzący, „powołując się na dobro państwa, nadają temu ogólnikowi treść zmienną, zależną od okoliczności, przy czym zastrzegają sobie monopol rozstrzygania o tym, co przez dobro państwa rozumieć należy. Odmawiają ludowi zdolności władania państwem. Wykluczają go od udziału w rządzie. Narzucają mu swoje rozumienie dobra państwa, swoje ideały. Głoszą, że dobro państwa w ich rozumieniu jest równocześnie urzeczywistnieniem dobra szerokich warstw ludności pracującej...” „Autokraci... radzi by uznać za dozwolone jedynie to, co władza wyczerpująco ustala jako dozwolone”.

A skoro państwo demokratyczne najbardziej zbliża się do ideału zapewniającego jednostce optimum warunków rozwojowych, to co w takim razie stanowi istotę ustroju demokratycznego? Odpowiedź Adama Krzyżanowskiego jest prosta: „Istota ustroju demokratycznego tkwi w rządzeniu metodą jawnej i swobodnej dyskusji. Znaczna doza wolności słowa i pióra stanowi główny czynnik prawdziwej demokracji. Jej rękojmnią możność legalnej, publicznej krytyki zarządzeń powziętych przez ludzi dzierżących władzę w kraju. Swoboda krytyki jest jedną z form legalnej odpowiedzialności rządzących wobec rządzonych”.

Adam Krzyżanowski, będąc liberałem i demokratą, był równocześnie umiarkowanym pesymistą. Nie przewidywał gwałtownego postępu w dziedzinie rozwoju ludzkości. Dawał niejedenkrotnie wyraz przekonaniu, że zmienność stanowi jedyny niezmienny pierwiastek naszego bytu. Uważał, iż rozwój wypadków jest niejako kołowrotem, ponieważ nowopowstające układy stosunków są stale i powszechnie częściowym nawrotem do dawnych układów, z których wyrosły.

Przyznaje Krzyżanowski dużą rolę nauce pisząc: „Każda nowa zdobycz naukowa świadczy o sprawności umysłu ludzkiego. Rozszerza widnokręgi duchowe człowieka”. Ale nie popada w uwielbienie bezkrytyczne dla nauki — bowiem — „Każda zdobycz naukowa jest obosieczna, jest zaprawiona goryczą. Każda rodzi skutki pozytywne i szkodliwe, dobre i złe. Co z tego ostatecznie wyniknie, zależy od rozumu i charakteru posługujących się zdobyczami naukowymi. Jej osiągnięcia przyczynią się do udoskonalenia ludzi za sprawą łaski Bożej... Człowiek wytwarza nowe odmiany roślin i zwierząt. Posiędzie umiejętność wytwarzania nowych odmian rodzaju ludzkiego. Biologom śni się wytworzenie nadludzi. Ich odkrycia są brzemienne możliwością wytworzenia także podludzi. Rządzący pozbawieni moralnych hamulców, fanatycy i megalomani go-

towi zastrzykiwać poddanym potulność, ażeby ich zdegradować do rzędu niewolników."

Jedynie wysiłek ducha ludzkiego może nam zapewnić bezpieczne przejście pomiędzy niebezpiecznymi rafami współczesnego świata. „Wysiłek doskonalenia siebie i bliźnich, dążenia godziwymi środkami do godziwych celów uszlachetnia ludzi, podnosi ich na duchu, daje zadowolenie. Owocność jego nie może być zupełna. Osiągnięcia nigdy ludzi nie zadowalają”.

Pesymizm Krzyżanowskiego nie jest jednak pesymizmem biernym, fatalistycznym. Jest pesymizmem twórczym, nie beznadziejnym. W ciemnym tunelu dostrzega możliwość światła...

Krzyżanowski tak kończy *Chrześcijańską moralność polityczną*: „Trwałe doskonalenie moralne jednostek i podniesienie poziomu moralnego współżycia politycznego ludzi między sobą jest wzajemnie i nierozzerwalnie uwarunkowane. Jedno bez drugiego nie może istnieć. Obowiązkiem jednostek jest doskonalić siebie i państwo. Jedynym istotnym zadaniem sprawujących władzę jest stać na straży sprawiedliwości. Błądzą ci, którzy całą nadzieję pokładają w osobistym duchowym wysiłku jednostek, którzy sądzą, że pójście tą drogą, choćby najlepiej obmyślane i przeprowadzone, samo przez się doprowadzi do celu.

Łudzą siebie i swych wyznawców rzecznicy odwrotnego programu, którzy obiecują, że przeprowadzenie zalecanych przez nich reform politycznych bez wysiłku jednostek uszczęśliwi i udoskonali ludzi. Zarówno zwolennicy ustrojów autokratycznych jak niemniej demokracji, jedni i drudzy często zapominają o ograniczonej skuteczności reform politycznych. Demokracja ziszcza w wyższej mierze ideał sprawiedliwości, jeśli — wierna swej myśli przewodniej — uzgadnia wolność i równość obywateli. Osiągnięcie celu może zapewnić tylko ich cnota, której reformy polityczne same przez się żadną miarą nie mogą wykrzesać z duszy ludzkiej. Postęp jest nieziszczalny bez równoczesnego, współzależnego doskonalenia przez jednostki siebie i państwa”.

Sylwetka Adama Krzyżanowskiego nie byłaby jednak pełną, gdyby pominąć Jego głębokie poczucie humoru, które towarzyszyło Mu tak w życiu prywatnym jak i publicznym. Umiął Krzyżanowski patrzeć i na siebie i na świat z przymrużeniem oka. Dla przykładu chciałbym podać, iż Profesor był jednym z inicjatorów i wykonawców wydania humorystycznej mistyfikacji 13-go numeru „Przewodnika bibliograficznego” wydawanego przez Ossolineum. Pomieszczono w nim rozmaite tytuły rzekomych „dzieł”. I tak np. pod pozycją 4446 figuruje pozycja: Krzyżanowski Adam — *Pauperyzacja profesorów szkół wyższych warunkiem sanacji gospodarczej*. „Wieczór Warszawski” z listopada 1936 r. zamieścił artykuł

pt. *Niestrudzony Argonauta*, w którym pisał: „Także i dawniej prof. Krzyżanowski z ramienia rządu jeździł do Ameryki po złoto. Tym razem go nie przywiezie, ale będzie się starał ugodowo zapobiec jego wywozowi”. „Czas” z marca 1931 r. zamieścił szopkę polityczną, której „Finał wypełnia defilada rządu na placu Marszałka przed Nim, wracającym w nowych portugałach. Maszerują wszystkie kukły jedna za drugą... Matuszewski, Czerwiński, Zaleski, Jędrzej Moraczewski, Horzyca, Galica «a Krzyżanowski nie»”.

W lutym 1958 r. otrzymał Adam Krzyżanowski tytuł doktora *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego w 60-lecie swej pracy naukowej. Na zakończenie uroczystości Jubilat wygłosił przemówienie, którego fragment pozwolę sobie przytoczyć, jako że doskonale charakteryzuje sylwetkę Profesora: „... Gdy onegdaj moi Drodzy Koledzy, a zarazem życzliwi dla mnie przyjaciele, powiadomili mnie o postanowieniu wręczenia mi dziś dyplomu doktora *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego, przypomniałem sobie dawną facecję z dziejów naszego Uniwersytetu w czasach makaronizmów polsko-łacińskich. Ponoć przed kilku wiekami nasi poprzednicy na katedrach UJ, głosując za nadaniem kandydatom tytułu doktora, recytowali formułkę:

Bene, bene...

Dignus, dignus- aby siedział

Miedzy nami doktorami.

Gdy usłyszałem o postanowieniu nadania mi po raz wtóry tego tytułu w okolicznościach tak szczególnie zaszczytnych, nasunęło mi się pytanie, czy istotnie ja, niegodny sługa Pański, jestem istotnie tego zaszczytu dignus. Nie wyzbyłem się i dziś tej wątpliwości, słysząc tak życzliwe uzasadnienie... żem godzien dzisiejszego benefisu.

Panowie zechcieli podkreślić moje tytuły otrzymania dyplomu *honoris causa*. Przypomnieli Panowie o jednej z mych zasług. Główną mą zasługą, że cenię wysoko cudze zasługi, nie przeceniam własnych. Czuję się mało godnym zaszczytu, a jednak go przyjmuję. Gdy Drodzy Koledzy zakomunikowali mi postanowienie władz uniwersyteckich, zmusili mnie Panowie do wyboru między popełnieniem dwóch grzechów — mogłem przyjąć albo odrzucić. *Tertium non datur*. Przyjmując nienależące mi się zaszczyty, daję folgę grzesznej próżności. Gdybym odrzucił, popadłbym w grzech dumy w masce fałszywej pokory. Nie godzi się odtrącać dobrodziejstw. Wybrałem grzech mniejszy.

Powiedziane w Piśmie św. — większe szczęście dawać niż brać.

Nie chciałem nikogo pozbawiać tego większego szczęścia. Sobie zarezerwowałem mniejsze.

Może się w tem i owem nieco zasłużyłem, ale to tylko dlatego, że powtarzałem pacierz za Panią Matką... Dziś aktorowi schodzącemu ze sceny niech będzie wolno wyrazić swą radość, że dożył tak wspaniałego benefisu. Aktor odczuwa większą radość z głębokiego przeświadczenia, że następcy podolają swym obowiązkom lepiej niż on. Staną w obliczu wielkich wydarzeń, nie braknie bodźców do wielkich czynów.

Nigdy moc materialna ludzkości nie była tak wielka jak dziś. Czy człowiek jej nie nadużyje? Pomyślne wyzyskanie tej mocy jest zagrożone pozostawianiem w tyle mocy moralnej, pozostawianiem w tyle sztuki rządzenia. Ludzkość z utęsknieniem oczekuje zawarcia umowy o ograniczenie zbrojeń atomowych i wodorowych. Nie wątpię, że wkrótce dojdzie do skutku, ale cóż pomoże umowa, jeśli nie rozpowszechni się obyczaj dotrzymywania umów?...

Nie wątpię, że moi następcy, ci, co nieuchronną koleją rzeczy podejmą trud borykania się z tymi zagadnieniami, potrafią je pomyślnie rozwiązać, czego Im z serca ten, co schodzi ze sceny — dziękując raz jeszcze wszystkim — życzy”.

Minęło już dwadzieścia lat od śmierci ś.p. Adama Krzyżanowskiego. Skala Jego zainteresowań, szerokie widnokreśli naukowe i humanistyczne, odwaga zarówno w postawie naukowca, jak i człowieka zapewniają Mu poczesne miejsce w panteonie polskiej nauki, a Jego dzieła zarówno ekonomiczne, jak i historyczne posiadają niezniszczalną wartość, a w dobie obecnej także zadziwiającą aktualność.

Kazimierz Traciewicz

KS. MICHAŁ HELLER

FILOZOFOWAĆ ABY ŻYĆ CZYLI

O SOKRATESOWEJ SZTUCE UMIERANIA

Starożytni Rzymianie mawiali *Navigare necesse est* — żeglowanie jest koniecznością. Nie jest to konieczność bezpieczna, bo grożą wichry i burze, ale od złej pogody i groźby utonięcia bardziej niebezpieczne są stagnacja, brak rozwoju, skazanie na własny powiat. I dlatego trzeba budować okręty i rozwijać żagle. Takie jest prawo życia. *Navigare necesse est*.

Myślenie jest jak sztuka żeglowania: niebezpieczne — za samodzielne myślenie niejednego życie postradał, ale konieczne — bez myślenia można tylko myśleć, że się żyje, ale nie żyć naprawdę. Można oczywiście żyć z myślenia. Tak robi każdy nauczyciel: uczy trudnej sztuki myślenia i żyje za zarobione w ten sposób pieniądze. Ale rzecz w tym, że większość ludzi nie lubi, gdy się ich uczy myśleć prawdziwie, to znaczy krytycznie, bo wówczas nierzadko musieliby skierowywać krytykę pod własnym adresem i dlatego wolą płacić pieniądze za pozory nauki.

Tak było od początku. Przyzwyczailiśmy się wysoko cenić starożytną filozofię grecką. Wszak stamtąd wzięła początek cała europejska nauka. Tymczasem przecież w Grecji chwalebne określenie „uczony”, sofista — jak wtedy mawiano, nabrało ujemnego znaczenia. Sofista — pisze Tatarkiewicz — to ktoś, kto „dla fałszywego twierdzenia stwarza pozory prawdy”. Nie zawsze zresztą celem zarobienia pieniędzy. Często w filozofii nie mniej niebezpieczna od chęci zysku jest chęć myślowej rozrywki, zabawa w to, że „wszystko da się udowodnić”. Chociaż, z drugiej strony, takie manipulowanie myślą rzadko da się utrzymać w granicach bezinteresowności. Bo jeżeli bawiąc się, można jeszcze zarobić, to w imię czego należałoby się od tego powstrzymywać?

Zbliżanie się do prawdy nie jest bezpieczną rzeczą. Bo prawda wymaga ofiary. Nie można bezkarnie poznawać prawdy i potem robić, co się podoba. Owszem, „prawda was wyzwoli”, ale pod wa-

runkiem, że się najpierw prawdzie ulegnie. Gra w półprawdy zawsze kończy się źle. Prawda oszukana, nie służąca jako drogowskaz, jest groźną siłą.

Dociekania prawdy nie można traktować jak rzemiosła: zarabiać nią na życie, a potem odkładać ją na bok i cieszyć się sobotą wolną od zwykłych zajęć. Prawdą trzeba żyć, ukierunkować na nią wszystkie swoje ambicje i plany. Jedynie dopuszczalnym stosunkiem do prawdy jest nieustanne dążenie. I to można by nazwać mądrością. Mądrością nigdy nie posiadaną, zawsze zdobywaną; nigdy nie obcą, a zawsze jeszcze pełną obietnicy. Mądrość nie jest wielką namiętnością, lecz spokojną przyjaźnią. Nie tonie się w niej bez pamięci, ale zawsze można na nią liczyć. Nie traci się dla niej głowy, lecz dzięki niej zyskuje się twardy grunt pod nogami.

Filozofia jest wyrazem greckiego pochodzenia i etymologicznie znaczy przyjaźń-mądrość. Pierwotnie, w starożytnej Grecji, wyrazu tego używano na oznaczenie każdej wiedzy, wykształcenia ogólnego. Uczona legenda powiada, że to Pitagoras pierwszy użył słowa „filozofia” na oznaczenie wiedzy specjalnego typu, wiedzy, która spokrewnia z bogami. Ale — według Pitagorasa — pomiędzy bogami i ludźmi istnieje zasadnicza różnica pod tym względem: bogowie mogą mądrość posiadać, człowiek może być tylko przyjacielem mądrości.

I tak oto ta mądra legenda usankcjonowała imię dla jednej z największych przygód ludzkości, dla burzliwych dziejów jej przyjaźni z mądrością.

Istnieje wiele szkół i kierunków filozoficznych. Tworzą je ludzie, z których prawie każdy jest głęboko przeświadczony o własnej oryginalności, a wielu dla oryginalności bez wahania poświęciłoby nawet prawdę, a więc i mądrość. Nic więc dziwnego, że historia filozofii stanowi niezwykle różnorodną mozaikę i trzeba niemało zawodowego treningu, by w jej wielobarwnym beżładzie uchwycić jakieś logiczne kontury. Okazuje się, że nawet samo określenie filozofii należy do najbardziej dyskutowanych zagadnień. Nie mam najmniejszego zamiaru włączać się do tych sporów i kruszyć kopie o to, gdzie jakieś dociekanie zaczyna, a gdzie kończy być filozofią. Chcę tylko mocno podkreślić jedno: o filozoficzności — w jej najbardziej głębokim znaczeniu, a więc jako o przyjaźni mądrości — decyduje nie tyle „co?”, ile raczej „jak?”. Filozoficznie można myśleć o czymkolwiek, zależy tylko, jak się to robi. I to jak sprowadza się tylko do jednego, rozłącznego pytania: czy myśli się uczciwie, czy nie? A więc jest to, w pewnym sensie, kryterium moralne.

Teraz oczywiście musi paść pytanie: co to znaczy myśleć uczciwie? Odpowiedź natychmiastowa, ale jeszcze niewiele wyjaśnia-

jąca, brzmi: myśleć uczciwie, to znaczy myśleć tak, by się bezwzględnie wystrzegać kłamstwa. Odpowiedź ta wyjaśnia niewiele, bo powtarza zalecenie (w nieco innych słowach), ale nie mówi, jak je wykonać. Rzecz w tym, że wprowadzanie w czyn tego zalecenia jest sztuką; uprawianie sztuki jest rzeczą talentu i geniuszu a nie jednoznacznych przepisów wykonawczych. Ale i sztuki można się uczyć; najlepszą jej szkołą jest podpatrywanie ludzi obdarzonych talentem i geniuszem, by potem próbować robić to samo, co oni. Dlatego tak istotną cechą uczenia się filozofii jest studium jej dziejów. W żadnym innym przedmiocie historia nie odgrywa tak doniosłej roli instruktażowej jak właśnie w filozofii.

I cóż robili Mistrzowie, by myśleć uczciwie?

W starożytnych Atenach, na przełomie V i IV wieku przed Chrystusem — podobnie zresztą jak w wielu innych miejscach na ziemi i w wielu innych epokach — kupczono mądrością. Sofista Gorgiasz z Leontiniów przy okazji poselstwa, z jakim przyjechał do Aten, w krótkim czasie lekcjami mądrości zarobił 100 min srebrem, co wówczas stanowiło pokaźny majątek. Retor Euenos brał tanio, bo tylko po 5 min za naukę.

Platon w *Obronie Sokratesa* zachował nam następujący epizod. Obywatel ateński, Kalliasz, syn Hipponika, wydał już wielki majątek na kształcenie swoich dwu synów. A oto właśnie pojawił się w mieście nowy mędrzec, rodem z Paros. Sokrates spotyka Kalliasza i pyta:

„Kalliaszu, jak by ci się tak byli twoi dwaj synowie żrebackami albo cieleętami porodzili, to my byśmy umieli wyszukać im kierownika i zgodzić go, żeby z nich zrobić piękne i dobre sztuki we właściwym im rodzaju zalet. I to by był albo jakiś człowiek od koni, albo od roli. No teraz, skoro są ludźmi, to kogo im zamysłasz wziąć na kierownika? Kto się tak rozumie na zaletach człowieka i obywatela? Myślę przecież, żeś ty się nad tym zastanowił, bo masz synów. Jest ktoś taki, czy nie?”

Na to Kalliasz:

— „A no, pewnie”.

— „Któż taki i skąd on, i po czemu uczy?”

— „Euenos, Sokratesie, ten z Paros, po pięć min”.¹

Zło nie mieści się w tym, że ktoś przez uczenie zarabia na życie. Zło zaczyna się wówczas, gdy ktoś za pieniądze uczy czegośkolwiek, a jeszcze większe zło, gdy ktoś bierze pieniądze za to, by uczyć tego, czego się od niego wymaga. Zleceniodawca jest mądrzejszy od nauczyciela i choć sam nie ma pojęcia o przedmiocie

¹ Wszystkie cytaty z *Obrony Sokratesa* zostały zaczerpnięte z przekładu Władysława Witwickiego: Platona *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, PWN, Warszawa 1958.

nauczania, wyznacza zaangażowanemu „słudze nauki”, co jest prawdą, a co nią nie jest. A gorliwy sługa nauki bez zmruczenia oka wymyśla nowe teorie, by uzasadnić to, czego się od niego wymaga.

Tak niestety bywało w starożytnych Atenach i temu stanowczo Sokrates się przeciwstawiał. Nie był on sofistą, lecz przyjacielem mądrości.

W przedsokratesowskim języku greckim wyraz cnota (arete) oznaczał ogólną ciężką życiową, umiejętności potrzebne do dobrego wykonywania zawodu, a nawet sprawność fizyczną. Sokrates pierwszy zrozumiał doniosłość sprawności w sensie moralnym i na jej określenie zaczął używać wyrażenia „cnota”. W ten sposób narodziło się jedno z najważniejszych pojęć kultury europejskiej.

Praktykowanie cnoty jest najwyższym prawem. Prawem nigdzie nie napisanym, ani nigdzie nie ogłoszonym. Jest to prawo zakodowane w samej ludzkiej naturze. I dlatego jest ono powszechne, nie dopuszcza żadnych wyjątków. Cnota jest dla człowieka największym dobrem, o nią człowiek powinien zabiegać za wszelką cenę, nawet gdyby mu przyszło zapłacić za to śmiercią.

Sokrates wierzył, że cnoty można ludzi nauczyć przez oddziaływanie na ich rozum. Wystarczy tylko ukazać, że niedążenie do cnoty jest głupotą, wówczas ludzie zaczną postępować mądrze czyli cnotliwie.

Taka była nauka Sokratesa, tego nauczał, chodząc po ateńskich ulicach, zaczepiając ludzi i wdając się z nimi w dyskusje, których celem było doprowadzenie rozmówców do odwrócenia się od życiowej głupoty. Widocznie jednak działalność taką uznano za godzącą w społeczny porządek, gdyż Sokrates został postawiony przed sądem.

Ironią losu był fakt, że głównym oskarżycielem Sokratesa był niejaki Antos, świeżo wzbogacony garbarz ateński, który zaczął robić karierę polityczną i sam tylko dzięki przekupieniu sędziów uniknął wyroku za nieudolne prowadzenie morskiej wyprawy przeciwko Sparcie.

Uczeń Sokratesa, Platon, spisał mowę obrończą swojego mistrza. W ten sposób powstało dzieło na miarę największych zabytków światowej literatury. Wszem czasom ku przestrodze.

Gdy kogoś trzeba skazać, żaden zarzut nie jest absurdalny. Sokratesowi zarzucono, między innymi, iż rozpuszczał plotkę, jakoby święta wyrocznia, Pytia, miała powiedzieć, że on, Sokrates, jest najmądrszym z ludzi. A więc zarzut pychy i zarozumiałości. Sokrates wykorzystał ten zarzut nie tyle po to, aby się bronić, lecz po to, by sędziom i zgromadzonym tłumom (sam zespół sędziów-

ski składał się z pięciuset, losem wybranych obywateli) udzielić jeszcze jednej nauki.

„Znacie pewnie Chajrefonta — mówił Sokrates. — To mój znajomy bliski od dziecięcych lat i mnóstwo z was, z ludu, dobrze go znało. ...I dobrze wiecie, jaki był Chajrefon, jaki gorączka, do czego się tylko wziął. I tak raz nawet, jak do Delfów przyszedł, odważył się o to pytać wyroczni i, jak powiadam — nie róbcie hałasu, obywatele! — zapytał tedy wprost, czyby istniał ktoś mądrzejszy ode mnie. No i Pytia odpowiedziała, że nikt nie jest mądrzejszy. I to wam ten tutaj brat jego poświadczy, bo tamten już umarł.”

I dalej Sokrates opowiadał, jak go to doprowadziło do wielkiej rozterki. „Co też bóg mówi? Cóż ma znaczyć ta zagadka? Bo ja, doprawdy, ani się do wielkiej, ani do małej mądrości nie poczuwam. Więc cóż on właściwie mówi, kiedy powiada, że ja najmądrzejszy? Przecież chyba nie kłamie”. Dopiero powoli, stopniowo Sokrates zaczął dochodzić do rozwiązania tej zagadki. Postanowił przede wszystkim znaleźć ludzi mądrzejszych od siebie. Najpierw poszedł do jednego z polityków. „...nazwiska wymieniać nie mam potrzeby. ...otóż, kiedyś tak z nim rozmawiał, zaczęło mi się zdawać, że ten obywatel wydaje się mądrym wielu innym ludziom, a najwięcej sobie samemu, a jest? Nie! A potem próbowałem mu wykazać, że się tylko uważa za mądrego, a nie jest nim naprawdę. No i stąd mnie znienawidził i on, i wielu z tych, co przy tym byli.”

Potem Sokrates wybrał się do poetów, „co to tragedię piszą i dytyramby”. Oto sprawozdanie z tej wizyty: „Więc i o poetach się przekonałem niedługo, że to, co oni robią nie z mądrości płynie, tylko z jakiejś przyrodzonej zdolności, z tego, że w nich bóg wstępuje, jak w wieszczków i wróżbitów, ci także mówią wiele pięknych rzeczy, tylko nic z tego nie wiedzą, co mówią. Zdaje mi się, że coś takiego dzieje się i z poetami. A równocześnie zauważyłem, że oni przez tę poezję uważają się za najmądrzejszych ludzi i pod innymi względami, a wcale takimi nie są.”

Następnie kolej przyszła na rzemieślników. Wniosek był podobny: „Dlatego, że swoją sztukę dobrze wykonywał, myślał każdy, że jest bardzo mądry we wszystkim innym, nawet w największych rzeczach, i ta ich wada rzucała cień na ich mądrość.”

Biedny Sokrates — jak sam wyznaje — do dziś rozgląda się za mądrzejszymi od siebie. Porobiły się z tego nieprzyjaźnie i potwarze, ale też Sokrates zaczął rozumieć, że bóg mówiący przez delficką wyrocznię miał rację, bo oto on, Sokrates, rzeczywiście jest mądrzejszy od wszystkich swoich rozmówców: wprawdzie nie jest sławnym politykiem, nie potrafi pisać wierszy i dramatów,

nie umie nawet buta podzelać, ale przynajmniej wie, że nic nie wie, podczas gdy tamci też niczego nie wiedzą, ale nie są tego świadomi. „Ja jeszcze i dziś chodzę i szukam tego, i myszkuję, jak mi bóg nakazuje, i między mieszczanami naszymi, i między obcymi... I to mi tyle czasu zabiera, że ani nie miałem kiedy w życiu obywatelskim zrobić czegoś, o czym by warto było mówić, ani koło własnych interesów chodzić; ostatnią biedę klepię przez tę służbę bożą.”

Sędziowie Sokratesa zrozumieli z tego wszystkiego tylko odcień kpiny, który jeszcze bardziej umocnił ich w przekonaniu, że to oni są tymi, którzy wiedzą najlepiej. Tymczasem Sokrates dał pierwszą i najlepszą lekcję filozoficznej metodologii.

Wiem, że nic nie wiem. Krytycyzm w stosunku do siebie i w stosunku do własnych poglądów — to pierwszy warunek sztuki uczciwego myślenia. Idzie tu o pewną duchową skromność, świadomość własnych ograniczeń, pamięć o tym, jak łatwo ulec złudzeniu i pomyłce.² To wszystko nie w celu pomniejszenia siebie w duchu fałszywie rozumianej pokory, lecz właśnie w imię przyjaźni z prawdą, by za prawdę nie uznać czegoś, co nią rzeczywiście nie jest. Prawdy nie można zdobyć umizgiwaniem się do niej, lecz tylko surowością postawy: starajmy się odrzucić od siebie wszystko, co się da; to, co pozostanie, ma największe szanse na bycie prawdą. Taka jest pierwsza zasada mądrości.

A druga jest jej podobna: krytycyzm w stosunku do doktryn głoszonych przez innych. Sokrates nie szukał prawdy w zamknięciu się w sobie. Ewolucja myśli filozoficznej, rozwój nauki, zdobywanie wiedzy, wzrastanie w mądrości — to wszystko procesy społeczne. Biorąc w nich udział, istotnie zależymy od innych ludzi; bez nich bylibyśmy zawsze na początku. Ale i tutaj — dokładnie tak samo, jak w stosunku do siebie — nigdy nie możemy rozstawać się z sitem zdrowej krytyki. Zdrowej, czyli bezstronnej, to znaczy nie osądzającej człowieka, który mówi, lecz argumenty, jakie przedstawia; krytyki, starającej się — w imię uczciwości i bezstronności — zrozumieć człowieka, z którego argumentami nie może się zgodzić.

Brak krytycyzmu — w stosunku do siebie i w stosunku do innych — prowadzi do irracjonalizmu, a irracjonalizm jest kłamstwem filozofii.

Niektórzy filozofowie, mając na uwadze obowiązek nieustannego go krytycyzmu, mówią o „heroiczności myślenia”. Tak, myślenie

² Por. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2, Routledge, London 1974, rozdział 24, ss. 224–258.

w filozofii musi być heroiczne. Jakiegokolwiek kompromisy wiodą do ruiny filozofii.

Zdrowy krytycyzm może się rozwijać tylko w warunkach wolności. Jakiegokolwiek presje wywierane na myślenie są próbami zabicia filozofii. Próbami — bo filozofii zabić się nie da; jej uprawianie jest bowiem życiową koniecznością ludzkości. Historia ludzkości zna jednak okresy ciemności, kiedy to — jak podczas procesu Sokratesa — argumentem była przemoc, a nie racje rozumowe. Ale i w tych okresach filozofia żyła i rozwijała się, gdyż filozof myślący uczciwie jest wolny wewnątrz i nawet niesprawiedliwy wyrok nie jest mu w stanie tej wolności odebrać. Właściwym środowiskiem rozwoju filozofii jest przede wszystkim wewnętrzna wolność filozofa. A wewnętrzną wolność filozof wypracowuje w sobie sam, przez uwalnianie się od wewnętrznego kłamstwa.

Sokrates został pozbawiony zewnętrznej wolności. Wokół niego panowało kłamstwo. Filozof zrozumiał to dokładnie, czemu dał wyraz już w pierwszych słowach swojej obrony: „Jakieście wy, obywatele, odebrali wrażenie od moich oskarżycieli, tego nie wiem; bo i ja sam przy nich omal żem nie zapomniał, tak przekonująco mówili. Chociaż znowu prawdziwego, powiem po prostu, nic nie powiedziałeli.” Mimo tej zewnętrznej presji przeciwników prawdy, Sokrates pozostał wolny. Bo cóż mu mogą zrobić? Zabić? Ależ tak, przecież Sokrates zawsze uczył, że dla cnoty warto nawet poświęcić życie.

Obrona Sokratesa kończy się słowami, w których nie ma jeszcze chrześcijańskiej pewności, ale jest spokój filozofa. Spokój, płynący ze świadomości życia dobrze spełnionego w dążeniu do prawdy. „Ale oto już i czas odejść; mnie na śmierć, wam do życia. Kto z nas idzie do tego, co lepsze, tego nie wie jasno nikt — chyba tylko Bóg.”

Ks. Michał Heller

BOGDAN BARAN

ROZPACZ

Soeren Kierkegaard niewiele wiedział o miłości, wiedział natomiast dużo o rozpacz. Czym jest rozpacz? Czytamy w *Chorobie na śmierć*, że ten jest w największej rozpacz, kto nie wie, że jest w rozpacz. I jeszcze: kto rozpacza, jest nieskończenie daleko a jednocześnie nieskończenie blisko Boga.

Wyobraźmy sobie człowieka, który ciemną nocą wędruje przez las. Las jest niezmiernie rozległy, człowiek zmierza do swojego celu. I nagle zbacza z drogi. Oto zablądził. Jeszcze o tym nie wie, a nie wiedząc, pogrąża się coraz bardziej w swojej zblądzeniu. Przypuśćmy teraz, że się zorientował w swojej sytuacji; zaczyna działać metodycznie: wybiera pewien kierunek i postanawia się go trzymać lub, powiedzmy, decyduje się zataczać coraz szersze koła. Noc jest ciemna, żadnych znaków orientacyjnych, jego metodyczność jest daremna. Z równym powodzeniem może on w ciągu krótkiej chwili znaleźć się na skraju lasu jak i pozostać w lesie na zawsze. Zbawienie jest nieskończenie blisko a zarazem nieskończenie daleko.

Rozpacz jest właśnie zblądzeniem i blądzeniem, powiedziałby Kierkegaard. Czy jednak parabola blądzenia oddaje istotę rozpacz? Zblądzenie przecież się przydarza, rozpacz zaś jest według Kierkegarda naruszeniem jedności osobowości, naruszeniem pierwotnej syntezy „skończoności i nieskończoności”, „możliwości i konieczności”. Sama ta synteza nie jest statyczna, lecz stanowi ruch „od-do”, dialektyczne spajanie przeciwieństw. Gdzie zaś ruch, tam i możliwość na-ruszenia, może nie aż konieczna, ale w każdym razie naturalna. Czy jednak rzeczywiście nie ma w tym konieczności? Czy Kierkegaard wie na pewno, że rozpacz nie jest nieunikniona?

Zapytajmy więc, kiedy nie błędę i jaką to kroczyć drogą przed zblądzeniem. Wtedy mogę się zgubić, gdy zbaczam z prostego traktu. Gubię siebie, pozostawiam siebie na gościńcu. Jakiego siebie? Takiego, który nie jest sobą. Jest kimś innym: rolę społeczną, personą, czymś, co daje się zamknąć w określeniu. Jestem tym a tym: obywatelem, małżonkiem, człowiekiem wielkiej

uczciwości lub człowiekiem niemoralnym, należą do „zwykłych” ludzi lub jestem „niezwykły”. Zazwyczaj gdy ktoś zastanawia się nad sobą, chciałby wiedzieć, jaki jest, coś o sobie ustalić. Ale cóż może ustalić? Coś zewnętrznego: coś o swojej psychice, o swojej personie. Być taką osobą to być nie-sobą. Czy aby być sobą, muszę być jakiś, taki a taki? Czy „ja” nie jest wszelkie?

Pytanie „kim jestem” nie znaczy „jaki jestem”, lecz „gdzie jestem”, każe rozpoznać drogę, po której idę. A gdy już to uczynię, gdy ją przejrzę do końca, będę musiał ją porzucić. Już bowiem rozpoznałem, że ta droga nie jest mną, że ja to coś innego niż ten bity trakt i że na nim nie jestem u siebie. To nie ciekawość drogi na skróty każe mi porzucić gościniec. To wzywa noc.

Jestem „rzucony” w byt nie w tym sensie, że nie znam drogi, lecz właśnie w tym, że drogę muszę porzucać. Nie to jest istotne, że buduję „absurdalne mury” lecz to, że muszę je burzyć. Tworzę uzasadnienia dla swego życia — to banalny fakt antropologiczny. Burzę je — to głęboka prawda metafizyczna.

Gdy idę drogą, moja rozpacz jest marna: „ależ jeszcze daleko”, „chciałbym już być gdzie indziej”. Jest równocześnie największa w tym sensie, że jeszcze nie wiem, iż moją rzeczą jest zbłądzić. Gdy popadam w pewność, że nie błędę, to nie ma już dla mnie ratunku: bity trakt prowadzi do nikąd, a z nikąd nie ma już powrotu.

Błądząc staję pośród możliwości, rzucam się zrozpaczony z jednej strony w drugą. „Rozpacz możliwości z braku konieczności.” A tak przecież rozpacza Don Juan — gdy przerzuca się z jednej miłostki w drugą, a żadna z nich nie jest miłością, nie jest koniecznością. Czy błądząc jestem Don Juanem? Nie, nasze rozpacz są różne. Dla niego każda możliwość to rzeczywistość: gdyby tylko chciał, mógłby się zbliżyć i zdobyć. I mieć. Mój zaś wybór zmniejsza stale krąg nadziei. Nic mnie nie zatrzymuje — mówi sobie Don Juan. Nic mnie nie ratuje — szepcze błądzący.

Czy więc Kierkegaard się myli? Nie, bo jego Don Juan jest inny. Błądzący. On też powiada: nikt mnie nie ratuje, żadna z was. Wiara błądzącego podszyta jest niewiarą. Miłość Don Juana podszyta jest śmiercią. Niewiara błądzącego pograża go jeszcze bardziej w błądzenie. Wiedza Don Juana wpędza go w błędne koło daremności. Z tą wiedzą jest bowiem piękny. Śmierć wabi. On zaś nie musi już uwodzić, już sam jest uwodzony.

A mnie błądzącego uwodzi noc i błądzenie. Kierkegaard: „Łącząc się z sobą i utwierdzając wolę bycia sobą, jaźń opiera się przejrzyszcie na Moc, która ją założyła”. Wtedy nie ma rozpacz, a opisany tu stan zwie się wiarą. Jak interpretować Kierke-

gaardowską wiarę? Na pewno nie ma to być zwykłe przekonanie o możliwości wydostania się z lasu. Jestem już poza „ciemną nocą zmysłów”, odchodzę od nich ku owej przejrzystości. I oto już jestem poza strachem, już jestem w trwodze: widzę jasno siebie i swój Los, pozostawiam za sobą troskę o ratunek. W takim nieskończeniu głębokim błędzeniu znajduję się nieskończenie blisko ratunku. Przeciwnieństwem błędzenia, powiedziałaby chyba Kierkegaard, nie jest wyjście na skraj lasu lecz wniebowzięcie.

Wiara jest przeciwnieństwem rozpacz, czytamy w *Chorobie na śmierć*. Czy do wiary droga z konieczności prowadzi przez rozpacz? Im większa świadomość rozpacz, im bardziej przejrzysta jest dla mnie moja rozpacz, tym głębsza. Nie ma jednak, czytamy dalej, prostej drogi od rozpacz do wiary, tak iżby można było powiedzieć: im głębiej w rozpacz, tym bliżej wiary. Nie ma w ogóle gotowej drogi do wiary. Między rozpaczą a wiarą rozciąga się otchłań.

Zagłębiając się we własną rozpacz, mogę pogрузić się ostatecznie. Znamy wszyscy cierpienie, które kocha siebie samo, znamy miłość, która powiada: tylko wtedy dowiem się, że to była miłość, gdy rozstanie, ostateczne rozstanie, sprawi mi ból. Tracę miłość, zyskuję poznanie. Nie tracę — nie wiem. Prawda jest w cierpieniu i tylko w nim. Nie mogę przestać rozpaczać, bo rozpaczanie jest moją prawdą. Pokochałem moje błędzenie. Przepadłem.

A jeszcze mógłbym inaczej powiedzieć z głębi mej rozpacz: niemożliwy jest ratunek. Nie ma nadziei. Kierkegaard nazywa to *z g o r s z e n i e m*. „Błogosławiony, który nie zgorszy się ze mnie”. Zgorszenie jest rezygnacją z wyprawy w otchłań. Ta zaś, to prawda, jest bez-denna.

Otchłań jest otchłanią między mną a Bogiem. Nawet *via negationis* nie dociera do tamtego krańca. I nawet obraz otchłani jest tu nieodpowiedni — bo jest obrazem właśnie.

Ta otchłań może w każdym razie budzić moją rozpacz. „Rozpacz z powodu wieczności”, mówi *Choroba na śmierć*. Brak nieskończoności we mnie stanowi źródło rozpacz, ale „nadmiar” nieskończoności — także. Mój Bóg staje się wtedy „fantastyczny”, rodem ze zgorszenia. A pokochać otchłań, zanurzyć się w niej to także rozpacz, to także grzech.

Rozpacz to choroba na śmierć. Znaczy to, jak czytamy, że śmierć nie jest w tej chorobie rzeczą ostatnią lecz *o s t a t e c z n ą*. Nie chodzi więc o to, że w wyniku tej choroby umrę, lecz o to, że stale umieram i umrzeć nie mogę. Jestem chory na wątrobę i boli mnie wątroba, jestem chory na śmierć i boli mnie śmierć. Rozpacz to nie prosty lęk przed śmiercią jako zdarzeniem, lecz ciągle umieranie. Podobnie błędząc po lesie „umieram ze strachu”. Roz-

paczając w sposób głęboki umieram, ale nie z jakiegoś powodu; jest to doświadczenie umierania samego.

Kto choruje na śmierć, mówi Kierkegaard, zatrzymuje się na umieraniu. Ten, kto wierzy, nie zatrzyma się na wierze, podobnie jak ten, kto kocha, nie zatrzymuje się na miłości. Miłość bowiem to dla niego światło, które przenika całe jego życie. Kochający, powiedzielibyśmy, nie zatrzymuje się na funkcji latarnika, lecz sam wychodzi w morze, w świat. Światło nie jest całym jego światem, ale zarazem światło ten świat rozświetla, wydobywa z mroku i ofiaruje kochającemu.

Mamy zatem u Kierkegarda dwie rozpacz. Jedna, ta konieczna, to przesłanka życia „autentycznego”, wręcz autentyczność sama. Jest nią rozpoznanie daremności bitego traktu. Taka rozpacz nie stanowi przeciwieństwa do wiary, lecz jej podstawę, warunek jej możliwości. Druga to rozpacz, która się pojawia, gdy już zboczę z drogi. Schodząc z drogi, popadam w rozpacz zbłądzenia. A błędzenie dzieje się zawsze w mroku.

Może więc zamiast motywu błędzenia lepiej przywołać metaforę mroku? Otchłań jest bezdenna. Ciemność najgłębsza. Dlatego światło, które ją przenika — nieskończenie silne. Wiara musi mu sprostać. A rozpacz jest brakiem udziału w świetle.

Bogdan Baran

NOWE PRACE MIECZYSŁAWA GĘBAROWICZA

Że Mieczysław Gębarowicz jest — nie tylko w dziedzinie historii sztuki — fenomenem pewnej postawy, niezłomności, konsekwencji i pracowitości — tego chyba nie muszę szerzej uzasadniać. Zresztą niedawno, bowiem w nr 330 „Znaku” drukowana była autobiografia uczonego, z której czytelnik mógł się dowiedzieć wielu ciekawych spraw o jego drodze, która jakby rozwidła się na dwa kierunki, ale na tym rozdrożu nie zasiada Herkules, lecz pani bezwzględna i obojętna — Klio. Ponieważ Mieczysław Gębarowicz urodził się w r. 1893, można by rzec, że rozdroże przypada w połowie jego życia, dzieląc je na dwa etapy: ten sprzed 1939 czy 1945 r. i ten po. Jeśli dodać, że uczony z własnej decyzji, nigdy niezmienionej i zadziwiającej konsekwencją pozostał we Lwowie i że do dnia dzisiejszego nie odłożył pióra (właśnie w Warszawie opowiadali mi przyjaciele o nowym rękopisie profesora: obszernym studium o przedstawieniach Matki Bożej Miłosierdzia w środkowej Europie) — wówczas przynajmniej jedna strona owego fenomenu ujawni się czytelnikowi, któremu nazwisko profesora jest obce.

Poza różnymi innymi — jedną z podstawowych konsekwencji wyboru dokonanego w 1945 r. było przeorientowanie się Mieczysława Gębarowicza w zakresie swych badań. Był zawsze co prawda owym humanistycznym typem uczonego, który nie zamyka się w kręgu wąskiej specjalizacji, ale przed 1939 r. podstawowe swe prace poświęcił architekturze i rzeźbie średniowiecznej. Nie będę ich tu omawiał — na marginesie tylko i w charakterze osobistej glossy dodam: „w moich czasach” podstawowym podręcznikiem na studiach z historii sztuki była trzytomowa praca zbiorowa wydana w Ossolineum przed wojną, a poświęcona sztuce przede wszystkim europejskiej. Otóż najwięcej z tego przedwojennego podręcznika zapamiętałem z tych rozdziałów, które napisali: Władysław Tatarkiewicz i Mieczysław Gębarowicz. Ten ostatni opracował tam historię sztuki średniowiecznej i dzięki przede wszystkim tej lekturze wciąż jeszcze pamiętam, jakie były szkoły architektury romańskiej we Francji, czym różniła się architektura gotycka w po-

szczególnych krajach Europy, jak rozkwitała rzeźba architektoniczna itd. Umiejętność jasnego wykładu i umiejętność uporządkowania i właściwego podzielenia ogromnego materiału jest ogromną zaletą każdego uczonego — Gębarowicz posiadał ją wcześniej: pisząc wspomniane dzieło (a także inne — np. o architekturze i rzeźbie na Śląsku do połowy XIV w., czy o Psalterzu Floriańskim) w wieku mniej więcej lat czterdziestu. Proszę mi dziś pokazać czterdziestoletnich naukowców o odpowiedniej rozległości wiedzy i umiejętności syntezy!

Lata wojny postawiły uczonego wobec konieczności wyboru. Pozostając we Lwowie musiał odsunąć sztukę ulubionego przez siebie średniowiecza, bowiem wybierając swoje miasto, wybierał też tę sztukę, z którą mógł mieć bezpośredni kontakt, a jak wiadomo gotyk późno i sporadycznie trafił na obszary dawnego województwa ruskiego, o romanizmie właściwie w ogóle trudno tam mówić, w całej natomiast oryginalności, w przepychu bogactwa i w krasie owego przemieszania elementów wschodnich i zachodnich rozkwitała sztuka renesansu, manieryzmu, baroku i dalej, aż po nasze stulecie. Mieczysław Gębarowicz z jednej strony doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że historyk sztuki piszący o dziełach, z którymi nie może mieć bezpośredniego kontaktu — jałowiej, wysycha jakby wewnątrz, z drugiej — i to ma szczególną wagę — rozumiał, że badania naukowe to nie tylko pewna ilość własnych spostrzeżeń i ustaleń, ale to także rejestracja tego wszystkiego, co ulega nieustannie niszczeniu, że jest to ocalanie bodaj czy nie równie skuteczne jak praca konserwatora. My wszyscy z naszej dyscypliny jesteśmy bowiem także właśnie opiekunami zabytków, jeśli bowiem nie potrafimy zagwarantować im miejsca i bytu w naszym czasie, to przynajmniej staramy się zachować pamięć o nich dla następnych pokoleń. Nie będę tu wyliczał wszystkich dzieł Mieczysława Gębarowicza, które także i temu celowi, więcej — posłuszeństwu służą. Mam jednak przed sobą dwie niedawno wydane książki, którymi chciałbym zająć się nieco szerzej.

*Początki malarstwa historycznego w Polsce*¹ to właściwie dwa obszernie studia: pierwsze poświęcone wiekowi XVI, drugie — zespołowi malowideł mniszchowskich, skupiających się wokół jednego z najbardziej romantycznych i zarazem brudnych epizodów naszej historii, na owym historycznym wirażu, jakimi były pierwsze dziesięciolecia XVII w.: wokół awantury z Dymitrem Samozwańcem. Oba te studia, w których Gębarowicz skupia uwagę na

¹ Mieczysław Gębarowicz, *Początki malarstwa historycznego w Polsce*, Ossolineum, Wrocław 1981 (tom XXXIV „Studiów z Historii Sztuki”), s. 178 (ponadto francuskie streszczenie) ilustracji 81.

kilku zaledwie dziełach, pozwalają na bardzo wnikliwą ich analizę, ale także na rozmaite dygresje, na zajęcie się zjawiskami artystycznymi może marginalnymi, ale zyskującymi w takim ujęciu nowe oświecenie.

Mam jedną zasadniczą wątpliwość metodologiczną: w jakiej mierze historycznymi są obrazy, o których w owej książce mowa? Niewątpliwie są nimi obrazy Mniszchowskie, bowiem dokonują niejako rekonstrukcji wydarzeń, które się już odbyły. Ponieważ Gębarowicz bardzo szczegółowo analizuje problem ich autorstwa i sposobu powstania, możemy przyjąć, że przynajmniej jedna scena — Przyjęcie poselstwa polskiego przez Dymitra Samozwańca w Granowitej Pałacie na Kremlu (znana z kopii zachowanej w Muzeum Narodowym w Budapeszcie) malowana była przez lwowskiego malarza Szymona Boguszowicza na podstawie naocznego dokonanego szkicu, bowiem da się nawet ustalić miejsce — mała komnata czy schowek — skąd można było widzieć słynne wnętrze sali recepcyjnej ze sklepieniem wspartym na jednym filarze.

W odniesieniu do zabytków XVI w. wszystkie przytoczone przykłady są „na gorąco” rejestrowane w czasie czy tuż po wydarzeniach, którym są poświęcone. Najstarszy nasz zachowany obraz tego typu: *Bitwa pod Orszą* był malowany przez naocznego świadka. Gębarowicz pisząc swą pracę, nie znał rozprawy na temat tego obrazu Zdzisława Żygulskiego jun. („Rocznik Historii Sztuki” t. XII, 1981), w którym przekonywająco zanalizowane zostało symultaniczne przedstawienie tej wspaniałej militarnej akcji; poszczególne fazy bitwy zostały tu ukazane, można też domyślać się autoportretu anonimowego jak dotąd twórcy.

Czy jednak sama rejestracja ważnych wydarzeń jest równoznaczna z tworzeniem się malarstwa historycznego? Czy jest nim malarska fotografia reporterska? Dla nas zdjęciami historycznymi są już te, które wykonano podczas wojny secesyjnej lub burskiej, ale w momencie, kiedy je wykonywano, były reportażem. Czy więc *Szarża pod Rokitnem* (ta z 1916 r.) Wojciecha Kossaka jest już z gatunku malarstwa historycznego? Osobiście wolałbym się w wielu takich wątpliwych, granicznych przypadkach posługiwać zastosowanym przez Tomkiewicza terminem — aktualizmu.

Gębarowicz we wstępie do swej książki, powołując się na znakomitą kartę historycznego malarstwa w Polsce ubiegłego wieku, na Juliusza Kossaka, Artura Grottgera a zwłaszcza Jana Matejkę, pisze: „Malarstwo historyczne jest tym odcinkiem sztuki, na którym przeprowadza ona najbardziej planową walkę z przemijaniem życia i zawadnością pamięci ludzkiej. Ich wiotkości przeciwstawia ona upamiętnienie osiągnięć człowieka w życiu zbiorowym nie za

pomocą symbolu czy alegorii, ale przez obraz w zamierzeniu realistyczny. (...) (Malarstwo historyczne) polega bowiem nie tyle na odtwarzaniu danych wydarzeń przez naocznych świadków, ile na ich rekonstruowaniu w oparciu o wiadomości pochodzące z drugiej ręki. A przy tym sam określony temat jest przeważnie tylko fragmentem czy skrótem tego, co w rzeczywistości stanowiło przeważnie dłuższy, złożony proces. Jest wreszcie malarstwo historyczne nie tyle ilustracją, co interpretacją, polegającą na naginaniu prawdy historycznej do wymogów odbiorcy indywidualnego lub zbiorowego”.

Z tym ujęciem, które w pełni podzielam, niezupełnie zgadza się nieco dalej zamieszczona uwaga: „Jasne jest, że taka polaryzacja zadań, jakie stoją przed malarstwem historycznym, jest równoznaczna z zepchnięciem artysty i jego osobowości na plan dalszy. Jego własne koncepcje, indywidualne pojmowanie, czy też „widzenie” przedmiotu nie mają większego znaczenia, musi się on bowiem poddawać wyższemu względowi, które stanowią rację istnienia malarstwa historycznego”.

Pobrzmiwa tu jakby reakcja na ubiegłowieczny akademizm, który właśnie malarstwo historyczne sztucznie windował na piedestał, ale także zauroczenie tym równie XIX-wiecznym przekonaniem, że prawdziwy artysta musi być całkowicie wolny i ma wypowiadać to, co zechce, w przeciwnym bowiem razie staje się rzemieślnikiem i niewolnikiem. Ale ta druga postawa prowadzi bardzo często do specyficznie artystowskiej znieczulicy („obojętne co się maluje — głowę kapusty czy głowę Madonny”). Dla mnie prawdziwa nobilitacja artysty dokonuje się wówczas, kiedy wybiera sobie odbiorcę i temu odbiorcy pokornie podporządkowuje. Obojętne przy tym, czy ów mecenas był jednostką (jak w przypadku *Bitwy pod Orszą*), czy też całym narodem (jak w przypadku malarstwa Jana Matejki).

Rekonstrukcja jest w moim przekonaniu jedną z podstawowych kategorii uzasadniających istnienie malarstwa historycznego. Nieco bardziej skomplikowany jest problem interpretacji, te mogą być bowiem bardzo rozmaite, najczęściej polityczno-ideowe, ale wykluczyć nie można i estetycznych. Z kolei w naszej recepcji właśnie zakres interpretacji i rekonstrukcji staje się najpoważniejszym miernikiem wartości takiego malarstwa. Kategoria „realizmu” — czyli obiektywnie przeprowadzanej relacji staje się tym miernikiem także, ale w szczególnych wypadkach, to znaczy wówczas, gdy jest zamierzona.

Byłbym bowiem ostrożny w ferowaniu wyroków gatunkowych: że jakaś odmiana malarstwa jest lepsza od innej. Uwielbiam re-

nesans, ale jego zabawa w paragone wydaje mi się jednak czymś infantylnym. Co wszelako bynajmniej nie oznacza, że jestem przeciwko werdyktom: uważam, że historyk sztuki nie tylko ma prawo, ale wręcz obowiązek oceniać opracowywane dzieło, w przeciwnym bowiem razie staje się eunuchem własnej dyscypliny.

Profesor Gębarowicz nie obawia się werdyktów, obrazy, z którymi naukowo przestaje, nie są dlań obojętnymi przechodniami, ma do nich osobisty stosunek i potrafi ostro zganić wady tych jego malowanych przyjaciół. Poza tym cechuje go rozległa wiedza historyczna, tak już dziś wyjątkowa w naszej humanistycznej specjalizacji. Po prostu — czyta nie tylko dzieła historyków sztuki, zwłaszcza współczesnych, ale także prace starodawnych dziejopisów.

A teraz powracając do samej książki, dwa drobne problemy, a raczej dwa nazwiska, z których jednego brak w niej, drugie natomiast doczekało się dość obszernego ekskursu. Tym pierwszym jest Tomasz Treter, mój w pewnym sensie pupil (popelnilem o nim dość obszerną pracę), który właśnie był twórcą o bardzo wyraźnie historycznym zacięciu, co zresztą wiązało się z jego pisarskimi zamiłowaniem. Wprawdzie nie znamy malowanych historycznych dzieł Tretera, ale za to w pełnym rozumieniu historyczną jest jego emblematyczna monografia Hozjusza (*Theatrum virtutum D. Stanislai Hosii* — wydanie rzymskie miedziorytów — 1588, pierwsze wydanie potem wznawianych łacińskich ód — 1685, pierwsze wydanie całości — 1938 (sic!)). Jest w niej wprawdzie wiele ujęć alegorycznych, ale koegzystują z nimi zgodnie „realistyczne” (wyrok na zdrajców, pożar Brzegu, różne poselstwa), niektóre znane autorowi z autopsji (castrum doloris Zygmunta Augusta, pobyt w Subiaco, śmierć i egzekwie ukochanego kardynała i in.). Podobny charakter mają dwie zaprogramowane przez Tretera, a malowane przez Pasquale Cati sceny dotyczące Soboru Trydenckiego w kaplicy Altempsa w rzymskiej bazylice S. Maria in Trastevere. Wreszcie też wyraźnie dążące do wierności historycznej wizerunki królów polskich, które — jak to wykazano (ostatnio najpełniej Barbara Stawiarska) — Treter komponował w oparciu o starą ikonografię: pieczęcie, malowidła ściennie i tablicowe nagrobki. Trochę szkoda, że go w opracowaniu Gębarowicza zabrakło, owego „piccolo canonico Polacco”, zwłaszcza że pośredniczył między nie tyle Pachołowieckim i Francuzem, co Stefanem Batorym i Janem Zamoyskim a swym przyjacielem rytownikiem rzymskim, Giovannim Battistą Cavalierim.

Malarz, który pojawia się w pracy Gębarowicza i zostaje tam interesująco scharakteryzowany to Franciszek Śmiadecki — pewny (dzięki sygnaturze) autor dwóch ulotek z Dymitrem Samozwań-

cem i pouczeniem o powinnościach ucznia wobec mistrza. Wątpliwości z tym fragmentem wywodów związane są następujące: po pierwsze nie odrzucałbym tak kategorycznie, jak czyni to Autor, możliwości autorstwa Śmiadeckiego również ulotki z Maryną Mniszchówną. Oględziny tego drzeworytu i porównanie go z innymi (także tymi, które Gębarowicz przypisuje Śmiadeckiemu) wykazują tak wiele i tak wyrazistych analogii, że nie widzę tu powodu szukania innego wykonawcy, zwłaszcza, że — co tak świetnie zostało ukazane w książce — Kraków początków XVII w. to graficzne żenujące wprost bezrybie i tyle tu drzeworytu, ile się malarze cechowi nauczają kołtryniarstwa!

Druga, już całkiem marginalna, bo odnosząca się do przypisu (nr 80): Profesor Gębarowicz przyznaje Śmiadeckiemu dwa wizerunki Matki Boskiej Częstochowskiej w Starej Wsi i Wielkich Oczach (oba więc w diecezji przemyskiej, oba datowane na 1613 r.). Otóż miałem ostatnio — na wystawie „Matka Boska Częstochowska w sztuce ludu polskiego” — możliwość obejrzenia obrazu ze Starej Wsi (drugiego — z Wielkich Oczu nie znam). Sygnatura jest wyraźna i zgodna z tym, co podał *Katalog Zabytków Sztuki (Powiat brzozowski — T. XIII, z. 2)*: Franciszek Śmirecki. Oczywiście może zachodzić tu przypadek niewłaściwej konserwacji, która zmieniła nazwisko twórcy, odtwarzając uszkodzoną sygnaturę. Drugi jednak argument przeciwko Śmiadeckiemu to ten, że w r. 1613 malarz najprawdopodobniej już w Polsce nie przebywał (był to duch niespokojny, a wybrałszy się do Turcji, nigdy już stamtąd nie powrócił, co mu bardzo za złe miała żona i wypominała jeszcze w testamencie!) a domysł, że sygnaturę sporządziła małżonka, nie bardzo przekonuje. Z drugiej strony trudno wyobrazić sobie, by mniej więcej w tym samym czasie działali dwaj malarze o tak zbieżnych imionach i nazwiskach. Decydujące znaczenie dla rozwiązania problemu będzie miało dokładne przebadanie obrazu w Wielkich Oczach, jak się zdaje, niemal analogicznego do tego ze Starej Wsi, jak naprawdę brzmi występująca tam sygnatura.

Moje uwagi dotyczące marginaliów są glossami czytelnika i mają charakter zapytań a nie wątpliwości. Otwarta pozostaje problematyka: czym jest, czy raczej — czym winno być w rozumieniu historii sztuki malarstwo historyczne. Mieczysław Porębski w *Malowanych dziejach* dał na to odpowiedź, ale uwarunkowaną nie tylko XIX-wiecznym, ale na domiar bardzo polskim charakterem tego malarstwa. Ale dawniej...? Może profesor Gębarowicz z perspektywy swego wielkiego doświadczenia zechciałby podjąć ten „podrzucany” mu teoretyczny problem?

Druga niedawno wydana praca Mieczysława Gębarowicza, to

biografia Jana Andrzeja Próchnickiego (1553—1633)² lwowskiego arcybiskupa, mecenasa i bibliofila. Jest to wzorowe opracowanie tego typu, który się upowszechnił w naszych studiach od okresu międzywojennego, od prac Łempickiego i Lechickiego, a jest jakby przeciwstawieniem się dotychczasowej postawie historii sztuki (czy — w danym wypadku słuszniej: kultury), zafascynowanej twórczym indywiduum artysty, a zapominającym o tych, którzy stali za nim, którzy umożliwiali rozwinięcie talentu, a czasem wręcz narzucali pewne warunki czy programy.

Jan Andrzej Próchnicki należy do tej generacji przełomu naszych dziejów, która jeszcze posiadała w sobie (to znaczy w swym intelektualnym przygotowaniu) całe bogactwo minionej epoki, ale równocześnie, wskutek bardzo skomplikowanych procesów ogólnych (nasilanie się kontrreformacji) i specyficznie polskich (nieodkrzepnięcie ustrojowe państwa, przeorientowanie ideologii tzw. sarmatyzmu z modelu otwartego na model zamknięty) stawiała się generacją negatywnej „burzy i naporu”, generacją ponoszącą ciężką winę usiłowania zatrzymania naszego kraju w miejscu, wyrwania go z prądu historii. Muszę przyznać, że mnie ów przełom stuleci od dawna fascynował, bowiem tyle zawiera wspaniałości, przede wszystkim w dziedzinie sztuki, która od r. 1600 eksploduje jakąś nową, bardzo indywidualną siłą. Poza wrodzoną skłonnością do epok schyłkowych tę moją fascynację podsyca fakt, że aż po wiek XIX sztuka polska przeżyła dwa swoje apogea w sensie samodzielności w interpretowaniu importowanych wzorów: w dobie późnego baroku (zwłaszcza tzw. wileńskiego) i właśnie w dobie, kiedy późny renesans, manieryzm i wczesny barok stopiły się, dając ową niepowtarzalną sarmacką meszkolancję, jaką są Krasiczyn, Baranów i Krzyżtopór, kaplica Boimów, Kazimierz Dolny i tzw. kościoły lubelskie. Inne były każdorazowo sytuacje państwa, wszelako w obu epokach były to okresy zwrotne w złym, nieszczęśliwym dla przyszłości kierunku. Wspaniałość sztuki nie jest niezbędnie świadectwem świetności kraju. Próchnicki w procesie formułowania się nowej — sarmacko-kontrreformacyjnej ideologii w jakimś stopniu uczestniczył, nie przez to, co sam pisał (pisał bowiem niewiele), ale przez swoją działalność w diecezji, która w układzie dawnej Rzeczypospolitej była przykładem największego zmieszania różnorodnych etnicznie i religijnie elementów. Szumny tytuł arcybiskupa nie szedł w parze z lukratywnością tego stanowiska: pośród polskich biskupstw ustępowało znacznie innym, mniej eksponowanym ale starszym, jak włocławskie, chełmińskie

² Mieczysław Gębarowicz, *Jan Andrzej Próchnicki (1553—1633). Mecenas i bibliofil. Szkic z dziejów kultury w epoce kontrreformacji*, Kraków 1980, Wyd. Żak, s. 235, il. 19.

czy płockie, nie mówiąc oczywiście o stolcu krakowskim czy gnieźnieńskim, ale za to dawało nowe możliwości, było wrotami otwartymi na wschód, a od osób, które tu sprawowały rządy dusz, wiele zależało.

Mecenat Próchnickiego to przede wszystkim działalność na polu intelektualnym; nie był lwowski arcybiskup ani budowniczym wspaniałych nowych świątyń, rezydencji czy fundatorem wystrojów ruchomych: rozmiłowany w świecie ksiąg, bibliofil cenił sobie przede wszystkim kontakty intelektualne, popierał pisarzy i zabezpieczał księgozbiory podległym mu instytucjom.

Bardzo to interesująca książka, wiele w niej cennych spostrzeżeń natury ogólniejszej, odnoszących się do spraw ówczesnej Polski i dobrze się stało, że Mieczysław Gębarowicz wypełnił tę pustkę, która dotychczas towarzyszyła nazwisku Jana Andrzeja Próchnickiego. Jest to bardzo poważny wkład w naszą wiedzę o elicie kulturalnej epoki owego dziejowego zakrętu, o Kościele polskim, który w tym właśnie momencie przeobrażał się w to, czym miał być przez następne stulecia: współwinowajca — wraz z narodem — wielu zaniedbań, wielu skrzywień, a zarazem — też wspólny z narodem — filar jego wolności i właśnie samoświadomości narodowej.

Jakżeby chętnie przeczytał teraz monografię poprzednika Próchnickiego na lwowskim arcybiskupstwie: Jana Dymitra Solikowskiego, świetnego pisarza i niezłego polityka. Podstawowe o nim dzieło Nehringa ukazało się już 100 lat temu z dobrym okładem! A przecież profesor Gębarowicz, pomimo iż w roku bieżącym kończy lat 90, jest uczonym tak wielkiej energii i tak wielkiej wiedzy, że niewątpliwie obdarzy nas jeszcze wielu pracami. Więc może także monografią Solikowskiego?

Tadeusz Chrzanowski

SOCJALIŚCI CHRZEŚCJAŃSCY

Antologia Damiana Kalbarczyka *Wskrzесиć Polskę, zbawić świat*¹ gromadzi przedstawicieli chrześcijańskiego socjalizmu epoki międzywojennej. Pragnie ukazać nurt w romantycznej myśli społecznej, wyróżniający się z jednej strony rewolucyjnymi projektami przebudowy społeczeństwa, z drugiej zaś intensywnym na-

¹ *Wskrzесиć Polskę, zbawić świat. Antologia polskiej chrześcijańskiej myśli społeczno-radikalnej 1831—1864*. Zebrał, opracował i wstępem opatrzył Damian Kalbarczyk. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981.

wiązaniem do chrześcijaństwa, do tradycji ewangelicznej. Nurt ten tworzą myśliciele w większości znani współczesnemu czytelnikowi. Tadeusz Krępowiecki, Stanisław Worcell i Zenon Świętosławski spotykali się ze sporym zainteresowaniem jako reprezentanci Gromad Ludu Polskiego. Teksty gromadzian udostępniła swego czasu publikacja Hanny Temkinowej *Lud Polski. Wybór dokumentów*, a następnie przypomniał tom Adama Sikory *Gromady Ludu Polskiego*. Ponadto wybór prac Worcella ukazał się w zainicjowanej niedawno „Bibliotece rewolucyjnego nurtu polskiej myśli społecznej”. Również w tej serii wydano pisma dwóch dalszych myślicieli, którzy w tomie *Wskrzesić Polskę, zbawić świat* reprezentują socjalizm chrześcijański: Ludwika Królikowskiego i Piotra Ściegiennego. Nie są to zresztą pierwsze edycje tych autorów, warto szczególnie wspomnieć obszerny wybór Królikowskiego w „Bibliotece myśli socjalistycznej”. Mniej popularni i trudniej dostępni okazują się trzej pozostali bohaterowie książki: Józef Ordega, Leon Rzewuski i Edmund Chojcki (jeśli nie liczyć znajomości tego ostatniego jako pisarza). Teksty Ordegi i Rzewuskiego znaleźć można tylko — choć w znacznie skromniejszym rozmiarze — w antologii Andrzeja Walickiego *Filozofia i myśl społeczna w latach 1831—1864*. Nie spotkamy tam natomiast Chojckiego; wprowadzenie go do grona przedstawicieli filozofii społecznej należy uznać za cenne osiągnięcie Kalbarczyka, które poprzedza jedynie prezentacja sylwetki XIX-wiecznego myśliciela w dziele Lidii i Adama Ciołkoszów *Zarys dziejów socjalizmu polskiego*.

Do tradycji dotychczasowych poczynañ edytorskich wokół romantycznych socjalistów antologia wnosi konstruktywny wkład. Poszerza zasób dostępnych pism poszczególnych autorów. Przestrzegana starannie zasada sięgania do pierwodruków owocuje — przy nieuchronnych powtórzeniach tekstów najbardziej kanonicznych i fundamentalnych — przyswojeniem całego szeregu tekstów nowych, czerpanych z trudno osiągalnych źródeł, a często też tłumaczonych po raz pierwszy na polski z oryginałów francuskich, jak to ma miejsce w wypadku prac Królikowskiego, Rzewuskiego i Chojckiego.

Trud edytora podporządkowany jest zamysłom historyka, który porządkuje materiał według określonych założeń interpretacyjnych. Głównym zadaniem, jakie wytyczył sobie autor, jest rekonstrukcja nurtu chrześcijańskiego socjalizmu w romantycznej myśli społecznej. Nie zawsze wyodrębniany, nurt ten zasługuje z pewnością na osobną uwagę. Radykalny program społeczny łączy się w nim integralnie z chrześcijaństwem. Z Biblii wywodzą romantyczni myśliciele idee wolności, równości, braterstwa, właściwe korzenie ma-

jące w rewolucji francuskiej. Ewangelię czynią oparciem dla postulatu zniesienia prywatnych form własności, pochodzącego ze *Sprzysiężenia równych* Grakchusa Babeufa. W pierwocinach chrześcijaństwa znajdują najdoskonalszy model organizacji społeczeństw. Chrystus jest dla nich reformatorem społecznym, przywódcą ludowym, pierwszym socjalistą, a Objawienie niewyczerpanym źródłem rewolucjonizmu, mesjanizmu, millenaryzmu.

Antologia przynosi polemiczne w stosunku do panujących interpretacji odczytanie prezentowanego nurtu. Zakorzeniona w stanie badań tendencja polega na tym, że wprawdzie dostrzega się religijny składnik światopoglądu romantycznych socjalistów, jednak umieszcza się ich w swoicie historiozoficznej perspektywie rozwoju myśli społecznej od socjalizmu utopijnego do socjalizmu naukowego, co samo przez się pomniejsza doniosłość chrześcijańskiego pierwiastka, z góry niejako skazując go na powolny uwięd. Kalbarczyk na pierwszy plan wysuwa chrześcijański komponent światopoglądowej konstrukcji romantycznych myślicieli. W jego ujęciu są to nie tylko radykaliści społeczni, rewolucjoniści, twórcy myśli socjalistycznej, prekursorzy marksizmu, lecz przede wszystkim spadkobiercy tradycji chrześcijańskiej, tkwiący w kręgu prawd ewangelicznych i z tej perspektywy podejmujący refleksję na terenie filozofii społecznej. Niezaprzeczalnym walorem proponowanej optyki, której istota polega na rewindykacji pierwiastka chrześcijańskiego, jest przywrócenie tekstom romantycznym ich pierwotnego kolorytu, niepowtarzalnej atmosfery, związanej z nieustanną obecnością Biblii, stanowiącej dla romantycznych socjalistów fundament wiedzy o społeczeństwie.

Rekonstruując nurt chrześcijańskiego socjalizmu, Kalbarczyk świadom jest zasadniczych trudności, jakie wiążą się z tym zabiegiem i przejawiają się już w sferze terminologii. Ani bowiem chrześcijaństwo, ani socjalizm — stwierdza autor — nie występują w tym nurcie jako terminy normatywne. Romantyczna synteza chrześcijaństwa i socjalizmu odrzucana była wielokrotnie tak z pozycji chrześcijańskiej ortodoksji, jak też z pozycji socjalizmu w różnych jego historycznych wcieleniach, jak też wreszcie z pozycji wewnątrzromantycznych. Wprowadzenie przez autora terminów „chrześcijańska myśl społeczno-radykalna” oraz „chrześcijański radykalizm społeczny” nie jest i bynajmniej nie ma być rozstrzygnięciem dylematu, do dziś zresztą aktualnego. Wystarczy wspomnieć powstające współcześnie teologie polityczne, dokonujące prób zintegrowania z chrześcijaństwem socjalizmu, marksizmu, centralnych i newralgicznych idei filozofii społecznej: rozwoju, postępu, wyzwolenia, rewolucji.

Romantyczni krytycy widzieli w chrześcijaństwie socjalistów je-

dynie pozór religijności, służący przemycaniu idei z gruntu niezgodnych z chrześcijańską tradycją. Rocznik *Emigracji Polskiej* pisał o Manifeście Ludu Polskiego: „Utajeni prawodawcy, chcąc u pocziwych ludzi wyłudzić podpisy na swoje brednie, mieszają do nich pozory religijne; powiadają beczelnie, że się opierają na nauce Boskiej, że są apostołami Chrystusa. Wszakże apostołowie nie łajali, ale nauczali, nie grozili, jak wy, rozlewem krwi niewiernych, ale swoją krew oddawali na świadectwo wiary, którą ogłaszali. Wy powiadacie, że nie ma być pojedynczej własności, kiedy w siódmym przykazaniu powiedziano: nie kradnij; w dziesiątym powiedziano: nie pożądaj żony bliźniego twego ani domu, ani roli...” Bronisław Trentowski w *Panteonie wiedzy ludzkiej* podważał religijność Królikowskiego, chrześcijański składnik jego twórczości uważał za kostium, w który przybrany jest ateizm, materializm, komunizm: „Królikowski jest tak kościelny jak Wolter lub Proudhon.” Zasadnicza idea głoszona przez Królikowskiego to „mniej więcej prawda krawczyka Weitlinga... że Chrystus był demokratą i socjalistą par excellence, że był komunistą, de la meilleure trempe, że nauka jego... jedynie ludzkość zbawić mogący — komunizm”.

Warto może jeszcze choćby na chwilę oddać głos samemu Królikowskiemu, który w artykule *Jestem komunistą!* wywodził, że komunista „jest to wierny uczeń Jezusa Chrystusa... nieustraszonej i pełen poświęcenia obrońca WŁASNOŚCI wspólnej, RODZINY uświęconej miłością i utrwalonej wspólnym szczęściem, MORALNOŚCI ewangelicznej, która dopuszcza między ludźmi tylko stosunki tkliwości, poważania, zaufania i oddania wzajemnego oraz RELIGII prawdziwej, która umie łączyć z sobą wszystkich ludzi w jedną jedyną Rodzinę w zgodzie z ich Wolnością, ich Sumieniem i ich dobrą wolą. Oto czym był Komunista par excellence, spotwarzony, sądzony, skazany i ukrzyżowany, którego ludzkość zna pod imieniem Jezusa!”. Zaznaczmy tylko, że różnica między socjalizmem a komunizmem sprowadzała się u Królikowskiego do życia we wspólnocie (Communauté).

Aby wyjaśnić przezierający z powyższych wypowiedzi dylemat romantycznej syntezy chrześcijaństwa i socjalizmu, należy obydwie te pojęcia odczytać zgodnie z ich historycznym, dziewiętnastowiecznym znaczeniem, wnikać w mechanizmy ich funkcjonowania na gruncie świadomości romantycznej, w szczególności ukazać proces reinterpretacji chrześcijaństwa, które odgrywa kluczową rolę w światopoglądowych operacjach romantyków.

Chrześcijaństwo pojmowane jest w romantyzmie spirytualistycznie, jako czysto transcendentna idea, wyizolowany ze świata absolut. Ten obraz chrześcijaństwa ma swoje właściwe źródło w ro-

mantycznym spirytualizmie i subiektywizmie. Jednym z łatwiej uchwytnych przejawów spirytualistycznej interpretacji chrześcijaństwa jest krytyka Kościoła jako „ziemskiego urzędu”, który z samej swej natury niezdolny jest do posiadania depozytu wiary. Wystąpienia socjalistów przeciwko Kościołowi mają charakter nie tylko społeczny i polityczny, lecz również metafizyczny. Polemizują jednak romantycy także z samym chrześcijaństwem. Oskarżają je właśnie o spirytualizm, oderwanie od realnej, historycznej rzeczywistości, kontemplatywizm, ascezę. Ataki te są w znacznym stopniu projekcją wewnętrżnej dyskusji romantyzmu nad własnym idealizmem, negacją świata, pogrążeniem w absolicie. Krytyka chrześcijaństwa staje się punktem wyjścia dla zbudowania modelu chrześcijaństwa przyszłości, za którym kryje się programowa wizja samego romantyzmu. W spirytualistyczną ideę chrześcijańską ma być wintegrowany plan materii, natury, ewolucji, historii, polityki, ekonomii. Dokona się w ten sposób synteza transcendencji i immanencji, wieczności i historii, religii i polityki, oznaczająca z jednej strony urealnienie chrześcijaństwa, z drugiej zaś deifikację wartości, dotąd jakoby przez chrześcijaństwo zapoznawanych. Wiele z tych nowych wartości reprezentuje socjalizm i jego fuzja z chrześcijaństwem może mieć istotne znaczenie dla przyszłego kształtu europejskiej tradycji.

Chrześcijaństwo i socjalizm w swym wyjściowym, modelowym sensie stanowią dla romantyków antynomię, parę wzajemnie sprzecznych pojęć, pochodzących z dwóch diametralnie różnych porządków bytu, podobnie jak dla cytowanego przez Kalbarczyka Stanisława Brzozowskiego, według którego chrześcijaństwo, to kultura ludzi myślących tylko o t a m t y m świecie, socjalizm natomiast, to kultura ludzi tworzących t e n świat dla siebie. W przeciwieństwie jednak do autora *Legendy Młodej Polski* romantyczni myśliciele przeprowadzali syntezę tych dwóch różnych struktur kulturowych. Synteza ta stanowiła akt filozoficznej wiary, toteż akceptacja jej nie musiała wcale być bezwarunkowa i powszechna, czego dowodem przytoczone głosy krytyczne. Niemniej pozostaje jednym z osiągnięć romantycznej epoki wizja socjalizmu opartego na ewangelicznych zasadach, rozświetlonego blaskiem wiary, i chrześcijaństwa wpisującego się w historię konfliktów i walk klasowych, prowadzącego lud do rewolucji.

Książka Kalbarczyka ma swój główny i najbardziej atrakcyjny wątek problemowy w postaci stosunku chrześcijaństwa i socjalizmu. Obydwa te pojęcia posiadają w romantyzmie swój historycznie określony sens i podlegają charakterystycznym operacjom myśli dziewiętnastowiecznej. Na rzucone przez rewolucję francuską hasło dechrystianizacji Europy niemal natychmiastową od-

powieść stanowi zapoczątkowanie procesu adaptacji chrześcijaństwa do radykalnych tendencji społecznych końca XVIII w. Romantyzm kontynuuje dzieło reinterpretacji chrześcijaństwa oraz chryścianizacji i ewangelizacji idei filozofii społecznej.

Marian Śliwiński

CO SŁYCHAĆ NA NOWYM AREOPAGU

Spotkanie św. Pawła z Atenami było nieudane. Poniósł on tutaj porażkę. Filozofowie i sędziowie najwyższego trybunału ateńskiego nie wysłuchali do końca słów tego „słowsiewcy”. Następne wieki również nie przyniosły wyraźnej zmiany w postawie Ateńczyków wobec Dobrej Nowiny. Aż do początków VI w. Ateny pozostały ostoją pogaństwa, a gmina chrześcijańska była tu nieliczna. Nie Ateny przeto, lecz Antiochia stała się kolebką kościoła pogan. W Grecji z powodzeniem nauczał św. Paweł jedynie w Koryncie. W połowie IV w. Ateny były miastem uniwersyteckim, w którym rozkwitała filozofia pogańska. Wykładali tutaj wybitni profesowie-helleniści, walczący między sobą o powodzenie wśród słuchaczy. Młody Julian, przyszły cesarz Odstępca, jako student Akademii platońskiej twierdził, że filozofia rozlewa się z Aten po całą Grecję falą podobną do wylewu Nilu. Półtora wieku po Julianie, gdy chrześcijanie ogłocili Partenon z jego posągów, platoński filozof Proklos miał znamienity sen. Śniła mu się bogini Atena, która stanawszy przy nim pytała, czy może znaleźć mieszkanie w jego domu.

W II w. n.e., a więc w niecały wiek po św. Pawle, Ojciec Kościoła Tertulian akcentował wielką przepaść między Atenami i światem chrześcijańskim. Pisał on: „Cóż Ateny mają wspólnego z Jerolimą? Kościół z Akademią? Heretycy z chrześcijanami? Nasza nauka zrodziła się z portyku Salomona... Niech o tym pamiętają ci, którzy głoszą jakieś stoickie, platońskie czy dialektyczne chrześcijaństwo! Cóż mają wspólnego ze sobą wychowanek Grecji i uczeń nieba... Ten, który buduje i ten, który rujnuje, przyjaciel błędu i jego nieprzyjaciel, fałszerz prawdy i jej odnowiciel”. Duszy chrześcijanina, zdaniem Tertuliana, obca jest mądrość „attycka”. „Wystąp duszo i daj świadectwo — mówił on gdzie indziej — ale wzywam cię nie taką, gdy urobiona w szkołach, wyćwiczona w bi-

biotekach, nasycona w attyckich akademiach i portykach, pysznisz się swoją mądrością. Zwracam się do ciebie prostej i nieokrzeseanej, nieuczonej i nieoczytanej"... Podobnie ujemne sądy o mądrości greckiej wygłaszali i inni Ojcowie Kościoła: Hipolit, Tacjan i fanatycznie nienawidzący filozofii pogańskiej Teofil z Antiochii.

Jednakże już w dwa wieki po wystąpieniu św. Pawła Kościół w osobach swoich apologetów wystąpił z programem asymilacji tradycji hellenistycznej i chrześcijaństwo zaczęło się karmić cywilizacją, która je wcześniej odrzuciła. Teologia chrześcijańska zapisała się do szkoły filozofii greckiej, a wykształcenie klasyczne stało się podstawą edukacji w Kościele. W III w. Orygenes proponował, by starą filozofię uczynić służebnicą nowej teologii: „żeby to, co synowie filozofów mówią o geometrii i muzyce, gramatyce, retoryce i astronomii — że są one służebnymi filozofii — można powiedzieć o samej filozofii w stosunku do teologii”. W IV w. wielki kappadocki Ojciec Kościoła, św. Bazyli, nie wahał się powiedzieć, że młody człowiek, który zaczyna studia nad Pismem św., winien wcześniej uszlachetnić swoją duszę czytaniem autorów pogańskich. Pozostali Ojcowie Kościoła IV i V w. również nie mogą wyzbyć się upodobań do literatury klasycznej. Pamiętamy rozpacz św. Hieronima, na próżno zmagającego się z pogańską „trucizną”: „Przeto nieszczęsny, mając czytać Tuliusza, pościłem. Po częstych nocnych czuwaniach, po łzach, które wydobywały się z głębi serca na wspomnienie dawnych grzechów, brałem do ręki Plauta. Ogarnięty ekstazą przed Bożym trybunałem i zapytany o swój stan odpowiedziałem, że jestem chrześcijaninem. A ów, który siedział na przodzie, rzekł: „Kłamiesz, jesteś Cycerończykiem, a nie chrześcijaninem, GDZIE SKARB TWÓJ, TAM I SERCE”. Złośliwi opowiadali, że św. Hieronim w późnych latach swego życia, w betlejemskim monasterze uczył dzieci Wergiliusza i czytał z nimi innych poetów pogańskich w miejsce autorów chrześcijańskich. Wspomniany wyżej św. Bazyli, kolega Juliana Apostaty z Akademii ateńskiej, w liście do św. Grzegorza z Nazjanzu, sławiąc urok swego klasztorowego odosobnienia, pisał: „Piękne ono jak wyspa Kalipso”. Ojciec Kościoła, podobnie jak cesarz walczący z chrześcijaństwem, wielbił i nosił w sercu Homera. Św. Ambroży, najbardziej zagorzały wśród łacińskich apologetów, pogardzał tekstami Tertuliana, a cytował w swoich kazaniach Horacego i Wergiliusza. Na wzór św. Hieronima Cycerona uznawał za swego mistrza i przewodnika. Św. Augustyn zaś w latach młodzieńczych płakał nad tragedią Dydony.

Na Areopagu nie doszło do konstruktywnego spotkania Aten z Jerozolimą. Nie zmienia to jednak faktu, że spotkanie to nastą-

piło kilka wieków później i zdecydowało o kształcie naszej europejskiej kultury.

Fenomenowi spotkania obu tradycji duchowych i greckim korzeniom naszej kultury poświęcony jest pierwszy i częściowo drugi numer nowego, włoskiego periodyku „Il Nuovo Areopago”. Jego tytuł nie cieszy pedantycznego historyka starożytności; jego zawartość natomiast i nazwiska autorów artykułów świadczą o tym, że na „Nowym Areopagu” nastąpiło owocne spotkanie „Wschodu i Zachodu”. Na temat korzeni naszej cywilizacji dyskutują tutaj wyłącznie filozofowie. Dwa tylko artykuły M. Morani i G. Regoliosi wyszły spod pióra filologów klasycznych. Wiodący i rozpoczynający numer artykuł F. Ricci pt. *Rodowód identyczności europejskiej*, wydaje się nadawać kierunek dociekaniom pozostałych autorów. Dzieli się on na trzy zasadnicze części. W pierwszej z nich przypomina Ricci doniosły, lecz często zapożyczany fakt, że u Greków właśnie zrodziło się po raz pierwszy poczucie różnicy między duchem greckim i azjatyckim. Stało się to w znamiennych w skutki dniach wojen grecko-perskich. Wtedy to narodził się europejski ideał wolności, nie znany despotii perskiej i innym monarchiom Wschodu. Warto tu dodać, że w starożytnych językach Wschodu — łącznie z hebrajskim — nie odnajdziemy odpowiednika greckiego słowa „eleutheria” czy łacińskiego „libertas”. Nie znane jest również na gruncie tych języków słowo „wolny człowiek”. Paradoksalna, zdaniem Ricciego, wiktoria pod Maratonem, Termopilami i Salaminą zdecydowała o nowym kierunku historii. Słabszy militarnie od perskiego świat egejski zwyciężył potęgę azjatycką i stał się przestrzenią ludzką, w której rozwinął się nowy sposób istnienia człowieka. Przeznaczenie tego świata nie zostało związane z Azją, jej imperiami, społeczeństwem i kulturą. Dzięki tym historycznym faktom nie jesteśmy dalekim zachodem Azji, mimo tego, że na mocy prawa natury należymy do kontynentu azjatyckiego. Doświadczenie wojen perskich stało się fundamentalnym przeżyciem dla ukształtowania ethosu greckiego i europejskiego. Dzięki niemu właśnie posiadamy jedność i identyczność, historyczne poczucie wspólnej tradycji, własne idiosynkrazje i charakter.

Narodziny samoświadomości europejskiej w dobie wojen perskich są tematem artykułu R. Buttiglione. Dla pokazania fundamentalnych różnic w perskiej i greckiej koncepcji człowieka, myśli społecznej i politycznej posługuje się Buttiglione *Historią* Herodota, źródłem najbardziej adekwatnym, bo zrodzonym w erze grecko-perskich zmagañ. Kładąc nacisk na wybór dokonany przez Greków w początkach V w. między wolnością a niewolą, analizuje Buttiglione różne aspekty koncepcji wolnego człowieka w obrę-

bie greckiej polis. W konsekwencji zwraca uwagę na ograniczenia w greckim pojęciu wolności, które, jego zdaniem, miało charakter bardziej zewnętrzny i polityczny, a mniej duchowy i religijny. Do tego samego problemu nawiązuje R. Braque. Autor ten bada z kolei greckie wyobrażenia o wolności na podstawie wybranych passusów ze słynnej mowy pogrzebowej Peryklesa, zawartej w *Wojnie peloponeskiej* Tucydidesa. To niezwykle ciekawe i drobiazgowe studium pokazuje nam jeszcze wyraźniej, niż rozważania Buttiglione, wielkość i braki greckiej idei wolności. Filologiczne zaś dociekania nad antyautokratycznymi i nacjonalistycznymi wątkami tragedii Ajschylosa snuje Regoliosi w artykule *Grecy i barbarzyńcy w teatrze Ajschylosa*.

Następny cykl artykułów pierwszego numeru pisma łączy się tematycznie z drugą częścią wstępnego artykułu Ricciego. Dotyczy ona długu, jaki winniśmy Grekom za „cud joński” — wynalazek racjonalnego myślenia. To, co stało się w Jonii w VI w. p.n.e., pozostaje, jak słusznie zauważa Ricci, w bezpośrednim związku z wydarzeniami wojen perskich. Jońscy myśliciele odrzucili cały teokratyczny i mityczny pogląd na świat, który dawał uzasadnienie władzy „Króla królów”; hellenńska strategia przechrztyła perskiego giganta militarnego. Drogi myślenia o świecie człowieka azjatyckiego i greckiego rozeszły się na zawsze. Mistyczno-religijny nurt myślenia pozostał własnością człowieka Wschodu, człowiek joński wyszedł na spotkanie Lōgosu. Droge, jaką przebył umysł grecki, nakreśla S. Petrosino w artykule *Od mitu do filozofii*; wartościami filozofii jońskiej zajmuje się R. Palouš. Prezentuje on nową i oryginalną wykładnię presokratejskiej fizyki jońskiej, myśli sofistycznej i sokratejskiej. Swoje rozważania kontynuuje Palouš w drugim numerze „Il Nuovo Areopago”, skupiając się tutaj na analizie greckiej i ewangelicznej tradycji intelektualnej. W pierwszym numerze pisma tym samym problemem zajmuje się Z. Neubauer i J. Splett. Neubauer mocno akcentuje ten znany fakt, że Żydzi ofiarowali światu europejskiemu zbawienie, a Grecy kulturę. Neubauer przypomina, że tradycja klasyczna, która nie była niczym innym jak hellenizmem, stanowi stały i niezmienny fundament kultury zachodniej.

Z trzeciej części artykułu Ricciego, w której porusza on sprawę spotkania logosu greckiego i apostolskiego św. Pawła na Areopagu, wyrasta kończąca pierwszy numer dyskusja nad tytułem pisma. Jest ona jednocześnie odpowiedzią na artykuł redakcyjny S. Grygiela, tłumaczący cele i symboliczne znaczenie pisma.

Do współpracy nad redakcją pierwszego numeru „Il Nuovo Areopago” powołano dwóch filologów klasycznych: J. Regoliosi, o której wspominaliśmy już wyżej, i M. Moraniego, który zajął się niektórymi

rymi greckimi archetypami poezji europejskiej. Ubolewać należy, że w gronie autorów pisma nie znajdujemy historyka starożytności. Wskutek tego niedociągnięcia zabrakło w numerze rozważań nad greckimi źródłami europejskich pojęć ekonomiczno-społecznych, takich na przykład, jak pojęcie własności prywatnej. Jest ono przecież tak samo fundamentalnym składnikiem świadomości europejskiej, jak pojęcia obywatelskiej czy politycznej wolności. To w Grecji właśnie, w przeciwieństwie do Wschodu, wykształciła się koncepcja własności indywidualnej ziemi i przedsiębiorstw. Wschodnia ekonomia była zawsze zdominowana przez wielkie pałacowe i świątynne kompleksy, które monopolizowały większość ziemi i organizowały całe gospodarcze życie społeczeństw przy pomocy gigantycznego nieraz aparatu biurokratycznego. Świat grecki był światem prywatnej własności, składającej się z kilku arów lub większych posiadłości ziemskich. Był światem prywatnych zawodów i prywatnych rzemiosł. Kolektywna forma władania ziemią nie była znana światu greckiemu aż do czasu wschodnich zdobywczy Aleksandra Wielkiego. W Grecji pracujący na ziemi rolnik posiadał pełnię praw obywatelskich i nie różnił się w swym statusie politycznym od wielkiego właściciela ziemskiego. Rzadko podkreśla się ten fenomen, który w historii Europy niewiele razy się powtórzył, a często wypełniał treści postępowych haseł. Zaslugiwałyby więc na przypomnienie.

Drugi numer „Il Nuovo Areopago” poświęcony jest dialektycznym sporom między nauką i kulturą, których początek tkwi również w tradycji hellenńskiej. W batalii między nauką i filozofią zabierają głos m. in. S. L. Jaki, A. Kępiński, J. Życiński, G. Dalmasso.

Tytuł pisma, nawet jeśli nieco chybiony, i zawartość jego pierwszych numerów wskazują na niezwykle ambitny zamiar redaktorów — i na wielką szansę, przed jaką stoją. Dają one wyraz świadomości, że kultura europejska wykształciła się jako efekt płodnych, twórczych napięć i spotkań pomiędzy różnymi elementami i tradycjami, składającymi się na jej pluralistyczne oblicze. Można rzec, iż napięcie pomiędzy tradycją hellenńską a judejską stanowi fundament i paradygmat owego pluralizmu. Za Denisem de Rougemont przywołać możemy kilka przykładowych opozycyjnych par, charakteryzujących europejski pluralizm i w konsekwencji jego kulturową dynamikę. Byłyby to opozycje pomiędzy tym, co duchowe, a tym, co cielesne, między wolnością i odpowiedzialnością, nowatorstwem i tradycją; osobą i wspólnotą; prawicą i lewicą; północą i południem; romantyzmem a klasycyzmem; rewolucjonizmem a reformizmem; mitem i nauką; ewangelizmem a rytualizmem — itp. itd. Międzynarodowa redakcja i tacyż współ-

pracownicy nowego kwartalnika stwarzają szczególną szansę, iż na jego łamach dokona się rzeczywiste spotkanie antytetycznych niekiedy, lecz zapładniających się wzajemnie elementów europejskiego pluralizmu, ujmowanych zarówno w płaszczyźnie diachronicznej jak i synchronicznej, a także — co niezbędne — odczytywanych w naszej współczesności, a dzięki temu dokona się pogłębienie refleksji nad dynamiczną jednością naszej kultury, refleksji prowadzącej do wzrostu coraz bardziej potrzebnej nam w dzisiejszych kryzysowych czasach samowiedzy.

Maria Dzielska

SACRUM WIĘNCZY DZIEŁO

„Tom zawiera studia i szkice, które powstawały w ciągu lat przeszło dwudziestu. Są to teksty o dużej różnorodności tematów i dyscyplin: wersologia, semantyka poetycka, literacka komunikacja, genologia, analiza, synteza, sacrum. Wszystkie one były kolejnymi sondażami, próbami, które miały przybliżyć odpowiedź na podstawowe pytania dotyczące literatury: czym jest? jak ją badać? Czy odpowiedź taka zostanie kiedyś przez piszącego te słowa sformułowana? To, co zebrane zostało w wydawniczą całość, to zgromadzone dotychczas do tego zamierzenia materiały.”¹

Zaskakujące szczerością są pytania postawione przez Stefana Sawickiego na wstępie jego książki *Poetyka, interpretacja, sacrum*. Nie debiutant je przecież stawia, lecz uznany teoretyk literatury. W tłoczonym kontekście większych i mniejszych prac, jakimi w ciągu ostatnich szczególnie kilkunastu lat zaowocowała polska nauka o literaturze, prac rozstrzygających — mniej czy bardziej, jednak w zamiarze definitywnie — podstawowe przynajmniej problemy tej nauki, powrót Sawickiego do pytań, które stanęły u jej początków, jest przedsięwzięciem odważnym. Zapowiada niemalże przewartościowanie nagromadzonego dotąd przez ową naukę dorobku. Już choćby z tego względu warto z książką się zapoznać.

Wszystkie składające się na nią teksty były uprzednio publikowane w prasie humanistycznej lub przekrojowych zbiorach tematycznych (ostatni, o sacrum w literaturze, przed dwoma laty). Do tej publikacji autor poszerzył tylko niektóre z nich, bądź uzupełnił o bibliografię. Ale w książkowym wydaniu ubogaca je jesz-

¹ Stefan Sawicki: *Poetyka, interpretacja, sacrum*; Warszawa 1981, s. 5.

Wszystkie cytaty pochodzą z omawianej książki.

cze jedno naddanie — układ. Teksty ułożone zostały nie chronologicznie, a w porządku, jaki sygnalizuje tytuł książki, czy — dokładniej — wyliczenie w cytowanym wyżej zdaniu wstępu. Porządek ten nazwać by można dedukcyjnym: od studiów szczegółowych, poświęconych zrazu pojęciom, językowi literackiemu, szczególnie tematom i na jednostkowych przykładach opartych do ogólnych, szeroko zakrojonych zarówno w warstwie problemowej, jak i egzemplifikacyjnej. Porządek ten — że ubiegnę dokładniejsze omówienie zawartości rozdziałów — potwierdza jakby szereg tez i wniosków w książce zawartych, które pozwalają wydedukować taką oto postawę badawczą Autora. Nie jest literatura dla teorii na jej temat, lecz teorie dla literatury, ku jej pełniejszemu odczytywaniu, rozumieniu. Teoretyczne ubiory zawsze będą dla dzieł literackich przyciasne, krępujące i — nie przewidujące kształtów nowych dzieł. Sawicki — dla ilustracji cytuję — tak pisze o modelach procesu przemian historycznoliterackich:

„W zetknięciu z konkretem historycznym nie wytrzymują próby życia i albo się kruszą, albo wzmocnione wołą swych naukowych protektorów naginają dowolnie fakty, lub usuwają je z pola obserwacji w imię czystości koncepcji i konstrukcji wykładu. (...) To wszystko skłania do afirmacji metody wychodzącej od rzeczywistości i w niej odnajdującej wskaźniki i sygnały przemian” (s. 167).

Tę nieprzewidywalność nowych zjawisk literackich (a tym samym problemów badawczych) uzmysławia już pierwszy w książce szkic *Wokół opozycji: wiersz — proza*. Sawicki zaczyna od prześledzenia, jak kształtowała się granica między tymi dwoma rodzajami wypowiedzi w ciągu ostatnich dwóch wieków. Dopóty była prosta, jednoznaczna, dopóki wystarczały na jej wykreślenie ogólnikowe terminy o starożytnej jeszcze proveniencji: mowa wiązana i niewiązana; chociaż rygory wiązania były i wówczas różnie rozumiane. Kłopoty graniczne pojawiły się wówczas, gdy zbiegły się w czasie: z jednej strony wysiłki wersologów do uściślenia owych rygorów i uczynienia z nich stałych norm, z drugiej zaś nowa, szczególnie awangardowa, twórczość poetycka, łamiąca programowo wszelkie normy. Efekt? Rozmnożenie przez teoretyków i krytyków z ambicjami naukowymi bytów ponad potrzeby (wyznaczyków pomocniczych „wierszowości”), byle tylko nie wypuścić z normatywnych ram niczego nowego w rzeczywistości literackiej. Pomieszanie dwu par pojęć: wiersz — proza i poezja — proza; tak wymiennie jak i przeciwnie. Pomieszanie zakresów wersologii i poetyki. Sawicki próbuje ten galimatias pojęciowy zrozumieć, uporządkować, przesiać. W rezultacie ... musi zaproponować jeszcze jedną nazwę — dla objęcia „wielu nieregularnych struktur współczesnej poezji” — prozę wersowaną. Nie upiera się przy niej.

Szkic kończą pytania: „Może zresztą mniej raziłby podział poezji na wierszowaną i wersowaną? A może warto by szukać zupełnie nowej nazwy, która potrafiłaby lepiej uchwycić pośredniość zjawiska, a równocześnie jego inność pełniej zaakcentować?” (s. 34).

Właściwą puentą są jednak trochę wcześniejsze zdania: „Dzieje poezji, rozważane w interesującym nas aspekcie, byłyby więc wyznaczane stałym napięciem pomiędzy wierszem a prozą. Można by je, być może, ująć — pamiętając o tej zasadniczej opozycji — jako kolejne, wahadłowe odejścia i powroty” (s. 34). Niewiele precyzyjniejsze od rozważanej na początku pary terminów starożytnego jeszcze pochodzenia. Różnica zasadnicza jest jednak w intencjach. Sawicki chce otworzyć autonomiczne, ogrodzone stałymi pojęciami i modelami podwórko wersologii na zmieniającą się nieustannie rzeczywistość poetycką. Chce tę dyscyplinę ukierunkować na badania bardziej funkcjonalne, służące analizie artystycznej konkretnych utworów.

Uszczegółowionym rozwinięciem powyższych rozważań, ich egzemplifikacją niejako, wydaje się być studium przerzutni u Mickiewicza. Wraz ze studium o polisemii u Norwida — stanowi ono punkt wyjścia do dalszych rozważań ogólnych.

Jaką więc funkcję artystyczną dostrzega Autor w Mickiewiczowskich przerzutniach? We wczesnych wierszach poety służyć one mają głównie ekspresji, podkreśleniu słów i znaczeń, które sobą obejmują. Tę „dopuszcza” poetyka klasyczna. Od ballad „gdy tok Mickiewiczowego wiersza zaczął grawitować ku naturalności i prostocie, coraz częściej przerzutnie, nawet silne, zaczynały współdziałać z innymi chwytami »unaturalniającymi«”. W dramatach — już po prostu urealistyczniają dialog. Od Mickiewicza — konkluduje Sawicki — klasyczna zasada zgodności składniowo-intonacyjnej i rytmicznej odchodzić zaczyna do lamusa poetyki. Potwierdza to „odstępstwo” dalej twórczość Słowackiego i Norwida, „dla którego tok przerzutniowy stał się zasadą, a może czasem i przesadą” (s. 58).

Przesadne stosowanie przerzutni przez Norwida wypływa jednak z innych niż Mickiewiczowe zamiarów (inna jest tu ich funkcja, inaczej zatem należy je oceniać). Norwid odkrywa na powrót naszą mowę, reinterpretuje jej podstawowe słowa i temu wysiłkowi podporządkowuje reguły poetyckie, do tego celu nagina je, a nawet przegina. O polisemię opiera np. kompozycję całych utworów. Sawicki dostrzega tutaj, w owym nowatorstwie semantycznym, prekursorstwo poety wobec lingwistycznego nurtu poezji współczesnej, ale nie po to je analizuje, by tylko uzasadnić tę twórczość w ciągu tradycji, lecz również wskazać na niepowtarzalną odmienność tego nowatorstwa. „Norwid silniej podporządko-

wuje poetyckie działania językowe zawartości myślowej swych utworów, wiąże reinterpretację semantyczną z ciągłą reinterpretacją pojęć, postaw, przekonań. (...) poprzez obnażanie słów chce Norwid dotrzeć do obnażonej rzeczywistości. Zmiana znaczeń towarzyszy inności spojrzenia i inności rozumienia" (s. 83). Nie wszystko, co w ramach poetyki się mieści, da się w nich wytłumaczyć. Sawicki szuka odpowiedzi nie tylko na pytanie: jak funkcjonuje w poezji Norwida polisemia?, lecz również: po co Norwid się nią posługiwał?

Wchodzimy na najbardziej sporne pole współczesnej humanistyki: czy przedmiotem badań literackich ma być „czyste” dzieło, czy też dzieło „z przyległościami” (autorem, wpływami epoki itd.)? Czyli w przekładzie na dzisiejszą terminologię: formalizm, strukturalizm czy nadal pozytywistyczny biografizm, wsparty o genetyzm Taine’a, psychologizm Diltheya? A może hermeneutyka? Płatanina dróg, a żadną z nich nie udało się ostatecznie „dojść do literatury”. Czy Sawicki wybiera którąś z nich i poszerza, czy też szuka między nimi rozjazdów?

Zagadnienie „bytów nadawczych” dzieła — między autorem a podmiotem mówiącym — jest jednym z centralnych dla zasygnalizowanego wyżej rozdroża. W poświęconej temu zagadnieniu rozprawce (kolejnym rozdziale książki) prezentuje najpierw Autor obficie stan dotychczasowych badań. Z prezentacji tej wysnuwa dwa zasadnicze wnioski: o dehumanizacji (przez przecięcie bezpośredniego związku między autorem a dziełem) badań literackich w ich nurcie formalistycznym i strukturalistycznym oraz — znów — o rozmnożeniu bytów ponad potrzeby (krańcowym przykładem jest tutaj „schemat układu ról w literackiej komunikacji” Aleksandry Okopień-Sławińskiej). Rozwija szczególnie ten drugi wniosek, wypracowując w efekcie taki pogląd: „Uważam zresztą, że przynajmniej część tych kategorii powstała przez «solidarność» w stosunku do kategorii odbioru. Tymczasem trzeba silnie podkreślić, że oba krańce schematu komunikacji w wypadku dzieła literackiego nie są idealnie symetryczne, a to z tego przede wszystkim powodu, że konkretny nadawca jest jeden — autor; konkretnych odbiorców jest natomiast nieskończenie wielu” (s. 108). I dalej: „Dokładne przeanalizowanie kategorii odbiorczych pozwoliłoby pełniej oświetlić zagadnienia nadawcy i mogłoby być sprawdzianem słuszności proponowanych w tym szkicu rozwiązań, ograniczających ilość zobiektywizowanych i przydatnych naukowo bytów nadawczych do podmiotu mówiącego (narratora) i potencjalnego «obrazu autora» w obrębie tekstu oraz do konkretnego pisarza i jego roli autora tego oto utworu (czy też utworów) — poza tekstem” (s. 109—110). I tym razem nie tyle więc kusi się o roz-

strzygnięcie narosłego problemu, ile usiłuje „zaledwie” dotrzeć do jego sedna.

Taki cel przyświeca mu również w szkicu o trudnościach związanych z charakterem pojęcia gatunku literackiego; podstawowe dla genologii. Wywód ciągniony od poetyk Odrodzenia i Oświecenia pozwala prześledzić, jak i dlaczego rozluźniły się jego ramy. Jak odwracał się stosunek między nim a desygnatami. Ustalony zrazu a priori zakres pojęcia decydował o przynależności dzieł do gatunków. Z czasem dzieła zaczęły decydować o jego zakresie. Z normatywnego, klasyfikacyjnego zrobiło się ono typologiczne i politypiczne. Rozciągnęły się ramy samej genologii. Pojawił się (na terenie historii literatury) problem ewolucji gatunków literackich, a z nim pojęcia dotychczasowe — wąskie czy szerokie — okazują się nie wystarczające. Sawicki proponuje więc: „Otóż wydaje się, że dla tego typu badań (historycznoliterackich — J. M.) pożyteczne być może pojęcie ciągu gatunkowego.” (s. 120). Tak przy tym uzasadnia swoją propozycję: „Zjawisko politypiczności powinno być dla nas zawsze sygnałem, że rodzi się już rzeczywistość nowa, którą trzeba by określić nowym pojęciem i nazwą, nie przerywając równocześnie opisu ewolucji” (s. 120).

Charakterystyczna jest u nas nierównowaga między nauką a nuczaniem o literaturze. Z jednej strony niezgorszy, nadążający za aktualnymi tendencjami w światowej humanistyce dorobek edytorski i badawczy (nawet jeśli wtórny), a z drugiej — praktyka szkolna, a nawet uniwersytecka, po uszy tkwiąca jeszcze w ubiegłowiecznej metodologii. Gdzie źródło tej dysproporcji?

„Gdyby chodziło o wskazanie jakiejś polskiej pracy w całości poświęconej metodycznym zagadnieniom związanym z analizą utworu literackiego, trzeba by chyba cofnąć się aż do rozprawki J. Kleinera *Z zagadnień metodologii literackiej. Analiza dzieła*, ogłoszonej kilkadziesiąt lat temu w »Przewodniku Naukowym i Literackim« z r. 1914. Problematyka analizy pojawiła się naturalnie i potem — w artykułach, książkach, w wydawnictwach poświęconych zagadnieniom dydaktyki w szkole średniej, ale — o ile mi wiadomo — była ona zawsze poruszana przygodnie lub aspektowo” (s. 123) — zaczyna Sawicki swoje *Uwagi o analizie utworu literackiego*, zastrzegając się od razu, że w niewielkim tylko stopniu wypełnią one tę lukę. Sam termin — analiza — wymaga najpierw uściślenia na terenie literatury. Możliwości rozumienia go są bardzo szerokie: od rozkładu na typowe elementy składowe (na podobieństwo analizy chemicznej) po zindywidualizowaną interpretację funkcji owych elementów w konkretnym utworze. „Chemicznie” rozumiana analiza może i wystarczyłaby teorii literatury („ze względu na typowość jej celów”) — dla celów krytyczno- i histo-

rycznoliterackich konieczne jest jej rozumienie drugie, a przynajmniej pamiętanie o pojęciach opozycyjnych. Sawicki wyróżnia dalej dwie takie opozycyjne pary: opis — interpretacja i analiza — synteza. Praktycznie analiza rozciąga się od intuicyjnego wglądu w całość dzieła, przez właściwy jego rozbiór — odsłonięcie funkcjonalnej struktury jakości artystycznych, po syntezę. Właśnie synteza jest celem wszystkich tych zabiegów na utworze. Synteza rozumiana jako „uchwycenie i opisanie istotnych rysów koncepcji konkretnego utworu”. Ale analiza tylko immanentna (i synteza ograniczona do zawartości dzieła) nie zadowala Sawickiego.

„Teraz z kolei zastanówmy się nad pytaniem, czy i o ile trzeba przy analizie utworu literackiego wychodzić poza analizowany utwór. Czy takie rozszerzenie pola obserwacji jest metodycznie uzasadnione? Najpierw, czy jest potrzebne dla odsłonięcia i określenia artystycznej koncepcji utworu? Wydaje się, że wszystko zależy tu od analizowanego utworu i od postawy tego, kto dokonuje analizy. Przede wszystkim: utwór będzie możliwy do pełnego odczytania w aspekcie artystycznym dopiero wówczas, gdy znane nam będą wszystkie znaczenia poszczególnych słów i zdań, zarysowanych obrazów, związane z nimi w tym utworze skojarzenia znaczeniowe, itd.” (s. 140—141). Zatem dla pełni analizy, dla pełnego odczytania koncepcji utworu konieczny być też może komentarz (do słów czy konstrukcji poetyckich, jak aluzja, stylizacja), tło literackie, historia percepcji utworu (np. inscenizacje w wypadku dramatów). Ale i na tym nie koniec analitycznych perspektyw. Bowiem „z każdym utworem literackim związana jest nie tylko jego indywidualna koncepcja, ale również wartość artystyczna”. Bo „przecież pierwsza nasza reakcja na utwór literacki jest zwykle reakcją wartościującą” (s. 144). Sawicki zdaje sobie sprawę z oporności sądów wartościujących wobec prób naukowego, obiektywnego uzasadnienia i z konieczności wychodzenia tutaj poza wiedzę o literaturze (np. do psychologii, estetyki), by te sądy na jakichś podstawach oprzeć, ale postępuje konsekwentnie w myśl zasady, iż niedostatek narzędzi badawczych nie powinien usprawiedliwiać ograniczania badań do możliwości dostępnych narzędzi. Co prawda niewiele ma w tej materii do zaproponowania nowego: Kayserowskie aprioryczne warunki artyzmu (integralność i wewnętrzną celowość przedmiotu ocenianego) oraz „słuch literacki” badacza jako podstawowe określenia wartości pozytywnych utworu. Jednak przy przecuciu zasadności wartościowania literatury ob staje mocno: „(...) trzeba starać się wykazać i zrozumieć, jakie cechy utworu spowodowały jego dodatnią względnie ujemną ocenę, na czym polega swoisty urok utworu, wyznaczony jego zrealizowaną w słowie koncepcją, jego siłą artystycznie przekonującą,

jego sugestywność" (s. 147). W rezultacie opowiada się za rozszerzeniem pola analizy literackiej, nawet kosztem rozluźnienia jej ścisłości. Końcowe zdania rozprawki raz jeszcze potwierdzają wstępną tezę tej recenzji o postawie badawczej Autora: „(...) wydaje się, że ostatecznym korektorem dokonywanej analizy musi być sam utwór. Warto pamiętać o wszystkich wskazaniach metodycznych, należy być jak najbardziej uczulonym na metodologiczną problematykę, ale gdy się okaże ona nieadekwatna w stosunku do jakiegoś konkretnego utworu, trzeba pójść za utworem, za badanym przedmiotem" (s. 151).

Trudności z wyczerpującą analizą jednostkowego dzieła literackiego tłumaczą poniekąd brak w naszej nauce o literaturze wyczerpujących syntez. Sawickiego szczególnie niepokoi nieobecność współczesnej syntezy historycznoliterackiej. Wertując powojenny dorobek w tym zakresie, przyznaje co prawda, że jest on znaczny, ale tylko w „pracach przygotowawczych": biografiach, bibliografiach, leksykonach, faktografiach, interpretacjach poszczególnych utworów. Krzyżanowski, Jakubowski czy też seria IBL-owskich podręczników akademickich również nie spełniają jego oczekiwań. Te oczekiwania przynajmniej stara się w swoich uwagach *O syntetycznym ujmowaniu literatury* sprecyzować („o jaką syntezę w istocie chodzi?"). Rozważa więc historię literatury jako historię idei, historię życia literackiego, wreszcie jako historię sztuki literackiej. („W tej ostatniej, wybranej tu odmianie historia literatury zbliża się do historii innych sztuk i w sposób bardziej bezpośredni przygotowuje materiał dla historii kultury") (s. 158). Dla tak pojmowanej próbuje więc dalej ustalić: zakres materiału, aspekt, węzłowe ugrupowania dzieł, strukturę przemian historycznych, aż do techniki wykładu.

Charakterystyczna jest dla sposobu, w jaki Sawicki dochodzi do uogólnień, w jaki dokonuje wyboru między wieloma możliwościami, „nieumiejętność" upraszczania czy omijania trudności. Może dlatego jego wnioski są tak ostrożne i pełne zastrzeżeń. Dlatego jednak — dla mnie przynajmniej — są bardziej przekonujące niż efektowne teorie pretendujące do skończoności.

„Ubogo wyglądają te wnioski i wskazania ocalałe z historycznego doświadczenia. Jedynie przemienność historyczna ma być pomocną wskazówką metodyczną. Jest to jednak konsekwencja realistycznego myślenia i naukowej ostrożności. Wydaje się, że musimy jednak z samej badanej rzeczywistości wysnuwać jej naczelną wątki i jej ukryte dla nieuzbrojonego obserwatora mechanizmy. Ta dyrektywa czyni trud badawczy czymś bardziej żmudnym i odpowiedzialnym, a wszelkie całościowe wizje świata i historii pozwala stosować na prawach pomocniczych hipotez i uwrażliwiają-

cych supozycji dopóty, dopóki nie zostaną sprawdzone i zaakceptowane przez rzeczywistość" (s. 168).

Świadomy płynności tej rzeczywistości, a przy tym potrzeby wyłowienia z niej, zatrzymania zjawisk najistotniejszych, Sawicki buduje plan syntezy, obejmującej „literaturę piękną”, wybieraną według kryterium „szeroko rozumianych cech strukturalno-jakościowych” i grupowaną w gatunki i rodzaje, by ukazać strukturę przemian tychże w tendencjach i prądach literackich — a więc plan, przez ogólnikowość swą, niezbyt odkrywczy. A w proponowanej technice wykładu — aż niepokojąco dowolny („opis przemian pozbawiony byłby wszelkich apriorycznych ram i schematów. Receptywność konstruująca, uzupełniona interpretacją genetyczną i funkcjonalną, byłaby ogólną dyrektywą metodyczną”) (s. 181). Przecież nie oryginalność, a tym bardziej definitywność, takiego szkicowego planu wydaje mi się tu być najważniejsza (dopiero synteza, która by według niego powstała, dawałaby prawo do jego oceny), lecz przesłanki, które do przedsięwzięcia takiego skłoniły Autora.

„Tylko przez syntetyczne ujęcia spełnia się bowiem ostateczny cel nauki o charakterze historycznym, a człowiek odnajduje swe miejsce w większych historycznych całościach, przewyższa — choć w części — swoją »osobność«. Zarówno w aspekcie diachronicznym, uświadamiając sobie swe miejsce w ciągu historycznym, do którego należy, jak i synchronicznym, odnajdując bliskie związki z większą całością kulturową, w której żyje i tworzy” (s. 171).

Ów odcień personalistyczny w postawie badawczej Sawickiego, w jego wysiłkach uprzystępnienia, rozwikłania zawilgości współczesnej humanistyki jeszcze wyraźniej przebija z kolejnego studium, ostatniego rozdziału książki — *Sacrum w literaturze*. Literatura rozpatrywana pod kątem uprzedmiotowionej, upostaciowanej opozycji dobra i zła, świętości i grzechu (a czyż nie jest to problematyka centralna dla europejskiej, a więc i polskiej literatury, niejako warunkująca znamię jej piękna?) mówi nam przecież o człowieku w różnych jego relacjach do tego, co ponadnaturalne. O relacjach między człowiekiem a Bogiem. Literatura zawiera w sobie często bogatą i subtelną problematykę teologiczną, wyrażoną w języku egzystencjalnym, dalekim od uznanej i utrwalonej terminologii” (s. 182). Sawicki, konstatując za innymi tę obecność sacrum wewnątrz literatury, chce rozciągnąć je również ponad nią. Chce niemalże użyć go jako decydującego narzędzia w badaniu literackim.

„Ale można mówić nie tylko o teologii w literaturze, lecz również o teologii literatury — wtedy zwłaszcza, gdy ani w utworze samym, ani w kontekście autorskim, rodzimym utworu nie może-

my się doczekać świadomej akceptacji przesłania teologicznego zawartego *implicite* w dziele, gdy chcemy nadto nie tylko odczytać to przesłanie, lecz również odsłonić jego sens, sens określonych zjawisk literackich w perspektywach teologicznych, choćby w perspektywach biblijnej historii zbawienia. Wówczas interpretacyjny układ odniesienia przychodzi wraz z odbiorcą: czytelnikiem czy badaczem. Odbiorca jest instancją ujawniającą, współtworzącą teologiczny sens wewnętrzny i zewnętrzny utworu. Przy tym »teologiczny« trzeba rozumieć, naturalnie, najszerzej: przede wszystkim chodzi o człowieka przeżywającego swoją wiarę, swój stosunek do Boga» (s. 184).

Takiego odczytania, opracowania teologii twórczości domagają się — zdaniem Autora — np. Norwid i Miłosz. Próbę interpretacji Norwidowskiej teologii sam podejmuje w tym studium. Zaś za Miłoszem podążając, skłania się ku odczytaniu *Pana Tadeusza* jako... „poematu na wskroś metafizycznego”.

W takim świetle, „szkolnymi” się zrazu wydające pytania, które stawia sobie Sawicki, stają się starymi, jak twórczość literacka, wątpliwościami jej badacza, ożywianymi co rusz od nowa — tylko dojrzałej. I — sędzę — dopóty nikt nie da na nie odpowiedzi jednoznacznie wyczerpujących, dopóki powstawać będzie literatura.

Jan Musiał

W WARSZAWIE — ZNÓW O MIŁOSZU

Poprzednia sesja poświęcona dziełu Miłosza — a zorganizowana przez Instytut Badań Literackich PAN — odbyła się dwa lata temu w atmosferze napięcia o charakterze, w przeważającej mierze, euforycznym. Teraz w Warszawie panuje spokój, a Miłosz, jako realna osoba i postać życia publicznego, znajduje się daleko od kraju. Ale szczęściem każdego wybitnego pisarza jest ta niezwykła właściwość literatury, że może ona pokonywać odległości geograficzne i historyczne, będąc dzięki temu zawsze intymnie bliską chętnemu czytelnikowi. Pisał o tym mądrze Gadamer w *Estetyce i hermeneutyce*: „Pośród wszystkiego, z czym stykamy się w przyrodzie i w historii, sztuka jest przeciw tym, co przemawia do nas najbardziej bezpośrednio i w zagadkowy, przejmujący sposób wy-

daje się znane i bliskie — jakby nie było żadnego dystansu, a każde spotkanie z dziełem sztuki było tylko spotkaniem z samym sobą”.

Druga sesja IBL-u poświęcona Miłoszowi była nieco skromniejsza od poprzedniej: trwała dwa dni (tamta trzy), nie informowano o niej w prasie i radiu, [---] [Dekret z dnia 12 XII 1981 O stanie wojennym, rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz. U. nr 29 poz. 154)] było mniej słuchaczy (choć, jak na konferencje naukowe, to wyjątkowo wielu, zwłaszcza młodych). Obecna sesja została starannie przygotowana przez organizatorów, członków Pracowni Poetyki Historycznej: Włodzimierza Boleckiego i Zdzisława Łapińskiego. Jednak nie wszyscy zaproszeni do czynnego udziału — chciałoby się napisać: do obrony czynnej Miłosza — mogli napisać referaty lub przybyć w połowie listopada do Warszawy.

Solidnie i efektownie przedstawiał się blok wystąpień dotyczących przekładów Miłosza. Rozpoczął je (jak i całą sesję) ks. prof. Janusz Frankowski. Wybitny biblista mówił oczywiście o tłumaczeniach Pisma św. Po raczej zbędnej dla konferencyjnej publiczności prezentacji podstawowych informacji i szaty graficznej (prawda, że pięknej) translatorskich tomów, referent przedstawił dobrze usystematyzowane i cenne same w sobie spostrzeżenia oraz wnioski. Wśród motywów podjęcia pracy przekładowej przez Miłosza obszerniej omówił problematykę zbieżną z oryginalnymi utworami — problem cierpienia w *Księdze Hioba*, ocenę biesowatej współczesności. Silnymi motywami były też melancholia życia na wygnaniu oraz chęć oczyszczenia siebie i własnego języka. Ks. Frankowski stwierdził, iż głównym celem biblijnych przekładów Miłosza jest próba oczyszczenia zepsutej polszczyzny „inteligencjo-gazeciarskiej” oraz stworzenia języka hieratyczno-liturgicznego. Hellenistyczna, późna greczyzna i prosty język Ewangelii dają się stosunkowo łatwo opanować, „wystarczy rok solidnej pracy, aby czytać w oryginale”. Mimo wytkniętych potknięć, referent pozytywnie ocenił pracę Miłosza, gdyż w „sumie są to piękne teksty”. Słusznie też wyraził żal, iż Miłosz nie różnicuje i nie omawia bliżej negowanego „języka dziennikarskiego”, ponoć charakterystycznego dla współczesnej warstwy oświeconej w kraju. Typowe dla autora *Ocalenia* czynienie na przekór pojawiło się także w przekładach Pisma św. (np. numerowanie zdań Ewangelii), szkoda, że kosztem uświęconych tekstów. Świadectwa odbioru, zaczerpnięte z listów czytelników, wskazują na trudności przy odbiorze tłumaczeń Miłoszowych — powtarzają się uwagi o trudnym, zawilum, uroczystym języku. Ale Miłosz-tłumacz Biblii może odegrać dużą rolę literacką, duchową i przekładową, gdyż wprowadza literackie spojrzenie, odświeża język. Ciekawe, że dokonuje archaizacji bez

słów archaicznych. W ostatecznym rachunku jest to czysty, współczesny język.

O przekładach z greckiego mówił również Zygmunt Kubiak w pięknym eseju, zawierającym głębokie uwagi, daleko wykraczające poza skromnie zakreślony w tytule temat. Do tłumaczenia Biblii skłonił Miłosza przede wszystkim pogłębiający się duchowy kontakt z nią. Drugim czynnikiem była troska o współczesną polszczyznę, w swej dezintegracji odbijającej bezwyjściową sytuację narodu. Jak wielu emigrantów, Miłosz zarzuca polskiemu językowi zanieczyszczenia a także fundamentalne skazy: niedowład intelektualny, antymuzyczność. Autor referatu zgadza się z zarzutami Miłosza, podbudowując je swoją wielką wiedzą językową i doświadczeniami znakomitego tłumacza, aczkolwiek niedosyt zostawiły jego uwagi o niemuzyczności naszego języka, co zasygnalizowałem w dyskusji. W odpowiedzi Zygmunt Kubiak określił brak muzyczności jako stawianie oporu swobodnemu płynięciu mowy i zauważalny wysiłek wtłaczania mowy w literackie formy, zwłaszcza gatunkowe. Wracając do spraw biblijnych, Kubiak zauważył brak ciągłości tradycji przekładowej w Polsce. Przekład Wujka jest bogaty, ale nie zawsze dobry i brak mu spójności. Ciągłe więc jedną z głównych potrzeb polskiej kultury jest nowa, klasyczna polska Biblia. Ujmującą cechą pracy wielkiego pisarza jest pokora wobec polskiego języka, a wedle Zygmunta Kubiaka wielki poeta jest pokorny.

W odpowiedzi na głosy dyskusyjne referent interesująco mówił o stosunku dzisiejszego Kościoła w naszym kraju do spraw języka i w ogóle sztuki. Krytycznie ocenił ujednolacznianie tekstów, ich dydaktywizowanie. Przy przekładach zwraca się uwagę wyłącznie na stronę doktrynalną. Zrozumiałe — a może i usprawiedliwione — dlaczego w aktualnej sytuacji Kościół w Polsce lekceważy często sprawy artystyczne, niemniej pozostaje to przykrym faktem. Kubiak przeprowadził również obronę Wulgaty, pokazując jej wpływ na języki i literatury europejskie. Ze wzruszeniem słuchałem porównawczej lektury i interpretacji kilku tłumaczeń Ewangelii — wielkie i czyste słowa padały w Sali Lustrzanej Pałacu Staszica, pięknej sali, w której jednak zdarzało się poprzednio, iż ludzie nauki, zdradzając swe powołanie, mówili rzeczy nieprawdziwe lub nihilistyczne. [---] [Dekret z dnia 12 XII 1981 O stanie wojennym, rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz. U. nr 29 poz. 154)]

Jak zawsze z energią i sugestywnie wygłosił swój referat prorektor Uniwersytetu Jagiellońskiego Jan Błoński. Analizował on sławny werset z Psalmu 29 „Pan da siłę swojemu ludowi, Pan da swojemu ludowi błogosławieństwo pokoju.” Referent skupił początkowo uwagę na doborze słownictwa i mechanizmach wydo-

bywania energii składniowej. Miłosz ściśle trzyma się tradycji paralelizmu biblijnego, często stosuje powtórzenie, pamiętając o sakralnej funkcji powtórzeń. W przekładzie zauważalne jest dążenie do zwięzłości, co przejawia się w używaniu słów krótkich, często jednosylabowych. Błoński dokonał skrupulatnych przeliczeń w tekstach Wujka, Biblii Tysiąclecia i Miłosza, u którego znajduje się najwięcej słów krótkich. Do słów dłuższych przechodzi tłumacz po krótkich, co tworzy układ rozkwitający, nazwany „metaforą oddechu”. Prof. Błoński wyróżnił trzy tendencje w działaniach translatorskich laureata Nagrody Nobla: odrzucenie postrenesansowej retoryki na rzecz retoryki biblijnej, powrót do ogólności znaczeniowej, dążenie do przechowywania i ożywiania słownictwa religijnego. Jan Błoński konstatował zanik sakralności mowy kościelnej i stwierdził, że Miłoszowi chodzi o stworzenie stylu wysokiego, nie o zrozumiałość. Przekładane przez Miłosza teksty Psalmów porównywał z tekstami innych poetów, m. in. Budnego, Bąka, Brandstaettera, Skwarnickiego.

Kilka referatów zawierało swego rodzaju minimonografie poszczególnych utworów Czesława Miłosza. Prof. Michał Głowiński analizował wiersz *Przedmieście* z cyklu *Głosy biednych ludzi*. Wydobył on odległy wzorzec ballady, stanowiący układ odniesienia formotwórczej pracy poety, następnie scharakteryzował podmiot mówiący, czas akcji, symbolikę. Wedle Głowińskiego już plan realistyczny został zsymbolizowany poprzez uniwersalizację drobiazgu, prowadząc do oryginalnej symboliki szczegółu. Dużą rolę odgrywają zwłaszcza szczegóły ludyczne, co współgra z ironiczną poetyką. Poeta nie tylko przejmuje symbole, ale również je tworzy, jak widać w *Przedmieściu* (teza ta jednak wywołała dyskusję). Podstawowy kontekst dla interpretowanego wiersza widzi Głowiński w *Ziemi jałowej* Eliota, co jest przekonujące, ponieważ w tym czasie Miłosz tłumaczył sławny poemat. Konkluzją referatu było stwierdzenie, że w *Przedmieściu* przedstawiony został jeden z najlepszych stylów poezji okupacyjnej.

Marian Stala z UJ zajął się poematem cyklicznym *Świat...* i w uczonym wywodzie — inkrustowanym cytatami z Guardiniego, Weil, Kołakowskiego, Blake'a — pokazał poetyckie „odnajdywanie gruntu”, czyli możliwość istnienia pozytywnych bytów. Poszukiwane są one całkowicie poza rzeczywistością daną w aktualnym doświadczeniu okupowanej stolicy. Stale w utworze obecne są dwie perspektywy: postaci i hipotetyczna kogoś wspominającego. Nieustannie pojawiają się szczegóły „pełne symbolicznego blasku”. Prawozorem *Świata...* był, według autora referatu, *Pan Tadeusz*.

Ważne, choć wyłącznie polonistyczne sprawy podjęli w swych

wystąpieniach organizatorzy konferencji. Zdzisław Łapiński omówił trzy fazy rozwoju poetyki Miłosza z perspektywy, jaką w swych utworach wyznaczył on czytelnikowi. W latach trzydziestych uważa czytelnika powinna się kierować mniej ku dziełu a bardziej ku ukrytej za nim osobowości autora, maskującego i odsłaniającego swoje duchowe stany i procesy. W fazie drugiej (lata czterdzieste i pięćdziesiąte) na pierwszym planie stawał zasób wiedzy o prawach historii, jaki wraz z pouczeniem moralnym chciał pisarz przekazać odbiorcy. Po roku 1960, w trzecim okresie, poeta stawia czytelnika wobec jakby samowystarczalnej rzeczywistości poetyckiej, choć zbudowanej w dalekiej analogii do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Związek poety z jego czytelnikiem powinien być odąd związkiem dwu istot równie bezradnych wobec tajemnicy bytu. Zdaniem referenta we wszystkich okresach trwa problematyka etyczna, rozumiana przez Miłosza jako inkongruencja większej wiedzy autora i mniejszej czytelnika, oraz jako pokusa wywołania łatwych odruchów uczuciowych.

Włodzimierz Bolecki w obszernym odczycie zajął się prozą Miłosza, czyli częścią dzieła o wiele rozleglejszą niż poezja. Na początku wskazał kilka różnic między obu formami wypowiedzi. Następnie, stwierdzając, iż „cała proza stanowi system naczyń połączonych”, przeszedł do omówienia głównych dzieł prozatorskich. W *Zdobyciu władzy* rozróżnił trzy plany powieści, szczegółowo je charakteryzując. Doszedł do wniosku, iż poetyka powieści sprzeczna jest z całą estetyką Miłosza, powodując słabość utworu. Następnie duże fragmenty poświęcił konstrukcji i znaczeniom zawartym w *Dolinie Issy*.

Najbardziej żywą dyskusję wywołały referaty Tomasza Burka i Marcina Króla, poruszające zagadnienia filozoficzne i polityczne. Pierwszy z wymienionych omówił związki Miłosza z Brzozowskim i Camusem, wielokrotnie dotykając spraw ogólnych, takich jak niemożliwość prometeizmu we współczesnym świecie, mistyka historyczności, stosunek do rewolucji i masowych ruchów lewicowych. Prometejski bunt doprowadził do rozdwojenia Prometeusza, który stał się Cezarem i Hiobem. Tomasz Burek przekonująco pokazał wspólne elementy światopoglądu Miłosza i Brzozowskiego (np. zmysł tragizmu politycznego, stanowisko wobec polskości), ale niewątpliwie przesadził z analogią sytuacyjną obu emigrantów. Dużo podobieństw łączy także Miłosza z Camusem — obaj wygnańcy, duży sukces powojenny, rozczarowanie do lewicy, poszukiwanie trzeciej drogi politycznej. Wspólna też jest im centralna antynomia: historyczność — natura człowieka.

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

Dr hab. Marcin Król wygłosił rzecz o polskości u Miłosza, w której znacznie więcej było błyskotliwych a podbudowanych erudycyjnie spostrzeżeń dotyczących polskości niż Miłosza. Autor *Rodzinnej Europy* jest jednym z nielicznych — referuję Króla — wymykających się schematycznemu podziałowi ideologicznemu polskiej inteligencji. W rozwoju jego twórczości można zaobserwować selektywny powrót do romantyzmu, który pozostaje u nas jedyną wartościową tradycją, choć bywał źródłem ciasnej polskości. Marcin Król ukazał w polskim romantyzmie dwie inspiracje: religijną i mesjaniczno-narodową, formułując wniosek o tym, że do dziś jest lekceważony religijny romantyzm. Przez długie lata istniało w polskiej świadomości rozszczepienie na religianctwo i obojętność religijną, co widać jeszcze w najnowszych opracowaniach naukowych tego okresu. Król postulował odróżnienie romantyzmu wielkiego i drugorzędnego, stereotypizującego. Twierdził też i wszechstronnie argumentował, że nie ma czegoś takiego, jak jednolita myśl polityczna polskiego romantyzmu — jest natomiast rozmaitość myśli politycznych. Poglądy ideowe tamtej wielkiej epoki różnią się w zależności od tego, kto je wypowiadał (odmienność indywidualności pisarskich), w jakim momencie procesu historycznego, w jakim rodzaju piśmiennictwa, itd. A przede wszystkim najpierw badać trzeba poglądy filozoficzne, stanowiące podstawę myślenia romantyków.

W żywej, poruszającej ważne problemy dyskusji zabrała głos polemicznie przywołana Maria Janion oraz polemizujący z referentami Jan Błoński, Roman Zimand, Andrzej Werner, Stanisław Balbus, Krzysztof Dybciak. Dało to okazję referentom do wyjaśnienia miejsc kontrowersyjnych oraz wypowiedzenia nowych cennych uwag. W dyskusjach po innych referatach parokrotnie i interesująco zabierali głos Aleksandra Okopień-Sławińska i Andrzej Sulikowski. Bardzo specjalistyczne referaty wygłosili Stanisław Balbus o wersyfikacji i Marek Zaleski o poetyce i recepcji dzieł Miłosza; nie omawiam obszernie tych wystąpień, gdyż ich hermetyzm i drobiazgowość nie wydadzą się bardzo interesujące czytelnikom „Znaku”.

Spełnionym zadaniem omawianej sesji było dokonanie bardziej szczegółowych i naukowych opisów twórczości Czesława Miłosza. Podczas pierwszej konferencji przeważały ujęcia ogólne i w dużej mierze eseistyczne, teraz górowało podejście scjentyistyczne. Jednak dzieła Miłosza — który nie jest zwolennikiem zbytniego unaukowania mówienia o literaturze — stawiają duży opór procedurom scjentyistycznym. Ciągłe najplodniejsze są prace nie zanadto specjalistyczne, wymykające się parcelacji dyscyplinarnej i urzeczowieniu języka naukowego. Trudno pisać, poza filozofią i warto-

ściami, o dziele tak przesyconym filozofią i wartościami. Ponadto nadal twórczość wielkiego pisarza pozostaje dobrem ogólnokulturowym, które niechętnie pozostawia się nam, polonistom, do wyłącznego nim dysponowania.

Krzysztof Dybciak

„CZŁOWIEK BEZ SERCA NIE WIDZI NIC”

ROMANSE KRYTYCZNOLITERACKIE JANA BŁOŃSKIEGO

Uważniejszy czytelnik prasy literackiej i naukowej mógł być spodziewać się tej książki*, ukazującej się na raty w latach siedemdziesiątych: na łamach skromnych, a tak oryginalnych „Tekstów”, „Dialogu”, „Poezji”, sędziwego „Pamiętnika Literackiego”. Zapowiedzią *Romansu z tekstem* był poniekąd Odmarsz (1978), stanowiący podsumowanie wieloletnich poszukiwań krytycznych, rozpoczętych słynnymi dziś, błyskotliwymi esejami towarzyszącymi wkraczaniu do literatury współczesnej pokolenia roku 1956 — *Zmianą warty* (1961).

Romans z tekstem — formuła ta zdążyła już zrobić pewną karierę w krytyce literackiej — pojawił się na moment w księgarniach owej pamiętnej jesieni przed wprowadzeniem stanu wojennego, kiedy napięcie rosło z tygodnia na tydzień, rysowały się coraz ciemniejsze perspektywy i doprawdy mało kto miał okazję poważniej przemyśliwać najnowsze dzieło Jana Błońskiego.

[---] [Dekret z dnia 12 XII 1981 O stanie wojennym, rozdz. II, art. 17, pkt 4 (Dz. U. nr 29 poz. 154)] o *Romansie z tekstem* pisać trzeba, ponieważ jest to książka przeniknięta duchem niezależności, demokratyzmu, tolerancji, słowem — mądrością, tak cenną w kulturze rodzimej. Dzięki esejom Błońskiego wkraczamy w rejony czystej, bezinteresownej i niekoniunkturalnej myśli, ocalającej atmosferę wolności, umiłowaną przez wszystkich Polaków. Rozmawialiśmy z kimś, kto chce przekazać swoje nieuprzedzone

* Jan Błoński, *Romans z tekstem*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981, s. 324.

sady, odczucia — dotyczące przecież nie tylko literatury. Mówiąc najkrócej: *Romans z tekstem* okazuje się książką rosnącą od literatury do kultury, od interpretacji do programu. Rzecz wymaga objaśnień, zacznijmy przeto od kwestii ostatniej.

Jak wiadomo, pisarstwo Błońskiego — na tle współczesnych poczynąń krytycznych czy recenzenckich — począwszy od prac młodzieńczych, pisanych przed trzydziestką, wyróżniało się wielką prostotą wyślowienia, polszczyzną wręcz kolokwialną, niechęcią do szpikowania wywodu pretensjonalną terminologią naukową, wybornym przedstawieniem problemu bez przesadnych niedopowiedzeń czy zaciemnień. Autor *Zmiany warty* używa stylu tak komunikatywnego, przyjemnego w lekturze, iż — zdarzało się — mniej dociekliwych czytelników wyprowadzał w pole. Pozorna to łatwość, zwodnicza jednoznaczność! W istocie ten krytyk-racjonalista z oświeceniowego salonu posługuje się biegle aluzją, podtekstem i pretekstem, nie mówiąc już o humorze. Mimo lekkości wywodu, pewne frazy bądź akapity odsłaniają swą głębię dopiero przy trzecim, czwartym oglądzie. Na temat swego rzemioła krytycznoliterackiego Błoński wypowiadał się dotąd raczej marginalnie, przy okazji objaśniania czyjejs twórczości. Dopiero teraz, w swej najnowszej książce odkrywa przyłbicę, staje się — jakby rzekł jego wybitny poprzednik, Irzykowski — programotwórcą.

Jakież to program? Wobec zrationalizowanych, przeintelektualizowanych postaw dzisiejszych literaturoznawców rewelacją staje się podstawowe, „augustyńskie” założenie: jeśli chcesz być czytany i przekonywającym krytykiem, idź za głosem serca, słuchaj podszeptów intuicji, ćwicz swój smak literacki i ufaj mu w chwilach wahania, nie bój się swych pasji estetycznych, namiętność rodzi arcydzieła. O ile w akademickim widzeniu literatury uwypuklają się zjawiska poziome, ilościowe — prądy, tendencje, ugrupowania — o tyle w personalistycznym ujęciu autora *Romansu...* godne najwyższej uwagi stają się wierzchołki obdarzone własną, niepowtarzalną rzeźbą. Jeśli nie arcydzieła, to utwory znaczące dla polskiej literatury bieżącego stulecia. Stąd autorzy wybrani: Baczyński, Herbert, Grotowski, Flaszen, Mrozek, Tadeusz Nowak. Dewizą Błońskiego jako interpretatora mogłoby się stać zdanie ze szkicu o Herbercie: „Rozumienie bowiem ludzi i świata nie jest niczym innym jak umiejętnością patrzenia cudzymi oczami; zaś sądzenie sprawiedliwe i roztropne — zdolnością wznoszenia się na coraz to wyższe piętra wiadomości, nie zapominając wszakże o niczym, co ugrzęzło niżej” (s. 77).

Błoński w roli interpretatora chętnie przyobleka się w skórę prozaika czy poety, przyjmuje cudzy punkt widzenia, tłumaczy i usprawiedliwia, po czym nieoczekiwanie zrzuca maskę, na po-

wrót staje się sobą samym, czyli człowiekiem żyjącym pośród war-
tości, usiłującym jasno oddzielać dobro od zła, kłamstwo od praw-
dy. „Niech wasza mowa będzie tak, tak; nie, nie. A co ponadto
jest, ode Złego jest” (Mt 5, 37) — ten cytat ewangeliczny opisuje
jakoś metodę humanistyki walczącej o wartości, nie darmo poja-
wia się u Barańczaka, bodaj najznakomitszego krytyka najmlod-
szej generacji literackiej (tzw. pokolenia 68). Błońskiego war-
tości urzekają, pociągają, wabią nawet — stąd w tytułowym ese-
ju pojawia się terminologia erotyczna, traktowana oczywiście żar-
tobliwie i opisująca *per analogiam* zjawiska całkowicie odciele-
śnione. Bo cóż cielesnego znajdujemy w tekście arcydzieła, będą-
cego dla krytyka „wieżą triangulacyjną literatury”? Co nas w
dziele „uwodzi”, fascynuje, urzeka, wciąga w niepokojący flirt —
skądinąd jednak moralnie bezpieczny?

Dochodzimy do kolejnego punktu wywodów programowych.
Krytyk literacki może grzeszyć różnorako, najbardziej jednak chłód-
em, obojętnością, przesadnym zdystansowaniem. Dla Błońskiego
arcydzieło jest wyzwaniem, tęsknotą, estetyczną prowokacją. Mówi-
ąc językiem *Romansu z tekstem*: przedmiotem pożądania. Trochę
taki to język jak w „Pieśni nad pieśniami” — bezpośrednie obra-
zowanie erotyczne, często nie cofające się przed drastyczną zmy-
słowością, odsyła do znaczeń trudnych, zaledwie wysławialnych.
Autor *Zmiany warty* celowo wybiera stylistykę towarzyskiej, nie-
mal kawiarnianej rozmowy z czytelnikiem, zasadę porozumienia
w pół słowa (z mądrą głową oczywiście).

Warto zwrócić uwagę na pewną osobiwość tak zaprojektowa-
nego pisarstwa, rezygnującego z języka nauki na rzecz języka
dyskursu: krytykowi udaje się osiągnąć wielopoziomowość ese-
istycznej wypowiedzi. Trafia więc do czytelnika nieprofesjonalnego,
zadowala studenta humanistyki, zaciekawia tzw. pracownika nauki,
fascynuje w końcu wąską elitę fachowców od scjentystycznego
badania tekstu. Każdy wyczytuje z rozpraw Błońskiego nieco inne
treści, rozpoznaje inny poziom, a szerokość erudycji i odkrywczość
sposprzeżeń doceniają odbiorcy najbardziej doświadczeni, obzna-
jomieni z osiągnięciami humanistyki europejskiej, wśród których
twórca *Romansu...* obraca się z dyskretną i wszechstronną swobo-
dą. Tak pisali i pisują u nas nieliczni, obok Brzozowskiego, Irzy-
kowskiego — pionierów tej metody — Kazimierz Wyka, zresztą
mistrz i nauczyciel Błońskiego, Andrzej Kijowski, Gombrowicz
czy Miłosz, wówczas, gdy bywają historykami bądź krytykami
literackimi.

Podobnie jak Wyka, tak i Błoński twierdzi, iż krytyka staje się
szczególnym rzemiosłem, rzeczą wyobraźni, polotu niemal poetyc-
kiego, dziedziną wyrafinowanego artyzmu. Powiedziało się, iż w

Romansie z tekstem występuje „ja” w kilku rolach: współtwórca i „ulepszaczka” utworu, interpretatora, krytyka złośliwego bądź wyrozumiałego (to częstsze), czasem akademickiego analityka, z czym Błońskiemu najmniej do twarzy. Niezależnie od obranej kreacji podtrzymywana jest nieustannie więź z czytelnikiem, którego autor za żadne skarby nie chciałby nudzić — w grze o wysoką stawkę, o wartości, humor, żart i tonacja heroikomiczna rozładowują zbyt duże napięcia, przywracając „dyskusji” właściwe proporcje metafizyczne. Znamienne, iż krytyk, głoszący zasadę „oblegania”, „rozłupywania” czy nawet „gwałcenia” (sic) tekstu, okazuje się w praktyce człowiekiem chrześcijańskiej pokory, manifestowanej poprzez uśmiech.

Przygody literackie Błońskiego zaczęły się wcześniej. „Miałem trzynaście, czternaście lat, był to taki szczęśliwy czas — wyznaje w ostatnim, metakrytycznym szkicu — gdy nie było ani telewizji, ani radia, nie było w domu małowartościowych książek, ponieważ mój ojciec był z wykształcenia polonistą. Czytałem właściwie samych klasyków. Czytałem bardzo dobrą literaturę. I to mnie tak zajęło, że nie mogłem sobie inaczej wyobrazić życia, jak właśnie zajmowanie się literaturą. Nie stroniłem — to prawda — od »twórczości oryginalnej«. Pisałem wiersze, ale bez wielkiego przekonania” (s. 298).

Dzisiaj Błoński po mistrzowsku interpretuje poetów. Szkic *Pamięci anioła*, poświęcony Baczyńskiemu, staje się bodaj najlepszym omówieniem tego twórcy w krytyce; zaciekawia subtelna polemika prowadzona z Kazimierzem Wyką, któremu przysługuje miano „odkrywcy” i zarazem doskonałego komentatora samorodnej twórczości. Konsekwentna wydaje się koncepcja Baczyńskiego jako poety spełnionego, choć zmarłego przedwcześnie: „Nie lubię myśleć — powiada Błoński — o przekreślonej zgonem przyszłości Baczyńskiego. Cóż to byłby za poeta — powiadają. Jaki to był poeta — odpowiadam. Bo przecie cały trud Baczyńskiego ku temu zmierzał, aby — pokonawszy czas — już u progu życia stanąć w »wypełnienia łunie«. Jego poetycka autobiografia jest zamknięta. ... Nie umiem odpędzić nierozumnego przekonania, że łaska wypełnienia związana była u Baczyńskiego ze śmiercią, którą zobaczył w wewnętrznym jasnovidzeniu” (s. 56). Rzeczony szkic kończy się pięknym, mocnym akordem biblijnym, jakże trafnym cytatem z Księgi Mądrości.

Z kolei esej o Herbercie przynosi mnóstwo kapitalnych mikrointerpretacji, rozświetlających zakamarki trudnej, precyzyjnej poezji. Widać w tym rozdziale *Romansu...*, jak silnie odciska się na pisarstwie Błońskiego działalność uniwersytecka: jasność i żywość wykładu, imponujące rozeznanie psychologicznej sytuacji poety,

umiejętność poszerzania optyki — od portretu jednostki do panoramicznych ujęć kultury współczesnej.

Tu pora, by wyjaśnić, na czym polega wzmiankowane przechodzenie „od literatury do kultury”. Mniej więcej do schyłku lat sześćdziesiątych Błoński zajmował się literaturą z pozycji krytyka, czego świadectwem *Odmarsz*, choć równocześnie jakby na marginesie napisał dwie znakomite książki: *Widzieć jasno w zachwyceniu* (1965), szkic o twórczości Prousta, korespondujący z eseistyką Miłosza, a będący niezastąpionym wprowadzeniem do lektury *W poszukiwaniu straconego czasu*, oraz imponujące aparatem badawczym studium *Mikołaj Sęp-Szarzyński a początki polskiego baroku* (1967), zasadniczo wzbogacające naszą wiedzę o literaturze staropolskiej; tutaj autor prezentuje doskonały warsztat filologiczny i przywdziewa — po raz pierwszy i ostatni — szaty pedantycznego analityka, zadowalającego najbardziej wymagających scjentyistów. Trzeba jednak wyznać, iż pisanie w tej tonacji — nawet piórem Błońskiego — staje się cokolwiek nużące i drobiazgowe.

W latach siedemdziesiątych rozpoczyna romans nie tyle z tekstem literackim, co z tekstem kultury. Wydaje się, że bywają krytycy przekraczający z biegiem lat dziedzinę swych młodzińskich upodobań. Dla Błońskiego taki okres nastał z chwilą rozpoczęcia intensywnej działalności uniwersyteckiej. Praca wykładowcy wymaga częstych odwołań do teraźniejszości, natychmiastowego reagowania na zjawiska pociągające młodzież, przedstawienia jakiejś własnej, uniwersalnej wizji kultury współczesnej. Prawdziwą ozdobą *Romansu z tekstem* jest spełniający wszystkie te warunki esej *Znaki, teatr, świętość*, ujawniający światopoglądowe principia autora oraz podejmujący najwstydlwsze pytania — o sposób przejawiania się sacrum w słynnych eksperymentach parateatralnych Jerzego Grotowskiego, oraz: jak dalece sztuka może zastępować religię? Mam wrażenie, iż refleksja z pogranicza filozofii i historii kultury stanie się w przyszłości domeną Jana Błońskiego. Świadczy o tym również szkic *Jeszcze o poezji i świętości* (TP 1982 nr 39 i 40), prezentujący pewne kwestie literackie — na przykładzie Leśmiana, Witkacego, awangardy, Gombrowicza i Miłosza — wedle podobnej metody, co w eseju o Teatrze Laboratorium. Najwyraźniej sama literatura przestaje krytykowi wystarczać, rozpoczyna więc on budowanie mostów pomiędzy odległymi przyczółkami kultury symbolicznej. W tym kierunku trzeba mieć nie tylko szczególne kompetencje, lecz i talent.

Ludwik Flaszen należy do pisarzy wybitnych i właściwie mało znanych, na pewno nie docenianych przez krytykę. Jest autorem zaledwie jednej książki, *Cyrograf* (1971), wydanej powtórnie — w wersji poszerzonej — w roku 1974, której jakoś nigdy nie prze-

szła w ilość. Jest też od bez mała lat dwudziestu bliskim współpracownikiem Jerzego Grotowskiego, współtwórcą Teatru Laboratorium i myślicielem chadzającym własnymi ścieżkami. Jan Błoński miał wiele powodów, by opatrzyć *Cyrograf* rozumiejącym komentarzem: Flaszen okazuje się eksperymentatorem dobrowolnie zaszczepiającym sobie bakcyl nihilizmu, podejmuje w ten oryginalny „pasteurowski” sposób moralizatorskie tradycje literatury polskiej, chce — mimo demonicznych pokus — ocalić duszę i wartości wspierające kulturę. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, iż Flaszen, pokoleniowy rówieśnik Błońskiego, wywodzi się z grona uczniów Kazimierza Wyki i w swym pisarstwie, podobnie jak oni, chętnie posługuje się paradoksem, kunsztowną miniaturą, ironią i żartem. Rozmowa dwu przyjaciół, zatytułowana *Strategia Diogenesa*, stanowi nie tylko ozdobę *Romansu z tekstem*, ale pośrednio ujawnia rozterki całej generacji twórców urodzonych ok. 1930 roku i skazanych przez historię na podobny los.

Wreszcie trzeba zaznaczyć, iż *Romans...* kryje w sobie właściwie zupełnie odrębną, samoistną książkę o twórczości Sławomira Mrożka, kolejnego równolatka Błońskiego. Stuczterdziestostronicowy ustęp pt. *Mrożek i Mrożek* zasługuje, moim zdaniem, na opublikowanie jako osobne studium, poświęcone najwybitniejszemu współczesnemu dramaturgowi polskiemu. Co ciekawe, wyobraźnia autora *Tanga* czerpie z podobnych źródeł, co wyobraźnia pisarska krytyka — dlatego Błoński, zwolennik Polski powiatowej, tak znakomicie uwidocznia literaturotwórcze działanie prowincji, klimatu lokalnego, gdzie czas historii płynie wolno, niemal przeistaczając się w czas mityczny. Mrożek uchwycił środkami literackimi zjawisko nieprzystawalności słowa i rzeczy, znamienne dla naszej współczesności, a tropione również i przez autora *Zmiany warty* jako krytyka. Sięgając po instrumentarium psychoanalityczne, wydobywa Błoński ukryte obsesje Mrożka, szczególnie lęk przed osaczeniem, bezmyślną przemocą, rozbudowującą — jako parawan — fasadę społecznego ładu i cywilizacyjnego porządku, poza którą sroży się tyrania oraz bezprawie. Szeroko omówiony zostaje motyw chama i chamstwa, odgrywający kluczową rolę w dramatach Mrożka, a uświadamiający czytelnikowi niepokojącą aktywność tego czynnika w przemianach dzisiejszego społeczeństwa polskiego. Sporo uwagi poświęca Błoński-interpretator sytuacji „wykształconych”, którzy wobec chama jawnie bądź skrycie kapitulują. „Urodzonym bohaterem — twierdzi krytyk — jest tedy obłudnik. Wysnuwa z siebie słowa, gesty, frazesy, wszystkie zaś dla pozoru tylko, dla formy, z której lecą pakuły, dla zachowania twarzy, po której ścieka już plwocina... Hipokryzja — hołd złożony cnocie przez występki — zdaje się jakby Mrożkowi jedy-

nym dostępnym świadectwem człowieczeństwa. Czyżby nasza godność leżała w obłudzie? Beznadziejność Mrożkowego świata na tym polega, że składa się z dwóch zaułków, oczywiście ślepych. Albo omotasz się w bzdurę i pozwolisz zniewolić formą, albo... albo przestaniesz być człowiekiem" (s. 198—199).

Rozważania o Mrożku noszą na sobie piętno polonistycznej praktyki dydaktycznej — niektóre analizy (nowel, dramatów) wydają się zbyt z jednej strony szczegółowe, z drugiej zaś (rozdział *Wsiebiewstąpienie*) wydobywają z tekstów sensy nie zawsze, jak wolno przypuszczać, zamierzone przez autora, jakby trochę na wyrost wyszukane przez krytyka dla urzeczywistnienia własnych wywodów. Oczywiście literaturoznawcy dzisiejsi wyczytują z dzieł, co im się podoba, niemniej intuicyjnie wyczuwamy słuszność i granice takiego postępowania. Mistrzostwo interpretacji zdaje się przekraczać niekiedy pojemność tematyczną utworów Mrożka.

Natomiast pełne współbrzmienie z omawianym tekstem osiąga krytyk w szkicu o poezji Tadeusza Nowaka. Skoro już „romans z tekstem”, myślimy, wielka szkoda, że brak tu omówień twórczości Czesława Miłosza. Ktoś, kto miał okazję przysłuchiwać się uniwersyteckim wykładom Błońskiego na temat autora *Traktatu poetyckiego*, wie doskonale, iż uzbierało się dosyć materiału na wartościową książkę z tej dziedziny. Rozprawka o Nowaku rozbudza apetyt, bo przecież obok Baczyńskiego, a już szczególnie Herberta, winien znaleźć się poeta znad Zatoki San Francisco.

Romans z tekstem jest klejnotem współczesnego pisarstwa krytycznoliterackiego. O ile świętej pamięci Kazimierz Wyka był królem krytyki ćwierćwiecza 1945—1970, o tyle na naszych oczach do miary jego następcy urosł obecny profesor i prorektor Wszechnicy Jagiellońskiej. Zachowana zostaje więc ciągłość osobliwego, personalistycznego czy wręcz „duchologicznego” sposobu myślenia o literaturze, coraz wyraźniej wiążąca się z Krakowem, z geniuszem tego miasta. W autobiograficznym uzupełnieniu *Romansu ...* Błoński wyznaje: „Nie jestem filozofem, więcej mam umiejętności interpretacyjnych niż teoretycznych. Raczej więc chyba muszę pogodzić się z własną nieskładnością... to znaczy, ja z nią walczę, ale coś czuję, że zawsze przegrywam” (s. 309). Więcej takich klęsk w naszej krytyce literackiej.

Andrzej Sulikowski

październik 1982

NOTY O KSIĄŻKACH

OSTATNIA KSIĄŻKA ANTONIEGO GOŁUBIEWA

Antoniego Gołubiewa *Kazimierzówka* (Kraków 1981, Wydawnictwo Literackie) najpierw zdawać się może jedynie gawędą, dygresyjną i nieco chaotyczną. W osiemnastu „gadkach” — tak nazywają się tu rozdziały — przeplata się legendarna i historyczna dawność, reprezentowana przez Hipolita Sliźnia, dziedzica *Kazimierzówki*, szlachcica-sarmaty wyjętego jakby z *Kitowicza* czy *Sienkiewicza* — oraz międzywojenna przeszłość wspomnień autora, dziesiątki postaci, anegdot, własnych i cudzych wspominkowych migawek. Wystarczy jednak uważnie nieco wsłuchać się w spokojny tok gawędy, aby dostrzec powracające wciąż wątki, które odpowiadają najistotniejszym kwestiom dotyczącym świata ludzkiego, widzianego w dziejowej perspektywie, a w samym kształcie literackim zobaczyć metaforę głęboko przemyślanej i przeżytej filozofii historii.

Co jest trwałe, co pośród dziejowych nawałnic ostać się gotowe? Słowo! — odpowiada zdecydowanie pan Hipolit — które, w przeciwieństwie do podatnych na zniszczenie historycznych źródeł, potrafi dźwignąć ciężar tego, co musi być z dawności przeniesione w teraźniejszość i przyszłość. Wszelako nie chodzi tylko o „pieśń, która ujdzie cało” — lecz o wszelką wartościową tradycję, od legendarno-baśniowej po plotkarsko-sąsiedzką, która, by przedłużyć wywody pana Hipolita, wykształca pewien typ wyobraźni, postawy, a więc człowieka, co tradycji tej wierny, potrafi swą rzeczywistość osądzić i stawić jej czoła.

Czym jest baśń, czy tylko półsensnym, eskapistycznym marzeniem? Nie, ona — jeśli jest baśnią-prawdą, niesie w sobie treści i przypomina o wartościach, do urzeczywistnienia których trzeba być wciąż gotowym. Baśnią spełnioną było dla wielu powstanie Niepodległej, Szklana Góra stawała się realnością — i jakiej trzeba było wierności tej baśni, by pracować dla Niej tak, jak pracowało wielu, a później znów o Nią walczyć!

Czym jest historia? Składają się na nią wszystkie małe i wielkie zdarzenia, cała gęsta tkanina ludzkich doświadczeń, „zrabowane wróble i żołnierskie zwłoki” — to przeświadczenie, które znalazło wspaniały wyraz literacki w *Bolesławie Chrobrym* decyduje także o kształcie *Kazimierzówki*.

A myśląc tak o człowieku i o historii w jej zawirowane odmetry

zanurzonym, daje zarazem Gołubiew obraz swej „na zawsze opuszczonej ziemi”, leżącej na skrzyżowaniu kultur, dziedziczki niejednej tradycji W. Xięstwa Litewskiego, gdzie dawne łączyło się z dzisiejszym i może jak nigdzie indziej kształtowało historyczną wyobraźnię.

Tyle — i jeszcze wiele, wiele więcej zawiera w sobie ta mała książeczka — testament literacki Autora.

HW

OPOWIADANIA HAWTHORNE'A

Nathaniel Hawthorne, najwybitniejszy obok Melville'a i Poego prozaik XIX-wiecznej Ameryki, nie miał dotąd szczęścia do polskich wydawców. Jego arcydzieło, *Szkarłatna litera*, ukazało się wprawdzie u nas (w przekładzie Adama Laternera) dwukrotnie, ale po raz drugi miało to miejsce w roku 1947 i od tego czasu książka zdążyła stać się biblioteczną i antykwaryczną rzadkością. W roku 1959 wydano drugą jego powieść, *Dom o siedmiu szczytach* (tłumaczyła ją Bronisława Bałutowa), później opowiadania z mitologii greckiej w opracowaniu dla dzieci — i to już wszystko. Ani dwie pozostałe powieści, ani nowelistyka Hawthorne'a nie wzbudzały dotąd zainteresowania. Dobrze się więc stało, że Czytelnik opublikował ostatnio — w wyborze, przekładzie i opracowaniu Marii Skroczyńskiej — tom siedmiu jego opowiadań, zatytułowany *Nowi Adam i Ewa*.*

Borges w eseju poświęconym Hawthorne'owi stawia jego nowelistykę wyżej od jego powieści. Tom, który otrzymaliśmy, jest oczywiście zbyt szczupły, by móc to potwierdzić lub nie. Niezwykle, sennej jakoby proveniencji, obrazy, którymi zachwyca się Borges, przemieniają się niekiedy w zbyt natrętne alegorie (tak jest w pierwszym opowiadaniu tomu, zatytułowanym *Gmach Fantazji*). W swych nowelach, jak i w powieściach, jest bowiem Hawthorne dziedzicem purytańskiej, nowoangielskiej tradycji (jeden z jego przodków był sędzią w słynnym procesie czarownic w Salem), tradycji, której surowości gwałtownie się przeciwstawiał, od której jednak nie potrafił się uwolnić, poruszając się w zakreślonym przez nią kręgu tematów. Purytanie zaś, biorąc za wzór Biblię, chętnie posługiwali się formą przypowieści. Problemy winy i kary, grzechu i łaski, skażenia natury ludzkiej i przez to wyrodnienia wszelkich ziemskich instytucji oraz pragnienia powrotu do utraconej szczęśliwości przewijają się przez wszystkie niemal jego utwory.

* Nathaniel Hawthorne: *Nowi Adam i Ewa*. Wybór, przekład i słowo wstępne Maria Skroczyńska. Warszawa 1982, Czytelnik.

Przykładem mogą być dwa z opowiadań zamieszczone w omawianym tomie, należące w nim zresztą do najlepszych: *Ethan Frome*, o człowieku opętanym ideą poszukiwania „grzechu nieprzebacznego”, i *Człowiek ze skały*, z podtytułem *Przypowieść*, którego bohater, Ryszard Digby, skazuje się na potępienie, odrzucając nawet pomoc przybyłej z zaświatów zjawy kochającej go kiedyś dziewczyny, w przekonaniu, że Opatrzność jego właśnie obdarzyła łaską poznania jedynej drogi do zbawienia. Digby chroni się do odludnej jaskini, by móc w spokoju czytać Biblię, ale „w miejscu, gdzie się usadowił, mrok tak zgęstniał, że Digby odczytywał teraz błędnie każde słowo i wszystko, co było przepojone miłosierdziem i dobrocią, przeinaczyło się w mściwe deklaracje i niewysłowione potępienie każdego stworzenia oprócz niego”. Inne opowiadanie, *Mój kuzyn, major Molineaux*, pokazuje jeszcze jedną stronę twórczości Hawthorne’a, który okazuje się w nim prawdziwym mistrzem stopniowania nastroju i „suspense’u”, pozornie rozwlekłą narracją prowadząc do nieoczekiwanego zakończenia — nieoczekiwanego, choć jawnie zapowiedzianego na wstępie. *Mój kuzyn...* zwraca naszą myśl ku opowieściom Poe’go, który zresztą poświęcił jego autorowi jeden z ważniejszych swoich tekstów krytycznych.

Proza Hawthorne’a, mimo swej staroświeckości, nie jest na pewno tylko literackim zabytkiem, jego alegoryczne, baśniowe i niesamowite opowieści zachowały więcej świeżości, aniżeli jej mają powstające dzisiaj rozliczne utwory rozmaitych borgesoidów i onirycznych reformatorów współczesnej prozy. Pozostaje czekać na wznowienie *Szkarłatnej litery* i na dalsze tomy nowel amerykańskiego romantyka.

TF

„NIHIL NOVI” (Leszek Elektorowicz: „W lochu Ferrary”)

Tytuł ten nie dotyczy książki Elektorowicza, dotyczy sytuacji, w jakiej znalazł się jej bohater — Torquato Tasso. Nic nowego. Po prostu człowiek nie wymyślił nic nowego, historia kołem się toczy, kołem, które jakże często łamie człowieka. Zmieniają się co najwyżej środki techniczne, ale tak naprawdę, to nihil novi — nic nowego.

Torquato Tasso po okresie sukcesów na dworze księcia Alfonsa d’Este zostaje wtrącony do więzienia w Ferrarze. Poeta nie może pogodzić się ze swoim losem, nieznane mu są przyczyny, dla jakich książkę kazał go wtrącić do lochu. Czytelnik znajdzie w powieści Elektorowicza całą tę dramatyczną historię poety, który

chce tworzyć, chce doskonalić swoje dzieło — *Jerozolimę wyzwoloną*, chce ją wreszcie wydać. I tutaj natrafia na trudności ze strony Świętej Inkwizycji. Po wielu perypetiach próbuje emigrować, a w końcu — przynajmniej zdaniem Księcia i jego zauszników — popada w szaleństwo. Dla jego dobra Książę osadza Tassa w szpitalu psychiatrycznym, na murze którego widnieje dziś tablica z napisem:

„W tym szpitalu św. Anny od marca 1579 do lipca 1586 Alfons II, piąty książę Ferrary, otoczył miłosierną opieką Torquata Tassa...”

Elektorowicz ukazuje na tle tragedii Tassa różne problemy artystyczne, z jakimi się poeta parał — z jednej strony jego klęskę, kiedy to Tasso podporządkowując się wymaganiom ówczesnej cenzury, pisze *Jerozolimę zdobytą* — utwór nie dorównujący w żadnej mierze poprzedniemu; z drugiej ukazując możliwość przeobrażeń wewnętrznych bohatera w ciągu kilkuletniego pobytu w więzieniu, kiedy to być może uznał, że wartości etyczne należy stawiać wyżej niżli estetyczne.

Monolog Tassa w apokryfie Elektorowicza jest stale i chyba będzie zawsze aktualny, bo zawsze będzie istniał dramat artysty, twórcy, dramat zderzający się z rozmaitymi, rzekomymi „celami wyższymi”, reprezentowanymi przez Księcia. Elektorowicz sugestywnie oddaje w powieści atmosferę ferraryjskiego dworu, tak reprezentatywną dla całego włoskiego renesansu, ze wszystkimi jej odcieniami; od plotek, poprzez intrygi aż do skrytobójstwa. Nie byłby Elektorowicz poetą, gdyby w całej powieści utrzymał się w rygorach prozy — ostatnie jej partie, to piękny przykład prozy poetyckiej, doskonale wkomponowanej w całość. Apokryf Elektorowicza, prócz historycznych realiów, daje Czytelnikowi wiele do myślenia i ukazuje problemy związane z twórczością, w której mimo odmiennych warunków — nihil novi.

KT

JEDENASTA WIECZOREM...

JANINA HERTZ

LIST DO ŚWIĘTEGO MAKSYMILIANA

Drogi Ojcze Maksymilianie!

Patrzę na przepych Twojej kanonizacji, słucham pienia chórów chłopców watykańskich, ale równocześnie widzę długi szereg baraków Dachau, Treblinki, Oświęcimia, Płaszowa... ile ich jest w tej Europie nieszczęsnej! Myślę o ludziach, którzy je zamieszkiwali zanim spłonęli w krematoriach. Długie są szeregi baraków, długie szeregi prycz. Powiedz, Ojcze Maksymilianie, czy tylko Ty zasłużyłeś na palmę męczeństwa? Wiesz, Ojcze, że śmierć gwałtowna, śmierć bolesna jeszcze nie robi świętego. Nie wystarcza Bogu barak i pryczka oświęcimska, by otworzyć nią niebiosą. Wiem, Ojcze, że trzeba koniecznie przestać nienawidzieć, trzeba zapomnieć o sobie aż do wyniszczenia krzyżowego. Do Ciebie Kościół odniósł słowa Chrystusa: „Nikt nie ma większej miłości od tej, że ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich”. Czytają nam te słowa dwa razy w ciągu kanonizacji: po łacinie i po grecku, jakby chcieli nam wbić je w pamięć. One są Twoją chwałą, Ojcze Maksymilianie, one są Twoją czerwoną koroną męczeńską, ale powiedz mi, Ojcze, czy tylko i wyłącznie Twoją? Ta korona jest rozciągliwa, pierwsi chrześcijanie wiedzieli o tym doskonale, ale i Ty wiesz o tym równie dobrze. Ciężka to korona, Ojcze, bo każdy z nas ma instynkt zachowawczy, a ten instynkt każe nam walczyć o życie, dokąd się da. Bez tego instynktu wszyscy beznadziejnie chorzy popełniliby samobójstwo i wszyscy więźniowie oświęcimscy także. Walkę o życie ma każde stworzenie Boże we krwi, nawet kura ucieka przed nożem kucharki. A jednak Ty wiesz, że nie tylko do Ciebie odnoszą się słowa Chrystusa w Ewangelii Janowej.

Żołnierz niemiecki Otto Schimek także oddał życie nie za przyjaciół, ale za wrogów swoich. Jego wychowywano w ideologii, że Polak czy Jugosłowianin to wróg. Ty oddałeś życie za przyjaciela i rodaka, młodzieńki Otto poszedł krok dalej — oddał życie za przykazanie „Nie zabijaj!” Czy pamiętasz, Ojcze, Twojego rodaka księdza Kazimierza Bilczewskiego? Przeżył on więzienie — to prawda — ale był katowany za błogosławienie idących na śmierć współwięźniów. Ci jego współwięźniowie w większości nie byli jego rodakami, byli to Ukraińcy, Żydzi, Cyganie i Rosjanie, nawet

nieraz niechrześcijaństwo. Ale ksiądz Kazimierz pamiętał, że Chrystus umarł za całą ludzkość i że męka równa wszystkim ludzi. To był człowiek stary, nie wolny od sądów i uprzedzeń, lecz rozumiał, że tym ludziom trzeba jakoś pomóc umrzeć z godnością, a gestapowcom chodziło przede wszystkim, by tę godność podeptać przed śmiercią.

Ty, Ojciec Maksymilianie, nie musisz czytać książki biskupa Kozłowieckiego *Święci w piekle*. Przejmująca to książka, prawda Ojciec? Biskup Kozłowiecki pisze o księżach w Dachau, ale wymienienia też ludzi dalekich od katolicyzmu, ba... od jakiegokolwiek wiary, którzy także oddawali życie za przyjaciół swoich. Ty, Ojciec, umierałeś z nadzieją, że Niepokalana przyjmie swojego Rycerza; może ta nadzieja była Twoją odwagą, Ojciec, Twoim wytrwaniem aż do końca. Ale co ma zrobić człowiek, który nie ma takiej wiary, jak taki biedak patrzy ostatni raz na niebo błękitne? Ty wiesz sam, jak się patrzy pomimo wiary, że tam jest Bóg i Jego Matka.

Była też Edyta Stein, siostra Benedykta od Krzyża, która przyjęła swój krzyż, niosła go aż do krematorium. Ma tę Twoją koronę młodzianka dziewczynka żydowska Anna Frank, której pamiętnik wstrząsa czytelników... i wielu, wielu szarych, bezimiennych.

Był wśród nich stary doktor żydowski Janusz Korczak, który, jak Ty, dobrowolnie poszedł do komory gazowej, by nie opuścić sierot. On musiał śmiać się do końca i opowiadać anegdotki, by dzieciom osłodzić ostatnie chwile na ziemi.

Ktoś, kto podzielił się chlebem, też do Niech należy. Nie gniewaj się, mój Ojciec Maksymilianie, na ten mój list do Ciebie; ja nie chcę umniejszać blasku Twojej czerwonej korony. Jesteś wielki, Ojciec Maksymilianie, w swej miłości bliźniego, a ta miłość skłania Kościół, by zaliczyć Cię w poczet świętych. Ale, Ojciec, ja pochodzę z ludzi, którzy stracili większość bliskich tam, w krematoriach, a księdza Bilczewskiego znam osobiście, o innych czytałam. I dziś, gdy papież ogłasza Cię świętym, nie mogę nie myśleć o tych wszystkich ludziach.

Widzę Twój obraz wystawiony na Placu św. Piotra; pochylasz lekko głowę, a ręką odgarniasz płaszcz i nie mogę oprzeć się wrażeniu, że pod tym płaszczem, tak jak w domu Ojca Niebieskiego, jest bardzo wiele mieszkań, że pod nim chronią się niewidzialni bohaterowie tamtych okrutnych lat, których jedyną bronią była autentyczna miłość do człowieka. Wszak są dwa przykazania miłości, na których opiera się zakon i prorocy. Wszak Twój Mistrz powiedział, że kłamie ten, kto mówi, że kocha Boga, a nie miłuje bliźniego. Niech więc ta miłość otworzy im też bramy niebios, niech ujrzą Niepokalaną i Ciebie, bo Ty jesteś ich Bratem w czerwonej koronie.

Janina Hertz

LISTY DO REDAKCJI

Szanowna Redakcja
„Znaku”

W imieniu katolików świeckich współpracujących z Instytutem Rodziny przy Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, organizujących kolejną Krucjatę Modlitwy w Obronie Poczętych Dzieci, zwracamy się z gorącą prośbą o druk dołączonego programu Krucjaty.

Będziemy niezwykle wdzięczni za wydrukowanie tego tekstu w numerze majowym lub kwietniowym 1983. Jesteśmy głęboko przekonani, że Szanowna Redakcja nie tylko wydrukuje pełny tekst programu Krucjaty, ale również doda od siebie — o co usilnie prosimy — słowa zachęty do uczestnictwa w Krucjacie (patrz: Orędzie Prymasa Polski na Boże Narodzenie 1982; dar obrony życia).

Pragniemy nadmienić, że tę akcję modlitewną organizujemy za wiedzą i aprobatą J. E. Ks. Kardynała Józefa Glempa — Prymasa Polski.

Z góry dziękując za pomoc
życzymy wszelkich Łask Bożych

Antoni Franaszek
Adam Kisiel
Tadeusz Kopta
Ryszard Masłowski
Wanda Półtawska
Janina Zięba
Antoni Zięba

Załączamy:

- program Krucjaty (z prośbą o druk)
- Telegram Ojca Świętego Jana Pawła II
- List Ks. Prymasa Józefa Glempa

„Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40)

„Wszystko, o co w modlitwie prosicie, stanie się Wam, tylko wiercie, że otrzymacie” (Mk 11, 24)

I życzę i modlę się o to stale, ażeby rodzina polska dawała życie, żeby była wierna świętemu prawu życia”
(Ojciec Święty, Jan Paweł II)

Katolicy świeccy współpracujący z Instytutem Rodziny przy Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie inicjują:

KRUCJATĘ MODLITWY W OBRONIE POCZĘTYCH DZIECI

- I. Uczestnik Krucjaty zobowiązuje się przez okres jednego roku:
 1. Odmawiać codziennie w powyższej intencji jedną z następujących (wybraną przez siebie) modlitw:
 - a) dziesiątek Różańca Św.
 - b) Litanie do Matki Bożej
 - c) „Pod Twoją Obronę” oraz dowolną modlitwę.
 2. Uczestniczyć w dzień powszedni przynajmniej jeden raz w miesiącu we Mszy św. z przyjęciem Komunii św. ofiarowanej w intencji poczętego życia ludzkiego.
- II. Uczestnik Krucjaty, w miarę swych możliwości, będzie się starał:
 1. Wspierać swą modlitwą, ofiarami i dobrymi uczynkami (np. okresową abstynencją od alkoholu, tytoniu; pomocą samotnym matkom, rodzinom wielodzietnym, osobom starszym).
 2. Podejmować w swym środowisku apostołstwo w obronie każdego poczętego dziecka.
 3. Pogłębiać swą świadomość religijną (np. poprzez lekturę Pisma Św., udział w dniach skupienia, rekolekcjach zamkniętych).
- III. Organizatorzy, w miarę możliwości, przekazywać będą każdemu uczestnikowi Krucjaty raz w miesiącu:
 1. Intencje szczegółowe modlitwy na dany miesiąc
 2. Materiały pomocnicze do dzieła apostołstwa.

ROZPOCZĘCIE KRUCJATY W UROCZYSTOŚĆ NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY KRÓLOWEJ POLSKI

3 maja 1983 r. na Jasnej Górze

Zgłoszenia uczestnictwa w Krucjacie Modlitwy prosimy kierować na adres:

Instytut Rodziny
przy Papieskiej Akademii Teologicznej
ul. Franciszkańska 3
31-004 Kraków

Warszawa, 31 marca 1983

Szanowny Panie Redaktorze,

piszę sprowokowany agresywnym w tonie listem A. Stępnia, który przeczytałem w nr 337 „Znaku”, listem, wyrażającym niezadowolenie z powodu opublikowania przez to pismo mojego artykułu *O filozofii międzywojennej*. Autor listu słusznie wytyka mi mylącą, jednozdaniową informację dotyczącą Stefana Świeżawskiego i byłbym mu za to wdzięczny, gdyby nie fakt, że zamiast naświetlić — w formie sprostowania i uzupełnienia — mniej znany okres w działalności naukowej przyszłego profesora po jego studiach lwowskich i pobycie w Paryżu aż do wybuchu wojny (z czego byłby dla historiografii jakiś pożytek), „wzmacnia” wymowę swego listu gołosłownymi zarzutami i insynuacjami.

Po pierwsze, bynajmniej nie „mieszam” szkoły warszawskiej z warszawskim środowiskiem filozoficznym, gdyż omawiam osobno działalność warszawskich filozofów nie należących do „szkoły”. Po drugie, bynajmniej nie neguję genetycznej zależności szkoły warszawskiej od lwowskiej i wręcz rozpoczynam od charakterystyki Kazimierza Twardowskiego, założyciela szkoły lwowskiej. Trzeba tu jednak dodać, że najważniejsze pisma Twardowskiego ukazały się przed I wojną światową i ich omawianie w ramach filozofii międzywojennej byłoby niewłaściwe. Po trzecie, nie „mieszam” „warszawskiej szkoły logicznej” z „lwowsko-warszawską szkołą filozoficzną”, gdyż w ogóle omawiam tylko aspekty filozoficzne działalności tych szkół a logikę, jako gałąź wyspecjalizowaną, pomijam — co zresztą zaznaczam na wstępie. Wszystko to są więc zarzuty wyssane z palca, o czym łatwo się przekonać się, sięgając do nr 329.

Autor listu nie poprzestaje jednak na tym. Dalsze jego zarzuty dotyczą tego, że posługuję się kategorią „filozofia katolicka”, a więc rzekomo „wrzucam do jednego worka” wszystkich myślicieli katolickich, którzy mogli być nie tylko tomistami, lecz np. augustynistami. Otóż, wspominając na wstępie o dominujących kierunkach filozoficznych w Polsce międzywojennej wymieniam tomizm, a nie „filozofię katolicką”. Termin „filozofia katolicka” jest jednak użyteczny, gdyż artykuł mój dotyczył filozofii profesjonalnej, zazwyczaj w jakiś sposób uwarunkowanej instytucjonalnie — a nie ulega chyba wątpliwości, że Kościół jako instytucja zawsze wyznaczał ramy katolickiej filozofii, by przypomnieć choćby wcześniejszą encyklikę Pascendi. Nie oznacza to

rzecz jasna, że autentyczny filozof filozofuje „ze względu na instytucję”, jeśli nawet sytuuje się w podległych jej strukturach. Autor listu podejrzewa, że ten, kto posługuje się terminem „filozofia katolicka” utożsamia ją jednoznacznie z ideologią instytucji kościelnych. Ja mam inne zdanie, chociaż nie zamykałbym oczu również na uwarunkowania instytucjonalne. Nie muszą one przynosić ujemy. Jeśli filozof nie odczuwa — korzystając z mecenatu tych instytucji — żadnych ograniczeń, to tym lepiej dla instytucji, niemniej oddziałują one na filozofię, jeśli zagraża ich podstawom. Augustynizmu nie wyodrębniam, gdyż augustyniści sami się w okresie międzywojennym wyraźnie publicznie nie wyodrębniali jako opozycja wobec dominującego tomizmu, być może dlatego, by nie naruszyć jedności doktrynalnej Kościoła. Neotomistami nazywam w artykule tych, którzy sami tak siebie określali.

Rzecz charakterystyczna, że autor listu, który sam oburza się na „wrzucanie do jednego worka” tak pluralistycznej filozofii katolickiej, sam czyni to samo w odniesieniu do tych, którzy piszą o niej z pozycji niekonfesyjnych. Są to mianowicie dla niego bez wyjątku marksiści, którzy „wmawiają tomistom fideizm”. Zaiste dziwna to logika! — co potwierdza także wzmianka o jakimś niedysiejszym artykule, który traktował tomizm jako „filozofię nieakademicką” à propos omawiania mojego artykułu, który właśnie traktuje tomizm jako filozofię akademicką. Jakie jest źródło rezydentów autora listu, nie będę dociekał.

Stanisław Borzym

IL N'EST PAS rare que „Znak” se tourne vers l'histoire, vers ce vécu des peuples riche en interrogations pour nos temps. Avec ce numéro, nous abordons le problème de la libération de l'homme tel qu'il s'est posé à la pensée du Moyen-Age postérieur. Le Pr. Stefan Swieżawski, auteur d'une synthèse de la pensée philosophique du XV^e s. qui ne comporte pas moins de sept volumes, énumère dans son article les diverses contraintes subies par l'homme de ce siècle: soumission à la nature, aux sentiments et désirs, asservissement à des structures sociales injustes. Et l'homme de l'époque a cherché à se libérer des coercitions exercées sur lui soit en recourant à la magie, soit en se tournant vers le Christ, souverain du ciel et de la terre, et rédempteur de l'humanité. Particulièrement dramatique apparaît dans ce contexte le combat pour que soient reconnus les droits de l'individu et des peuples à vivre dans la liberté, car les uns se référaient au Christ pour justifier le pouvoir d'un empereur chrétien sur le monde entier, et les autres, tels que les juristes de l'école cracovienne sous l'autorité de Paweł Włodkowic, ont de la doctrine chrétienne déduit le principe de la liberté de conscience, l'interdiction de „convertir” les peuples par l'épée, et le droit des nations non-chrétiennes à vivre libres sur leurs terres.

A propos du socialisme utopique, Damian Kalbarczyk et Andrzej Chwalba démontrent la coexistence dans les idées d'un grand nombre de socialistes polonais du XIX^e s. des courants socialistes et chrétiens. Ajoutons que Damian Kalbarczyk est l'auteur d'une anthologie, recensée dans ce cahier par Marian Śliwiński, des textes écrits par des romantiques d'orientation socialiste. Par contre, le courant libéral-chrétien de la pensée sociale est sous-jacente aux opinions du brillant économiste et homme d'Etat que fut Adam Krzyżanowski (†1963) dont Kazimierz Traciewicz retrace la vie et l'oeuvre.

Le romantisme polonais à proprement parler constitue le sujet des deux articles suivants. Le premier, de Sr Emilia Ehrlich, OSU, est une analyse du messianisme polonais comparé à celui des temps bibliques et à la doctrine actuelle de l'Eglise. Quant au deuxième article, de Sr Alina Merdas, RSCJ, il se propose de nous familiariser avec certains aspects de l'oeuvre de Norwid, poète et

penseur du XIX^e s., qui n'a pas ménagé ses critiques ni envers le messianisme ni envers le romantisme avec lequel il avait d'ailleurs bien des points communs. Ce difficile quatrième prophète, après Mickiewicz, Słowacki et Krasiński, occupe une place de plus en plus importante dans la culture polonaise. Sa sagesse éminemment chrétienne est de mieux en mieux comprise, qui récuse déformations et instrumentalisations.

Citons ensuite dans l'ordre: deux feuillets philosophiques, respectivement de Michał Heller sur la quête de la sagesse et de la fidélité à la vérité, et de Bogdan Baran sur le désespoir, puis les recensions des ouvrages de Jan Błoński et Stefan Sawicki, critiques littéraires, d'Antoni Gołubiew et Leszek Elektorowicz, romanciers, de Mieczysław Gębarowicz qui est l'auteur d'une étude sur l'histoire de l'art et la culture, et enfin l'analyse du livre de Nathaniel Hawthorne: „Le nouvel Adam et la nouvelle Eve” (première version en polonais). Mentionnons encore le compte-rendu de la session organisée à Varsovie par l'Institut des Recherches Littéraires et consacrée à Czesław Miłosz.

Nous nous faisons un plaisir de signaler également à nos lecteurs la parution à Rome d'une nouvelle revue trimestrielle, „Il Nuovo Areopago”, dédiée à la culture européenne, à ses racines et à ses problèmes contemporains. Comme on le voit, les préoccupations de notre homologue latin ne nous sont pas étrangères, d'autant plus que deux nôtres, Stanisław Grygiel et Józef Tischner, font partie de sa rédaction.

En guise de conclusion à ce numéro, nous proposons une méditation de Janina Hertz écrite sous forme de lettre adressée à Saint Maximilien Kolbe, où il est question de ceux, connus et inconnus, croyants ou incroyants, qui ont donné leur vie pour les autres.

KSIĄŻKI NADESŁANE:

Akademia Teologii Katolickiej

ks. Józef Bazylak, Stanisław Siek: *Elementy higieny psychicznej w psychologii pastoralnej*. Warszawa 1983, s. 300. Nakł. 10 tys. Cena 300 zł.

Skład osobowy oraz spis wykładów i ćwiczeń na rok akademicki 1982/83. Warszawa 1982, s. 327. Nakł. 400.

Wydawnictwo „W Drodze”

Julian Strykowski: *Odpowiedź*. Poznań 1982, s. 115. Nakł. 30 tys.

Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Hans Aebli: *Dydaktyka psychologiczna*. Przeł. Czesław Kupisiewicz. Wyd. II. Warszawa 1982, s. 256. Nakł. 10 tys. Cena 100 zł.

Dzieje folklorystyki polskiej. Red. Helena Kapeluś i Julian Krzyżanowski. Warszawa 1982, s. 666. Nakł. 7 tys. Cena 480 zł.

Lesław Eustachiewicz: *Dramaturgia Młodej Polski*. Warszawa 1982, s. 456. Nakł. 10 tys. Cena 160 zł.

Krzysztof Kwaśniewski: *Zderzenie kultur. Tożsamość a aspekty konfliktów i tolerancji*. Warszawa 1982, s. 372. Nakł. 1500. Cena 180 zł.

Antoni Moniuszko: *Ciało sztuki*. Warszawa 1982, s. 174. Nakł. 6 tys. Cena 140 zł.

Cezary Rowiński: *Człowiek i świat w poezji Leśmiana*. Warszawa 1982, s. 325. Nakł. 5 tys. Cena 140 zł.

Igor Rozet: *Psychologia fantazji*. Przeł. Anna Nowińska. Warszawa 1982, s. 284. Nakł. 5 tys. Cena 150 zł.

Państwowe Wydawnictwo Muzyczne

Karol Szymanowski: *Korespondencja. 1903—1919*. (Tom I). Zebrała i opracowała Teresa Chylińska. Kraków 1982, s. 670. Nakł. 4240. Cena 600 zł.

Instytut Wydawniczy PAX

Xavier Benguerel: *Testament*. Przeł. Jadwiga Karbowska. Warszawa 1982, s. 198. Nakł. 10 tys. Cena 100 zł.

Sabina Dembowska: *Na każde wezwanie. Wspomnienia lekarki*. Przedmowa i opracowanie: ks. Stanisław Twardowski. Warszawa 1982, s. 211. Nakł. 10 tys. Cena 120 zł.

Marian M. Drozdowski: *Z dziejów stosunków polsko-amerykańskich. 1776—1944*. Warszawa 1982, s. 281. Nakł. 5 tys. Cena 150 zł.

Alexander Ganoczy: *Stwórczy człowiek i Bóg stwórca*. Przeł. Paweł Pachciarek. Warszawa 1982, s. 207. Nakł. 10 tys. Cena 120 zł.

Rene Habachi: *U źródeł człowieczeństwa*. Przedmowa: Paul Ricoeur, słowo wstępne Denise Barrat. Przeł. Wanda Sukiennicka. Warszawa 1982, s. 118. Nakł. 10 tys. Cena 80 zł.

- Bernhard Häring: *Pieśń sługi. Błogosławieństwo. Eucharystia*. Warszawa 1982, s. 234. Nakł. 10 tys. Cena 130 zł.
- Św. Maksymilian Maria Kolbe: *Myśl i rozważania*. Warszawa 1982, s. 135. Nakł. 40 tys. + 10 tys. Cena 60 i 80 zł.
- Ewa Kołaczowska: *Mała kronika rodzinna*. Warszawa 1982, s. 227. Nakł. 5 tys. Cena 100 zł.
- Kelvin Lindemann: *Czerwone parasolki*. Warszawa 1982, s. 141. Nakł. 10 tys. Cena 80 zł.
- Jacques Loew, Jacques Faizant: *Przypowieści i obrazki*. Przeł. Maria Skibniewska. Warszawa 1982, s. 119. Nakł. 10 tys. Cena 100 zł.
- Norbert Lohfink: *Pieśń chwały. Chrześcijanin a Stary Testament*. Przeł. Jan Doktor. Warszawa 1982, s. 172. Nakł. 5 tys. Cena 120 zł.
- Luis Rubio Moran: *Chrystus w historii zbawienia*. Przeł. Zenon Ziółkowski. Warszawa 1982, s. 340. Nakł. 5 tys. Cena 200 zł.
- ks. Mieczysław Nowak: *Aby pełniej żyć*. Warszawa 1982, s. 194. Nakł. 50 tys. Cena 90 zł.
- Adam Piotrowski, Mieczysław Kornacki: *Poza granicą nienawiści*. Warszawa 1982, s. 206. Nakł. 5 tys. Cena 130 zł.
- Jean Puyo: *Życie dla prawdy. Rozmowy z ojcem Congarem*. Przeł. Adam Paygert. Warszawa 1982, s. 203. Nakł. 5 tys. Cena 100 zł.
- Brat Roger: *Niech twoje święto trwa bez końca. Zapiski 1969—1974*. Przeł. Adam Szymanowski. Warszawa 1982, s. 199. Nakł. 10 tys. Cena 150 zł.
- György Rónay: *Pantera i koźle*. Przeł. Krystyna Pisarska. Warszawa 1982, s. 268. Nakł. 10 tys. Cena 150 zł.
- Stańczycy. Antologia myśli społecznej i politycznej konserwatystów krakowskich*. Wybór i przedmowa: Marcin Król. Warszawa 1982, s. 252. Nakł. 5 tys. Cena 160 zł.
- Maria Starzyńska: *Sześć wieków jednego panowania*. Warszawa 1982, s. 298. Nakł. 20 tys. Cena 180 zł.
- Józef Szczypka: *Droga do Rzymu*. Seria: Jan Paweł II Pierwszy Polak na Stolicy Piotrowej. Warszawa 1982, s. 119. Nakł. 30 tys. Cena 450 zł.
- Eugeniusz Wawrzyniak: „O Panie skrusz ten miecz”. 25 pp AK. Warszawa 1982, s. 242. Nakł. 10 tys. Cena 120 zł.
- Maciej Wrzeszcz: *Paweł VI. Szkice do portretu wielkiego papieża*. Wyd. II. Warszawa 1982, s. 438. Nakł. 10 tys. Cena 450 zł.
- Wiesław Jan Wysocki: *Bóg na niehumanitarnej ziemi. Życie religijne w hitlerowskich obozach koncentracyjnych*. Warszawa 1982, s. 235. Nakł. 5 tys. Cena 150 zł.

Wydawnictwo Literackie

- Hiram Bingham: *Zaginione miasto Inków*. Przeł. Roma Krzanowska. Kraków 1982, s. 272 + ilustracje. Nakł. 30 tys. Cena 160 zł.
- Władysław Czapliński: *Szkola w młodych oczach*. Kraków 1982, s. 318 + ilustracje. Nakł. 5 tys. Cena 90 zł.
- Carl Gustav Jung: *Nowoczesny mit*. Przekład i przedmowa Jerzego Prokopiuka. Kraków 1982, s. 320 + ilustracje. Nakł. 10 tys. Cena 100 zł.
- Kornel Filipowicz: *Koncert f-moll i inne opowiadania*. Kraków 1982, s. 146. Nakł. 20 tys. Cena 50 zł.
- Jose Lezama Lima: *Oppiano licario*. Przeł. Andrzej Nowak. Kraków 1982, s. 346. Nakł. 10 tys. Cena 110 zł.

- Lech Łukomski: *Twórca filozofii absolutnej. Rzecz o Hoene Wrońskim*. Kraków 1982, s. 492. Nakł. 2 tys. Cena 110 zł.
- Pamiętnik Księżny Daszkow*. Przeł. Elżbieta Wassongowa. Wstęp i przypisy Władysław Serczyk. Kraków 1982, s. 420 + ilustracje. Nakł. 20 tys. Cena 180 zł.
- William Shakespeare: *Cymbeline król Brytanii*. Przeł. Maciej Słomczyński. Kraków 1983, s. 206. Nakł. 14 tys. Cena 170 zł.
- William Shakespeare: *Tragedia Romea i Julii*. Przeł. Maciej Słomczyński. Kraków 1983, s. 188. Nakł. 14 tys. Cena 155 zł.
- William Shakespeare: *Tragiczna historia Hamleta księcia Danii*. Przeł. Maciej Słomczyński. Kraków 1982, s. 243. Nakł. 14 tys. Cena 175 zł.
- Sto wierszy polskich*. Wybór i tłumaczenia Karla Dedeciusa. Wydanie dwujęzyczne (po polsku i po niemiecku). Kraków 1982, s. 244. Nakł. 10 tys. Cena 120 zł.
- Turgieniew we wspomnieniach*. Przeł. Alła Sarachanowa. Wybór, wstęp i przypisy Lucjan Suchanek. Kraków 1982, s. 472. Nakł. 5 tys. Cena 200 zł.

ZESPÓŁ ● **STEFAN SWIEZAWSKI, STANISŁAW STOMMA, JERZY TUROWICZ, STEFAN WILKANOWICZ, JACEK WOZ-
NIAKOWSKI, HALINA BORTNOWSKA, STANISŁAW
GRYGIEL, MAREK SKWARNICKI, WŁADYSŁAW STRÓ-
ZEWSKI**

REDAKCJA ● **FRANCISZEK BLAJDA, HALINA BORTNOWSKA, TO-
MASZ FIAŁKOWSKI, STANISŁAW GRYGIEL, STEFAN
WILKANOWICZ (redaktor naczelny) HENRYK WOZ-
NIAKOWSKI (sekretarz redakcji)**

**adres
redakcji** ● **31-041 Kraków, Sienna 5, I p., tel. 22-71-84**

**adres
administracji** ● **31-007 Kraków, Wiślna 12, I p., 22-13-72**

prenumerata ● **krajowa: kwartalna zł 240.—, półroczna 480.—, ro-
czna 960.—. Termin składania zamówień i wpłat:
do 25 listopada na I kwartał, I półrocze i cały na-
stępny rok, w innych terminach do 10 każdego mie-
siąca poprzedzającego okres prenumeraty. Prenu-
meratę przyjmują: administracja miesięcznika „Znak”
ul. Wiślna 12 31-007 Kraków, konto PKO I/OM Kra-
ków 35510-25058-136 oraz Oddziały RSW „Prasa-
-Książka-Ruch” 31-548, Kraków Al. Pokoju 5, kon-
to: PKO I O/M Kraków 35510-707**

**zagraniczna: półroczna zł 720.—, roczna 1440.—
Prenumeratę przyjmuje: RSW „Prasa-Książka-Ruch”,
Centr. Kolp. Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. To-
warowa 28, NBP XV O/Warszawa Nr 1153-201045-
-139-11**

**Poprzednie numery „Znaku” nabywać można w Ad-
ministracji miesięcznika „Znak”, Kraków, ul. Wiślna
12 oraz w następujących księgarniach: Kato-
wice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; Kraków:
Księgarnia Krakowska, ul. Św. Krzyża 13; Poznań:
Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; Warszawa:
Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; Wrocław:
Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6**

**Drukarnia Wydawnicza Im. Władysława Ludwika Anczyca,
Kraków, ul. Wadowicka 8.
Nakład: 15 000+350+100. Maszynopis otrzymano w lipcu 1983;
druk ukończono w lipcu 1983. Zam. 526/83. T-3**

INDEKS 38371

ISSN-0044-448-X

W POPRZEDNICH NUMERACH:

CYPRIAN K. NORWID: Nieznane fragmenty 31 • O sprawach życia publicznego 36 • O pracy 47 • O historii 52 • Fulminant 55 • Listy 73/74 • O społeczeństwie polskim 197 • Z listów 257—258 • Do Najświętszej Panny Maryi Litania 336

Maria Morstin-Górska: Norwid a współcześni 8 • Irena Sławińska: Oblicze współczesności w komediach Norwida 31 • Zdzisław Jastrzębski: Ocalone dzieło Norwida 47 • Ks. Aleksander Jełowicki: Listy do Norwida 73—74 • Zdzisław Łapiński: Kompetencje Norwida 73—74 • Maria Morstin-Górska: Kobieta i małżeństwo w filozofii i twórczości Norwida 73—74 • Irena Sławińska: «Ci git l'artiste religieux» 73—74 • Zdzisław Jastrzębski: Poeta ludzkiej pamięci 73—74 • Ks. Jan Arcab: Głosy o Norwidzie w korespondencji pierwszych Zmartwychstańców 78 • Franciszek German: Jeszcze w sprawie listów Norwida do Zmartwychstańców 78 • Tadeusz Szaja: Norwid — kwatermistrz naszego postępu 80 • Irena Sławińska: Chrześcijaństwo w przemysleniach Norwida 144 • Mirosław Drzewiecki: Norwid — człowiek Boży 209 • Anna Podolska: „Mój Norwid” 209 • Elżbieta Żwirkowska: „Mój Norwid” 209 • Ewa Bienkowska: O poematach filozoficznych Norwida 247 • Alina Merdas: „Człek od niej starszy” 274.

ADAM KRZYŻANOWSKI: Wiek XX: I. Wierzenia technokratów 40 • Wiek XX: II. Upadek sztuki rządzenia 41 • Barometr wskazuje na pogodę 57 • Hitler odracza najazd na Polskę 63 • Dzieje Polski nowożytnej 173—174.

W NAJBLIŻSZYCH NUMERACH:

Roman Mazurkiewicz: Bogurodzica — między pieśnią i ikoną ■ Barbara Skarga: Potrzeba filozofii ■ Teresa Podgórska: Założenia wychowawcze i działalność związku Eleusis ■ Tadeusz Zgierski Strumiłło: Dziennik 1906 ■ Andrzej Paszewski: Jak wierzyć uczonym ■ Antoni Hoffman: Zagubieni w labiryncie ■ Aleksander Szczepański: Ze wspomnień ■ Józef Życiński: Filozoficzna sylwetka Kazimierza Kłósaka ■ Kazimierz Kłósak: Problem psychizmu ludzkiego w materializmie dialektycznym.

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Cena zł 80.