

klasowymi we współczesnej, określanej jako masowa, kulturze wydaje się nieprawdziwe. Ta teza brzmi fałszywie także w świetle lektury: kategoria „muzeum wyobraźni”, którą autor przytacza, daje dzisiejszemu laikowi dostęp do sztuki nieporównanie więk-

szy od tego, o jakim mógł tylko marzyć niegdysiejszy koneser.

Prowadzone tu rozważania na temat piękna można zakończyć, powtarzając wraz z autorem Heglowskie rozróżnienie: Piękno jest znane, ale czy jest poznane?

Ryszard Wójtowicz

Człowiek twórcą kultury, czas kultury twórcą człowieka

Человек - творец культуры, время культуры - творец человека

Z. Stachowski (red.), *Człowiek i kultura*,
WSSG, Warszawa-Tyczyn 2001, s. 421

Książka *Człowiek i kultura*, to praca zbiorowa wydana pod redakcją Zbigniewa Stachowskiego z okazji 45-lecia pracy naukowej prof. Mirosława Nowaczyka. W recenzowanej książce, zamieszczonych jest dwadzieścia artykułów oraz biogram zawierający biografię i bibliografię prof. M. Nowaczyka.

Studium otwiera artykuł Z. Stachowskiego, *Świat idei Mirosława Nowaczyka* (s. 11–23), w którym autor w sposób przejrzysty przedstawia postawę teoretyczną oraz ewolucję poglądów jubilata. Następne artykuły to: S. Kozyr-Kowalski, *Świadomość społeczna, ucłowieczenie i ubytowienie wiedzy* (s. 23–51); A. Nowicki, *Próby otwierania się kultury włoskiej na świat* (s. 51–63); J. Keller, *Początki*

katolicyzmu społecznego w krajach europejskich (s. 63–85); J. Kojkoł, *Kultura i wychowanie w filozoficznej wizji edukacji Sergiusza Hessena* (s. 85–99); K. Kołodziejczyk, *J. Maritain i E. Mounier o człowieku* (s. 99–117); A. Gniazdowski, *Czas historii według Romana Ingardena* (s. 117–143); P. J. Przybysz, *O prywatywnej teorii sztuki* (s. 143–153); Z. Mikolejko, *Anastasis: dramat pojęcia* (s. 153–167); L. Turek, *Kulturowo-cywilizacyjny wymiar wyznania. Prawosławny modernizm wobec zagadnienia stosunku Rosji do Zachodu* (s. 167–189); M. Skrzypek, *Paul Lafargue o wierzeniach wspólnoty pierwotnej* (s. 189–223); A. Wójtowicz, *Odzyskany okrąg ziemi, śmierć, fabuły sakralne: podróż ku miastu* (s. 223–245); M. Horosze-

wicz, *Czas Szosa: brzemień kościelnego milczenia* (s. 245–265); Z. Stachowski, *Kultura i nauka w myśli Jana Pawła II* (s. 265–289); Z. Marzec, *Teologia wyzwolenia jako teologia ubogiego i innego* (s. 289–315); L. J. Pelka, *Idee duchowości słowiańskiej w koncepcjach polskiej filozofii narodowej* (s. 315–329); M. Libiszowska-Żółtkowska, *Uczenni o Kościele*, (s. 329–343); Z. Drozdowicz, *Profesor na miarę czasu* (s. 343–359); A. Karpiński, *Filozofia przyszłości* (s. 359–387); E. Sajdak-Michnowska, L. Michnowski, *Antroposfera w poszukiwaniu straconego czasu* (s. 387–399); E. Stachowska, *Biogram – biografia i bibliografia prof. Mirosława Nowaczyka* (s. 399–421).

Nie sposób w niniejszej recenzji omówić wszystkie tematy poruszane w artykułach, przyjrzyjmy się zatem bliżej kilku ważnym problemom. S. Kozyr-Kowalski w artykule *Świadomość społeczna, ucłowieczenie i ubytowanie wiedzy* (s. 23–51) zauważa, że nadużywane w epoce formalnego socjalizmu pojęcie świadomości społecznej, zostaje wypierane przez określenia mniej ogólne. Świadomość społeczna według autora, to idee, wyobrażenia i wiedza ludzi o świecie społecznym i przyrodniczym, „o sobie i o innych” (s. 23). Poprzez analizę świadomości jako fundamentu świata społecznego, odróżnienia jej od świadomości gatunkowej, jej wpływu na naukę oraz inne relacje, autor przedstawia dwanaście sposobów określania wiedzy prawdziwej

i fałszywej przez świat społeczny. S. Kozyr-Kowalski zauważa, że zastępowanie pojęcia świadomości społecznej przez inne kategorie zakłada często niejasne rozumienie świadomości, mieszanie jej ze zjawiskami, które świadomością nie są, co sprawia, że „myśl klasyczna staje się przedmiotem epigońskich uproszczeń” (s. 46).

A. Nowicki w artykule *Próby otwierania się kultury włoskiej na świat* (s. 51–63), pokazuje wysiłek włoskich intelektualistów, próbujących przezwyciężyć prowincjonalizm kultury włoskiej. Autor wskazuje postać Bertrando Spaventa i jego idee, porównując go z G. Bruno, Telesio, Zabarella itp. Jednakże próby recepcji filozofii francuskiej czy niemieckiej, uczyniły z filozofii włoskiej „prowincjonalną parafię, w której na klęczkach czci się modne bożyszcza kilku krajów za Alpami” (s. 57). A. Nowicki po uwagach historycznych charakteryzuje dzisiejszą sytuację, zauważa, że idee dążące do integracji europejskiej, uważane za nowoczesne, były znane kilkadziesiąt lat temu, dzisiaj są anachroniczne i spóźnione. „Europeizm” ma dziś charakter prowincjonalny, warunkiem ocalenia Ludzkości jest myślenie planetarne, ujmujące problemy całościowo, w skali świata. Otwarcie się na świat, według autora, oznacza dziś nie tylko przezwyciężenie nacjonalizmu, ale przezwyciężenie ciasnego, staroświeckiego europocentryzmu (s. 61).

Początki katolicyzmu społecznego w krajach europejskich (s. 63–85),

to artykuł J. Kellera, ujawniający przyczyny konfliktu Kościoła z szeroko rozumianym proletariatem w XIX wieku. Autor zaznacza, że w okresie tym hierarchia kościelna wywodziła się w większości z arystokracji i nie miała zrozumienia dla „sprawy robotniczej” (s. 64). Odchodzenie ludzi od Kościoła kler widział w ideach socjalistów i komunistów, swoje zaś zadanie upatrywał w obronie proletariatu przed tymi ideologiami oraz udzielaniu pomocy charytatywnej. J. Keller ukazuje ówczesną sytuację ekonomiczno-polityczną, do której Kościół odnosi się wrogo, odsuwając się od świata, nie uznając nowego ładu politycznego i społeczno-kulturowego. Artykuł ten, poprzez obrazy historyczne szkicuje początki idei społecznych Kościoła, próbę powiązania katolicyzmu z socjalizmem w obrębie Kościoła. Był to czas próby dla działaczy chrześcijańskich, którzy widząc istotę chrześcijaństwa w sprawiedliwości i braterstwie, nawoływali do czynnego wystąpienia przeciwko krzywdzie społecznej robotników (R. Murri, E. Buonaiuti), co przypłacili ekskomuniką (s. 71). Artykuł J. Kellera pokazuje ułomność i bezradność Kościoła w stosunku do pojawiających się nowych, realnych procesów społecznych. Osiągnięciem Kościoła było opracowanie *Kodeksu społecznego* oraz ogłoszonej przez Piusa XI encykliki *Quadragesimo anno*, która obowiązywała do wybuchu II wojny światowej.

J. Maritain i *E. Mounier* o *człowieku i cywilizacji personalistycznej* (s. 99–117), to artykuł K. Kołodziejczyka ukazujący dwie koncepcje społeczne: personalizm tomistyczny *J. Maritaina* i personalizm egzystencjalny *E. Mouniera*. Te dwie zbliżone do siebie, a jednak w szczegółach różne koncepcje były protestem wobec stosunków społecznych, obowiązujących w kapitalizmie i socjalizmie XX wieku (s. 115). Istotą systemu *Maritaina*, było ujęcie człowieka jako nierozłącznej całości materialno-duchowej, jako swoiste *compositum humanum*. Pozwala to, rozpatrywać człowieka w dwóch perspektywach: ziemskiej jako jednostkę i nadprzyrodzonej jako osobę. Osoba rozumiana jest na wzór *Boecjusza*: *persona est rationalis naturae individua substantia* (s. 100). Budowana przez *J. Maritaina*, koncepcja „demokracji personalistycznej” na zasadach integralnego humanizmu, wyraża się według *K. Kołodziejczyka* w zdaniu zapożyczonym od *K. Peguy*: „Rewolucja społeczna będzie moralną, albo jej nie będzie” (s. 103). W koncepcji *Mouniera*, rozumienie jednostki i osoby jest inne. Osoba „jest raczej obecnością niż bytem”, posiada charakter dynamiczny a nie statyczny, jej istota wyraża się w ciągłym przekraczaniu siebie i dążeniu do Boga (s. 110). W tej koncepcji, teoria osoby, jej zaangażowania w naprawę świata, krzywd społecznych, wyraża się w zdaniu: „rewolucja moralna będzie ekonomiczna albo jej wcale nie będzie. Rewolucja ekonomiczna będzie moralna albo będzie niczym” (s. 115).

K. Kołodziejczyk stawia ważne pytanie o aktualność przemyśleń obu autorów. Koncepcje obydwu myślicieli, dotyczyły kapitalistycznych ujęć społecznych jak i realnego socjalizmu, który podobnie jak autorzy personalizmu odeszli do pamięci historii. Warto więc prześledzić ponownie myśl „francuzów” i odnieść ją do aktualnej sytuacji ekonomiczno-kulturowo-politycznej.

A. Gniazdowski w artykule *Czas historii według Romana Ingardena* (s. 114–173), próbuje odpowiedzieć na pytanie: „czym tak naprawdę jest czas historii” (s. 118). Pytanie to decyduje o odpowiedzi na pytanie, czym jest historia. Czy historia mając człowieka za przedmiot w czasie, zakłada pewne „obiektywne” rozumienie czasu, w którym człowiek rozpusza się bez reszty, czy może czas jest immanentną cechą świadomości człowieka, a historia to tylko zmieniające się okoliczności. A. Gniazdowski wskazuje na E. Husserla, który wykazał, że stanowisko historyzmu nie jest tożsame z historycznym, lecz należy do zakresu teorii poznania (s. 119). Historyzm, u którego podstaw leży relatywizm, nie uwzględnia także specyfiki czasu historycznego. Autor artykułu zauważa, że pytanie o czas konkretny, żywy, o czas historii jest drogą do odpowiedzi na pytanie o sens historii. Rozwiązania tego problemu A. Gniazdowski szuka w fenomenologii R. Ingardena, w szczególności analizując kwestię tożsamości przedmiotu w czasie (s. 122). Ingar-

den nie miał wypracowanej jednolitej teorii czasu, zagadnienie to umieszczał w dziedzinie metafizyki, która zajmuje się bytem istniejącym w odróżnieniu od ontologii, która ujmuje byt w kategoriach możliwości. Czas dla Ingardena, zauważa autor, to przede wszystkim egzystencjalne określenie przedmiotu, „określenie jego sposobu istnienia” (s. 123). Ważnym dla zagadnienia są dwa sposoby doświadczenia czasu: pierwsze – doświadczenie czasu przez człowieka jako coś pochodnego, fenomenalnego; drugie doświadczenie – mówi nam, że czas jest jedyną rzeczywistością, człowiek zaś w przemianach ulega unicestwieniu, „utrzymując się w bycie jako co najwyżej czyste zjawisko” (s. 124). Według A. Gniazdowskiego, R. Ingarden nie dostrzega wystarczająco, ważnego momentu – historii. Poprzez analizę przedmiotów czasowo określonych, zostaje ustalona istota tożsamości przedmiotu czasowego, „odmienność sposobu istnienia wyklucza tożsamość przedmiotu” (s. 135). Historia ma być nauką o ludziach, których „tożsamość” w czasie jest problemowa, określając związek między czasem a sposobem istnienia (realnością), przedmiot istniejący w czasie musi przejść przez trzy różne sposoby istnienia: przyszłe, teraźniejsze, przeszłe. Istnienie przechodzące przez modii czasowe, jest *modus existentiae*, realnością (s. 138). Z radykalną aktualnością *teraźniejszości* związana jest „szczelinowość istnienia”. Jedyne człowiek, według A. Gniazdowskiego, jako *byt* świadomy ma swoją

historię, ale i ją zna, transcendując „szczelinowość chwili”. „Czas żywy i konkretny zdaje się być w ten sposób właśnie czasem ludzkiej historii...” (s. 139). Artykuł A. Gniazdowskiego jest próbą interpretacyjnego poszerzenia Ingar-denowskiej „ontologii historii”.

A. Wójtowicz w tekście *Odzy-skany okrag ziemi, śmierć, fabuły sakralne: podróż ku miastu* (s. 224–244), w interesujący sposób ukazuje istotę fenomenu pielgrzymki, „pielgrzymka jest podróżą ku centrum po okręgu ziemi” (s. 224). Autor zaznacza, że miejsca, gdzie odsłaniają się znaczenia są terenem świętości, *epifanią*, ta zaś wymaga drogi. Epifania podlega pewnym kanonom: rytuałom, moralności, obyczajowości, doktrynie. Droga do centrum wywołuje *sacrum in exercitu*, pielgrzymka, według autora, konsekruje codzienność zawieszając rutynę (s. 225). Istotę pielgrzymki wyrażają także ofiary, *religią ofiar jest katolicyzm, islam, buddyzm, judaizm a nie protestantyzm*. Protestantyzm „nie zna innego podróżowania niż w głąb” (s. 225), jest podróżowaniem w czasie, nie w przestrzeni. W religiach „wielkiego czasu i przestrzeni”, pielgrzymka niejednokrotnie prowadzi do konfrontacji z wojną *włącznie*. A. Wójtowicz ukazuje przykład miasta *Jerozolimy, jako historycznie podlegające ciągłym przetargom o prawa własności miejsc świętych*. Dla środków masowej komunikacji jest jedynie jednym z wielu spektakli, co autora nie dziwi, gdyż „wydarzenia

religijne mają fabuły zbyt skomplikowane dla potocznego rozumu” (s. 227). Wydarzenia religijne, *narracje, należą zasadniczo do jakiegoś większego dyskursu*. Czas, *droga, miejsce pielgrzymowania, według autora, należą do dyskursu, narracji sakralnych*. Pielgrzymka musi *eliminować zbędne motywy, które mogą ją zdegenerować poprzez redukcję symboliczną, „przekształcenie wędrówki w zaspokojenie ludycznego marnotrawienia czasu, pretekstu pozareligijnych inspiracji, czasem ciekawości, turystyki...”* (s. 233). Pielgrzymka znosi bariery historyczne, zarazem *podkreśla historyczne określenia miejsca przez sacrum*. Pielgrzymka także *ustanawia nowe struktury, na skalę transspołeczną i transkulturową, struktury historyczne* (s. 241). Autor artykułu *proponuje metodologię badań w socjologii religii, która polegałaby na: symbolicznej ekstensji, pytając, jakie formy dają się uruchomić w danym zachowaniu religijnym* (s. 243).

Czas Szosa: brzemień kościelnego milczenia (s. 245–265), to próba przeprowadzenia przez M. Horoszewicza *typologii postaw świata katolickiego, wobec prześladowań i zagłady Żydów*. Niniejsze rozważania, autor przeprowadza na trzech poziomach, gdyż stanowiska i postępowania katolików rozkładały się odmiennie na poszczególnych szczeblach strukturalnych (s. 246). Analizując udział papieżstwa na rzecz Żydów, M. Horoszewicz stwierdza, że Pius XII mimo wielu wypowiedzi dotyczących czasu wojny, jedynie cztery

odniósł do Żydów. Fragmenty wypowiedzi Piusa XII, są zdaniem autora na tyle pośrednie i aluzyjne, że „umożliwiają odmienne interpretacje” (s. 248), natomiast lista osobistości zwracających się z apelem o potępienie zbrodni nazistowskich na Żydach jest ogromna. M. Horoszewicz zwraca uwagę, na istotny aspekt dotyczący milczenia papieżstwa w tej kwestii. Milczenie to tłumaczono brakiem rozeznania w rzeczywistości okupowanej Europy, jednakże wiadomo dziś, że Watykan należał do ośrodków najlepiej poinformowanych (s. 250). M. Horoszewicz wskazuje na cztery motywy niezabierania głosu przez Stolicę Apostolską (s. 251): 1. Watykan w tej kwestii wypowiedział się i nie widzi potrzeby powtarzania; 2. Był to brak zaufania *do wiarygodności przekazów*; 3. Uważano, że *protest sprowadziłby większe zło na prześladowanych*, „*polityka unikania większego zła*”; 4. Występował *względ na katolików niemieckich*, którzy liczyli 40 mln. Milczenie watykańskie, *według autora, nie ograniczało się tylko do braku publicznego protestu*, autor wskazuje *na dokumenty, które przyzwalały na „umiarkowany antysemityzm państwowy”* (s. 254). M. Horoszewicz *w swoim artykule dowodzi, że argumentacja apologetów Piusa XII, powołująca się na rozległą działalność papieską jest nieporozumieniem, wręcz mąceniem*. „*Obalenie stwierdzenia braku słowa papieskiego możliwe byłoby jedynie przez przywołanie jakichś zasadni-*

czych wystąpień publicznych Piusa XII.. wpisujących się na trwałe w przekaz historyczny” (s. 256). Bilans katolików *jest deprymujący, chociaż nie można zapominać o postawie społeczności żydowsko-amerykańskiej, która ograniczyła się jedynie do organizowania mityngów*.

Artykuł Z. Stachowskiego *Kultura i nauka w myśli Jana Pawła II* (265–289), ukazuje zasadnicze związki przesłanek filozoficznych i teologicznych K. Wojtyły, o których w skrócie można powiedzieć, że nie przekracza relacji: „*osoba ludzka – Kościół*” (s. 265). Bagatelizowanie tej relacji uniemożliwia rozpoznanie kryzysów, które trapią wszelkie sfery życia człowieka. Autor ukazuje analizę kategorii osoby i uczestnictwa oraz praxis, konkludując, że antropologia filozoficzna K. Wojtyły, zostaje podporządkowana eklezjologii (s. 267). Uczestnictwo we wspólnocie zakłada, uczestnictwo dla wspólnoty nie dla osoby. Szczególnym momentem w koncepcji Jana Pawła II jest troska o kulturę, rozumianą raczej jako chrześcijańską, katolicką, która jest pojmowana jako jedynie autentyczna. Filozofia kultury Jana Pawła II jest *remedium* na kryzys chrześcijaństwa, jest alternatywą dla kultury laickiej, liberalnej, postmodernistycznej (s. 270). Kultura w ujęciu Papieża, nie poddaje się łatwo klasyfikacji, chociaż można za autorem artykułu przytoczyć słowa kard. P. Poupard że: „*przyszłość chrześcijaństwa zależy od tego, czy Kościół okaże się zdolny do kompetentnej konfrontacji z kulturą i nauką*” (s. 276). Podobnie sytu-

acja przedstawia się w relacji wiara – nauka. Z. Stachowski wskazuje na encyklikę *Fides et ratio* jako dzieło, próbujące zniwelować coraz większą przepaść między wiarą i rozumem. Nasuwa się konkluzja: kultura bez religii, tak jak filozofia bez teologii, w koncepcji Jana Pawła II jest jedynie żalosnym fragmentem.

Omówione powyżej artykuły, są jedynie częścią recenzowanej książki, mam nadzieję, że oddają ducha i charakter całości. *Człowiek i kultury* to pozycja, która bez wątpienia powinna znaleźć się w biblioteczkach każdego humanisty, nie tylko religioznawcy czy zawodowego filozofa. Rozpiętość tematyczna,

różnorodność problemów, obiektywne i rzetelne ich opracowanie, to niewątpliwy atut niniejszej książki. Lektura ta przynosi świeżość intelektualnego spojrzenia na tematy, które wydawałoby się, że uszły w przeszłość. Nic bardziej błędnego. *Człowiek i kultury* to książka, która przypomina nam o głębi zagadnień kulturowych i szerokości ich perspektyw. W kulturze, wciąż na czoło problemów wysuwa się jednostka ludzka, człowiek, jawiący się jako twórca kultury a zarazem rozplywający się w jej trwaniu. Innym razem, kultura jawi się jako „czas”, który tworzy człowieka. *Człowiek i kultury* problematykę tę nam przybliży i w pewnym stopniu odsłania.

Анатолий Г. Тихолаз

Интегральный взгляд на социологию культуры

Integralne spojrzenie na socjologię kultury

Cz. Gryko, *Integralna teoria kultury Pitirima A. Sorokina*,
Wyd. UMCS, Lublin, 2000

Сначала считаю необходимым объяснить читателю смысл подзаголовка. Должен сознаться, что называю (и рассчитываю на взаимность) автора книги «Интегральная теория культуры Питирима А. Сорокина» Чеслава Грыко своим другом. Это обстоятельство способно вызвать у чи-

тателя обоснованные сомнения в «объективности» моей оценки его работы. Действительно, друзей выбирают не за их литературную продукцию и очень легко перенести чувства, испытываемые лично к автору, на его произведение. Моя же любовь к автору никого не интересует – именно поэтому я, как