

UNIwersytet Ignatianum w Krakowie

Dziedzina nauk: nauki humanistyczne

Dyscyplina naukowa: nauki o kulturze i religii

Ewa Chudyba

**Znaczenie i epifania. Kulturotwórczy wymiar architektury  
sakralnej Stanisława Niemczyka**

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem promotora

prof. dra hab. Pawła Taranczewskiego

oraz promotora pomocniczego

dra Andrzeja Wadasa

podpis promotora:

podpis doktoranta:

podpis promotora pomocniczego:

Kraków 2024

*Pamięci Stanisława Niemczyka*

## SPIS TREŚCI

<b>Wstęp</b>	<b>8</b>
1. Geneza pracy i przedmiot badań	<b>8</b>
2. Hipotezy badawcze	<b>11</b>
3. Cel badań	<b>14</b>
4. Metodologia	<b>18</b>
5. Dodatek – możliwe uściślenia dotyczące stosowanych w pracy terminów: „horyzont”, „perspektywa”, „kontekst”, „tło”, „światoobraz” („obraz świata”) oraz „nowoczesność”, „modernizm”, „ponowoczesność”, „postmodernizm”	<b>27</b>
6. Układ pracy	<b>29</b>
<b>I. Część pierwsza. Architektura sakralna Stanisława Niemczyka – w interpretacjach badaczy</b>	<b>33</b>
I. Rozdział pierwszy. „[...] twórczość Stanisława Niemczyka nastrocza badaczom wiele kłopotu”	<b>34</b>
I. Rozdział drugi. Ontologiczny, egzystencjalny i kulturowy kontekst pojęcia architektury Stanisława Niemczyka oraz realizacji jego autorstwa	<b>91</b>
2.1. Ontologiczna różnica między estetycznym a formułowanym przez Stanisława Niemczyka pojęciem architektury	<b>91</b>
2.2. Inklusywne pojęcie architektury Stanisława Niemczyka i realizacje jego autorstwa jako współczesny przejaw kultury, której swiatoobraz ufundowany jest na analogicznej koncepcji bytu	<b>129</b>
2.3. Protestancka zasada „albo, albo” i zasada „katolickiego i, i,” w architekturze	<b>162</b>
2.4. „Abstrakcjonistyczne” pojęcie bytu jako (ontologiczny) czynnik sprzyjający estetyzacji architektury	<b>182</b>
2.5. Ontologiczna różnica między funkcjonalnym pojęciem sztuki a „sztuką piękną”. Przedmiot estetyczny jako przedmiot abstrakcyjny	<b>203</b>
2.6. Piękno jako fakt metafizyczny. Ujęcie Stanisława Niemczyka	<b>231</b>
2.7. Pojęcie stylu jako (historyczno-sztuczny i estetyczny) klin między architekturą a budowaniem	<b>240</b>
2.8. Pojęcie stylu jako przejaw ujmowania procesów historycznych na sposób nowoczesny	<b>249</b>

	2.9. Egzystencjalna różnica między estetycznym a analogicznym pojęciem architektury	<b>267</b>
	2.10. Pojęcie stylu jako wyraz ideologicznego zapośredniczenia architektury	<b>279</b>
<b>II. Część druga. „Przecież nie chodzi o architekturę”. Stanisław Niemczyk o architekturze jako budowaniu</b>		<b>292</b>
II. Rozdział pierwszy. „Wytwarzanie” przestrzeni w służbie dobrej relacji		<b>293</b>
II. Rozdział drugi. Somatyczny wymiar znaczenia. Architektura Stanisława Niemczyka jako miejsce przywracania rzeczywistości		<b>315</b>
II. Rozdział trzeci. Architektura <i>pro-life</i> – organiczny i transcendentny horyzont budowania w ujęciu Stanisława Niemczyka		<b>350</b>
II. Rozdział czwarty. Antyarchitektura w ujęciu Stanisława Niemczyka. Budowanie wbrew naturze, człowiekowi i wspólnocie		<b>353</b>
II. Rozdział piąty. Proces projektowy w ujęciu Stanisława Niemczyka		<b>366</b>
	5.1. Budowanie na naturze	<b>366</b>
	5.2. W nurcie ponadczasowej tradycji funkcjonalnej – wernakularny rys myślenia Stanisława Niemczyka o budowaniu?	<b>386</b>
	5.3. Architekt, inwestorzy i wspólnota budowniczych	<b>393</b>
II. Rozdział szósty. Stanisław Niemczyk o projektowaniu kościoła		<b>400</b>
	6.1. Kościół – przestrzeń dla wspólnoty eucharystycznej	<b>400</b>
	6.2. „Zasada ikony” jako wyraz funkcji symbolicznej w obrębie katolicyzmu	<b>406</b>
	6.3. Kościoły autorstwa Stanisława Niemczyka jako znaki podobne do ikony	<b>419</b>
	6.4. „Zbudować miejsce na relację”. Przygotowanie miejsca dla tego, co dane	<b>428</b>

	6.5. Budowniczy kościoła powinien poszukiwać Boga	<b>441</b>
	6.6. Architektura <i>sacrum</i> czy <i>sanctum</i> ?	<b>450</b>
<b>II. Rozdział siódmy. Źródła i inspiracje architektury sakralnej Stanisława Niemczyka</b>		<b>459</b>
	7.1. Architekt z Żabięgo Kraju. Pytając o wpływ kultury śląskiej i polskiej na realizacje Stanisława Niemczyka – przyczynek do badań	<b>459</b>
	7.2. Patriotyczny, społecznikowski i propaństwowy etos – wartości domu rodzinnego Stanisława Niemczyka	<b>472</b>
	7.3. Architektura polskiego międzywojennego modernizmu w ujęciu Stanisława Niemczyka: „materialny obraz” kultury niepodległej Rzeczypospolitej	<b>485</b>
	7.4. Inspiracje, fascynacje, mistrzowie – i Mistrz	<b>490</b>
<b>III. Część trzecia. Realizacje sakralne Stanisława Niemczyka a architektura „moderniczna” w świetle ontologicznej i kulturowej różnicy między tym, co współczesne, a tym, co nowoczesne</b>		<b>498</b>
III. Rozdział pierwszy. Pytanie o „moderniczność”		<b>499</b>
III. Rozdział drugi. Specyfika kultury i języka polskiego jako kultury i języka narodu, który pozostał „w przeważającej mierze katolicki”. Przyczynek do badań. Część pierwsza		<b>501</b>
III. Rozdział trzeci. Co jest nowego w nowo-czesności i nowo-żytności?		<b>513</b>
III. Rozdział czwarty. Specyfika kultury i języka polskiego jako kultury i języka narodu, który pozostał „w przeważającej mierze katolicki”. Przyczynek do badań. Część druga		<b>539</b>
III. Rozdział piąty. Określenie się przez odcięcie, zerwanie z realnością, ideologiczność – jako wspólny mianownik nurtów kultury określanych z pomocą terminów: „nowożytność”, „modernizm”, „nowoczesność”, „postmodernizm”, ponowoczesność		<b>548</b>
III. Rozdział szósty. Architektura postmodernistyczna a realizacje Stanisława Niemczyka		<b>569</b>
<b>IV. Zakończenie</b>		<b>572</b>

**By przybliżyć przedmiot prowadzonych analiz na kolejnych stronach zamieszczam zdjęcia wybranych kościołów, które projektował (i budował) Stanisław Niemczyk.**



**Kościół pw. Jezusa Chrystusa Odkupiciela w Czechowicach-Dziedzicach, arch. S. Niemczyk, M. Kuszewski, realizacja 1995–1998.**



**Kościół pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Pawłowicach Śląskich, ach. S. Niemczyk, M. Kuszewski, realizacja 1986 – 1994 r., fot. E. Chudyba.**



**Kościół i klasztor pw. śś. Franciszka i Klary w Tydach, arch. S. Niemczyk, realizacja od 2000 r.  
Fot. E. Chudyba.**



## Wstęp

### 1. Geneza pracy i przedmiot badań

Szczególnym typem architektury – wyrastającym z wiary i z założenia mającym nakierowywać na wartości najwyższe, na dobro, prawdę i piękno oraz ich Stwórcę: Boga – jest architektura chrześcijańskich kościołów. Równocześnie to właśnie w jej współczesnych formach i charakterze zaskakująco silnie uwyrażnia się wpływ „ducha czasu”, czy też nurtów kulturowych, które nie są transcendencji przychylnie. Zachodzące w XX wieku, w obrębie zachodniego świata, głębokie przemiany związane z postępującą sekularyzacją i będące jej konsekwencją „[...] zatracanie poczucia *sacrum*, wartości absolutnych i uniwersalnych archetypów [...]”<sup>1</sup>, w tym – już bezpośrednio odnoszący się do Kościoła rzymskokatolickiego – tzw. „kres ery konstantyńskiej”, na który wskazywał Maria Dominik Chenu, pisząc o wrośnięciu Kościoła w zupełnie nowy świat, w inną cywilizację<sup>2</sup>, nie pozostały bez wpływu na wznoszone świątynie. Henryk Nadrowski zauważa, że zjawiskiem powszechnie odczuwanym we współczesnym budownictwie kościelnym jest brak sakralności<sup>3</sup>. Na tym tle wyróżniają się i wzbudzają zainteresowanie badawcze kościoły projektowane i realizowane przez architekta Stanisława Niemczyka (1943-2019 r.). Był on wielokrotnie nagradzany, zarówno przez instytucje świeckie, jak i kościelne<sup>4</sup>. Jak zauważa Anna Maria Wierzbicka, Niemczyk „to jeden z niewielu twórców architektury sakralnej, którego dzieła znalazły uznanie zarówno wśród architektów, jak i wiernych oraz kleru”<sup>5</sup>. Również do mnie zaprojektowane przez niego świątynie niezwykle silnie przemawiają. Wydają się one stanowić alternatywę zarówno wobec programowej „pozytywnej desakralizacji” kościołów

---

<sup>1</sup> Henryk Nadrowski, *Sacrum czasoprzestrzeni – reinterpretacja, kontrowersje, świat wartości*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 5.

<sup>2</sup> Por. M.D. Chenu OP, *Wybór pism*, tłum. L. Rutkowska, Sukiennicka W., Włodkowa Z., Wydawnictwo PAX, Warszawa 1971, s. 137 – 138.

<sup>3</sup> Zob. H. Nadrowski, *Sacrum czasoprzestrzeni – reinterpretacja, kontrowersje, świat wartości...*, s. 349.

<sup>4</sup> Stanisław Niemczyk w 1996 roku został laureatem Honorowej Nagrody SARP, w 2000 roku papież Jan Paweł II uhonorował go odznaczeniem *Pro Ecclesia et Pontifice*. W roku 2011 otrzymał medal *Per Artem ad Deum* od Papieskiej Rady ds. Kultury, a w 2013 r. – Brązowy Medal „Zasłużony Kulturze *Gloria Artis*”. W roku 2014 został laureatem nagrody TOTUS, przyznawanej przez Fundację KEP „Dzieło Nowego Tysiąclecia” w dziedzinie propagowania kultury chrześcijańskiej. W październiku 2018 roku Decyzją Rady Polskiej Prowincji Dominikanów został uhonorowany Medalem świętego Jacka, który jest przyznawany przyjaciółom i dobrodziejom zasłużonym dla polskich dominikanów.

<sup>5</sup> A.M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2013, s. 95.

modernizmu<sup>6</sup>, jak i „historyzmu obleczonego w szaty obrony wiary”<sup>7</sup>. Można je także potraktować jako intrygujący kontrapunkt względem architektury, w której materializuje się „post-polis” – architektury „niepewnego bycia”, definiowanej przez „wirtualność”<sup>8</sup>.

Zainteresowanie badawcze kulturowym i kulturotwórczym wymiarem realizacji sakralnych Stanisława Niemczyka uzasadnione jest tym bardziej, że ich twórca dystansował się zarówno względem „książkowego”, Corbusierowskiego modernizmu<sup>9</sup>, jak i funkcjonującego obecnie określenia jego architektury jako postmodernistycznej<sup>10</sup>. Taką kwalifikację znaleźć można w większości prac poświęconych współczesnej polskiej architekturze, gdzie przywołane zostały realizacje Niemczyka. Należy tu wspomnieć publikacje Anny Marii Wierzbickiej<sup>11</sup>, Anny Buszko<sup>12</sup> czy Anny Cymer<sup>13</sup>. Równocześnie badacze sygnalizują trudność z kategoryzacją architektury jego autorstwa<sup>14</sup>, a niektórzy z nich odnotowują, że nie zgadzał się on z określaniem go mianem postmodernisty<sup>15</sup>. Kwestię tę omówię szerzej w pracy, już teraz jednak warto przywołać wypowiedź Niemczyka, który komentując postmodernistyczną grę cytatem stwierdzał: „tu przymrużamy oko. Ja chcę patrzeć obydwojma oczami i wyraźnie widzieć”<sup>16</sup>. W „Humanistyce i obecności” Anna Grzegorzcyk definiuje postmodernizm jako dominującą obecnie postać kultury, w której „[...] rzeczywistość wirtualna zdaje się być bardziej prawdziwa niż rzeczywistość

---

<sup>6</sup> Zob. C. Wąs, *Antynomie współczesnej architektury sakralnej*, Muzeum Narodowe we Wrocławiu, Wrocław 2008, s. 8.

[http://otworzksiazke.pl/images/ksiazki/antynomie\\_wspolczesnej\\_architektury/antynomie\\_wspolczesnej\\_architektury.pdf](http://otworzksiazke.pl/images/ksiazki/antynomie_wspolczesnej_architektury/antynomie_wspolczesnej_architektury.pdf) (dostęp: 05.04.21).

<sup>7</sup> H. Nadrowski, *Kościół III Rzeczypospolitej*, „Liturgia Sacra”, 2003/9, nr 1(21), s. 189.

<sup>8</sup> Zob. K. Kalitko K., *Architektura między materialnością i wirtualnością*, Wydawnictwo naukowe UAM, Poznań 2005, s. 10, zob. E. Rewers, *Post-polis – wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Universitas, Kraków 2005, s. 107.

<sup>9</sup> Zob. np. P. Boguszewicz, A. Jabłoński, A. Mikulski, *Stanisław Niemczyk. Krajobraz pierwotny. Rozmowa ze Stanisławem Niemczykiem*, w: „Architektura&Biznes” 12/2002, s. 26

<sup>10</sup> Komentując postmodernistyczną grę cytatem Niemczyk stwierdził: „Tu przymrużamy oko. Ja chcę patrzeć obydwojma oczami i wyraźnie widzieć” - wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, czerwiec 2017 r., oprac. własne.

<sup>11</sup> Zob. A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, dz. cyt., s. 94.

<sup>12</sup> Zob. A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach Soboru Watykańskiego II na przykładzie Krakowa*, Biblioteka Cyfrowa Politechniki Krakowskiej, Kraków 2006, s. 70. [https://suw.biblos.pk.edu.pl/resources/i3/i3/i4/i8/r3348/BuszkoA\\_EwolucjaMysli.pdf](https://suw.biblos.pk.edu.pl/resources/i3/i3/i4/i8/r3348/BuszkoA_EwolucjaMysli.pdf) [dostęp: 03.04.2016].

<sup>13</sup> Zob. Anna Cymer, *Stanisław Niemczyk – postmodernista średniowieczny*, w: „Postmodernizm polski. Architektura i urbanistyka pod redakcją Lidii Klein”, red. Lidia Klein, Wydawnictwo 40000 malarzy, Warszawa 2013, s. 268.

<sup>14</sup> Zob. A. Cymer, *Stanisław Niemczyk – postmodernista średniowieczny*, dz. cyt., s. 270.

<sup>15</sup> Zob. H. Wesołowska-Starzec, *Spór aksjologiczny dotyczący recepcji filozofii postmodernistycznej w polskiej architekturze sakralnej ostatnich 30 lat wieku XX i pierwszych 10 lat wieku XXI*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2013, [maszynopis nieopublikowany], s. 166; zob. też A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, dz. cyt., s. 95.

<sup>16</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, czerwiec 2017 r., oprac. własne.

obiektywna”<sup>17</sup>. Ta kultura, nazywana przez nią także kulturą symulakry i immanencji (kulturą, która ogłosiła śmierć Boga, śmierć Absolutu<sup>18</sup>), pojawia się, jak wskazuje badaczka, w następstwie utraty zasady obiektywności i stopniowego odwracania się podmiotu od świata ku samemu sobie, w efekcie czego dominującą perspektywą staje się relatywizm<sup>19</sup>. Postmodernizm, określony poprzez utratę poczucia rzeczywistości (również tej absolutnej), a także bliska temu nurtowi architektura „słabych ontologii”, wydają się sytuować na biegunie przeciwnym względem podejścia i rozumienia architektury, jakie prezentował Stanisław Niemczyk. Projektantowi tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego właściwa była – jako głęboko wierzącemu katolikowi – postawa zadomowienia w Bożym ładzie natury, a źródła jego inspiracji stanowiły, jak sam wskazywał, natura i potrzeba, na którą budowanie ma stanowić odpowiedź<sup>20</sup>. Nie sposób przypisać mu utraty poczucia rzeczywistości czy przekonania o „śmierci Boga”. Wiele wskazuje na to, że

*w architekturze zaprojektowanej przez Stanisława Niemczyka napotyamy „materialny obraz” kultury innej niż nurty definiowane za pomocą kategorii takich jak: „nowoczesność”/„modernizm” oraz „postmodernizm”/„ponowoczesność”.*

Jego realizacje można potraktować jako egzemplifikację twierdzenia Bogdana Barana, iż „nie wystarczy być współczesnym, by być od razu nowo-czesnym”<sup>21</sup>, a równocześnie jako „materialne przesłanki” dla wniosku, który sformułowała Bogumiła Truchlińska. Badaczka ta zauważyła, że choć nurt kulturowy nazywany postmodernizmem dąży do zawłaszczenia współczesności, jest tylko jednym z wielu prądów czy kierunków jakie ją tworzą<sup>22</sup>. W trakcie jednego z wywiadów, które z nim prowadziłam, Niemczyk poprosił mnie, by refleksję nad jego realizacjami umieścić w kontekście namysłu nad różnicą pomiędzy kategoriami: „współczesność” i „nowoczesność”<sup>23</sup>. Podkreślał, że pojęć tych nie należy utożsamiać<sup>24</sup>. Stanowisko architekta, a także wątpliwości samych badaczy/interpretatorów, uprawomocniają

<sup>17</sup> A. Grzegorzczak, *Humanistyka i Obecność*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014, s. 13.

<sup>18</sup> Zob. A. Grzegorzczak, *Obecność wartości*, Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o., Poznań 2010, s. 116.

<sup>19</sup> Zob. A. Grzegorzczak, *Humanistyka i Obecność*, dz. cyt., s. 12-13.

<sup>20</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, oprac. własne.

<sup>21</sup> B. Baran, *Postmodernizm i końce wieku*, Inter Esse, Kraków 2003, s. 36

<sup>22</sup> Zob. B. Truchlińska, *Dwa przełomy – antypozytywistyczny i postmodernistyczny – i co z nich wynika dla kulturoznawstwa?*, w: *Tożsamość kulturoznawstwa*, A. Pankowicz, J. Rokicki, P. Piechota (red.), Kraków 2008, s. 89.

<sup>23</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, 28 listopada 2015 r., oprac. własne.

<sup>24</sup> W rozmowie z Jakubem Snopkiem architekt mówił, że nie używa słowa „nowoczesność”, tylko słowa „współczesność” – wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. J. Snopek, Tychy, kwiecień 2016 r., oprac. E. Chudyba.

więc pytanie o to, przejawem jakiego nurtu kultury (jakiej kultury) uznać można budowlę jego autorstwa. Powyższa kwestia przenika i organizuje całą strukturę pracy.

Oprócz „kontrowersji” pomiędzy architektem a badaczami/interpretatorami należy zauważyć, że w przekazie medialnym (Internet, prasa, radio), a przez to w szerokim odbiorze, Stanisław Niemczyk funkcjonuje z przydomkiem „polski/śląski Gaudi”. Również wobec tego określenia zachowywał on dystans i nie uważał go za właściwy. Obecnie więc postać urodzonego w Czechowicach architekta, który od czasu zaprojektowania ołtarzy na Światowe Dni Młodzieży w 2016 r. stał się jednym z najbardziej rozpoznawalnych, współczesnych twórców architektury w Polsce, postrzegana jest przez pryzmat określeń czy „narracji”, które są co najmniej dyskusyjne.

Jak dotąd architektura sakralna autorstwa Stanisława Niemczyka i właściwy mu „paradygmat twórczości” nie stały się przedmiotem analizy kulturoznawczej. Nie podjęto próby określenia idei i sensów, jakie odzwierciedlają się w jego realizacjach. Nie wskazano wartości, do jakich Niemczyk odnosił się i do których realizacji dążył w ramach procesu projektowego. Brak jest również syntetycznego zestawienia jego poglądów na rolę, jaką spełniać ma budownictwo kościelne. Hanna Wesołowska-Starzec słusznie zauważa, że „stylistyka Niemczyka [...] wymaga sprecyzowanego nazwania i interpretacji”<sup>25</sup>. Można dodać, że warunkiem rozpoznania tej „stylistyki” jest dotarcie do jej źródła, które zasila kulturowa kompetencja architekta, co wiąże się z uwzględnieniem kontekstów: religijnego, aksjologicznego i ontologicznego (koncepcja bytu) – fundujących jego „światoobraz”. Ze względu na nieobecność takiego opracowania – niniejszą dysertację, podejmującą wskazane tu zagadnienia, zatytułowaną: „Znaczenie i epifania. Kulturotwórczy wymiar architektury sakralnej Stanisława Niemczyka”, uznać można za zasadną.

## 2. Hipotezy badawcze

*Hipoteza pierwsza: w architekturze sakralnej Stanisława Niemczyka, jak również w innych jego realizacjach, napotykamy „materialny obraz” kultury, w którą wpisane jest przeświadczenie o pozostawaniu w stanie „[...] łączliwości z obiektywnym światem zewnętrznym: naturalnym i transcendentnym [...]”<sup>26</sup>. Nie problematyzuje ona istnienia rzeczywistości, zwrócona jest ku temu, co wiecznotrwale, sytuuje wartości:*

---

<sup>25</sup> H. Wesołowska-Starzec, *Spór aksjologiczny dotyczący recepcji filozofii postmodernistycznej w polskiej architekturze sakralnej*, dz. cyt., s. 166.

<sup>26</sup> A. Grzegorzczak, *Humanistyka i Obecność*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014, s. 13.

*dobro, prawdę i piękno – po stronie bytu i tam odnajduje niezależny od stanowienia człowieka kanon – logos<sup>27</sup>, za którego źródło uznaje bądź Boga Osobowego, bądź szerszej pojętą transcendencję. Taką postać kultury określać będę jako kulturę transcendencji (za Anną Grzegorzcyk)<sup>28</sup>, bądź jako kulturę metafizyczną.*

Obraz świata właściwy dla kultury metafizycznej napotykamy w starożytności i średniowieczu<sup>29</sup>, a współcześnie „prześwieca” on m.in. w tzw. „nastawieniu naturalnym”<sup>30</sup>, katolicyzmie i tych odłamach chrześcijaństwa, które nie przyjęły reformacji<sup>31</sup>. Stanisław Niemczyk był głęboko wierzącym i praktykującym katolikiem, a swoją przynależność kulturową i narodową określał jako polską. Specyfika kultury polskiej, jako kultury jednego z tych europejskich narodów, który – parafrazując słowa Maxa Webera<sup>32</sup> – pozostał „narodem

---

<sup>27</sup> *Logos* (gr. λόγος) – to (mówiąc najogólniej) w starożytnej filozofii greckiej niezależna od podmiotu zasada organizująca i porządkująca rzeczywistość – Logos jako Słowo (to jedno ze znaczeń tego terminu) odnajdujemy także w Prologu Ewangelii Św. Jana, gdzie Słowo (Logos) Jest na początku u Boga i Jest Bogiem (zob. J 1, 1). Jak pisze Władysław Tatarkiewicz „[...] λόγος jest prastarym wyrazem dla prawa i metody” – W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa...*, s. 57.

<sup>28</sup> Zob. A. Grzegorzcyk, *Obecność wartości*, Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o., Poznań 2010, s. 116.

<sup>29</sup> Jak pisze Konrad Szocik: „Trwający dwa tysiące lat okres filozofii starożytnej i średniowiecznej ma charakter teistyczny. Koncepcje ateistyczne, w starożytności pojawiające się sporadycznie, a w średniowieczu niemalże nieznanne, stanowią wyłom w filozofowaniu dwóch pierwszych tysiącleci trwania filozofii”. K. Szocik, *Religia i ateizm w filozofii średniowiecznej*, *Studia Philosophiae Christianae* 46/2, 216-217. [http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia\\_Philosophiae\\_Christianae/Studia\\_Philosophiae\\_Christianae-r2010-t46-n2/Studia\\_Philosophiae\\_Christianae-r2010-t46-n2-s208-218/Studia\\_Philosophiae\\_Christianae-r2010-t46-n2-s208-218.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Philosophiae_Christianae/Studia_Philosophiae_Christianae-r2010-t46-n2/Studia_Philosophiae_Christianae-r2010-t46-n2-s208-218/Studia_Philosophiae_Christianae-r2010-t46-n2-s208-218.pdf) (dostęp: 01.04.20)

<sup>30</sup> Co wspólnego ma tzw. „nastawienie naturalne” z kulturą metafizyczną? Po pierwsze – nie problematyzuje się w nich istnienia rzeczywistości. Nie bez przyczyny jeden z etapów w sformułowanej przez Edmunda Husserla metody fenomenologicznej stanowiło „zawieszenie generalnej tezy o istnieniu świata” – czyli tzw. „redukcja transcendentna” (pozostałe „wyłączenia” dotyczyły tego, co subiektywne, związane z wiedzą i tradycją). Husserlowska redukcja (in. *epoché*) usuwa – jak pisze Władysław Stróżewski – cały w naturalnym nastawieniu uznawany świat” - W. Stróżewski, *O metodzie fenomenologii*, w: „Jak filozofować”, red. J. Perzanowski, PWN, Warszawa 1989, s. 81. Warto też zauważyć, że samo przeciwstawienie kultury i natury jest już uwarunkowane kulturowo i ontologicznie – dopiero po dokonaniem przez Kartezjusza „rozdarcia” bytu na ducha i materię, na *res cogitans* (rzecz myśląca) i *res extensa* (rzecz rozciągła) – naturę można było rozpatrywać wyłącznie w kategoriach ilościowych i zredukować do przedmiotu nauk przyrodniczych i matematycznych – zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 279. W XIX wieku neokantyści ze szkoły badeńskiej, spadkobiercy idealizmu transcendentalnego Immanuela Kanta, rozdział między naukami humanistycznymi, a przyrodniczymi usytuują właśnie w kontekście oddzielenia i przeciwstawienia kultury (wiążąc ją z tym, co wartościowe i dotyczące powinności/etyczne) i natury (pojętej jako to, co wyłącznie mierzalne, korelat nauk matematyczno-przyrodniczych) – zob. P. Jaroszyński, *Transcendentalia a wartości*, w: „Analogia w filozofii”, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 149.

<sup>31</sup> Reformacja, pozostając pod wpływem anty-metafizycznych i anty-analogicznych tendencji dominujących u schyłku średniowiecza, w których sformowaniu istotną rolę odegrała koncepcja bytu Jana Dunsza Szkota (1266 – 1308 r.), odrzuca „[...] to wszystko, co tradycyjnie ukazywało obecność aspektu nadprzyrodzonego w stworzeniu” - M. Warchala, M. Rogińska, P. Stawiński, *Reformacja i nowoczesność*, Zakład Wydawniczy >NOMOS<, Kraków 2017, s. 115-116. Szerzej zagadnienie to omówię w samej pracy.

<sup>32</sup> Zob. M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

w przeważającej mierze katolickim”<sup>33</sup>, pozwala następująco uszczegółowić pierwszą hipotezę badawczą:

*Stanisław Niemczyk, ponieważ przynależał do społeczności katolików, a swoją tożsamość określał jako polską, projektował kościoły w taki sposób, że wyróżniają się one na tle realizacji stanowiących „materialny obraz” nurtów kultury określanych z pomocą terminów takich jak: „nowoczesność”, „modernizm”, „ponowoczesność” „postmodernizm”, dla których ukształtowania istotnym czynnikiem była reformacja, odrzucająca katolicki światobraz i koncepcję świętości opartą na pośrednictwie*<sup>34</sup>.

Projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego cechowało przekonanie, iż relacja człowieka z Bogiem jest stała i już dana<sup>35</sup>, przez co twierdził, że architektura sakralna ma przede wszystkim *czynić miejsce* na przejawienie się/zauważanie tego, co już jest człowiekowi dane – odniesienia do Stwórcy. Ten postulat przekroczenia znaczenia w kierunku obecności, znalazł wyraz nie tylko w tytule niniejszej pracy: „Znaczenie i epifania...”, ale też w kolejnych hipotezach badawczych.

Hipoteza druga: *architekturę sakralną Stanisława Niemczyka uznać można za przejaw tendencji będących odpowiedzią na kryzys zachodniej kultury i dążeń do odzyskania sfery chrześcijańskiego sanctum, bycia i obecności.*

Hipoteza trzecia: *dla eksplikacji symbolicznego wymiaru architektury sakralnej, zaprojektowanej przez Stanisława Niemczyka, należy odwołać się do ontologicznie rozumianego symbolu, który inaczej niż metafora, nakierowuje na relacyjne, określone przez uczestnictwo pojęcie bytu i traktowany jest jako „<naturalne wiązadło> z rzeczywistością”*<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Zob. M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu...*, s. 102.

<sup>34</sup> Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, dz. cyt., s. 399-401.

<sup>35</sup> Bóg, jak mówił w jednym z wywiadów Stanisław Niemczyk – „[...] Jest ponadczasowy, Jest stale Obecny, natomiast ja, człowiek, mogę się włączyć w tą relację. Mogę spiętrzać jej formy, uczestnicząc w Eucharystii, w Sakramentach. To jest szczególny rodzaj połączenia – tak to odbieram – to jest to każdorazowe zdarzenie, które nas w tym momencie jednoznacznie nakierowuje na Osobę Boga. Formy relacji może wybierać tylko człowiek – Bóg czeka, zawsze czeka – z relacją do nas taką, jak do swojego stworzenia”. Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, oprac. własne.

<sup>36</sup> A. Grzegorzczak, *Wymykanie się symbolom*, .., s. 236.

### 3. Cel badań

Celem pracy jest przybliżenie charakteru świątyń zaprojektowanych przez Stanisława Niemczyka poprzez rozpoznanie kontekstu kulturowego, w jakim są osadzone i który odzwierciedlają, czemu posłuży zbadanie zasadności wskazanych wyżej (pkt. 2) hipotez.

Praca posiada także cel metodologiczny, naznacza ją silny rys poszukiwania adekwatnego podejścia interpretacyjnego, które pozwalałoby uchwycić charakter architektury sakralnej Stanisława Niemczyka – i szerzej – tych współczesnych realizacji, co do których zachodzi „podejrzenie”, że stanowią przejaw innego nurtu kultury niż te, które określane są z pomocą terminów: „modernizm”, „nowoczesność” oraz „postmodernizm”, „ponowoczesność”. Anna Grzegorzcyk, podejmująca namysł nad paradygmatem badawczym wypracowanym w obrębie nurtu filozoficzno-kulturowego nazywanego postmodernizmem, zwraca uwagę na samozwrotność przynależnych mu kategorii badawczych. Ponieważ ufundowane są one na właściwym dla tego nurtu założeniu braku odniesienia pomiędzy podmiotem a rzeczywistością pozajęzykową, nie sposób z ich pomocą ująć zjawisk takiej kultury, która odniesienie to dopuszcza<sup>37</sup>. Ze względu na jasno deklarowane przez Stanisława Niemczyka określenie się jako katolika, osoby wierzącej, dla której Bóg i rzeczywistość Boża są realnością – podejście badawcze, negujące możliwość odniesienia do transcendencji, uznać należy za nieodpowiednie, by adekwatnie przybliżyć kulturowy (i kulturotwórczy) wymiar realizacji jego autorstwa. Z tej przyczyny podjęłam próbę wypracowania zrębów paradygmatu interpretacyjnego, który byłby alternatywą wobec optyki „kulturalistycznego postmodernizmu”<sup>38</sup>, redukującej architekturę do kolejnego „dyskursu”. Przedstawiłam

---

<sup>37</sup> Jak pisze Anna Grzegorzcyk: „[...] jeśli pojęcia analityczne współczesnej teorii kultury (np. transkulturowość, trzecia przestrzeń) przylegają do jej dzisiejszej postaci, to nie są w stanie uchwycić sfery transcendentnej i wartości sakralnych jako obcych kulturze immanencji, zrywającej z definicji z rzeczywistością pozajęzykową (utrata pojęcia rzeczywistości) i absolutną” - A. Grzegorzcyk, *Obecność wartości*, dz. cyt., s. 116. To bardzo cenna konstatacja, przy czym należy zastrzec, że „pojęcia analityczne współczesnej teorii kultury (np. transkulturowość, trzecia przestrzeń) przylegają do jej dzisiejszej postaci” o tyle, o ile służą do opisu wytworów tego nurtu kultury, który określanym jest jako postmodernizm. Nie jest on jednak nurtem we współczesności jedynym.

<sup>38</sup> Kluczowy dla kulturalistycznego postmodernizmu jest konstruktywizm społeczny, czyli przekonanie, które Adam Szahaj charakteryzuje następująco: „nauka jest faktem kultury, a nie faktem natury. [...] Oznacza to, że winna ona być postrzegana jako działalność nie pozbawiona przyjętych z góry, milczących przesądzeń co do natury świata [...]. Zarówno jej przedmiot, jak i metoda winny być postrzegane [...] jako kulturowe kreacje uzyskujące status <twardej rzeczywistości> (przedmiot) i <pewnej metody> w wyniku zapomnienia procesu swej kulturowej konstrukcji. Wszelkie próby wyrwania się w poznaniu, nie tylko w poznaniu naukowym, ale także filozoficznym, poza kontekst danej kultury i danego języka są skazane na niepowodzenie. [...] Poznanie jest relacją wewnątrz kulturową i należy je rozpatrywać raczej jako proces horyzontalny, rozgrywający się wewnątrz pewnej wspólnoty ludzkiej, nie zaś wertykalnie jako proces odnoszący się do relacji podmiot – przedmiot, gdzie ten ostatni jest czymś spoza ludzkiego świata” - A. Szahaj, *Postmodernizm a scjentyzm*, w: „Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze”, red. B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara,

i zrealizowałam w pracy propozycję badania kulturowego i kulturotwórczego wymiaru architektury z uwzględnieniem koncepcji bytu, jaka przejawia się w danej realizacji i którą jest ona (i sposób jej budowania) – przynajmniej w pewnym stopniu – uwarunkowana. Szereg badaczy wskazuje, że w architekturze (i poprzez nią) wyraża się kultura jako taka (czy też: w danej realizacji architektonicznej wyraża się i odzwierciedla określona postać/nurt kultury): Ewa Przesmycka stwierdza, że architektura „[...] jest materialnym obrazem kultury identyfikując i wyróżniając społeczności w dobie globalizacji”<sup>39</sup>, podobnie Jacek Krenz<sup>40</sup>, Erwin Panofsky<sup>41</sup>, Władysław Stróżewski<sup>42</sup> zauważają, iż w formach architektonicznych znajdują wyraz główne idee, prądy filozoficzne i poglądy epoki. Zatem pytanie o koncepcję bytu, stanowiącą „zaplecze” tych prądów/idei/poglądów, czy obrazu świata właściwego dla danej kultury/nurtu kultury i o sposób, w jaki przejawia się ona (koncepcja bytu) w przynależnej dla tej kultury/nurtu kultury architekturze (i jej pojęciu) – wydaje się zasadne. Tym bardziej, że architektura ma nie tylko wymiar kulturowy, ale i kulturotwórczy. Będąc medium/narzędziem wytwarzania przestrzeni egzystencjalnej, nasyconej znaczeniami<sup>43</sup> – może sprzyjać rozwojowi społeczności/wspólnoty (albo ją destruować)<sup>44</sup>. Architektura nie pozostaje też bez wpływu na rzeczywistość jako taką. Nie tylko ze względu na samo jej przekształcanie w ramach tworzenia środowiska urbanistycznego, ale ze względu na *sposób* tego przekształcania. Budując można wydobywać prawdę tego, co jest, albo przeciwnie – zasłaniać ją, fałszować, a nawet – niszczyć. Cywilizację zachodnią od czasów Kartezjusza trawi tzw. spór o istnienie świata<sup>45</sup>, w który – jak się wydaje – również

---

Wydaw. Fundacji Humaniora, Poznań 2001, s. 76-77. Zob. też Zob. J. Rokicki, *Kulturoznawstwo jako wiedza: przedmiot, metody, instytucje*, w: „Tożsamość kulturoznawstwa”, red. A. Pankowicz, J. Rokicki, P. Piechota, Kraków 2008, s. 31.

<sup>39</sup> E. Przesmycka, *Kultura architektoniczna*, (online), w: „Czasopismo Techniczne. Architektura = Technical Transactions. Architecture”, 2007, vol. 104, nr Z. 13. 6A, s.139, [https://suw.biblos.pk.edu.pl/resources/i2/i8/i8/r288/PrzesmyckaE\\_KulturaArchitektury.pdf](https://suw.biblos.pk.edu.pl/resources/i2/i8/i8/r288/PrzesmyckaE_KulturaArchitektury.pdf) (dostęp: 1.06.18).

<sup>40</sup> Zob. J. Krenz, *Ideogramy Architektury. Między znakiem a znaczeniem*, Wydawnictwo Bernardinum Sp. z o.o., Pelplin 2010, s. 44.

<sup>41</sup> Zob. E. Panofsky, *Architektura gotycka i scholastyka*, w: tenże, „Studia z historii sztuki”, tłum. P. Ratkowska, PIW, Warszawa 1971, s. 46 - 59.

<sup>42</sup> Zob. W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Kraków 1983, s. 140.

<sup>43</sup> Zob. Ch. Norberg-Schulz, *Znaczenie w architekturze Zachodu*, tłum. B. Gadomska, Wydawnictwo: Murator, Warszawa 1999, s. 5.

<sup>44</sup> Zob. Ch. Norberg-Schulz, *Znaczenie w architekturze zachodu*, dz. cyt., s. 220. Zob. też L. Krier, *Architektura: wybór czy przeznaczenie*, tłum. Piotr Choynowski, Wydawnictwo „Arkady”, Warszawa 2001.

<sup>45</sup> Sformułowanie „spór o istnienie świata” bezpośrednio nawiązuje do tytułu dzieła Romana Ingardena, w którym przybliża on charakterystyczne dla filozofii nowożytnej sprobematyzowanie niezależnej od podmiotu rzeczywistości (świata realnego) i możliwości jej poznania. Ingarden pisze: „Do wytworzenia się w filozofii nowożytnej sporu między idealizmem a realizmem o istnienie świata realnego przyczyniły się – jak wiadomo – przede wszystkim wywody Descartes’a w <Meditationes de prima philosophia>. Wątpliwość, czy świat realny (w szczególności zaś świat materialny) istnieje faktycznie, wysuwa on z uwagi na to, iż da się przytoczyć pozytywne wątpliwości co do prawdziwości i pewności poznania przedmiotów realnych. Tej niepewności i powątpiewalności przeciwstawia Descartes, jak wiadomo, bezwzględna pewność i niewątpliwość poznania



architektura została uwikłana. Celem pracy jest wykazanie, że rozpatrywanie architektury w kontekście tego sporu stanowić może wartościowy poznawczo aspekt badania:

- a) zarówno jej kulturowego (i kulturotwórczego) wymiaru,
- b) jak i pojętych szerzej jej relacji z rzeczywistością jako taką.

Cel badań ma więc charakter rekonstrukcyjny, systematyzujący, poznawczy, jest nim również krytyczna dyskusja z funkcjonującymi obecnie interpretacjami architektury oraz zaproponowanie

- 1) alternatywnego paradygmatu badawczego dotyczącego kulturowego i kulturotwórczego wymiaru architektury, gdzie bada się daną realizację architektoniczną pod kątem tego, jakiej koncepcji bytu jest ona „materialnym obrazem” i jak byt/bycie się w konkretnej realizacji ujawnia (jest ukazywane),
- 2) alternatywnego sposobu interpretacji/kwalifikacji architektury sakralnej Stanisława Niemczyka – poprzez usytuowanie jej w horyzoncie ontologiczno-kulturowej analizy.

Proponowane ujęcie nie miało wcześniej systematycznego opracowania, co zaciążyło na objętości dysertacji. Konieczne okazało się bowiem uwzględnienie ontologicznych uwarunkowań stosowanej w pracy terminologii, w tym tak podstawowych pojęć, jak m.in.: „architektura”, „znaczenie”, „symbol”, „podobieństwo”, „sztuka”, „piękno”, „styl”, „realność”, a także tych kategorii, które służą równocześnie do określania nurtów kulturowych i architektury: „modernizm”, „postmodernizm”, „nowoczesność”, „ponowoczesność”. W pracy przedstawione zostaną argumenty na rzecz tezy, że w tych pojęciach bądź wyraża się określony światobraz, bądź sposób ich rozumienia i operowania nimi zależy od przyjmowanego, niekoniecznie w pełni refleksyjnie, koncepcji bytu, a tym samym od odpowiedzi na pytanie czy – i jeśli tak, to co, jest rzeczywiście rzeczywiste.

Dziedzinę rozważań poświęconą bytowi – temu, co rzeczywiście rzeczywiste – określa się nie tylko mianem ontologii, ale też metafizyki. W nawiązaniu do rozróżnienia, jakie

---

własnych cogitationes, a tym samym i istnienia tychże cogitationes i własnego ego. Odtąd, poprzez Berkeleya, Hume'a, Kanta i pokantowskich idealistów, aż po tzw. transcendentalnych idealistów naszych czasów, ustala się coraz bardziej pogląd, że zagadnienie istnienia i natury świata realnego jest nie tylko zagadnieniem pochodnym w stosunku do rozważań epistemologicznych, ale nadto, że ono samo jest zagadnieniem epistemologicznym. Naturalnie przyczyniła się do tego narastająca od czasów Kanta niechęć do metafizyki” – R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 17. W prowadzonych tu rozważaniach pojęcie: „spór o istnienie świata” rozumiem szerzej, traktując je jako określenie szczególnego nastawienia, które stopniowo zwiększa swoją dominację w zachodniej kulturze, a zapoczątkowane zostało dokonaniem przez Kartezjusza (1596-1650 r.) „zwrotem epistemologicznym”, czyli zastąpieniem realnej rzeczywistości „[...] immanentną dla podmiotu poznającego jej reprezentacją, to znaczy ideą obecną w świadomości lub sensem pojęć wyrażonych w języku” – A. Maryniarczyk SDB, *Wprowadzenie*, w: „Zadania współczesnej filozofii 6. Metafizyka w filozofii” red.: A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2004, s.9.

między tymi dwoma terminami wprowadził Roman Ingarden – przyjął on, że ontologia wiąże się ze sferą możliwości, a metafizyka z tym, co istniejące<sup>46</sup> – wyodrębnić można dwie płaszczyzny prowadzonych w pracy analiz:

1) namysł nad tym, jakie koncepcje bytu, obrazy rzeczywistości *mogą* być przedstawiane za pośrednictwem sztuki budowania, a także nad tym, jaka koncepcja bytu znajduje wyraz w danej realizacji architektonicznej – określe jako ontologię architektury,

2) z kolei pytanie o to, jak w przypadku konkretnej, *istniejącej* realizacji jej byt/bycie się ujawnia/jest ukazywane – uznać można za odnoszące się do metafizycznego i ontycznego<sup>47</sup> wymiaru architektury.

Zauważmy przy tym, że to koncepcja bytu, jaka znajduje odzwierciedlenie w danej realizacji, przekłada się na właściwy jej „sposób bycia”, na to, *jak* dana realizacja „opowiada” byt („mówi” o tym, *co i jak jest*), co zresztą naprowadza odbiorcę na wyrażającą się w architekturze określoną ontologię – „słabą”<sup>48</sup> bądź „mocną”. Tym samym „sposób bycia”, budowli, który określić można jako jej ontologiczny wyraz/ekspresję, niekoniecznie jeszcze pozwala uchwycić ją w *realności jej istnienia*. Możliwa jest sytuacja, kiedy ontologiczny wyraz obiektu wręcz „zasłania” ontyczność budowli, „zaciera” jej metafizyczny wymiar. Szerzej kwestię tę omawiać będę w toku pracy, a także w dopełniającym niniejszy „Wstęp” suplementie pt. „Wprowadzenie do badań nad kulturowo-ontologicznym wymiarem architektury”<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> W „Sporze o istnienie świata” Ingarden pisał: „[...] ontologia bada zawartość idei, natomiast metafizyka – przedmioty indywidualne [...]. Toteż sądy ontologiczne [...] są wolne od uznania wszelkiego faktycznego (realnego a nawet idealnego!) istnienia, gdy natomiast sądy metafizyczne są albo wprost sądami egzystencjalnymi, albo sądami kategorycznymi” – R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 60, zob. też W. Stróżewski, *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 48.

<sup>47</sup> Termin: „ontologiczny” odnosi się do tego, co dotyczy teorii bytu, natomiast: „ontyczny” – do tego, co jest przedmiotem teorii bytu, co będące, istniejące – zob. A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2000, s. 590 - 591. Zauważmy też, że w zespole znaczeń terminu: „metafizyka” wyraźne jest powiązanie istnienia i transcendencji (nieobecne w przypadku terminu: „ontyczny”). Władysław Stróżewski, omawiając kwestię „metafizyczności w sztuce”, czyli szczególnych treści, jakie sztuka jest w stanie objawić czy wyrazić, zauważa, że „[...] ich źródłem jest przede wszystkim doświadczenie istnienia, bycia, podstawy (zasady, *arche*) bytu, wszechstronne przeżywanie egzystencji. Doniosłe znaczenie ma tu także doświadczenie Absolutu i przeżycie *sacrum*” – W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Universitas, Kraków 2002, s. 118-119. Trzeba podkreślić, że badając „metafizyczność” architektonicznych realizacji traktuję je jako wytwory kultury. Nie zawężam tej kategorii do tych wytworów kultury, które są uznawane za dzieła sztuki, bo pociągnęłoby to za sobą konieczność przyjęcia określonego rozumienia dzieła sztuki, które – co wykażę – jest uwarunkowane ontologicznie. Tak więc zawartą w rozważaniach Władysława Stróżewskiego charakterystykę treści metafizycznych (tego, co one obejmują) ekstrapoluję w toku prowadzonych w pracy rozważań z przedmiotu *stricto* estetycznego (dzieła sztuki) na szerzej pojęty wytwór kulturowy, bo tak rozumianą architekturę badam.

<sup>48</sup> Zob. E. Rewers, *Post-polis – wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, dz. cyt., s. 16.

<sup>49</sup> Paweł Taranczewski proponuje określenie moich badań w skrócie jako poświęconych „onto-architekturze”, zatem w alternatywnym sformułowaniu tytuł suplementu to: „Wprowadzenie do badań nad onto-architekturą”.

Za cel pracy uznać można również ułatwienie pogłębionego obcowania z zaprojektowanymi przez wywodzącego się z Czechowic architekta obiektami sakralnymi i pełniejsze ich rozumienie przez użytkowników i odbiorców. Możliwa jest także praktyczna implikacja uzyskanych w ramach pracy wyników badań, które służyć mogą innym twórcom architektury, a także jej badaczom.

#### 4. Metodologia

Zastosowana w pracy metoda to szeroko rozumiana interpretacja humanistyczna, tak w jej wersji klasycznej, opracowanej przez Jerzego Kmitę, która w rekonstrukcji czynności podmiotu bierze pod uwagę jego wiedzę, przekonania normatywne oraz racjonalności<sup>50</sup>, jak również jej wersja poszerzona o komponenty fenomenologii i hermeneutyki, która rozwijana była zwłaszcza przez Annę Grzegorzczuk. Badaczka ta zwraca uwagę na potrzebę ponownego podjęcia we współczesnej humanistyce zagadnienia powiązań bytu i sensu, powrotu do kategorii źródłowości, bezpośredniości doświadczenia i skorelowanej z nimi kategorii obecności, a także do rozumienia kultury, gdzie przyjmuje się niezbywalność powiązań pomiędzy immanencją i transcendencją<sup>51</sup>. Ważny punkt odniesienia tak w analizach Anny Grzegorzczuk, jak i w niniejszej pracy – stanowi koncepcja kultury aksjologicznej Władysława Stróżewskiego i wartościowego istnienia<sup>52</sup>, a także opracowane przez tego filozofa zagadnienie ontologicznie pojętego symbolu<sup>53</sup>.

Jerzy Kmita wskazuje, że warunkiem działalności badawczej dotyczącej czynności lub wytworów zaliczanych do sfery kultury jest potraktowanie ich jako inteligibilnych – „możliwych do wyjaśnienia” i zrozumienia – a więc jako mających charakter ponadindywidualny i racjonalny<sup>54</sup>. Stąd w pracy przyjmuję zaproponowaną przez niego społeczno-regulacyjną koncepcję kultury jako złożonej z przekonań normatywnych i dyrektywalnych, respektowanych indywidualnie w skali powszechnej, a niekoniecznie indywidualnie uświadamianych<sup>55</sup>. Ujęcie to wpisuje się w antropologiczne rozumienie kultury jako *sposobu życia* danej społeczności, które omówię szerzej w dopełniającym niniejszy

---

<sup>50</sup> Zob. J. Kmita, J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 20; zob. też J. Kmita, *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007, s. 59.

<sup>51</sup> Zob. A. Grzegorzczuk, *Humanistyka i Obecność*, dz. cyt., s. 8.

<sup>52</sup> Zob. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 109.

<sup>53</sup> Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 485-487.

<sup>54</sup> Zob. J. Kmita, *Kultura i poznanie*, dz. cyt., s. 23.

<sup>55</sup> Przekonania normatywne ustalają wartości-cele do zrealizowania, z kolei przekonania dyrektywne (dyrektywne) wskazują czynności, które należy podjąć, by osiągnąć dany cel – zob. J. Kmita, *Kultura i poznanie*, dz. cyt., s. 20.

„Wstęp” suplementcie (ze względu na przydatność takiego rozumienia w badaniu kulturowego i kulturotwórczego wymiaru architektury).

W zrekonstruowaniu przekonań kulturowych Stanisława Niemczyka, właściwego mu światooobrazu, a także podejścia do procesu projektowego, pomocne mi były pogłębione wywiady<sup>56</sup>, jakie w latach 2014 – 2019 z nim prowadziłam, jak również analiza jego wypowiedzi zawartych w innych materiałach (artykułach naukowych, artykułach prasowych, wywiadach, wzmiankach etc.). Te zrekonstruowane przekonania stanowiąc będą element teorii merytorycznie systematyzującej interpretację, która – jak zwraca uwagę Kmita – pozwala w toku interpretacji humanistycznej uniknąć błędnego wyjaśniania *ad hoc*<sup>57</sup> i czyni ją „interpretacją merytorycznie usystematyzowaną”<sup>58</sup>. W niniejszej pracy funkcję teorii merytorycznie systematyzującej interpretację spełniać będą także zrekonstruowane (w pewnym stopniu):

1) światooobrazy i systemy przekonań właściwe dla:

a) rzymskiego katolicyzmu,

b) chrześcijaństwa reformowanego,

c) nurtów kultury określanych z pomocą terminów takich jak „nowoczesność”, „modernizm”, „postmodernizm”, „ponowoczesność”,

---

<sup>56</sup> Wskazać należy na metodę pogłębionego wywiadu, którą posługiwałam się w trakcie prowadzonych w pracy badań. Bazuje ona na doświadczeniu, spotkaniu, dialogu. Metoda wywiadu należy do metod właściwych badaniom jakościowym. Przygotowując się do wywiadów zapoznałam się z następującymi publikacjami: *Badania jakościowe. Podejścia i teorie*, red. D. Jemielniak, PWN, Warszawa 2012; S. Kvale, *Prowadzenie wywiadów*, PWN, Warszawa 2010.

<sup>57</sup> Zob. J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 91. Przytoczmy wywód badacza: „Skoro interpretacja humanistyczna stanowi specyficzną odmianę wyjaśniania, przeto z góry oczekiwać można, że jest ona narażona na błąd – pospolicie popełniany w ramach tej właśnie czynności badawczej – zwany wyjaśnianiem *ad hoc*. Błąd ów polega na akceptacji przesłanek wyjaśniających, czyli eksplanansu, na tej jedynie podstawie, że wynika z nich (z niego) zdanie opisujące fakt wyjaśniany. Łatwo przekonać się można, że jest to błąd nader często występujący również w praktyce interpretacyjnej; przypadek, kiedy interpretator zadawała się tym tylko, że uzyskuje formułę, z której wywieść można opis zjawiska interpretowanego, jest dość typowy dla badań humanistycznych” - J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej...*, s. 8. Przywołajmy jeszcze jedną definicję wyjaśnienia *ad hoc*: „Generalnie zatem, wyjaśnianie *ad hoc* ma miejsce wówczas, gdy dla jednego przynajmniej nieanalitycznego składnika (koniunkcyjnego) eksplanansu jedyne uzasadnienie empiryczne stanowi fakt, że z całości eksplanansu wynika eksplanandum” - ibidem, s. 86.

<sup>58</sup> „[...] dany jest pewien określony system (choćby fragmentarycznie naszkicowany) przekonań, taki, że jeśli dana jednostka stoi na jego gruncie, oraz podejmuje daną czynność [...], to czynność ta przebiegać będzie w taki to a taki sposób [...]. Pojęcie akceptowania odnośnego systemu przekonań posiada moc predykatywną dzięki temu, że akceptację tę przypisać można hipotetycznie pewnej klasie ludzi [...]; hipoteza tego rodzaju może być empirycznie sprawdzana na licznych i różnych przypadkach szczególnych, tym liczniejszych i różnorodniejszych im bardziej powszechny i pojemny jest odnośny system przekonań. Z kolei zaliczenie danej jednostki do odnośnej klasy podlega również uzasadnieniu empirycznemu [...]” - J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, dz. cyt., s. 90. Badacz dysponujący teorią systematyzującą interpretację „[...] dysponuje zarazem możliwością uzasadnienia swych przesłanek interpretacyjnych w sposób niezależny od faktów poddanych interpretacji” - J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, dz. cyt., s. 8.

2) a przede wszystkim fundujące te światooobrazy i systemy przekonań koncepcje bytu, które ujęte zostaną w ramy meta-ontologicznej typologii (typologię tę omówię w suplemencie dołączonym do „Wstępu”).

O ile interpretacja merytorycznie usystematyzowana, nazywana także przez Kmitę mianem interpretacji humanistycznej historycznej, swoją hipotezę wyjaśniającą (eksplanans) formułuje w oparciu o empirycznie sprawdzalne dane historyczne, odwołując się do rekonstrukcji przekonań właściwych dla danej społeczności, o tyle wyjaśnianie *ad hoc*, które Kmita określa również jako interpretację adaptacyjną, jest ahistoryczne, a jego celem jest „[...] dostosowanie danej czynności kulturowej, a przede wszystkim – obiektu kulturowego, do aktualnego – czy nawet aktualnie tworzącego się (a więc przyszłego) systemu kulturowego. Stad też (1) sens interpretowanego obiektu (czynności), (2) odnośną wiedzę przedmiotową, (3) kompetencję kulturową ujmuje się w ramach tej interpretacji ahistorycznie: relewantna jest tutaj aktualna kompetencja kulturowa i aktualnie upowszechniona wiedza przedmiotowa, czy nawet obydwie te czynniki w postaci, jaką przewiduje się na przyszłość. Obojętne jest natomiast, czy historycznie określony podmiot interpretowanej czynności kulturowej czy obiektu kulturowego rzeczywiście wiedzę i kompetencje tego rodzaju reprezentował. Podmiot zatem adaptacyjnie interpretowanych obiektów kulturowych (lub czynności) jest zawsze pewnym konstruktem – postulowanym nosicielem odnośnej (aktualnej lub przyszłej) wiedzy i kompetencji kulturowej”<sup>59</sup>. Ten drugi typ wyjaśniania(?) Kmita nazywał również „interpretacją-żądaniem”<sup>60</sup>, ze względu na swego rodzaju „narzucanie” na obiekt badany preferowanej przez interpretatora „narracji”. Obok teorii systematyzującej interpretację, na uniknięcie błędu *ad hoc* pozwala także wyjaśnianie genetyczne, które, jak zauważa Jerzy Kmita: „[...] jeśli tylko jest poprawne, może oczywiście stanowić uzasadnienie empiryczne dla odpowiedniego fragmentu *eksplanansu* interpretacji humanistycznej, uzasadnienie niezależne od stwierdzenia zawartego w jej *eksplanandum*”<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, dz. cyt., s. 82.

<sup>60</sup> J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, dz. cyt., s. 84.

<sup>61</sup> J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej...*, s. 110. Cechą rozpoznawczą wyjaśniania genetycznego jest to, że „[...] eksplanans stanowi tutaj seria (lub kilka równoległych serii) stanów rzeczy kolejno następujących po sobie, zaś eksplanandum dołącza się do tej serii (do tych serii) jako ostatnie jej (ich) ogniwo. [...] eksplanans jest koniunkcją zdań opisujących odnośną serię (odnośne serie) wydarzeń (oraz odpowiednie prawa), zaś eksplanandum – zdaniem odnoszącym się do owego ogniwa ostatniego” - J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, dz. cyt., s. 103. Również Jan Woleński wskazuje, że „[...] wyjaśnianie genetyczne polega na ustalaniu następstw między zdarzeniami. Trzeba jednak dodać, że owo następstwo ma wskazywać na pochodzenie zdarzenia (zjawiska, faktu) następującego po zdarzeniu poprzedzającym” - J. Woleński, *O wyjaśnianiu genetycznym*, w: „Filozoficzne Aspekty Genezy”, t. 20, nr 1/2023, s. 9. <https://bibliotekanauki.pl/articles/2186186.pdf> (dostęp: 28.05.24)

Omawiając cele badań zwróciłam uwagę, że bazowe dla prowadzonych w pracy analiz pojęcia, jak np. „architektura” czy „styl” badać można pod kątem ich uwarunkowania koncepcją bytu, fundującą właściwy dla danej kultury/nurtu kultury światobraz. Inspirację dla takiego badania czerpię z metody semantyki historycznej, in. historii pojęć, Reinharta Kosellecka<sup>62</sup>. Metodę tę wypracował on przy okazji tworzenia leksykonu „Geschichtliche Grundbegriffe”, mającego tematyzować przełomowe procesy kształtowania się nowożytności<sup>63</sup> zauważając, że procesy te ująć można poprzez namysł nad przemianami pojęć<sup>64</sup>. Koselleck dokonał nie lingwistycznego, ale pragmatycznego rozróżnienia między słowami a pojęciami (historycznymi), proponując badanie pojęć pod kątem zmian, jakim ulegały one na przestrzeni czasu, przede wszystkim w ich polityczno-społecznej funkcji<sup>65</sup>. Semantyka historyczna to refleksja ujmująca relację, która zachodzi: „[...] między dopełniającymi się dziejami a ich językowymi przesłankami, a także między minionymi dziejami a ich opisem za pomocą języka”<sup>66</sup> i spełniająca przez to, jak pisze Koselleck, „[...] rolę medium pomiędzy dziejami realnymi a dziejami świadomości”<sup>67</sup>. Również rozumienie tego, czym jest architektura, *konceptualizuje się* w języku i poprzez język, a zmiany jej pojęcia ująć można nie tylko przez pryzmat uwarunkowań społeczno-politycznych, ale i ontologicznych. Takie założenie wydaje się tym bardziej zasadne, że zarówno Władysław Stróżewski<sup>68</sup>, Anna Grzegorzcyk<sup>69</sup>, jak i Jerzy Kmita<sup>70</sup> zwracają uwagę na uwarunkowanie kategorii badawczych przyjmowanym obrazem rzeczywistości.

---

<sup>62</sup> Historia pojęć (semantyka historyczna), jak pisze Koselleck, jako metoda ma prowadzić „[...] ku doświadczeniu zawartemu w danych pojęciach oraz ku teorii, której te pojęcia są nośnikami – ujawnia zatem ich założenia teoriiotwórcze, formułuje ich przemiany. [...] Ukazuje ona przemiany strukturalne historii – w tym sensie jest nauką pomocniczą nauk społecznych, ale tylko w medium pojęć [...]” - R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 45.

<sup>63</sup> Leksykon ukazywać się zaczął w 1972 roku - zob. H. Orłowski, *Reinhart Koselleck – szkoła bielfeldzka – semantyka historyczna*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna, dz. cyt., s. 11.

<sup>64</sup> „W praktyce istnieje wiele procesów i zachowań, pojawiających się przed ich nazwaniem – stają się one zjawiskami historycznymi dopiero w efekcie ujęcia ich za pomocą języka; odnosi się to w obydwu wypadkach do procesów, znajdujących się poza sferą rozwoju języka, które jednak można należycie prześledzić i pojąć tylko wtedy, gdy przedmiotem refleksji staną się same przemiany pojęć [podkr. – E.Ch.]. Tego właśnie próbuje dokonać historia pojęć” - R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 45.

<sup>65</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 42-43.

<sup>66</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 306.

<sup>67</sup> *Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper*, „Neue Politische Literatur” 43 (1998), s. 188 (tłum. H. Orłowski), cyt za: H. Orłowski, *Reinhart Koselleck – szkoła bielfeldzka – semantyka historyczna*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna”, dz. cyt., s. 14.

<sup>68</sup> Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, dz. cyt., s. 483.

<sup>69</sup> Zob. A. Grzegorzcyk, *Obecność wartości*, dz. cyt., s. 116

<sup>70</sup> Jerzy Kmita wskazuje na „nieuświadomione założenia teoretyczne”, „przemilczane przesłanki”, „milcząco przyjęte założenia teoretyczne”, które dostrzec można obserwując praktykę badawczą tak humanistów, jak reprezentantów innych dziedzin nauki – zob. J. Kmita, L. Nowak, *Studia nad teoretycznymi podstawami humanistyki*, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań 1968, s. 10-11.

Jerzy Kmita, podkreślając związek między teorią poznania naukowego a teorią kultury, wskazywał, że problem relatywizmu kulturowego „[...] może być różnie rozwiązywany – w zależności od przyjęcia takiej bądź innej teorii (filozofii) kultury. Niemniej jednak pozostaje idea, iż nie tylko nie można uprawiać teorii poznania nie dysponując jakąś teorią kultury, ale – co więcej: że przynajmniej niektóre centralne problemy teorii poznania (naukowego) dyktowane są przez odpowiednie założenia teorii (filozofii) kultury oraz jedynie za ich pomocą mogą być rozwiązywane”<sup>71</sup>. W ujęciu Kmita to wybór teorii kultury – jako warunkującej teorię poznania – jest czynnikiem relatywizującym, nawet wtedy, gdy pozwala uniknąć skrajnego relatywizmu. Sam badacz remedium na skrajny relatywizm kulturowy poszukiwał najpierw w marksizmie<sup>72</sup>, a następnie – w pragmatyzmie, posiłkując się kryterium efektywnej praktyki<sup>73</sup>. Zauważmy, że zarówno dla materializmu historycznego, jak i dla pragmatyzmu – podobnie zresztą jak dla kulturalistycznego postmodernizmu – właściwa jest określona koncepcja bytu. Jeżeli przyjmiemy, że każdorazowo założenia teorii (filozofii) kultury ufundowane są, czy też wyrastają z określonej koncepcji bytu, określonego światobrazu, to przywołane wyżej stwierdzenie Kmita, „zakotwiczyć” teorię poznania w teorii kultury, można przekształcić następująco:

*przyjęta w punkcie wyjścia teoria kultury wraz z fundującą ją koncepcją bytu<sup>74</sup>  
warunkuje nie tylko problemy, ale też metody, postępowanie badawcze i (przynajmniej  
w pewnym stopniu) wyniki badań: wiele zatem (o ile nie wszystko) rozstrzyga się na etapie  
założeń dotyczących koncepcji bytu, określającej to, co i jak jest (rzeczywiste).*

Powyższe stwierdzenie przyjmuję jako meta-założenie prowadzonych w pracy rozważań. Wiąże się z nim proponowana przeze mnie ontologiczna (czy też meta-ontologiczna) perspektywa namysłu nad kulturowym i kulturotwórczym wymiarem architektury. Za zasadnicze, ponadkulturowe kryterium dywersyfikacji, pozwalające nie tylko rozróżniać, ale i porównywać (przynajmniej w pewnym stopniu) kultury/nurty kultury między sobą, uznaję odpowiedź na pytanie o to, co i jak istnieje – co jest bytem, co jest „rzeczywiście

<sup>71</sup> J. Kmita, *Kultura i poznanie*, dz cyt. s. 6.

<sup>72</sup> J. Kmita, *Kultura i poznanie*, dz. cyt., s. 7.

<sup>73</sup> Zob. J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, Oficyna naukowa, Warszawa 2000, dz. cyt., s. 198 – 200.

<sup>74</sup> Niewypowiedzianym tu wprost założeniem, które przyjmuję, jest teza, że koncepcja bytu może stanowić czynnik ponadkulturowy. Przemawia za nią przykład: starożytni Grecy, Rzymianie, a także myśliciele średniowiecza, choć przynależeli do różnych kultur, funkcjonowali w tym samym paradygmacie jeśli chodzi o rozumienie bytu, w tzw. paradygmacie ontologicznym, w którego obrębie istnienie rzeczywistości nie jest problematyzowane – zob. E. Martens i H. Schnädelbach, *Filozofia: podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 57-58.

rzeczywiste”, na które każda z kultur/nurtów kultury udziela własnej odpowiedzi. Zauważmy, że Jerzy Kmita za szczególny gwarant zasady intersubiektywności, wskazywanej przez niego jako podstawa praktykowania nauki<sup>75</sup>, uznawał język, który z tego względu traktował jako źródło całokształtu kultury<sup>76</sup>. Wyniki badań lingwistyki porównawczej wskazują natomiast na „ontologiczne zaangażowanie” języków naturalnych. Jak podkreśla Alfred Gawroński, wprowadzenie pojęcia relacji transformacyjnej do językoznawstwa przez Zelliga Harrisa i Noama Chomskiego pozwoliło wykazać, że relatywizm lingwistyczny jest w swojej skrajnej formie teorią fałszywą<sup>77</sup>. W każdym języku naturalnym wyróżnić dwie zasadnicze funkcje: referencyjną, identyfikującą przedmiot, i predykatywną, która wyraża, co o zidentyfikowanym przedmiocie wypowiadający chce powiedzieć<sup>78</sup>. Nie znaczy to, jak podkreśla Gawroński, że struktura języka jest odbiciem struktury świata, ale że odbija ona *podstawowe założenia* wszelkiego użycia języka przez człowieka<sup>79</sup>, to, że za jego pomocą człowiek usiłuje powiedzieć coś (prawdziwego, adekwatnego) na temat rzeczywistości. Struktury głębokie języków naturalnych nie tyle wyrażają jedną z możliwych koncepcji bytu<sup>80</sup>, ale w duchu metafizyki starożytnej i średniowiecznej afirmują to, że „byt jest i nie może nie być”<sup>81</sup>. Wskazywałoby to, że język naturalny (podobnie zresztą jak ciało) w sporze o istnienia świata – nie uczestniczy. Szerzej zagadnienie ontologicznego zaangażowania języka, a także kwestię somatycznego wymiaru znaczenia – ważne w związku z pytaniem o symboliczny wymiar architektury sakralnej Stanisława Niemczyka – omawiać będę w samej pracy. W tym punkcie istotne jest to, że skoro w języki naturalne wpisane jest założenie, że

---

<sup>75</sup> Zob. J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, dz. cyt., s. 200.

<sup>76</sup> Zob. J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, dz. cyt., s. 198.

<sup>77</sup> Zob. A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych – wnioski filozoficzne*, w: „Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody”. T. 11, red. M. Lubański i Sz. Szłaga, Warszawa 1991, s. 169.

<sup>78</sup> Gawroński pisze: „odróżnienie tych dwóch funkcji w zdaniach jest uniwersalne [...]. Nawet taki językoznawca jak Sapir, wielki znawca języków egzotycznych, najmniej skłonny do dopatrywania się uniwersalnych cech w poszczególnych językach, przyznaje, że odróżnienie, o którym mowa, jest powszechne. [...] Jeśli więc odróżnienie rzeczowników od czasowników, czyli uchwycenie struktury podmiotowo-orzeczeniowej zdań nie jest możliwe we wszystkich językach naturalnych, to odróżnienie funkcji referencyjnej od predykatywnej stosuje się do każdego języka i fakt ten jest dla filozofii języka zasadniczy. *Zdolność odnoszenia się do indywidualnych przedmiotów i zdolność wyrażania zdań oznajmujących, które mogą być prawdziwe lub fałszywe, są podstawowymi możliwościami realizowanymi w każdym języku naturalnym* [podkr. E. Ch.]” – A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych*, dz. cyt., s. 184.

<sup>79</sup> Zob. A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych*, dz. cyt., s. 183.

<sup>80</sup> Badania gramatycznych struktur głębokich wykazały, że „teza Whorfa, że języki zawierają w sobie implicite jedną lub kilka teorii ontologicznych i że sposób, w jaki przedstawiają sobie świat, jest odbiciem metafizycznych założeń zawartych w strukturze gramatycznej języka jest błędna. [...] współczesna filozofia języka stwierdziła, że czym innym są same języki, czym innym teorie wyrażone w języku lub za pomocą języka w tekstach” – A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych*, dz. cyt., s. 169.

<sup>81</sup> Zob. S. Blandzi, *Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992, s. 157-158.



byt – jest i że wypowiedzieć o nim można coś prawdziwego, to pytanie o to, co i *jak* jest, może otworzyć podkulturową płaszczyznę analiz tego, co kulturowe (i kulturotwórcze) w tym – kulturowego i kulturotwórczego wymiaru realizacji architektonicznych, jak również ugruntować pole dla rozważań nad wymiarem aksjologicznym architektury, ponieważ *rozumienie* wartości ujmować będzie jako uwarunkowane koncepcją rzeczywistości/bytu.

Pozostaje pytanie o metodę, z której pomocą badać można sposób, w jaki byt, jego bycie/istnienie/realność ujawnia się/jest ujawniany, bądź też – „zaciera” w realizacjach architektonicznych. Inspiracją stała się dla mnie metoda redukcji transcendentalizującej, zaproponowana przez Piotra Duchlińskiego przy okazji rozpatrywania możliwości uchwycenia piękna transcendentalnego, które ujawnić się może tylko w obrębie tego, co istniejące<sup>82</sup>. Metoda ta nawiązuje w pewnym stopniu do redukcji fenomenologicznej Edmunda Husserla, choć nie dąży się w niej do „zawieszenia całego w naturalnym doświadczeniu danego świata”<sup>83</sup>, ale przeciwnie – z jej pomocą próbuje się dotrzeć do tego, co rzeczywiste, realnie istniejące<sup>84</sup>. Piękno pojęte jako transcendentale jest treściowo i zakresowo tożsame z bytem, prawdą i dobrem. Metoda umożliwiająca jego doświadczenie może więc również posłużyć doświadczeniu prawdy, dobra i w końcu samego bycia/bytu. Wymaga to jednak, co podkreśla Piotr Duchliński, spełnienia określonych warunków, z których najważniejszym jest „otwarcie się na rzeczywistość istnienia” i zawieszenie optyki właściwej dla nowożytnego idealizmu, ufundowanego w wąpiącym, Kartezjańskim *cogito*. Przywołajmy fragment analiz badacza, ponieważ wyraża się w nim – szczególnie w postulacie „z powrotem do istnienia” – myśl zasadnicza także dla moich rozważań: „doświadczenie piękna transcendentalnego nie może wyczerpywać się w momentach zmysłowego oglądu (wizji) i emocjonalnego upodobania. Z metafizycznego punktu widzenia doświadczenie piękna nie zawęża się ani też nie wyczerpuje w doświadczeniu piękna estetycznego. Choć bez wąpienia podmiotowi poznającemu łatwiej jest doświadczyć piękna estetycznego niż transcendentalnego. To drugie doświadczenie jest bardziej wymagające i nakłada na podmiot poznający pewne warunki epistemiczne, które muszą być spełnione, aby

---

<sup>82</sup> Piotr Duchliński definiuje piękno transcendentalne następująco: „Piękno transcendentalne wyraża samą metafizyczną istotę piękna. Jest nią zamiennosc (conventuntur) z bytem jako takim. Aby odkryć piękno transcendentalne – piękno bytu, nie trzeba ustanawiać względem niego żadnych kryteriów, nie trzeba poszukiwać żadnych cech, które decydowałyby o tym, że byt jest piękny. Byt jest piękny tylko dlatego, że <jest>” – P. Duchliński, *Epistemologiczne aspekty doświadczenia piękna transcendentalnego*, w: „Sztuka, wartość, sacrum” red. B. Bigaj-Zwonek, B. Hryszko, S. Góra, Kraków 2016, s. 260.

<sup>83</sup> W. Stróżewski, *O metodzie fenomenologii*, dz. cyt., s. 81

<sup>84</sup> Piękno, a także inne transcendentalia, m.in.: byt, dobro, prawda, jedno – to, najkrócej mówiąc, własności, które orzekać można o wszystkim, co jest, o każdym z bytów. W interpretacji semiotycznej to – jak wskazuje w Władysław Stróżewski – „nazwy o nieograniczonej ekstensji”, w interpretacji ontologicznej – to „ogólne i konieczne sposoby istnienia” – W. Stróżewski, *Ontologia*, dz., cyt., s. 189.

doświadczanie to w ogóle doszło do skutku. [...] pierwszym i podstawowym warunkiem umożliwiającym w ogóle wejście na drogę doświadczenia piękna transcendentalnego jest *otwarcie się na rzeczywistość istnienia* [podkr. – E. Ch.]. Można by tutaj zastosować pewien zabieg przypominający redukcję fenomenologiczną Husserla. Jak pamiętamy, Husserl zastosował redukcję po to, by odkryć niepowątpiewalny obszar badania fenomenologicznego. Okazała się nim czysta transcendentalna świadomość, jako źródło wszelkiego sensu przedmiotowego i konstytucji przedmiotu. Cała procedura redukcji odrywa nas jednak od świata naturalnego doświadczenia, w którym bezpośrednio doświadczamy jego istnienia. [...] *Przy takich rozstrzygnięciach teoriopoznawczych doświadczenie piękna transcendentalnego staje się niemożliwe. Doświadczenie piękna jest możliwe, o ile istnieje realny przedmiot tego doświadczenia, czyli byt, a nie sam sens (noemat) bytu. Nie chodzi tu o zakwestionowanie pojęcia sensu i przeciwstawienie go bytowi. Byt i sens są ze sobą skorelowane w strukturze integralnego doświadczenia świata. Z tym, że byt jako to, co jest, stanowi podstawę wszystkich sensów przedmiotowych, które możliwe są do ujawnienia dzięki różnym strukturom świadomego życia intencjonalnego* [podkr. – E. Ch.]. [...] Aby wizja świata w aspekcie transcendentalnego piękna stała się możliwa można zastosować redukcję transcendentalizującą. Nazwa <redukcja transcendentalizująca> pochodzi od poznania analogiczno-transcendentalizującego, które dotyczy metafizyki. Redukcja w takim rozumieniu umożliwia to poznanie, działa na jego przedpolu. W przeciwieństwie do Husserlowskiej, zachowywałaby tezę egzystencjalną dotyczącą istnienia świata, a wspólnie z nią podzielałaby konieczność zawieszenia (neutralizacji) tych przekonań filozoficznych, zwłaszcza idealistycznych i naukowych, które w jakiś sposób zagrządzają epistemiczny dostęp podmiotu poznającego do świata realnego. Redukcja transcendentalizująca otwiera naszą świadomość w pierwszej kolejności na doświadczenie analogicznie i transcendentalnie pojmowanego bytu. Radykalizuje ona w znacznym stopniu maksymalizm postulatu Husserlowskiego <powrotu do rzeczy>. Postulat ten można sformułować jako <z powrotem do istnienia>, <z powrotem do bezpośredniego doświadczenia tego, co istnieje>. Redukcja transcendentalizująca zwraca uwagę na to, że w naszych normalnych procesach poznawczych nie zamykamy się w subiektywności, ale wychodzimy ku światu realnie istniejącemu, w którym jesteśmy, w którym bytujemy, w którego, jak pisze Martin Heidegger, faktyczność jesteśmy wrzuceni. [...] Redukcja transcendentalizująca uzmysławia, że jesteśmy w świecie, że świat mamy pod ręką, jako coś, czego nie musimy szukać, o co nie musimy specjalnie zabiegać. Nie musimy też dowodzić jego istnienia, ani też nie musimy go definiować, on po

prostu <jest>, mamy go przed sobą, na wyciągnięcie naszych rąk, pod naszymi stopami. Odczuwamy go w całej naszej ciałosferze. Redukcja transcendentalizująca to zabieg oczyszczający przedpole naszego doświadczenia realnego bytu w różnych wymiarach jego transcendentalnych *modi entis*. Orientuje nasze poznanie na otaczający nas świat, który ukonstytuowany jest przez *actus esse*. Ta oczyszczająca funkcja redukcji, co trzeba jasno dopowiedzieć, nie ustanawia żadnego apriori filozoficznego względem doświadczenia istnienia. Przed każdym przystąpieniem do poznawania świata trzeba się przygotować, nastroić, otworzyć na możliwe doświadczenia, tak aby z bogactwa tego, co nam dane, nie utracić niczego istotnego. Redukcja tylko zabezpiecza to doświadczenie przed różnymi wpływami, które mogłyby zakłócić jego przebieg. Chodzi tu o wpływy filozofii idealistycznych, dla których zanurzenie w subiektywności jest tym najbardziej podstawowym doświadczeniem świata. One to właśnie ustanawiają horyzont apriorycznych interpretacji, które ustawiają nasze poznanie na torach immanentnej logiki myśli, nie zaś poznania tego, co realnie istnieje<sup>85</sup>. Można powiedzieć, że redukcja transcendentalizująca ma na celu przywrócenie integralnego doświadczenia świata, które zaburzone zostało w tych nurtach kultury, na które cień rzucił zainicjowany przez Kartezjusza „spór o istnienie świata”. Oczywiście przedzałożeniem, ale też wypowiedzianą wprost przesłanką opisaną przez Piotra Duchlińskiego metody, jest przyjęcie istnienia świata jako realnego i niezależnego od podmiotu.

Dodatkowa metoda, którą będę posługiwać się w pracy, a której warunkiem jest, podobnie jak w przypadku redukcji transcendentalizującej – „otwarcie się na rzeczywistość istnienia” i zawieszenie optyki właściwej dla nowożytnego idealizmu – to metoda analogii, do której zresztą w przytoczonym wywodzie odwołuje się Piotr Duchliński<sup>86</sup>. Szerzej omówię ją w towarzyszącym niniejszemu „Wstępowi” suplementcie.

---

<sup>85</sup> P. Duchliński, *Epistemologiczne aspekty doświadczenia piękna transcendentalnego*, w: „Sztuka, wartość, sacrum” red. B. Bigaj-Zwonek, B. Hryszko, S. Góra, Kraków 2016, s. 262-264.

<sup>86</sup> Zob. A. Maryniarczyk, *O przyczynach, partycypacji i analogii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 71-72. Zob. też A. Maryniarczyk, *Wprowadzenie*, w: „Analogia w filozofii”, red. naukowa: A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 8.

## 5. Dodatek – możliwe uściślenia dotyczące stosowanych w pracy terminów: „horyzont”, „perspektywa”, „kontekst”, „tło”, „światoobraz” („obraz świata”) oraz „nowoczesność”, „modernizm”, „ponowoczesność”, „postmodernizm”

W pracy używam pojęć takich jak: „horyzont”, „perspektywa”, „kontekst”, „tło”. Należy tu podkreślić, że pojęcia te traktuję jako bliskie znaczeniowo, a podstawowym znaczeniem, jakie im przypisuję, jest to związane z pojęciem horyzontu definiowanym jako: zakres (tematyczny), zasięg, pole lub zespół treści obejmowanych przez dane zagadnienie<sup>87</sup>. Można powiedzieć, że termin „horyzont” rozumiem niejako od wewnątrz, gdzie wyznacza on „zewnętrzną” granicę danego zagadnienia. Jeśli więc piszę, że jakaś kwestia znajduje się w *horyzoncie* danego zagadnienia/pojęcia, to znaczy, że jest ona przez to zagadnienie/pojęcie obejmowana, że należy ona do pola, zakresu, wyznaczanego przez to zagadnienie/pojęcie. Podkreślam, że pojęcia „horyzont” nie używam w sensie, jaki nadał mu Edmund Husserl, wiążąc je z brakiem adekwacji w obrębie poznania, które definiował jako syntezę identyfikacji, tj. zgodność tego, co mniemane, z tym, co dane naocznie<sup>88</sup>.

Trzeba podkreślić, że terminów: „światoobraz” czy „obraz świata” nie używam w znaczeniu, które wiązałyby się bądź wprost odnosiło do kategorii: „ideologia”, jak ma to miejsce np. w tych ujęciach badawczych, które przyjmują założenie o kulturze i jej wytworach jako aparacie „przemocy symbolicznej”<sup>89</sup>. W pojęciu „ideologia”, sformułowanym, podobnie jak „idealizm”, dopiero w nowożytności, w horyzoncie sporu o istnienie świata i Kartezjańskiej filozofii podmiotu, wyraża się właściwe dla tej perspektywy „rozszczerzenie” prawdy i rzeczywistości, a także przekonanie o szczególnym,

<sup>87</sup> Zob. *Horyzont*, (online), Słownik Języka Polskiego - <https://sjp.pwn.pl/slowniki/horyzont.html> (dostęp: 10.04.21)

<sup>88</sup> Zob. P. Łaciak, *Pojęcie horyzontu w fenomenologii Edmunda Husserla*, (online), w: „Sztuka i filozofia”, 2000, nr 18, s. 41. [http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Sztuka\\_i\\_Filozofia/Sztuka\\_i\\_Filozofia-r2000-t18/Sztuka\\_i\\_Filozofia-r2000-t18-s41-55/Sztuka\\_i\\_Filozofia-r2000-t18-s41-55.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Sztuka_i_Filozofia/Sztuka_i_Filozofia-r2000-t18/Sztuka_i_Filozofia-r2000-t18-s41-55/Sztuka_i_Filozofia-r2000-t18-s41-55.pdf) (dostęp: 10.04.21)

Przywołajmy fragment artykułu, gdzie Piotr Łaciak kojarzy pojęcie „horyzontu” w fenomenologii z pojęciem „nieadekwacji”: „właśnie wraz z pojęciem horyzontu pojawia się w fenomenologii motyw nieadekwacji, nieadekwacji czyniącej zrozumiałym błąd czy złudzenie. [...] Nieadekwacja, jaką znamionuje horyzont, charakteryzuje przede wszystkim spostrzeżenia zewnętrzne, spostrzeżenia rzeczy. Żadne spostrzeżenie rzeczy bowiem nie jest adekwatne. Rości ono wprawdzie pretensję, by być czystą naocznością, ale nigdy de facto nią nie jest. Wszak rzeczy nigdy nie są dane wszechstronnie, lecz wielostronnie, jawią się w różnych przejawach, wyglądach, perspektywach. [...] Pojęcie horyzontu znajduje również zastosowanie przy opisie spostrzeżeń immanentnych, w których są dane same przeżycia. Nawet spostrzeżenie immanentne, w którym nie zachodzi zdwojenie na przejaw i to, co dane przez przejaw, nie realizuje bowiem ideału pełnej adekwacji, jako że zachodzi ono w nieskończonym horyzoncie przeżyciowym, horyzoncie tego, co przedtem i tego, co później, i jako takie nie może uchodzić za coś absolutnie samodzielnego oraz w pełni określonego” – P. Łaciak, *Pojęcie horyzontu w fenomenologii Edmunda Husserla...*, s. 42.

<sup>89</sup> Zob. I. Topp, *Kultura postsymboliczna? Symbol we współczesnej polskiej refleksji o kulturze*, w: „Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku : materiały konferencji przedkongresowej”, Wrocław, 8-10 czerwca 2000, red. S. Bednarek, K. Łukasiewicz, Wrocław 2000, s. 187 - 188.

autonomicznym, a wręcz konstytutywnym charakterze świadomości, co wyraża już formuła *cogito, ergo sum*, gdzie myślenie w pewien sposób „poprzedza” bycie<sup>90</sup>. Jednak nie każdy światobraz na takim „rozszczerzeniu” jest ufundowany. Właśnie dlatego, jak wskazuje Piotr Jaroszyński, „w takiej mierze, w jakiej kultura starożytna i średniowieczna liczyła się w poznaniu i w działaniu z rzeczywistością, która nie jest projekcją naszej świadomości, mówienie o i. [ideologii – dop. E. Ch.] starożytnej lub chrześcijańskiej jest nadużyciem”<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> Zob. też D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 398-399.

<sup>91</sup> P. Jaroszyński, *Ideologia*, w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Katedra Metafizyki KUL, Lublin, s. 5. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Ideologia.pdf> (dostęp: 27.11.23). Oczywiście, badacze zwracają uwagę na wieloznaczność pojęcia „ideologia” i trudności definicyjne z nim związane – zob. J. Puzynina, „*Ideologia*” w *języku polskim*, w: „Ideologie w słowach i obrazach”, red. I. Kamińska-Szmaj i in., Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 13 - 18. A jednak, ze względu na czas powstania i osadzenie w konkretnym światobrazie, można zauważyć, że to pojęcie nie oznacza „po prostu” opisu świata, ale taki opis, który nakierowany jest na *przekształcenie* rzeczywistości, w tym: rzeczywistości społecznej – ze względu na fundującą daną ideologię utopijną wizję przyszłości. „Ideologia” znaczeniowo jest sprzężona z utopią i utopizmem, który choć ma starożytne korzenie w „Państwie” Platona, jako dążenie do zbudowania w świecie doczesnym idealnego (zwróćmy uwagę na to pojęcie, które również kształtuje się dopiero w horyzoncie Kartezjańskiej filozofii podmiotu) społeczeństwa – zyskuje popularność w XVI wieku, wraz z dziełem Tomasza Morusa, którego skrócony tytuł to: „Utopia” (z gr. „topos” to miejsce – „u-topia” to „miejsce, które nie istnieje”). Dzieło początkowo miało nazywać się „Nusquama” – „Nigdzie”) – zob. H. Kierś, *Trzy socjalizmy*, Wydawca: Fundacja „Lubelska szkoła filozofii chrześcijańskiej”, Lublin 2000, s. 65. Na osadzenie terminu „ideologia” w określonym światobrazie wskazuje również to, że „[...] weszło ono w użycie w końcu XVIII wieku w kręgu uczonych należących do nowo powstałego w Paryżu Instytutu Narodowego (Institut National), skupionego wokół oświeceniowej myśli o świecie i o organizacji życia społecznego. Francuska *idéologie* zrodziła się jako nazwa nauki o ideach, ich powstawaniu i racjonalnych metodach ich kształtowania. Termin ten zawdzięcza swoje rozpowszechnienie pracy Antoine’a Louisa Destutta de Tracy pt. *Elements d’ideologie* opublikowanej w 1801 roku” - J. Puzynina *Ideologia w języku polskim*, dz. cyt., s. 13. Za Piotrem Jaroszyńskim można dodać, że de Tracy, który termin „ideologia” rozumiał jako naukę dotyczącą kształtowania idei w ludzkiej świadomości, posługiwał się nim „[...] do walki z metafizyką i chrześcijaństwem, uważając, że są one nie tylko nienaukowe, ale również stoją na przeszkodzie do zbudowania nowego ładu społecznego, który zapewni szczęście ludzkości” – zob. P. Jaroszyński, *Ideologia*, dz. cyt., s. 1. Właśnie ze względu na konstruktywistyczny, aktywistyczny, związany z wywieraniem wpływu poprzez idee na jednostkę i społeczność, a równocześnie nakierowany na przyszłość rys, wpisany w znaczenie terminu „ideologia”, uznać go można równocześnie za wytwór i określenie jednego z procesów formujących zjawisko społeczne i kulturowe, które nazywamy nowoczesnością. Takie rozumienie ideologii przyjmując w pracy, przemawiają bowiem za nim także analizy Reinharta Kosellecka. Badacz ten wskazuje, że następujące pod wpływem reformacji, rozwoju techniki i rewolucji francuskiej zmiany społeczne wiązały się z procesem *uabstrakcyjniania* pojęć służących do opisu społeczno-politycznych aspektów życia, a które wcześniej osadzone były w konkretnych doświadczeniach związanych z funkcjonowaniem społeczeństwa stanowego. Niszczenie struktury społeczeństwa stanowego doprowadziło do „wymywania treści” tych pojęć, odrywania i przekształcania ich w tzw. „nowoczesne pojęcia ruchu”, czyli złożenia z sufiksem „-izm”, „[...] kalkulujące ruch dziejowy z perspektywy przyszłości, aby w sojuszu z nią usprawiedliwić działania” - R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 349. To „uabstrakcyjnianie” pojęć, które zaczęły być sytuowane w historiozoficznym kontekście, zasadzającym się na wyartykułowanym w końcu XVIII stulecia przekonaniu, że można jako taką tworzyć historię/dzieje – Koselleck nazywa ich *ideologizacją*. Pierwszym „pojęciem ruchu” był (najprawdopodobniej) wprowadzony przez Kanta w miejsce terminu: „republika” – „republikanizm”, zastąpiony później przez „demokratyzm”, kolejnym: „liberalizm”... Przytoczmy wywód badacza: „[...] pojęcia ustrojowe przekazywane przez tradycję i opisujące układy, jak <republika> czy <demokracja>, stają się historiozoficznie wzbogaconymi pojęciami ruchu, które zobowiązywały do interweniowania w codzienność polityczną. Wkrótce <liberalizm> przesunął się do spektrum temporalnych alternatyw, które dzieliły całość życia politycznego i społecznego według ich przyporządkowania do przeszłości lub przyszłości. [...] Wkrótce pojawiły się <komunizm> i <socjalizm>, aby ze swej strony zarezerwować dla siebie przyszłość. <Komunizm nie jest dla nas stanem, który należy odtworzyć, ideałem,

Skoro terminy: „chrześcijaństwo”, a także – szczególnie dla naszych rozważań ważny – „katolicyzm”, inaczej niż „starożytność” czy „średniowiecze”, nie są określeniami czasu, ale wciąż – mimo tendencji desakralizacyjnych – odnoszą się do (przynajmniej niektórych) tendencji czy zjawisk kulturowych naszej współczesności, uznać można za zasadne uwzględnienie w jej (współczesności) obrębie nurtu kulturowego, którego światobraz *nie jest* zideologizowany, ponieważ „liczy się” z rzeczywistością.

Mając świadomość złożoności i wieloznaczności terminów: „modernizm”, „nowoczesność”, „postmodernizm” „ponowoczesność” oraz „nowożytność” – także w przypadku odnoszenia ich do realizacji architektonicznych – w punkcie wyjścia pojęcia te rozumiem możliwie szeroko, traktując je jako określenia nurtów filozoficzno-kulturowych. Analiza konotowanych przez te pojęcia znaczeń, a przede wszystkim wpisanych w te pojęcia koncepcji bytu i ich przełożenia na architekturę – stanowić będzie element prowadzonych w pracy badań.

## 6. Układ pracy

Ze względu na zakres podejmowanych zagadnień praca podzielona została na trzy części, w skład których wchodzi rozdziały.

### 6.1. Część pierwsza. Architektura sakralna Stanisława Niemczyka

Przybliżam funkcjonujące obecnie interpretacje architektury Stanisława Niemczyka, z których większość przyporządkowuje ją do postmodernizmu. Szczegółowo analizuję cztery,

---

którym rzeczywistość powinna się kierować. Komizmem nazywamy rzeczywisty ruch, który znosi stan aktualny. Warunki tego ruchu wynikają z istniejącej dziś przesłanki> [Koselleck przytacza fragment „Die deutsche ideologie” Karola Marksa – dop. E. Ch.]” - R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 349. Przedstawiona tu krótka analiza przemawia na rzecz tezy, że termin: „ideologia” jest jednym z tych, z których pomocą opisać można te procesy i koncepcje, które związane są z kształtowaniem światobrazów nurtów kulturowych określanymi z pomocą terminów: „nowoczesność”, „modernizm”, a także – za czym przedstawię w pracy argumenty – „postmodernizm”, „ponowoczesność”. Pojęcie to ma charakter „samozwrotny”, jest przejawem i równocześnie konsekwencją tych procesów i fundującego je, definiowanego „przez oddzielenie”, pojęcia bytu. W pojęciu „ideologia” wyraża się samozwrotność optyki nowoczesnej (i ponowoczesnej), która w oderwaniu od rzeczywistości (skutek „Kartezjańskiego przewrotu”) samą siebie kształtuje i określa jako „nowoczesność”. Jak pisał Herbert Schnädelbach: „Człowiek starożytny nie żył w starożytności, a człowiek średniowieczny w wiekach średnich, ale <renesans>, <nowożytność> i <moderna> to samookreślenia się [podkr. – E.Ch.] epok kulturowych, które ludzie w nich żyjący mogli czynić podstawą własnych samowykładni. – zob. H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna naukowa, Warszawa 2001, s. 339. Jeśli jednak termin „ideologia” służyć ma do ujęcia i badania nurtów kultury, które formowały się niezależnie od procesów ontologicznie ufundowanych w Kartezjańskiej filozofii podmiotu – sam staje się pojęciem ideologicznym, narzędziem interpretacji adaptacyjnej, ponieważ odgórnie przekształca i narzuca tym nurtom kultury sens, którego źródłowo nie posiadają.

najbardziej rozbudowane pod kątem argumentacji ujęcia, autorstwa Anny Buszko, Anny Cymer, Anny Marii Wierzbieckiej i Cezarego Wąsa, wskazując zawarte w nich momenty problematyczne. Problematyzuję wartość badawczą nowoczesnego pojęcia stylu, wskazując na uwarunkowanie tej kategorii określonym światobrazem. Wykazuję, że pojęcie architektury, jakim operował Stanisław Niemczyk jest pojęciem analogicznym. Wykazuję że różnica między takim pojęciem, a pojęciem estetycznym, dominującym we współczesnym „dyskursie” poświęconym architekturze – sięga koncepcji bytu.

Możliwie całościowo rekonstruję sposób, w jaki Stanisław Niemczyk określał rolę i zadania architektury – ze szczególnym uwzględnieniem budownictwa kościelnego – oraz to, jak definiował przebieg procesu projektowego. Wykazuję sięgające koncepcji bytu różnice między paradygmatami twórczymi Stanisława Niemczyka a Antonia Gaudiego.

Przedstawiam rys biograficzny architekta, wskazując twórczą oraz rozbudzającą zainteresowania naukowe i przyrodnicze, a przy tym przenikniętą patriotyzmem atmosferę jego domu rodzinnego. Omawiam też znaczenie, jakie podczas studiów na Politechnice Krakowskiej miała dla Stanisława Niemczyka osoba profesora Włodzimierza Gruszczyńskiego i przedstawiam argumenty na rzecz tezy, że projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego uznać można za spadkobiercę tej idei i tym samym reprezentanta Krakowskiej Szkoły Architektury.

## **6.2. Część trzecia: „Architektura moderniczna” a realizacje Stanisława Niemczyka**

Odwołując się do wskazanej przez Stanisława Niemczyka niesprowadzalności funkcjonujących w języku polskim terminów: „współczesność” i „nowoczesność” – m.in. w oparciu o wyniki badań Reinharta Kosellecka, Hansa Roberta Jaussa oraz Herberta Schnädelbacha – przedstawiam argumenty na rzecz tezy, że w polskim słowie „współczesność” napotykamy zespół treści znaczeniowych bliskich pierwotnemu sensowi, jaki właściwy była dla sformułowanych w późnej, chrześcijańskiej starożytności neologizmów: „modernus” i „modernitas”, który zasadał się na typologicznym doświadczeniu czasu. Przedstawiam argumenty na rzecz tezy, że architekturę sakralną, ale też i świecką autorstwa Stanisława Niemczyka, właśnie dlatego, że swoją tożsamość określał on jako polską i katolicką – zasadnie określać można jako architekturę prawdziwie *współczesną* – nie zapośredniczoną przez ideologiczne konstrukty, jakimi są tak nowoczesność, jak ponowoczesność.

### **6.3. Zakończenie**

Podsumowuję prowadzone w pracy badania, przedstawiam wynikające z nich wnioski oraz wskazuję wątki badawcze, dla których praca niniejsza praca stanowi dopiero punkt wyjścia.

**Bibliografia pracy zawarta jest w towarzyszącym pracy suplemencie pt. „Wprowadzenie do badań nad kulturowo-ontologicznym wymiarem architektury”**



**By unaocnić stanowiącą przedmiot prowadzonych badań architekturę sakralną Stanisława Niemczyka - poniżej zamieszczam zdjęcia omawianych realizacji.**



**I. Część pierwsza. Architektura sakralna Stanisława Niemczyka –  
w interpretacjach badaczy**

## I. Rozdział pierwszy. „[...] twórczość Stanisława Niemczyka nastręcza badaczom wiele kłopotu”

„W latach 60. i 70. nie było modernizmu jako kierunku – było budowanie na zasadach stworzonych według pewnego normatywu, katalogu możliwości, ale wzorowanej na wschodzie. Prace teoretyczne, naukowe, powstawały w Moskwie, w Leningradzie – o architekturze, o wszystkim. [...] A sam postmodernizm wszedł – bo z Zachodu docierały jakieś nowalijki. I ja się bardzo zdziwiłem, jak koledzy tu przyjeżdżali – do Mikołowa, na Glinkę – i mówią, że postmodernizm – pytam: co to jest ten postmodernizm? Co w tym jest? Bo to, że ja robię zwykły dom z takim wysokim dachem, to co w tym jest postmodernistycznego? Jedyne, że jest to później od modernizmu, a więcej? Przecież nie było katalogu: <Postmodernizm>, języka postmodernizmu – później to dotarło: <aha, to się zalicza, jak zrobimy jakąś rurę, która wystaje, jest na czerwono pomalowana, to będzie postmodernistyczne>. Tak prymitywne bym powiedział oddziaływanie”<sup>92</sup>.  
Stanisław Niemczyk

Namysł nad kulturowym i kulturotwórczym wymiarem kościołów zaprojektowanych przez Stanisława Niemczyka rozpocząć należy od przybliżenia kontrowersji zachodzącej pomiędzy architektem, który nie uważał się za postmodernistę i protestował przeciw przypisywaniu go do tego nurtu, a badaczami kwalifikującymi jego realizacje jako postmodernistyczne. Wiązać się to będzie ze wstępnym nakreśleniem sposobu, w jaki kategoriami modernizm i postmodernizm operują badacze architektury, oraz jak rozumiał je sam projektant kościoła Ducha Świętego w Tychach.

Jeżeli Anna Grzegorzcyk wskazuje, że nurt nazywany postmodernizmem/ponowoczesnością jest dominującą obecnie postacią kultury<sup>93</sup>, to Bogumiła Truchlińska zauważa, że dla tego nurtu właściwa jest tendencja do zawłaszczania współczesności<sup>94</sup>. W takim kontekście można byłoby zadać pytanie, czy określanie realizacji Stanisława Niemczyka jako postmodernistycznych nie stanowi swego rodzaju „poręcznej” heurystyki wynikającej z utożsamienia kategorii: „współczesny” i „postmodernistyczny”. Przy pogłębionym namyśle, a także uwzględnieniu stanowiska samego architekta, kwalifikacja ta okazuje się równie kłopotliwa i konfundująca, jak inny nadany mu arbitralnie przydomek: „polski Gaudi”. Hanna Wesołowska-Starzec w swojej dysertacji doktorskiej zwraca uwagę na tę problematyczność, pisząc: „Stylistyka Niemczyka,

<sup>92</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, maj 2014, oprac. własne.

<sup>93</sup> Zob. A. Grzegorzcyk, *Humanistyka i Obecność*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014, s. 13.

<sup>94</sup> Zob. B. Truchlińska, *Dwa przełomy – antypozytywistyczny i postmodernistyczny – i co z nich wynika dla kulturoznawstwa?*, w: „Tożsamość kulturoznawstwa”, red. A. Pankowicz, J. Rokicki, P. Piechota, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 89.

zdecydowanie wyróżniająca się wśród powstających świątyń w Polsce, wymaga sprecyzowanego nazwania i interpretacji. I choć przypisuje się i tym realizacjom miano postmodernistycznych, to szukać idei tych jest tutaj trudno. Sam autor ma wątpliwości co do takiego nazewnictwa swojej twórczości”<sup>95</sup>. Na trudność związaną z określeniem architektury projektanta tyskiego kościoła Ducha Świętego wskazuje również Anna Cymer, mimo tego także ona decyduje się na przypisanie jej do postmodernizmu. Rozpoczynając swój artykuł od stwierdzenia, że: „jedną z podstawowych i najszerzej rozpoznawalnych cech postmodernizmu jest jego sprzeciw wobec dyscypliny, porządku i prostoty modernizmu”<sup>96</sup>, badaczka pisze: „W krajach ówczesnego Bloku Wschodniego, a więc i w Polsce, w drugiej połowie XX wieku modernizm został wynaturzony daleko bardziej niż na zachodzie Europy, był też silnie kojarzony z opresyjną władzą. Nic więc dziwnego, że w latach 80., gdy tylko państwowy monopol na projektowanie i budowanie nieco się zmniejszył, w polskiej architekturze zaczęły pojawiać się motywy kojarzące się z czasami sprzed modernizmu lub z architekturą wiejską, ludową – zawsze przecież uważaną za swojską i bliższą człowiekowi. [...] Polskie <zmęczenie modernizmem> wynikało z innych przyczyn niż w USA czy Wielkiej Brytanii; objawiło się jednak tym samym – powrotem do architektury z przeszłości. Sięganie po motywy i detale ze stylów historycznych lub kształtowanie obiektów w oparciu o bogatą symbolikę ma na koncie wielu polskich architektów. Wśród nich wyróżnia się postać Stanisława Niemczyka, który z projektowania według archaicznych zasad i z użyciem historycznych form, a także ze stania w jawnej opozycji wobec modernizmu uczynił własny, rozpoznawalny i ortodoksyjnie przestrzegany styl. Sam architekt uważa się za rzemieślnika, który tworzy dla ludzi przestrzenie im przyjazne, pracuje według tradycyjnych zasad i dla którego projektowanie jest służbą przyszłemu użytkownikowi. Jednak twórczość Stanisława Niemczyka nastrocza badaczom wiele kłopotu. Choć sam nie nazywa się postmodernistą, jego stosunek do przeszłości oraz modernizmu pozwala na sytuowanie go w tym nurcie”<sup>97</sup>. Argumentacja ta wzbudza szereg wątpliwości<sup>98</sup>, tym bardziej, że obecność przydawki w tytule

---

<sup>95</sup> H. Wesołowska-Starzec, *Spór aksjologiczny dotyczący recepcji filozofii postmodernistycznej w polskiej architekturze sakralnej ostatnich 30 lat wieku XX i pierwszych 10 lat wieku XXI*, rozprawa doktorska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2013, [maszynopis nieopublikowany], s. 166.

<sup>96</sup> A. Cymer, *Stanisław Niemczyk – postmodernista średniowieczny*, w: „Postmodernizm polski. Architektura i urbanistyka pod redakcją Lidii Klein”, red. Lidia Klein, 40000 malarzy, Warszawa 2013, s. 268.

<sup>97</sup> A. Cymer, *Stanisław Niemczyk – postmodernista średniowieczny*, dz. cyt., s. 269- 270.

<sup>98</sup> Trzeba tu zasygnalizować, że również teza badaczki, iż w krajach „Bloku Wschodniego” „w drugiej połowie XX wieku modernizm został wynaturzony daleko bardziej niż na zachodzie Europy” – jest co najmniej dyskusyjna. Nie tylko w świetle zacytowanej na początku rozdziału wypowiedzi Stanisława Niemczyka, że w Polsce, w latach 60. i 70. „nie było modernizmu jako kierunku – było budowanie na zasadach stworzonych według pewnego normatywu, katalogu możliwości, ale wzorowanej na wschodzie”, ale też w kontekście uwagi Charlesa Jencksa, który komentując właściwą dla stylu międzynarodowego uniformizację stwierdzał, że można

artykułu, gdzie architekt określony jest jako „postmodernista średniowieczny”<sup>99</sup> sugeruje, że nawet dla samej Cymer kategoria: „postmodernizm” – odniesiona do projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego – jest niewystarczająca. W przytoczonym wyżej fragmencie dyskusyjnym jest także przypisanie Niemczykowi „projektowania według archaicznych zasad oraz używania form historycznych”. Może to wskazywać, że badaczka przyjmuje historiozoficzną optykę, w obrębie której kategoria historycznej zmienności splata się z założeniem (koniecznego) rozwoju dziejów. Optykę tę, w XIX stuleciu, w ramach idealistycznego ewolucjonizmu, ugruntował Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)<sup>100</sup>, od którego wywodzi się też „nowoczesne pojęcie stylu” rozumianego jako wcielenie ducha czasu danej epoki i przejaw kształtujących ją idei<sup>101</sup>. Za historiozoficznym „zapleczem” proponowanej przez Cymer interpretacji przemawia też dalszy fragment jej artykułu. Píše ona, iż Niemczyk w swoich realizacjach „[...] nie powieła średniowiecznych form, ale przekłada je na język współczesności, nie kopiuje, nie parodiuje, nie miesza dla formalnego efektu detali z minionych epok, ale *zachowując ich ducha szuka form, które zaistniałyby, gdyby trwała naturalna ewolucja stylów historycznych nieprzerwana rewolucją*

---

pomylić „[...] Pałac Zjazdów zbudowany w Moskwie w 1961 roku z Ministerstwem Spraw Zagranicznych w Brasili wzniesionym [...] w 1966 i z jakimkolwiek biurowcem w Waszyngtonie” - Ch. Jencks, *Ruch nowoczesny w architekturze*, tłum. A. Morawińska i H. Pawlikowska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987 s. 61. Gdyby więc uznać, że jednak w latach 60. i 70. w architekturze PRL mamy do czynienia z modernizmem, to właśnie ze względu na właściwą temu nurtowi tendencję do ujednoczenia, trudno mówić o jakiejś zasadniczej odmienności między realizacjami na Wschodzie i Zachodzie. Za taką tezę przemawiałaby także praca Filipa Springera pt. „Źle urodzone”, w której badacz, pozytywnie waloryzując przejawy modernizmu w architekturze, podkreśla wartość realizacji powstałych w PRL. Zob. F. Springer, *Źle urodzone. Reportaże o architekturze PRL-u*, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2017.

<sup>99</sup> Zestawienie „postmodernista średniowieczny”, jeśli odniesiemy się do koncepcji bytu – określić można jako oksymoron, sprzeczność. Średniowiecze, podobnie jak starożytność, osadzone jest, na co wskazywałam we „Wprowadzeniu”, w paradygmacie ontologicznym, nie problematyzującym odniesienia do rzeczywistości. Inaczej nurt określany jako „postmodernizm”, przynależy do paradygmatu lingwistycznego, gdzie tym, co „rzeczywiście rzeczywiste” uznaje się semiotycznie pojęty język, a istnienie rzeczywistości (w najlepszym razie) jest przedmiotem sporu – zob. M. Schnädelbach, *Podstawowe problemy filozofii*, w: „Filozofia, podstawowe pytania” red. G. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 82.

<sup>100</sup> System Hegla opierał się na założeniu, że pierwotną postacią bytu jest pojęcie/myśl, które rozwija się w sposób logiczny, czyli konieczny – zob. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 241 - 243. Jak wskazuje Władysław Tatariewicz, Hegel przyjmował, że byt „[...] w istocie swej musi być zmienny, gdyż inaczej nie mógłby wyłonić z siebie tej mnogości postaci, jaka go cechuje. [...] Przyjmował, iż leży to w naturze bytu, że rozwija się nieustannie i, rozwijając, wyłania coraz to nowe postaci. Z przekonaniem o logicznej naturze bytu połączył tedy przekonanie o jego naturze ewolucyjnej. Skoro zaś byt jest natury logicznej, to rozwój jego podlega prawom logicznym. [...] co zaś wynika logicznie, to jest konieczne, przeto cała rzeczywistość we wszystkich swych stanach i objawach jest konieczna” - W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 242. Idealistyczny ewolucjonizm Hegla uznać należy za jeden z przejawów kształtującego optykę nowożytną i nowoczesną paradygmatu mentalistycznego, w obrębie którego tym, co „rzeczywiście rzeczywiste” – są treści świadomości.

<sup>101</sup> Zob. W. Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 130-131.

*modernistyczną* [podkr. – E. Ch.]”<sup>102</sup>. Sformułowania: „naturalna ewolucja stylów historycznych”, „średniowieczne formy” są ahistoryczne – ujmowanie architektury „w kadrze” stylu, podobnie jak pojęcie „stylów historycznych” (a więc i „form historycznych”) zaczyna funkcjonować, na co wskazuje Wojciech Bałus, dopiero pod koniec XVIII stulecia, tym samym stanowi wyraz już nie tylko nowożytnego, ale i nowoczesnego jej rozumienia. W średniowieczu, ani w starożytności, nie budowano: „w stylu”<sup>103</sup>. Co więcej, sformułowania te implikują ujmowanie dziedzictwa przeszłości w kategoriach „procesu dziejowego”, co nie tylko relatywizuje zarówno wszelkie wartości, jak i „formy”, do określonego momentu na ścieżce „historycznej ewolucji”, ale narzuca rozumienie dziejów właśnie poprzez *rozwój*, czyli: w horyzoncie – „postępu”, zasadniczej dla nowoczesnego światobrazu kategorii. Szerzej kwestię ontologiczno-kulturowych uwarunkowań takiej perspektywy, wyrażającej się m.in. w „nowoczesnym pojęciu stylu”, stawiających pod znakiem zapytania jest badawczą przydatność, omówię w dalszej części analiz. Tu należy zwrócić uwagę, że przypisywanie przez Cymer Niemczykowi „używania historycznych form” wskazywałoby, że również on pojmuje spuściznę wieków na sposób historiozoficzny, a tego w swoim artykule badaczka nie wykazuje. Przeciwnie, odnotowuje ona, że architekt świadomie dystansował się wobec kategorii stylu i „dzielenia” przeszłości na odrębne, „wyzolowane” epoki: „<Stylowość nie jest dla mnie ważna, podziały na okresy nie są istotą tego, co chcę robić> – mówi Stanisław Niemczyk”<sup>104</sup>. Świadczyłoby to zatem o *odmiennej*, niż „stylowa” i „ewolucjonistyczna”, *perspektywie* właściwej architektowi. Wątku tego jednak badaczka nie podejmuje. Co więcej, nie rezygnuje z operowania kategorią stylu, a w ostatniej części artykułu stawia pytanie: „czy o przynależności do jakiegoś nurtu stylistycznego decyduje sam twórca, czy krytycy i badacze jego twórczości?”<sup>105</sup>. Wątpliwości względem linii argumentacyjnej, jaką w swoim artykule przyjmuje Cymer, wyrazić można

---

<sup>102</sup> A. Cymer, *Stanisław Niemczyk – postmodernista średniowieczny*, dz. cyt., s. 324. Ta negatywna charakterystyka – czego architekt „nie robi” ze „średniowiecznymi formami” („nie kopiuje, nie parodiuje, nie miesza”) mogłaby stanowić argument *przeciw* przypisaniu go do postmodernizmu (szczególnie w świetle definicji postmodernizmu w architekturze, jakie proponują Wolfgang Welsch i Małgorzata Omilanowska, które przytoczę w dalszej części prowadzonych tu rozważań).

<sup>103</sup> Zob. W. Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, dz. cyt., s. 129- 130. Również Władysław Tatarkiewicz zauważa, że w architekturze greckiej i rzymskiej „style” nie występują, są natomiast trwale „porządki” (dorycki, joński, koryncki) – zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 204.

<sup>104</sup> A. Cymer, *Stanisław Niemczyk – postmodernista średniowieczny*, dz. cyt., s. 322.

<sup>105</sup> A. Cymer, *Stanisław Niemczyk – postmodernista średniowieczny*, dz. cyt., s. 325. To pytanie, mające – jak się wydaje – stanowić uzasadnienie proponowanego przez nią ujęcie architektury Niemczyka, stanowi przesłankę, by określić je jako „interpretację adaptacyjną” w rozumieniu Jerzego Kmity – zob. J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 82.

także poprzez pytanie: czy odżegnywanie się od modernizmu i (pozytywny, jak należy się domyślać) „stosunek do przeszłości” – a tym uzasadnia ona przypisanie Niemczyka do postmodernizmu – są równoznaczne z afirmacją wartości i postaw związanych z tym nurtem filozoficzno-kulturowym? By odpowiedzieć twierdząco, należałoby założyć, że postmodernizm jest jedynym dostępnym wyborem poza modernizmem. Założenie takie wzbudza jednak szereg wątpliwości, tym bardziej, że Stanisław Niemczyk zdecydowanie dystansował się zarówno od modernizmu, uważając ten kierunek za postać wcielonego w architekturę totalitaryzmu, jak i od postmodernizmu, który nie tylko postrzegał jako kpiarski i nieautentyczny<sup>106</sup>, ale też osadzony w modernizmie. W trakcie jednego z wywiadów, jakie z nim prowadziłam, mówił: „Postmodernizm porusza się po tkance modernistycznej używając elementów wybranych z okresów różnych. Nie da się, dla architekta, czy dla kogoś, kto analizuje, wyłączyć światełka <modernizm>, jeżeli się w nim żyje. To tak, jakby pani teraz wyłączyła świadomość. Obojętnie jaką – polityczną, niepolityczną, bo ona wpływa na gospodarkę i na sposób pani życia. I tego się nie da [usunąć – dop. E. Ch.] – nawet gdyby ktoś nazwał to nie wiem czym – to dalej jest. Na kanwie tego pani dalej swoje sprawy rozstrzyga, i tak jest z postmodernizmem, że on na kanwie modernizmu – i pan Jencks, i ci twórcy – on w podświadomości istniał”<sup>107</sup>. Właściwe dla projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego rozumienie postmodernizmu znajduje potwierdzenie w ujęciach badaczy. Dobrym przykładem może być tu tytuł książki Wolfganga Welscha: „Nasza postmodernistyczna moderna”, jednej z publikacji ważnych dla *samookreślenia się* tego nurtu filozoficzno-kulturowego.

---

<sup>106</sup> Zapytany, czy odbiera postmodernizm w architekturze jako budowanie dekoracji i scenografii, Stanisław Niemczyk potwierdził, nazywając ten nurt: „takim lukrowaniem, niespójnym, bo mogłem wybrać ze wszystkiego, każdy detal – ale dlaczego właśnie w taki sposób budować nową przestrzeń, że się z tych kawałków składa? Owszem, mozaiki składane przez Gaudiego z kawałków potłuczonych miały inny wyraz, ale bazowały na tym, że jest to dalej mozaika, już nie bizantyjska, ale na tej samej zasadzie działającej i w tym samym celu, że ma dawać piękno, po prostu piękno. I postmodernizm bardzo krótko trwał, bo wyczerpały się te ogniwa – no – strasznie brutalnie powiem – bezmyślności. Bo na ile tam Jencks udowodnił, że jest to fantastyczne, no to nie wiem, bo nie przeczytałem. Co się da obronić w postmodernizmie? Co się da obronić?” – wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba), Tychy, 13 lutego 2019 r., oprac. własne. W tym samym wywiadzie architekt określił postmodernizm jako eklektyczne łącznie, wybiórczo, różnych wątków. Przytoczmy jeszcze jego wypowiedź na temat budynku Haas Haus autorstwa Hansa Holleina, który zobaczył w Wiedniu: „Zobaczyłem tam coś, czego absolutnie po przyjrzeniu się nie akceptuję [...]. Twierdzę, że Wiedeńczycy w ciągu kilku najbliższych lat rozbiorą ten budynek lub zmienią. [...] To była niesłychanie nagłośniona historia, realizacja europejska, śledzona przez architektów, podobnie jak budowa Opery w Sydney. Wszedłszy do środka zauważyłem, że komunikacja jest tam, powiedziałbym, scenograficzna. Architektura - tak z mojego przekonania wynika - powinna być autentyczna. Można mówić, że taka architektura jest przemijająca. Wolę jednak architekturę przemijającą, która zniszczy przez zużycie materiału, ale jest autentyczna. Tam odniosłem wrażenie, że zaprojektowano scenografię spektaklu chodzenia, chodzenia samego w sobie...” – S. Niemczyk, *Którzy chcą widzieć*, rozmowę z S. Niemczykiem, laureatem Honorowej Nagrody SARP 1996, przepr. M. Skwara, w: „Architektura murator” 1996, nr 9, s. 15.

<sup>107</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2019 r., nagranie i oprac. własne.

Jeżeli podejście Niemczyka wobec modernizmu i postmodernizmu można byłoby opisać poprzez „zasadę ani, ani” („ani modernizm, ani postmodernizm”), to Anna Cymer, antagonizując te dwa nurty i definiując w punkcie wyjścia postmodernizm przez przeciwstawienie go modernizmowi (i nie uwzględniając zależności między nimi), w swojej argumentacji wydaje się operować zasadą „albo-albo”. W dalszej części analiz przedsięwzięte argumenty na rzecz tezy, że zasada „albo-albo” sprzężona jest z „abstrakcjonistyczną” optyką, fundującą (na poziomie koncepcji bytu) obydwie te nurty. Symptomatyczne, że badaczka, koncentrując się na postmodernistycznym „sprzeciwie wobec dyscypliny, porządku i prostoty modernizmu” pomija, czyli *abstrahuje* od innej, równie „podstawowej i najszerszej rozpoznawalnej cechy” postmodernizmu, jaką jest *ironia/ironiczność*. Na tę cechę wskazuje m.in. Małgorzata Omilanowska, która zauważa: „Istotnym elementem architektury postmodernistycznej jest traktowanie form inspirowanych przeszłością z dużą swobodą, zestawianie – często przeskalowanych – elementów z pełną dowolnością, ale jednocześnie z lekkim przymrużeniem oka. Istotną cechą architektury postmodernistycznej jest zabawa z formą i często także świadome ocieranie się o kicz”<sup>108</sup>. Także Walter Ch. Zimmerli uznaje ironię za zasadniczą cechę realizacji postmodernistycznych (nie tylko tych architektonicznych) – popularność literatury fantastycznej, która traktowana jest przez jej fanów „na poważnie” świadczy jego zdaniem o niezrozumieniu konwencji: „[...] widzimy wszakże jak na dłoni, że przy każdym zabiegu ornamentacji, uhistorycznienia i uromantycznienia, krótko mówiąc przy każdym zabiegu postmodernistycznego przeformowania modernistycznych struktur, <wielokodowość> może być z zasady źle rozumiana. Koniunktura na literaturę fantastyczną [...] daje się wytłumaczyć jedynie tym nieporozumieniem [...] tam, gdzie nie słychać ironii, gdzie cytaty stają się rzeczywistością a jej utrata degeneruje ją do rzeczywistości opłakiwanej, przekroczona została granica kiczu”<sup>109</sup>. Podobnie Charles Jencks, charakteryzując postmodernizm w architekturze, pisze o „przymrużeniu oka”<sup>110</sup>, tworzeniu ironicznych kontrastów<sup>111</sup>, operowaniu sarkazmem pojawiającym się na styku starego i nowego<sup>112</sup> oraz wspaniałej postmodernistycznej ironii<sup>113</sup>, która pozwala postmodernistycznym architektom:

---

<sup>108</sup> M. Omilanowska, *Kreacja konstrukcja rekonstrukcja. Studia z architektury XIX-XXI wieku*, Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2016, s. 227.

<sup>109</sup> W. Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński*, tłum. D. Domagała, w: „Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów”, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996, s. 249.

<sup>110</sup> Zob. Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, tłum. B. Gadomska, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 1987, s. 81.

<sup>111</sup> Zob. Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 88.

<sup>112</sup> Zob. Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 90.



- zniekształcać dawne formy tak, by ich realizacje były „[...] wciąż niewątpliwie <nowoczesnym> przeciwieństwem kiczu – przynajmniej strukturalnie”<sup>114</sup>,

- a także „[...] zachować odrębność od następnej grupy – tych rewiwalistów, którzy nigdy przedtem nie byli modernistami”<sup>115</sup>.

Ironia i sarkazm mają zatem gwarantować dystans, „odrębność” względem tego, co minione („historycznych form”), a tym samym chronić przed kiczem, do którego, zdaniem Jencksa, prowadzi „rewiwalizm bezpośredni”, czyli – tradycjonalizm w architekturze: „style rewiwalistyczne przeradzają się w kicz, tradycja staje się tradycjonalizmem, a wszystko razem jest rodzajem *ersatzu*, czyli substytutem dla danego okresu, a nie twórczą kontynuacją tradycji ani naukową kopią”<sup>116</sup>. Kategoria „rewiwalizmu” jest interesująca także z tego względu, że – właśnie w rozmowie z Anną Cymer – Stanisław Niemczyk określił idee, według których kształtuje swoje projekty – jako „przedmodernistyczne”<sup>117</sup>. Czy jednak można go określić jako „rewiwalistę”/„tradycjonalistę” albo epigona? Taka kategoryzacja nie wydaje się zasadna, ze względu na fakt, na który wskazała także autorka omawianego tu artykułu – projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego nie działał „w trybie zewnętrznego odwzorowania”, nie kopiował, nie powielał „średniowiecznych” (ani żadnych innych) form. Jako przykład „bezpośredniego rewiwalizmu”, architektury tradycjonalistycznej, „odwzorowującej” „dawne formy”, może natomiast wskazać bazylikę Najświętszej Maryi Panny w Licheniu, zaprojektowaną przez Barbarę Bielecką we współpracy z księdzem Eugeniuszem Makulskim. Jednak właśnie ze względu na właściwy dla tej budowli *brak* ironicznego dystansu, zabawy „dawnymi formami” architektury (formami, które w optyce nowoczesnej utożsamione zostały z tym, co przeszłe, czyli: nieaktualne) – Małgorzata Omilanowska nie zdecydowała się zakwalifikować jej do postmodernizmu, pomimo występowania innych cech, które za takim przyporządkowaniem by przemawiały. Przywołajmy jej dłuższą wypowiedź: „Warto [...] analizując bazylikę licheńską, odnieść się do pojęcia postmodernizmu w rozumieniu historii architektury, i zadać

---

<sup>113</sup> Zob. Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 90.

<sup>114</sup> Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 90.

<sup>115</sup> Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 90. „Rewiwalizm”, to „działania mające na celu ożywienie, wznowienie zapomnianej tradycji [...] [rewiwalizm – dop. E. Ch.] służy aktywizacji i partycypacji lokalnej społeczności w sferze społecznej i kulturalnej w budowaniu wspólnej przestrzeni życia tu i teraz, mimo zróżnicowania kulturowego i etnicznego środowisk” – D. Fox, *Rewiwalizm kultury i folklorizm*, ER(R)GO nr 39 (2/2019), s. 176. [http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10\\_31261\\_errgo\\_7719](http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_31261_errgo_7719) (dostęp: 07.08.22). Odróżnienie przez Jencksa postmodernistów od „tych rewiwalistów, którzy nigdy przedtem nie byli modernistami” wskazuje, że również ten badacz źródłowo wiąże postmodernizm z modernizmem – by być postmodernistą trzeba najpierw być modernistą.

<sup>116</sup> Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., 90.

<sup>117</sup> A. Cymer, *Stanisław Niemczyk – postmodernista średniowieczny*, dz. cyt., s. 300.

pytanie, na ile ta budowla [...] wpisuje się w ten nurt. Niewątpliwie bazylika spełnia niemal całą listę postulatów związanych z definicją architektury postmodernistycznej. Brak jej jednak jednej z najważniejszych cech. [...] jest w niej przesada, zaskakujące zderzenia form o różnej proveniencji, ogromna dowolność zestawień i zachwianie proporcji, ryzykowane połączenia kolorystyczne – problem jedynie w tym, że owo wpisanie się w postmodernistyczny nurt w architekturze dokonuje się tu niejako mimowolnie, niezgodnie z intencjami twórców, zupełnie serio. Bazylika licheńska jest nieodrodnym dzieckiem czasów, w których powstała. Jest zamierzoną reakcją na modernizm i nieograniczonym regułą czerpaniem z tradycji, szkopuł jedynie w tym, że z kart książek, przewodników i folderów opisujących bazylikę bije śmiertelna powaga. [...]. Twórcy tego dzieła i odbiorcy, dla których zostało przeznaczone, solennie z powagą odnoszą się do każdego rozczochranego orła [...], wychudzonych kolumn, żółtych kapiteli z żywic epoksydowych i egipskich form oplecionych makami i chabrami”<sup>118</sup>. „Tradycjonalizm” w architekturze – przynajmniej w ujęciu Jencksa i Omilanowskiej – nie jest tym samym, co postmodernizm, a jeżeli wśród cech dystynktywnych realizacji postmodernistycznej uwzględnimy ironię, to sam „stosunek do przeszłości oraz modernizmu”, który jako kryterium przynależności do tego nurtu przyjmuje Anna Cymer, okazuje się niewystarczający. Co ważne – również Stanisław Niemczyk definiował architekturę postmodernistyczną właśnie przez ironię. Komentując postmodernistyczną grę cytatem, stwierdzał: „tu przymrużamy oko. Ja chcę patrzeć obydwoma oczami i wyraźnie widzieć”<sup>119</sup>. Jeżeli bazylika w Licheniu, mimo szeregu cech, które właściwe są dla budowli postmodernistycznych, nie zostaje wpisana w ich poczet przez Małgorzatę Omilanowską właśnie ze względu na „bycie serio” jej twórców, to tym trudniej przypisać do tego zbioru realizacje Stanisława Niemczyka. Nie tylko tworzone były one bez „przymrużonego oka”, ale nie występuje w nich praktycznie żadna z cech właściwych postmodernistycznej architekturze, jakie wymienia Omilanowska. Choć są całkiem „na poważnie”, nie sposób uznać ich za „naiwne” bądź kiczowate. Realizacje Niemczyka znów opisać można „zasadą ani, ani”: ani postmodernistyczna, ironiczna gra i zabawa konwencjami, ani osuwający się w kicz tradycjonalizm. Tych rozróżnień brak w artykule Anny Cymer. Powołując się na artykuł Cezarego Wąsa pt. „Bunt kwiatu przeciwko korzeniom. Polska architektura sakralna lat 1980-2005 wobec modernizmu”<sup>120</sup> stwierdza ona,

---

<sup>118</sup> M. Omilanowska, *Kreacja konstrukcja rekonstrukcja. Studia z architektury XIX-XXI wieku*, dz. cyt. ,s. 227-228.

<sup>119</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, czerwiec 2017 r. , oprac. własne.

<sup>120</sup> Zob. C. Wąs, *Bunt kwiatu przeciwko korzeniom. Polska architektura sakralna lat 1980-2005 wobec modernizmu*, (online), w: „Quart”, 2006, nr 1

że badacz ten dzieli „[...] dwudziestowieczne kościoły na te o korzeniach modernistycznych oraz czerpiące z dalekiej przeszłości, ze stylów historycznych. W tej drugiej grupie umieszcza również inspirującego się gotykiem Szczepana Bauma, budującą z barokowym rozmachem Barbarę Bielecką, tworzącego naszpikowane symboliką narracyjne konstrukty Marka Budzyńskiego i Niemczyka, którego dorobek określa jako <zawierający szacunek dla małych społeczności>”<sup>121</sup>. Uważna lektura artykułu Wąsa, do którego analiz odniosę się niżej, wskazuje jednak, że nawet jeśli „rewiwalizm bezpośredni” (tradycjonalizm) traktuje on jako jeden z przejawów postmodernizmu w architekturze, to – wbrew dokonaniem przez Cymer utożsamieniu – badacz ten *nie przypisuje* Niemczyka do tego nurtu ze względu na „używanie form historycznych”, ale *wyłącznie* ze względu na jego „szacunek dla małych społeczności”<sup>122</sup>. Uwzględniane przez jednych, a pomijane przez innych badaczy rozróżnienie między postmodernizmem a „rewiwalizmem bezpośrednim” (tradycjonalizmem), usytuować można w kontekście wypowiedzi Herberta Schnädelbacha, który omawiając treści znaczeniowe terminu „nowoczesny” zwrócił uwagę, że „tradycyjne społeczeństwa nie są ani tradycjonalistyczne, ani antytradycjonalistyczne; społeczeństwo nowoczesne natomiast trapi spór <modernizm *contra* antymodernizm>”<sup>123</sup>. Może to wskazywać, wbrew Jenckowski, określającemu „rewiwalistów bezpośrednich” jako tych, „którzy nigdy przedtem nie byli modernistami”, że tradycjonalizm w architekturze, realizacje ruchu nowoczesnego, a także te, które określane są jako „postmodernistyczne”, mają więcej wspólnego niż wskazywałyby na to ich wygląd. Zauważmy, że dla ironicznie przetwarzającego „dawne formy” postmodernizmu, dla kopiującego je tradycjonalizmu oraz dla odrzucającego je modernizmu – *wspólny* jest (inaczej niż twierdzi Anna Cymer) „stosunek do przeszłości”. Wszystkie te nurty, czy też tendencje, wydają się nie wykraczać poza „topos zerwania ciągłości”<sup>124</sup>, poza światobraz

---

<http://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.desklight-c7cff595-38e7-4269-9a0a-461fc3a36fe9>  
(dostęp: 10.12.20)

Zwróćmy uwagę, że także tytuł artykułu Wąsa wskazuje na zależność między modernizmem a postmodernizmem w architekturze.

<sup>121</sup> A. Cymer, *Stanisław Niemczyk – postmodernista średniowieczny*, dz. cyt., s. 322. Zob. C. Wąs, *Bunt kwiatu przeciwko korzeniom...*, dz. cyt. s. 75-76.

<sup>122</sup> C. Wąs, *Bunt kwiatu przeciwko korzeniom...*, dz. cyt., s. 75-76

<sup>123</sup> H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna naukowa, Warszawa 2001, s. 339.

<sup>124</sup> Reinhart Koselleck, twórca metody semantyki historycznej, którą wypracował w toku badań poświęconych przełomowym procesom kształtowania się nowożytności/nowoczesności (do uzyskanych przez niego wyników odwołam się w „Części drugiej” pracy) – opisuje te procesy posiłkując się kategorią „toposu zerwania ciągłości”. W tym toposie znajduje wyraz – jak wykazuje to badacz – całościowa zmiana, charakteryzująca nowożytność, związana ze zmianą rozumienia i doświadczenia czasu, z *zerwaniem* więzi między przeszłością a przyszłością: czas zaczął być pojmowany jako nieskończony i „przyspieszony”, „uciekający” od przeszłości i terażniejszości w (doczesną) przyszłość, co oznaczało także jego denaturalizację – zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 378. Podjęta w „Części

definiowany przez „pierwotne oddzielenie”, ufundowany na „abstrakcjonistycznym” pojęciu bytu. Ujmują bowiem przeszłość jako „osobną”, „wyizolowaną”, uprzedmiotowioną – mogą się od niej „odcinać”, mogą ją odwzorowywać, bądź uczynić cytatem – ale „przeszłość” jest zawsze tym, co (wobec nich samych) „zewnątrzne”, „osobne” („dawne” czyli: „odległe”). W tym sensie ta tak różnie traktowana przeszłość jest w obrębie tych nurtów tym, z czym nie ma się *nic wspólnego*, jest (źródłowo) obca.

Zwróćmy jeszcze uwagę na pewien niuans dotyczący „stosunku do modernizmu” Stanisława Niemczyka, pominięty w artykule Anny Cymer. Nie ulega wątpliwości, że architekt wskazywał na związek modernizmu z totalitaryzmem, co badaczka odnotowuje<sup>125</sup>. Także w jednym z wywiadów, które z nim prowadziłam, mówił: „to nie jest takie oczywiste, że w tym samym momencie wyrósł Hitler, Stalin, Corbusier – ja tak wymieniam ich ciurkiem – to wszystko jest bardzo spójne [...] na początku tego nie mogłem zrozumieć, dlaczego świat potrafił się tak strasznie ze sobą obejść – nie z jakimś innym światem – ze sobą [...]. Dlaczego nagle prawie w połowie świata – bo to nie dotyczyło tylko nas, tutaj – następuje takie zakażenie umysłów, takie totalne jakby szła dżuma przez ludzkie umysły, psychikę, przez sumienia [...], takie skażenie jak jakaś choroba. I nagle ci ludzie w różnych miejscach zaczynają mówić o tych samych sprawach, ale tak bardzo źle, taki zalew – bym powiedział – zła. No bo skąd te totalitaryzmy się wzięły? Z dobra? I nagle one tak wielu ludziom przypadły do gustu, przypasowały się, dały szansę realizacji tych ludzi”<sup>126</sup>. Równocześnie jednak twierdził, że nie ma formy uprzywilejowanej, ale może być źle wstawiana<sup>127</sup> i podkreślał, że zło modernizmu w architekturze nie polegało na zastosowaniu kąta prostego, fascynacji abstrakcją i geometrią, na rozwiązaniach formalnych, ale na tym, że stosowano te rozwiązania w sposób *zideologizowany*. W lutym 2019 roku, w trakcie jednego z naszych ostatnich spotkań, mówił o modernizmie: „Bo jeżeli coś budziło opór, próbowałem zdefiniować, co w tym jest złego. Czy to, że linie są prostopadłe, że tylko ekierka z kątem prostym? Nie, to jeszcze nie jest źle. Czy ja narysuję taką linię, czy skośną – to nie było złe. Natomiast to, co potem najbardziej zubożyło, to takie bezkrytyczne użycie tych środków wyrazu do

---

drugiej” pracy eksplikacja treści znaczeniowych terminów: „nowożytność”, „nowoczesność” („modernizm”) i „ponowoczesność” („postmodernizm”) uwyraźni, że ich zasadniczy sens wiąże się właśnie z „zerwaniem”, „oderwaniem”, „odcięciem” i że ma to ontologiczne, związane z dominującą w nowożytności „abstrakcjonistyczną” koncepcją bytu – uzasadnienie.

<sup>125</sup> Zob. A. Cymer, *Stanisław Niemczyk – postmodernista średniowieczny*, dz. cyt., s. 293-300.

<sup>126</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, listopad 2015 r., nagranie i oprac. własne. Analogiczną wypowiedź Stanisława Niemczyka znaleźć można w wywiadzie, jaki zawarty jest w miesięczniku *Architektura & Biznes* - S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, wywiad przepr. P. Boguszewicz, A. Jabłoński, A. Mikulski, w: „Architektura & Biznes” 2002, nr 12, s. 26 – właśnie tą wypowiedź przywołuje w swoim artykule Anna Cymer.

<sup>127</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 31.

wszystkiego – kompletnie. I to jak gdyby trwa do dzisiaj, że używamy pewnych środków nie analizując, do czego one służyć mają, prawda? [...] Czyszczenie właśnie – czyszczenie wszystkich elementów, które by mówiły o czymś w sposób inny, niż moderniści sobie wymyślili. [...] To ma pani w każdym bloku. Został taki ślad w mózgu, że: <tak się robi>. Niby takie drobne, drobne elementy, i w tej poprawności kąta, tego wszystkiego, że drzwi tu, a tu okno... – słowo: konsekwencja. Tu z kolegą rozważałem... Mówię: Panie Andrzeju, to nie jest konsekwencja, to jest błąd. Konsekwentne działanie w pewnym duchu może dać jeszcze eskalację błędów. Jak źle zacznę, to już tylko mogę eskalować błędne decyzje. To trzeba przerwać”<sup>128</sup>. Powtórzmy – dla Stanisława Niemczyka zło w architekturze modernistycznej wiązało się z jej zideologizowaniem. Analogiczną wypowiedź znajdziemy w wywiadzie z 2002 r., gdzie projektant zauważał: „Nie przez przypadek ideologia modernizmu narodziła się w tym samym czasie, co faszyzm i komunizm. Myślę, że ideologie budują zagrożenie dla człowieka, jedynie w niektórych miejscach korzystają z jakiejś prawdy, zbliżają się do niej. Ale generalnie przyjęcie linii ideologa prowadzi do czegoś, z czego ideolog nie może zejść. On nie może powiedzieć: <pomyliłem się>, on siebie już kształtuje jako monolit, który już tylko może pchać naprzód. Jak czołg [...], którego nie zatrzyma przeszkoda ani przeciwnik. Idzie i wszystko walcuje”<sup>129</sup>. Wypowiedź Niemczyka o ideologii modernizmu, a także o tym, że właściwe temu nurtowi rozwiązania formalne, stylistyka „kąta i ekierki” jeszcze nie przesądza o tym, co w nim złe, pozwala wyprowadzić wniosek, że mówiąc o modernizmie w architekturze urodzony w Czechowicach projektant ujmował go szerzej, niż w kategoriach stylu. Co interesujące, architekt wskazywał również, że polski, międzywojenny modernizm zachwyca go i fascynuje<sup>130</sup>. Jak wynika z jego wypowiedzi, ten

---

<sup>128</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2019 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>129</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 26.

<sup>130</sup> Warto przywołać tekst autorstwa Stanisława Niemczyka „Szkoła polskości” opublikowany w 2001 w miesięczniku „Architektura murator” w cyklu „Mój ulubiony budynek”. Jego przedmiotem była zaprojektowana przez międzywojennego architekta, Tadeusza Michejdę, szkoła w Zabrze-Kończycach. Niemczyk pisał: „Prezentacja Szkoły Podstawowej nr 35 w Kończycach – dzielnicy Zabrze, jest jedynie pretekstem do ogólnej refleksji. Przesadą byłoby mówienie o moim nadzwyczajnym poruszeniu jej formą. Czy też o tym, że stała się źródłem szczególnej inspiracji. Choć z pewnością budynek ten jest wyróżniającym się przykładem architektury oświatowej lat trzydziestych na Górnym Śląsku. Bardziej niż estetyka poruszająca wydała mi się sama przyczyna, dla której wzniesiono ten duży, modernistyczny, funkcjonalny zespół szkolny. Miał on być pomnikiem polskości na terenie pogranicza. [...] Obiekty publiczne powstające w dwudziestolecu charakteryzowały się właściwym doбором materiałów, czytelnym wkomponowaniem w otoczenie, współczesną stylistyką, spójnym wykorzystaniem różnych sztuk, dopracowanym detalem. Polscy architekci pracujący w tym okresie odnosili sukcesy na Wystawach Światowych w Paryżu i Nowym Jorku. Mieli poczucie, że należą do światowej elity kulturalnej. I trzeba przyznać, że średni poziom umiejętności przedwojennych architektów był wysoki i pozwalał na przyzwoite projektowanie właściwie każdego rodzaju architektury. [...] Ze szkołą w Kończycach nie łączyły mnie żadne osobiste związki czy wspomnienia. [...] Przypadek sprawił, że ten budynek <odkryłem>. I byłem zaskoczony, gdy zobaczyłem tak dobry, właściwie nieznaną obiekt – choć na Górnym Śląsku, szczególnie na południu Katowic, znajduje się wiele budynków z dwudziestolecia,

zachwyty wiązały się z tym, że architektura II Rzeczypospolitej, choć modernistyczna – nie pozostawała „na służbie” totalitaryzmu, ale „w służbie” odradzającego się polskiego państwa, przez co wyzwalała modernistyczną formę z okowów ideologii, oswajała ją. Niemczyk mówił: „Polski modernizm na przykład, bo ten mi jest najbliższy, bo go w paru miastach poznałem, budzi mój zachwyty. Budzi mój zachwyty tym, że odnajduję w nim tę niezgodę na modernizm – jakbym powiedział – książkowy. Taki, który był modelowy. Ten polski ma – ja pomijam już ten detal charakterystyczny, dzięki któremu mogliśmy mówić o polskim modernizmie [...] modernizmie międzywojennym. Katowice, Bielsko-Biała ma takie zespoły duże, piękne zabudowy i detalu, i Gdynia, i Czechowice Dziedzice, bo w tym czasie budowały tak zwane miasto, dopiero wtedy, bo przecież tam nie było miasta, tam był dworzec. I tu to oswajanie było związane z konkretną kulturą. I jak gdyby ta kultura miejsca, w jakim myśmy żyli, że nie jako zaborcy, nie jako gwałciciele świata i sąsiadów, to powodowało, że modernizm u nas inaczej się przejawiał, nie był tak radykalny. To o wiele bardziej radykalny był okres powojenny, okres socrealizmu, i okres lat 70. – był radykalny, był prawie że wewnętrznie nieskontrolowany – <budujemy bez namysłu>. To w międzywojniu zostało bardzo przetrawione i trafiło też na moment odrodzenia narodu, kraju, kraju, który w tym momencie był biedny. Czyli nie robiło się sztandarowych realizacji dla sztandarowości, tylko robiło się racjonalne realizacje, ale o najwyższej jakości – jakości intelektualnej, związanej i z pięknem, bo tego nie pozbawiono nikogo, i z ogromną wrażliwością społeczną. Co najpierw budowano w modernizmie w Polsce, w okresie międzywojennym? Myśmy zaczęli od głębokiej naprawy Rzeczypospolitej, przestrzeni dla dobra całego narodu. Budowanie podstaw. Bo co budowano – szkoły, urzędy, poczty i banki. To były pierwsze elementy, które budowały państwowość, dawały poczucie, budowały instytucje [...]. Nałożenie się tego czasu na naszą mentalność, na nasz entuzjazm, otwartość, na radość z tego, że naród się z powrotem podnosi, to dało nieprawdopodobny efekt”<sup>131</sup>.

---

zaprojektowanych w podobnej konwencji (na przykład szkoła w niedalekim Pawłowie). Ten obiekt nie należał jednak do dzieł opisanych w literaturze. Prawdę mówiąc, do niedawna był dla mnie zupełnie anonimowy” – S. Niemczyk, *Szkoła polskości*, (online), w: „Architektura Murator” 2001, nr 2, [https://architektura.muratorplus.pl/krytyka/stanislaw-niemczyk-szkola-polskosci\\_9820.html](https://architektura.muratorplus.pl/krytyka/stanislaw-niemczyk-szkola-polskosci_9820.html) (dostęp: 16.12.20) Zacytujmy jeszcze wypowiedź architekta, który wspominając czas swoich studiów, ubolewał nad całkowitym pominięciem osiągnięć polskiej modernistycznej architektury międzywojnia: „Myślę, że dostępność informacji o ciekawych rzeczach zbudowanych przez ludzi ma, niestety, charakter przypadkowy, wybiórczy. Dzieje się to ze szkodą dla wielu bardzo interesujących obiektów. Można to zaobserwować na przykładzie architektury międzywojennej. Znakomite obiekty z tego okresu nie były na naszym wydziale ani przedstawiane, ani propagowane. Był to okres kompletnie zapomniany. Bezśladowy” – S. Niemczyk, *Którzy chcą widzieć*, dz. cyt., s. 15.

<sup>131</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, listopad 2015 r., nagranie i oprac. własne.

W 2019 roku, już po śmierci Stanisława Niemczyka, na portalu Culture.pl opublikowany został artykuł Anny Cymer, w którym badaczka określiła go już nie jako „średniowiecznego postmodernistę”, ale „antymodernistę”. Przytoczmy jej uzasadnienie: „szacunek do krajobrazu, jego charakteru, do tradycji regionu i potrzeb konkretnych odbiorców zawsze cechował twórczość Stanisława Niemczyka. Architekt nie cenił też modernizmu jako stylu pozbawionego humanistycznej wrażliwości, który swoim ujednoceniem i monotonią narzuca ludziom sposób życia”<sup>132</sup>. Czy architekt „nie cenił modernizmu jako stylu”? W świetle przytoczonych wypowiedzi Niemczyka trudno się z tym twierdzeniem zgodzić. Zwróćmy także uwagę, że bardzo podobne cechy, które czynią z niego w ujęciu Cymer „antymodernistę”, Niemczyk przypisał „dużemu, modernistycznemu, funkcjonalnemu zespołowi szkolnemu” w Zabrze-Kończycach (czas realizacji: 1929-1934 r.). Architekt nie tylko podkreślał „humanistyczną wrażliwość” projektanta Tadeusza Michejdy, który w obrębie założenia uwzględnił mieszkania dla nauczycieli wraz z ogródkami, korty tenisowe i basen, ale pisał o tej realizacji jako o bardzo dobrym przykładzie obiektów publicznych powstających w II Rzeczypospolitej, charakteryzujących się właściwym doбором materiałów, czytelnym wkomponowaniem w otoczenie, współczesną stylistyką, spójnym wykorzystaniem różnych sztuk, dopracowanym detalem<sup>133</sup>. To pobieżne skojarzenie, ale warto również zwrócić uwagę, że „dbałość o detal” szereg badaczy<sup>134</sup> wskazuje z kolei jako znak

---

<sup>132</sup> A. Cymer, *Stanisław Niemczyk (1943–2019)*, (online), Culture.pl, ostatnia aktualizacja: 14 maj 2019, <https://culture.pl/pl/tworca/stanislaw-niemczyk>. (dostęp: 16.12.20)

<sup>133</sup> Przywołajmy jeszcze jeden fragment opisu szkoły w Zabrze-Kończycach autorstwa Niemczyka: „Zaprojektowana jest na czytelnym układzie urbanistycznym, z podkreśleniem wyraźnego rytmu na elewacji. W bocznych skrzydłach budynku znajdują się sala gimnastyczna i mieszkania dla nauczycieli, dla których przewidziano także przydomowe ogródki. W skład zespołu szkolnego wchodził przed wojną nie tylko gmach główny, lecz również dziedziniec, aleja, korty tenisowe i basen. Wnętrze jest przestronne, z szerokimi, centralnie usytuowanymi schodami. Korytarze i sale – dobrze doświetlone. Widać charakterystyczną dbałość o detal. Zwracają na przykład uwagę przeszklone drzwi z mosiężną kratą. Na podłodze położono typowe dla tamtego okresu lastryko z wzorem. Całość jest funkcjonalna i skromna” - S. Niemczyk, *Szkola polskości*, (online), dz. cyt.

<sup>134</sup> Cezary Wąs, omawiając kościoły pw. Miłosierdzia Bożego w Krakowie i pw. Jezusa Chrystusa Odkupiciela w Czechowicach-Dziedzicach zaprojektowane przez Stanisława Niemczyka, pisze: „Krytycy najczęściej zwracają uwagę na rolę detalu, który w twórczości Niemczyka jest ważnym elementem współtworzącym architekturę jego zespołów. Tak traktowany detal nie jest już uzupełnieniem, lecz pełnoprawną częścią całości. Na tzw. detal składają się u Niemczyka wejścia, prześwity w murach, otwory okienne i tworzone z cegły dekoracje. W kościele krakowskim z cegły zbudowano konfesjonały, ambonę i ołtarz, zaś w czechowickim cegła stanowi oprawę kamiennych głazów, które w apsydzie prezbiterium wyobrażają Świętą Rodzinę, a wprawione w mur znaczą stacje Drogi Krzyżowej. To wszystko uzupełnia gra światła i cieni, drewniane stropy ocieplające nastrój wnętrza, metalowe kraty, nadproża z betonu odlanego tak, że wyglądają, jakby były odkute w kamieniu” - C. Wąs, *Bunt kwiatu przeciwko korzeniom...*, dz. cyt., s. 84. Również Anna Cymer, pisząc o kościele pw. Ducha Świętego zauważa: „Podobnie jak we wszystkich kolejnych realizacjach sakralnych Niemczyka, i tu niezwykle ważny jest detal” - A. Cymer, *Stanisław Niemczyk (1943–2019)*, (online), Culture.pl, dz. cyt. O opracowywanych szczegółowo przez Stanisława Niemczyka detalach wspomina też Anna Maria Wierzbicka - zob. A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2013, s. 95.

rozpoznawczy realizacji Stanisława Niemczyka – dla niego samego z kolei „charakterystyczna dbałość o detal” cechowała polski modernizm. Można byłoby zatem powiedzieć, że tyski projektant był przeciwnikiem nie tyle „modernizmu jako stylu”, ile architektury zideologizowanej, służącej celom innym, niż – w jego przekonaniu – powinna służyć. Zresztą, modernizm nie był jedynym nurtem, który Stanisław Niemczyk wiązał z totalitaryzmem. Za totalitarną uważał także architekturę epoki baroku, zarzucając jej właśnie antyhumanitarność. Wydawałoby się, że trudno wskazać bardziej nieprzystające do siebie realizacje niż modernistyczne i barokowe. A jednak w oczach projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego obydwie te „formacje stylowe”<sup>135</sup> mają wspólny, totalitarny rys. Jeżeli moderniści „czyścili” wszystko, co mówiłoby o czymś w sposób inny, niż sobie wymyślili, to barok eliminował to, co inne, nie pozostawiając mu żadnego wolnego miejsca. Stanisław Niemczyk mówił: „Architektura barokowa jest totalitarna. Ona jest zamknięta, nie daje żadnej szansy. Barok jest zaprogramowany – tam nie ma miejsca na szpilkę. I to jest antyhumanitarne. To, że dla drugiej osoby nie zostawiam szansy na to, żeby odnalazła tam swoje miejsce”<sup>136</sup>. Jeżeli Stanisław Niemczyk pozostawał w kontrze, to nie tyle w stosunku do stylów architektonicznych, ile do *przejawów totalitaryzmu w architekturze*, bez względu na styl. Osobnym zagadnieniem, które należy podjąć, jest krytyczny stosunek tyskiego projektanta wobec ujmowania i rozpatrywania architektury w pierwszej kolejności w kategoriach „stylu”. Zanim jednak przejdę do omówienia tej kwestii, rozpatrzę inne argumenty, jakimi posługują się badacze, określając realizacje Stanisława Niemczyka mianem postmodernistycznych.

Anna Maria Wierzbicka, podobnie jak Anna Cymer, kwalifikuje zaprojektowane przez Stanisława Niemczyka kościoły jako postmodernistyczne. Jednak badaczka ta nie tylko jednoznacznie wskazuje na brak zgody samego architekta na takie przyporządkowanie, ale przywołuje także własne wątpliwości. Wierzbicka pisze: „Sakralne realizacje Stanisława Niemczyka nasycone są symbolami, dlatego je także można zaliczyć do nurtu architektury postmodernistycznej. Jednak sam autor odżegnuje się od tej klasyfikacji określając swoją twórczość jako symboliczną narrację. Architekt jest autorem wielu obiektów sakralnych, m.in. kościoła pw. Ducha Świętego w Nowych Tychach (1978), kościoła pw. Jezusa

---

<sup>135</sup> „Formacjami stylowymi” Anna Buszko nazywa modernizm i postmodernizm w architekturze, pozwalam sobie ekstrapolować tą nazwę także na architekturę barokową. Zob. A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach Soboru Watykańskiego II na przykładzie Krakowa*, (online), Biblioteka Cyfrowa Politechniki Krakowskiej, Kraków 2006, s. 62. [https://repozytorium.biblos.pk.edu.pl/redo/resources/26643/file/suwFiles/BuszkoA\\_EwolucjaMysli.pdf](https://repozytorium.biblos.pk.edu.pl/redo/resources/26643/file/suwFiles/BuszkoA_EwolucjaMysli.pdf) (dostęp: 13.12.20)

<sup>136</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne.



Chrystusa Odkupiciela w Czechowicach-Dziedzicach (1995), kościoła pw. Miłosierdzia Bożego na osiedlu Oficerskim w Krakowie (1991), kościoła z klasztorem dla Zakonu Braci Mniejszych (franciszkanów) w Tychach (projekt z 2000 roku – w trakcie realizacji). We wszystkich wymienionych projektach autor stosuje spójność narracyjną. Kościół pw. Ducha Świętego podporządkowany jest świętej osi prowadzonej przez poszczególne elementy symboliczne, w kościele w Czechowicach-Dziedzicach dwie wieże przywołują dwa tysiąclecia chrześcijaństwa, w krakowskim kościele całość założenia podporządkowana jest idei Opatrzności Bożej, w klasztorze w Tychach w budynek z czterema wieżami wpisano franciszkański krzyż. Elementy narracyjne w projektach Niemczyka powiązane są w spójną całość, detale opracowywane są szczegółowo, bez pośpiechu, aby nie zatracić wyrazu symbolicznego. Obiekty nie są wieloznaczne i pluralistyczne, co jest cechą architektury postmodernistycznej. Sens jest wielopłaszczyznowy, ale prowadzi człowieka do odpowiedzi<sup>137</sup>. Przytoczony fragment, poza uwagami, jakie zawieram w przypisie, nasuwa pytanie, dlaczego „nasylenie symbolami”, przy braku cech takich jak wieloznaczność i pluralizm, zostaje przez badaczkę uznane za przesłankę wystarczającą, by zakwalifikować realizacje sakralne Stanisława Niemczyka jako postmodernistyczne? Anna Maria Wierzbicka, podejmując próbę przybliżenia modernizmu i postmodernizmu w architekturze zastrzega, podobnie zresztą jak inni badacze<sup>138</sup>, że jednoznaczne zdefiniowanie obu tych nurtów nie jest możliwe<sup>139</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że za zasadniczą linię demarkacyjną między nimi

---

<sup>137</sup> A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, dz. cyt., s. 94-95. Zawarty w przytoczonym fragmencie opis realizacji Stanisława Niemczyka należy doprecyzować. Klasztorze w Tychach, w który wpisano franciszkański krzyż. Kościół pw. śś. Franciszka i Klary, z którym klasztor będzie się łączył tysią lat klasztor, liczyć będzie nie cztery, ale pięć wież - każda z nich obrazuje jedną z ran Ukrzyżowanego, stąd wpisanie poziomego rzutu kościoła w kształt franciszkańskiego krzyża. Kościół w Czechowicach-Dziedzicach liczy trzy wieże, z których dwie, jak pisze Anna Maria Wierzbicka, symbolizują dwa tysiąclecia chrześcijaństwa, a trzecia - zakończona krzyżem papieskim – wejście w nowe tysiąclecie: zob. R. Geremek, *Stanisław Niemczyk, czyli polski Gaudi*, [online], Fronda.pl (publikacja: 28.06.2011), <https://www.fronda.pl/a/niemczyk-czyli-polski-gaudi,13134.html> (dostęp: 13.12.20)

<sup>138</sup> Np. Anna Buszko podkreśla, że wszelkie ujęcia modernizmu i postmodernizmu w architekturze, „[...] jak również próby specyfikacji postmodernizmu na tle modernizmu, mają [...] jedynie roboczy charakter, czego przyczyną jest wielonurtowość i różnorodność modernizmu” - A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach Soboru Watykańskiego II na przykładzie Krakowa*, dz. cyt., s. 62. Z kolei Cezary Wąs, określając modernizm, postmodernizm i dekonstruktywizm jako „pojęcia stylowe”, podkreśla, że ich znaczenie „[...] zmieniało się historycznie i uzyskiwało bardzo różne definicje w pracach teoretycznych” - C. Wąs, *Przestrzenie różnicy. Modernizm, postmodernizm i dekonstruktywizm w architekturze (próba definicji)*, (online), w: „Quart” 2008, nr 4 (10), s. 88.

[https://www.academia.edu/1975827/Przestrzenie\\_r%C3%B3%C5%BCnicy.\\_Modernizm\\_postmodernizm\\_i\\_dekonstruktywizm\\_w\\_architekturze\\_pr%C3%B3ba\\_definicji\\_](https://www.academia.edu/1975827/Przestrzenie_r%C3%B3%C5%BCnicy._Modernizm_postmodernizm_i_dekonstruktywizm_w_architekturze_pr%C3%B3ba_definicji_) (dostęp: 12.12.20)

<sup>139</sup> Zob. A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, dz. cyt., s. 86.

przyjmuje właśnie narracyjność i obecność symbolu<sup>140</sup>. Autorka „Architektury jako narracji znaczeniowej” łączy:

1) modernizm z racjonalnością oraz z dążeniem do znaczeniowej sterylności, pisząc: „Jako ruch w sztuce i w architekturze na przełomie XIX i XX wieku modernizm zrywał z tradycją i historią. Architektura miała być racjonalna, funkcjonalna, asemantyczna, pozbawiona warstwy narracyjnej”<sup>141</sup>,

2) postmodernizm – przede wszystkim z narracją i kodami znaczeniowymi. Badaczka posiłkuje się m.in. ambiwalentną charakterystyką postmodernizmu, zaproponowaną przez Charlesa Jencksa, zgodnie z którą „postmodernizm (...) uprawomocnia narracje i kodowanie; architektura powinna posługiwać się ironią, aluzją, symbolem i znakiem – wieloznacznymi i wielowarstwowymi kodami – oraz być otwarta na znaczenie, skupiać się w <centrum>, które jednak pozostaje puste”<sup>142</sup>.

Właśnie to pierwszoplanowe powiązanie postmodernizmu z narracyjnością, symbolem i znaczeniem wydaje się – z perspektywy Wierzbickiej – uprawomocniać usytuowanie zaprojektowanych przez Stanisława Niemczyka kościołów w tym nurcie. Jednak ta zasadnicza w ujęciu badaczki różnica między modernizmem a postmodernizmem okazuje się problematyczna w świetle analiz Cezarego Wąsa. W publikacji „Antynomie współczesnej architektury sakralnej” z 2008 r. wskazywał on, iż „[...] pogląd, że <modernizm w architekturze jest zasadniczo asymboliczny> jest tezą nie do utrzymania.

---

<sup>140</sup> Za takim wnioskiem przemawia między innymi fragment, w którym rozpatrując zagadnienie architektury sakralnej, badaczka pisze: „[...] modernizm nie dał odpowiedzi na pytanie, czym ma być współczesne sacrum. Skrajny racjonalizm odrzucał semantyczną warstwę tworzywa, redukując potrzeby transcendentalne. Idee modernistów dlatego nie sprostały zadaniu, jakim jest stworzenie przestrzeni sacrum, że przestrzeń może stać się sakralna jedynie poprzez symbole” - A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, dz. cyt., s. 89-90. Można zadać pytanie, dlaczego właśnie architekci powinni odpowiadać, czym ma być „współczesne sacrum”? Warto także zwrócić uwagę, że dyskusyjne jest dokonane przez Wierzbicką utożsamienie znaczenia budowli z jej „narracyjnością”, przez co rozumieć można obecność komunikatów, znaków i skodyfikowanych symboli, intencjonalnie wpisanych w architekturę przez jej twórcę/twórców. Znaczenie można jednak rozumieć szerzej – modernistyczne „sterylizowanie” znaczeń – również jest znaczące. Nagość białych, ogołoconych, modernistycznych elewacji – posiada niezwykle silny wyraz, epatując brakiem, pustką. Na różnicę między komunikacją wizualną w architekturze, a wizualną ekspresją zwracał uwagę Rudolf Arnheim – zob. R. Arnheim, *Symbole w architekturze*, tłum. M-B. Fedewicz, w: „Symbole i symbolika” red. M. Głowiński, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 361.

<sup>141</sup> A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, dz. cyt., s. 86. Badaczka ta modernizm charakteryzuje też przez odwołanie do określonych twórców: „czołowymi przedstawicielami awangardy europejskiej, wczesnego modernizmu – byli Le Corbusier (który w swojej twórczości nawiązywał do racjonalistycznej tradycji szkoły francuskiej i w 1921 roku wspólnie z Amédée Ozenfantem opublikował w manifestie puryzmu swoje teoretyczne założenia), Walter Gropius (twórca Bauhausu), i Ludwig Mies van der Rohe (twórca pawilonu niemieckiego w Barcelonie na wystawie międzynarodowej w 1929 roku)” – A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, dz. cyt., s. 86.

<sup>142</sup> A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, dz. cyt., s. 91. Jak wskazuje Wierzbicka, Jencks „[...] zdefiniował ruch postmodernistyczny i wpłynął w znacznym stopniu na sposób postrzegania architektury nowoczesnej” - A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, dz. cyt., s. 91.

W modernistycznej architekturze sakralnej zawierał się symbolizm, ale istotnie sprzeczny z tradycyjnym symbolizmem, wyrażający natomiast treści właściwe dla modernizmu rozumianego jako ideologia świeckości, rozumności i kultu techniki”<sup>143</sup>. Z kolei w artykule „Przestrzenie różnicy. Modernizm, postmodernizm i dekonstruktywizm w architekturze (próba definicji)” badacz ten pisze: „Twierdzenie, że nagie formy architektury modernistycznej pozbawione są wartości symbolicznych, jest błędne. Występowała jednak ważna różnica między treściami, których nośnikiem były bogate zestawy dekoracji w architekturze historyzmu czy późnego historyzmu, a treściami, które wyrażane były przez geometryczne formy awangardowego modernizmu. Treści architektury historyzmu były na ogół bardziej <partykularne>, dotyczyły konkretnych okoliczności, związanych z daną budowlą. Treści architektury modernistycznej były znacznie bardziej <uniwersalne>, motywowane chęcią wypowiedzi o charakterze współczesności, a zwłaszcza roli techniki jako wyróżnika nowoczesności. W powszechnym odbiorze architektury modernistycznej dominował jednak pogląd, że jest ona wyzywająco pozbawiona znaczeń, skupiona na wartościach użytkowych, określonych materiałach (beton, stal, szkło) i konstrukcjach. Jedną z przyczyn takich poglądów był fakt, że niektórzy historycy architektury, jak przykładowo Pevsner czy Kaufmann, sprowadzali modernizm do purystycznych form, akcentując głównie ich wartości estetyczne, a nie symboliczne. Kolejnym źródłem przekonań o treściowym ubóstwie modernizmu był fakt, że symbolizm modernizmu – skupiający się na przekazywaniu treści <Zeitgeistu> – miał ograniczony charakter w porównaniu z bogactwem znaczeń architektury historyzmu”<sup>144</sup>. Wąs podkreśla także, że choć podobnie jak inne rodzaje budowli, również bryłę kościoła w architekturze modernistycznej pozbawiano zewnętrznych cech, które pozwalały przypisać mu funkcje sakralne, ten „[...] brak tradycyjnych wyróżników nie oznaczał jednak małej <wymowności> tej budowli. Zarówno w intencji architekta, jak i dla przeciętnego widza modernistyczne kościoły obrazują prostotę i funkcjonalność przedmiotów techniki i poszukiwanie tożsamości współczesnego człowieka w produktach pochodzenia technologicznego”<sup>145</sup>. W kontekście analiz Cezarego Wąsa – sam fakt „nasyconia symbolami” realizacji zaprojektowanych przez Stanisława Niemczyka, skoro „nasycone” znaczeniem były także realizacje modernizmu uznać należy za niewystarczający, by zgodzić się z Anną Marią

---

<sup>143</sup> C. Wąs, *Antynomie współczesnej architektury sakralnej*, Muzeum Architektury we Wrocławiu, Wrocław 2008, s. 42.

[http://otworzksiazke.pl/images/ksiazki/antynomie\\_wspolczesnej\\_architektury/antynomie\\_wspolczesnej\\_architektury.pdf](http://otworzksiazke.pl/images/ksiazki/antynomie_wspolczesnej_architektury/antynomie_wspolczesnej_architektury.pdf) (dostęp: 05.04.21).

<sup>144</sup> C. Wąs, *Przestrzenie różnicy...*, dz. cyt., s. 90.

<sup>145</sup> C. Wąs, *Antynomie współczesnej architektury sakralnej*, dz. cyt., s. 41.

Wierzbicką, że architekt reprezentuje nurt postmodernistyczny (oczywiście symboliczny wymiar architektury sakralnej Stanisława Niemczyka nie wyraża właściwej modernizmowi afirmacji świeckości czy techniki). Gdyby zaś odwołać się do innej definicji postmodernizmu, którą przywołuje badaczka, definicji sformułowanej przez Terrego Eagletona – okazuje się ona całkowicie nieprzystająca do realizacji Stanisława Niemczyka. Eagleton określił postmodernizm jako styl przybierany przez kulturę, który odzwierciedla: podejrzliwość wobec prawdy, rozumu, tożsamości i obiektywności, a właściwą mu twórczość artystyczną jako pozbawioną głębi, zdecentrowaną, pozbawioną fundamentów, zwróconą ku sobie, kpiarską, wtórną, eklektyczną i pluralistyczną<sup>146</sup>. Żadna z tych cech nie opisuje i nie odnosi się do architektury sakralnej autorstwa Niemczyka.

Powracając do kwestii symboliki – jeżeli przyjąć za Cezarym Wąsem, rozpatrującym różnice między modernizmem a postmodernizmem, że „[...] moderniści mieli skłonność do nasączania treściami symbolicznymi abstrakcyjnych figur, ich przeciwnicy chętniej zwracali się do figuratywności”<sup>147</sup>, to symbolika projektowanych przez Niemczyka kościołów, do której odnosi się Wierzbicka: pionowej osi kościoła Ducha Świętego, czy wież świątyń w Tychach i Czechowicach-Dziedzicach, jako niefiguratywna, okazuje się bliższa modernizmowi niż postmodernizmowi. O swoim zainteresowaniu abstrakcją i jej ukrytym potencjale w budowaniu przestrzeni mówił także sam Stanisław Niemczyk. Odnosząc się do sztuki abstrakcyjnej, jako jej źródła wskazywał fascynację postępem i techniką: „[...] czy to artyści zaczęli – to nie ma znaczenia – oni też oglądali te same rzeczy, z działu techniki, wynalazków, i to były inspiracje. Ta sztuka nie wzięła się z gałęzi: że patrzył na ptaszka i mówił – to sobie narysuję kwadraciki i koniec. Nie, on patrzył na budowle, które były z takim rozmachem, jak płótna, gdzie dwie, trzy kreski i kwadrat mówiły o przestrzenności tej abstrakcji – bo tak ja postrzegam abstrakcję również, że ona ma taki ukryty potencjał w budowaniu przestrzeni. [...] Mnie ta abstrakcja również ciekawi [...] bo w jakiś sposób jest też porządkowaniem świata – ale mądra abstrakcja. Te nieprzedstawiające rzeczy – mówią coś o przestrzeni. Jak krzyżujemy dwie linie, dodajemy jeszcze kolor – albo kwadrat, prostokąt, jeszcze coś – coś mówimy. [...] dla mnie to myślenie abstrakcyjne jest elementem, który nie jest [w pełni – dop. E. Ch.] rozpoznany, nie jest zakończony. To jest taki proces, który coś uruchomił, ale się nie skończył, jest w toku. I widzimy, że to się jedno z drugim

---

<sup>146</sup> Zob. T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, tłum. Piotr Rymarczyk, Spacja, Warszawa 1998 - cyt. za A. M. Wierzbicka, „Architektura jako narracja znaczeniowa”, dz. cyt., s. 90.

<sup>147</sup> C. Wąs, *Bunt kwiatu przeciwko korzeniom...*, dz. cyt., s. 75

przeplata, sztuka przedstawiająca z tą...”<sup>148</sup>. Zainteresowanie sztuką nieprzedstawiającą, abstrakcyjną, odzwierciedla się w realizacjach projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego. O wątkach ze świata abstrakcji, „[...] których obecność jest w architekturze Niemczyka wyczuwalna i służy mu jako pretekst do budowania formy i reżyserowania przestrzeni”<sup>149</sup>, pisał w artykule z 2000 roku Stanisław Deńko. Również Cezary Wąs, omawiając ceglane kościoły autorstwa Niemczyka: pw. Miłosierdzia Bożego w Krakowie i pw. Jezusa Chrystusa Odkupiciela w Czechowicach-Dziedzicach, wskazywał, że architekt „w kreowaniu form z cegły [...] wykazuje niebywałą wyobraźnię, wzbudzającą w widzu wcale niełatwą akceptację. [...] Cegły układane są różnymi bokami, wysuwane przed lico, komponowane w *na poły abstrakcyjne, na poły figuralne układy* [podkr. E. Ch.], uzupełniane resztkami ceglany, zestawiane z kamieniem, betonem i drewnem”<sup>150</sup>. Czy zatem architektury Niemczyka nie należałoby sytuować pomiędzy postmodernizmem i modernizmem? A może w ogóle poza tymi dwoma nurtami, jak w przypadku tyskiej świątyni pw. Ducha Świętego, o której Konrad Kucza-Kuczyński, pisał, że „odrębność jego architektury, stylistyczna ucieczka zarówno od suchego modernizmu, jak i prób przesadnie ozdobnego postmodernizmu, dały w efekcie dzieło indywidualne”<sup>151</sup>. Kwestia zamieszania związanego z kwalifikacją realizacji sakralnych wywodzącego się z Czechowic architekta ukaże się jeszcze wyraźniej, jeżeli przywołamy artykuł z początku lat dwutysięcznych, pt. „Odnalezione sacrum. Kościoły Stanisława Niemczyka”. Trzy zaprojektowane przez niego świątynie: pw. Ducha Świętego w Tychach, pw. Jezusa Chrystusa Odkupiciela w Czechowicach-Dziedzicach i pw. Miłosierdzia Bożego w Krakowie, powiązane zostają tam bowiem nie z postmodernizmem, ale z modernizmem. Autorki artykułu, Krystyna Styrna-Bartkiewicz oraz Magdalena Musialik, stwierdzają, że dopiero zespół klasztoru i kościoła śś. Franciszka i Klary w Tychach, wznoszony z dolomitu, przełamuje to przyporządkowanie. Piszą one: „Jeśli, w bardzo uproszczonych ramach, ktoś chciałby na podstawie trzech dotychczasowych realizacji, spróbować zdefiniować architekturę sakralną Stanisława Niemczyka jako modernistyczną, będzie w nie lada kłopotcie, gdy obejrzy powstającą od

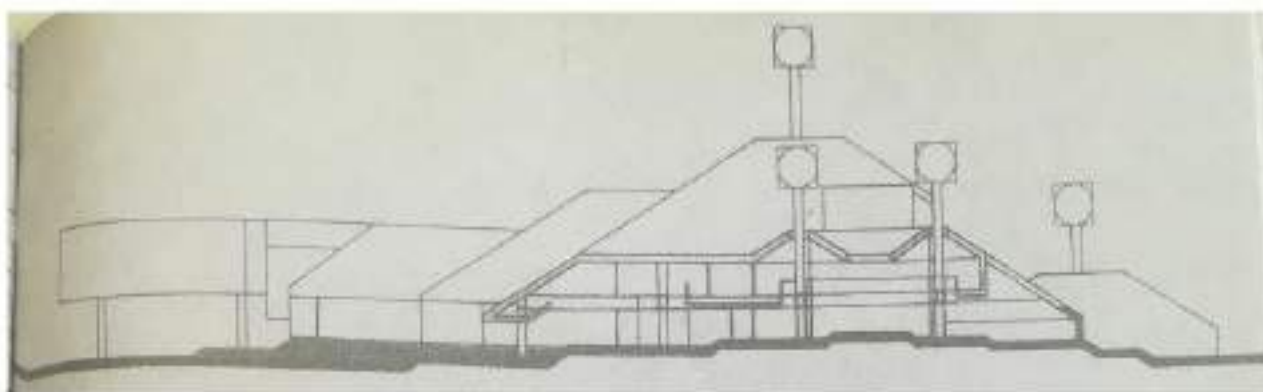
<sup>148</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr., E. Chudyba, Tychy, luty 2019 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>149</sup> S. Deńko, *Nic się nie dzieje z przypadku* w: „Architekt”, 2000, nr 7-8, s. 28. Jako przykład takiego „wątku” autor artykułu wskazał „[...] tworzenie osi perspektywicznych prowadzące do kreacji zamknięć widokowych za pomocą obiektów istniejących bądź projektowanych. Niemczyk zawsze stwarza pretekst do budowy takich osi, które prowadzą do oczywistych zależności między elementami [...]. Na osi każdego wejścia zawsze pojawia się element ważny – pomnik przyrody, czy też autorsko wprowadzona forma przestrzenna, jak np. otwarty wirydarz lub krzyżyk sygnaturki. Choć ścieżka jest kręta, co przydaje przestrzeni poezji [...] to jednak informacja wcześniej wysłana drogą abstrakcyjnej osi wiedzie przybysza niezawodnie do celu” (ibidem).

<sup>150</sup> C. Wąs, *Bunt kwiatu przeciwko korzeniom...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>151</sup> K. Kucza-Kuczyński, *Nowe kościoły w Polsce*, Instytut wydawniczy PAX, Warszawa 1991, (strony albumu nie są numerowane) rozdział 18.

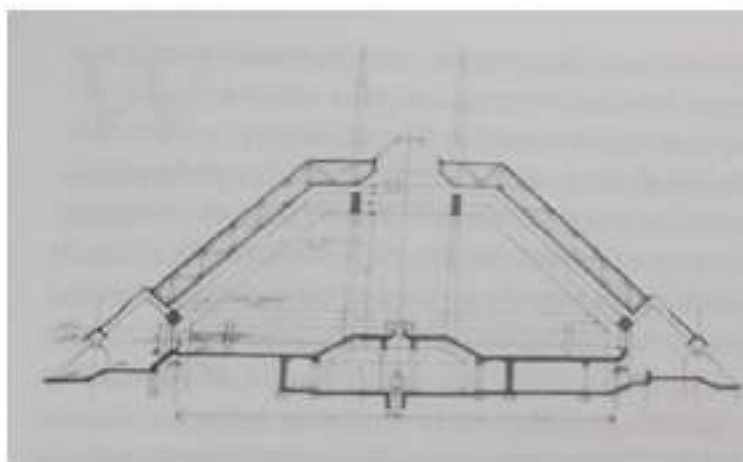
trzech lat realizację franciszkańskiego kościoła w Tychach-Paprocach”<sup>152</sup>. Zatem z perspektywy tych autorek dopiero świątynia realizowana dla Zakonu Franciszkanów nie jest „modernistyczna”. Warto tu także wskazać, że Anna Syska, konserwator miejska w Tychach i autorka szeregu publikacji poświęconych architekturze modernistycznej, zwróciła moją uwagę na podobieństwo między zaprojektowanym przez Stanisława Niemczyka modernistycznym tyskim Pałacem ślubów (projekt: 1975 r.), który nie został zrealizowany, a namiotowym nakryciem kościoła Ducha Świętego (projekt: 1979 r.). Przyjrzyjmy się projektom obu realizacji (il. 1).



Pałac ślubów, przekrój poprzeczny, projekt: 1975 r.



Pałac ślubów, makieta.



Kościół pw. Ducha Świętego, przekrój poprzeczny, projekt: 1979 r.

**Ilustracja 1. Zestawienie projektu i makiety tyskiego Pałacu ślubów (a)<sup>153</sup> oraz kościoła Ducha Świętego (b)<sup>154</sup>. Kompilacja: E. Chudyba.**

Także Cezary Wąs, choć w artykule „Bunt kwiatu przeciwko korzeniom...” kwalifikuje zaprojektowane przez Stanisława Niemczyka kościoły pw. Miłosierdzia Bożego w Krakowie

<sup>152</sup> K. Styrna-Bartkiewicz, M. Musialik, *Odnalezione sacrum. Kościoły Stanisława Niemczyka*, w: „Sztuka sakralna” 2002, nr 2, s. 9.

<sup>153</sup> Źródło ilustracji: *Tychy w architekturze XXX-lecia*, red. H. Adamczewska-Wejchert, R. Zadrozna, Towarzystwo Przyjaciół Ziemi Tyskiej, Tychy 1985, s. 55.

<sup>154</sup> Źródło ilustracji: „Architektura & Biznes” 2002 nr 12, s. 38.

oraz pw. Jezusa Chrystusa Odkupiciela w Czechowcach-Dziedzicach jako postmodernistyczne, to dostrzega w nich realizację wartości bliskich nurtowi modernizmu, który nazywa „ceglanym ekspresjonizmem”<sup>155</sup>.

W jaki sposób Cezary Wąs uzasadnia z kolei „postmodernistyczność” omawianych w artykule „Bunt kwiatu przeciwko korzeniom...” kościołów autorstwa Niemczyka? Jednym z odkryć postmodernizmu ma być – według tego badacza – szacunek dla małych społeczności, a jako przykład realizacji tej cechy Wąs przywołuje właśnie świątynie zaprojektowane przez tyskiego architekta<sup>156</sup>. Trudno jednak takie uzasadnienie „postmodernistyczności” kościołów Niemczyka przyjąć jako rozstrzygające, a stwierdzenie Cezarego Wąsa, że szacunek dla małych społeczności jest „odkryciem postmodernizmu”, potraktować jako coś więcej niż figurę retoryczną. Nawet jeżeli wszyscy architekci przynależący do nurtu postmodernistycznego okazują szacunek małym społecznościom, to nie wynika stąd jeszcze, że każdy współczesny projektant okazujący szacunek małym społecznościom jest postmodernistą. Podobnie jak z tego, że każdy Polak jest człowiekiem, nie wynika, że każdy człowiek jest Polakiem<sup>157</sup>. Chyba, że założymy, że nie ma ludzi innych, niż Polacy. Analogicznie: by stwierdzić, że każdy współczesny projektant okazujący szacunek małym społecznościom jest postmodernistą, musielibyśmy założyć, że nie ma innych współczesnych architektów okazujących szacunek małym społecznościom, niż postmoderniści. Być może takie założenie przyjmuje w swoich analizach Cezary Wąs,

---

<sup>155</sup> Cezary Wąs pisze: „Twórczość architektów szkoły hamburskiej i amsterdamskiej posługujących się cegłą, z której tworzone były dzieła o niezwykłych kształtach i dekoracjach, stanowiła osobny nurt modernizmu, opozycyjny wobec jego awangardowych przedstawicieli. W polskiej architekturze lat dziewięćdziesiątych, niezależnie od tradycji owego ceglano-ekspresjonizmu sprzed kilkudziesięciu lat, pojawiły się dzieła realizujące zbliżone wartości. Kościoły Miłosierdzia Bożego w Krakowie i Jezusa Chrystusa Odkupiciela w Czechowcach-Dziedzicach [...] wzbudziły zainteresowanie krytyków, choć są budowlami o niewielkich rozmiarach, stworzonymi dla małych społeczności [...]” - C. Wąs, *Bunt kwiatu przeciwko korzeniom...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>156</sup> Przywołajmy fragment artykułu, w którym Wąs jako postmodernistyczne określa nie tylko realizacje Niemczyka, ale też zaprojektowaną przez Jerzego Nowosielskiego grekokatolicką cerkiew w Białym Borze: „Odkrycia postmodernizmu to równie wielki obszar dokonań. Zarówno krytycy, jak i publiczność z satysfakcją przyjmowali dzieła będące kontynuacją wielkich architektonicznych tradycji gotyku (w pracach Szczepana Buma), baroku (w świątyni Barbary Bieleckiej) czy klasycyzmu (w projekcie zespołu Szymborskich), architekturę bogatą narracyjnie, symbolicznie, a nawet teologicznie (jak miało to miejsce u Marka Budzyńskiego czy Jerzego Nowosielskiego) czy zawarty w dziełach szacunek dla małych społeczności (jaki jest do wykazania w działalności Stanisława Niemczyka). Kulminacją stanu różnorodności rozwiązań we współczesnej polskiej architekturze sakralnej jest budowa cerkwi przez wybitnego malarza (dzieła stanowiącego obraz rozwinięty do trójwymiarowej przestrzeni) i fakt, że jego wysoce jednostkowa wizja została zaakceptowana przez konserwatywną społeczność grekokatolickiej gminy małej miejscowości” - C. Wąs, *Bunt kwiatu przeciwko korzeniom...*, dz. cyt., s. 76.

<sup>157</sup> Ludwik Borkowski wskazuje, że „[...] dla wykazania, że dane wnioskowanie nie jest formalnie poprawne, wystarczy wykazać, że jego forma jest schematem zawodnym, a więc wystarczy znaleźć przykład wnioskowania o tej samej formie, mającego prawdziwe przesłanki i fałszywy wniosek” - L. Borkowski, *Elementy logiki formalnej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974, s. 22.

stanowiłoby ono jednak problematyczną, bo nieuzasadnioną, „przemilczaną przesłankę”. Inaczej mówiąc – aby przyjąć, że Stanisław Niemczyk okazywał szacunek małym społecznościom dlatego, że był reprezentantem architektury postmodernistycznej, należałoby najpierw dowieść, że:

- 1) wśród współczesnych architektów przynależących do zachodniej kultury nie ma innych niż modernistyczni lub postmodernistyczni,
- 2) oraz że wyłącznie cechą architektów reprezentujących postmodernizm jest okazywanie szacunku małym społecznościom.

Jednak już samo powiązanie szacunku dla małych społeczności z postmodernizmem jest dyskusyjne, chociażby w świetle definicji tego nurtu zaproponowanej przez teoretyk architektury Mary McLeod. Badaczka ta, omawiając zastosowanie terminu „postmodernizm” w obrębie architektury wskazała, że „pierwsze, i nadal najbardziej rozpowszechnione rozumienie tego pojęcia, odnosi się do tendencji odrzucającej formalne i społeczne ufundowanie nowoczesnego ruchu w architekturze i obejmuje szerszy formalny język, który często jest figuratywny i historycznie eklektyczny”<sup>158</sup>. Co więcej, jak zauważa Piotr Czyż, Mary McLeod krytykowała architekturę postmodernistyczną i dekonstruktywistyczną właśnie za ich społeczną niewrażliwość<sup>159</sup>. Gdyby więc przyjąć perspektywę tej badaczki, szacunek dla małych społeczności, właściwy realizacjom Stanisława Niemczyka, okazuje się argumentem nie „za”, jak chce Cezary Wąs, ale właśnie przeciw określaniu ich mianem postmodernistycznych. Co interesujące, w artykule „Przestrzenie różnicy...”, gdzie Cezary Wąs podjął próbę scharakteryzowania modernizmu, postmodernizmu i dekonstruktywizmu<sup>160</sup>, „szacunek dla małych społeczności” – cecha, na której podstawie określił on realizacje Stanisława Niemczyka jako postmodernistyczne – w ogóle nie została uwzględniona. Omawiając tam rolę architektury w kształtowaniu określonego porządku społecznego, co wydaje się wątkiem najbliższym kwestii szacunku dla małych społeczności, Wąs pisał: „Usiłowania opisanego społecznego tła architektury prowadzą do konkluzji, że różnice między omawianymi nurtami [modernizm, postmodernizm i dekonstruktywizm – dop. E. Ch.]

---

<sup>158</sup> Mary McLeod, *Architecture and Politics in the Reagan Era: From Postmodernism to Deconstructivism*, 1989, s. 24, cyt. za P. Czyż, *Normatywna zawartość architektury po-ponowoczesnej w świetle koncepcji rozumienia komunikacyjnego Jurgena Habermasa*, (online) Politechnika Gdańska, Gdańsk 2013, s. 42. [https://pbc.gda.pl/Content/30400/phd\\_czyz\\_piotr.pdf](https://pbc.gda.pl/Content/30400/phd_czyz_piotr.pdf) (dostęp: 12.08.2019)

<sup>159</sup> Zob. P. Czyż, *Normatywna zawartość architektury po-ponowoczesnej...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>160</sup> Cezary Wąs w artykule „Przestrzenie różnicy...” omawiał wskazane nurty w następujących aspektach: 1) zagadnienie możliwości traktowania architektury jako nośnika znaczeń, 2) rola architektury w kształtowaniu określonego porządku społecznego (w tym również właściwych sposobów organizacji przestrzeni miejskiej), 3) charakterystyczne formy danego stylu, 4) stosunek do roli techniki w życiu współczesnych społeczeństw, 5) stosunek do tradycji, 6) rynkowa pozycja architekta i architektury (w tym stosunek do klienta). Zob. C. Wąs, *Przestrzenie różnicy...*, dz. cyt., s. 90.



najsilniej ujawniają się na poziomie podejmowanych zadań. Moderniści budowali osiedla mieszkaniowe, ponieważ w latach dwudziestych i trzydziestych masowe budownictwo stało się problemem społecznym, którego rozwiązaniem wydawały się tanie budynki o konstrukcjach żelbetowych. Postmoderniści skupili się na pojedynczych obiektach, ponieważ w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych pojawiło się zapotrzebowanie na wyróżniające się w otoczeniu dzieła architektury, a ich twórcy nie chcieli już – tak jak ich poprzednicy – być głównie inżynierami, lecz raczej artystami. Dla architektów nurtu dekonstrukcji ważne jest natomiast badanie relacji między obiektem i otoczeniem. W efekcie powstawały budowle, które unikały zarówno agresywnego kontrastu (właściwego rozwiązaniom w duchu modernizmu), jak również prostego wtapiania się w otoczenie (ku czemu skłaniali się postmoderniści). Słynne prace dekonstruktywistów wytwarzały urbanistyczny kontekst czy wzmacniały wartość miejsca przez złożony dyskurs z otoczeniem. Wybitnym przykładem poważnego wpłynięcia na charakter miejsca jest Muzeum Guggenheima w Bilbao projektu Franka Gehrego<sup>161</sup>. Z przytoczonej wypowiedzi badacza nie wynika, że istotną różnicę między modernizmem a postmodernizmem w architekturze stanowił szacunek dla małych społeczności. Dążenie do „wtapiania się budowli w otoczenie” można byłoby odnieść do realizacji Stanisława Niemczyka – przy zastrzeżeniu jednak, że chodzi o otoczenie naturalne: projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego nie dążył bowiem do dopasowania swoich kościołów do otoczenia, kiedy było nim blokowisko, a przeciwnie, w takim przypadku zaprojektowane przez niego świątynie jeśli nie kontrastują, to na pewno wyróżniają się na tle otaczających je osiedli z wielkiej płyty. Trudno się również zgodzić, że architekt bardziej niż inżynierem, chciał być artystą – co, zgodnie z kwalifikacją Wąsa, należałoby mu przypisać jako cechę właściwą dla reprezentantów postmodernizmu. W jednym z wywiadów Niemczyk jasno wskazywał, że tego rodzaju „artystyczne” aspiracje uważa za sprzeczne z istotą architektury i etosem architekta: „Architekci chcieliby się nazywać kreatorami. Chcieliby, żeby przysługiwał im nobilitujący przydomek <artystów>. Ja tak nie uważam. Odpowiedzialność artysty w stosunku do architekta jest nieporównywalna. Artysta może stworzyć dzieło, które jest absolutnie jego kreacją, taką ostateczną, prawdziwą, doskonałą. *W przypadku architekta jego praca nie dotyczy jego samego* [podkr. – E. Ch.]. Artysta mimo wszystko robi coś dla siebie, to jest danie z siebie jak gdyby tworu, który nie musi być przedmiotem przekazania drugiemu człowiekowi. Jest spełnieniem woli własnej. To, że on obraz pokaże, sprzeda, podaruje, to jest kolejny akt powstania tego dzieła.

<sup>161</sup> C. Wąs, *Przestrzenie różnicy. Modernizm, postmodernizm i dekonstruktywizm w architekturze (próba definicji)*, dz. cyt., s. 98.

W przypadku architektury na samym początku odpada ten sposób myślenia. Ja od początku wiem, że to robię dla kogoś, nie dla siebie”<sup>162</sup>. Gdyby więc za wiodącą cechą architektów przynależących do nurtu postmodernistycznego uznać to, że „nie chcieli już – tak jak ich poprzednicy – być głównie inżynierami, lecz raczej artystami” – to stanowiłaby ona przesłankę, aby Stanisława Niemczyka, który nie chciał być „architektem-artystą”, do postmodernizmu nie przypisywać.

W świetle powyższych rozważań określenie przez Cezarego Wąsa kościołów autorstwa Stanisława Niemczyka jako „postmodernistycznych” na tej jedynie podstawie, że przypisana im cecha (szacunek dla małych społeczności), stanowi, zdaniem badacza, „odkrycie postmodernizmu” (ta teza nie zostaje uzasadniona<sup>163</sup>) – uznać należy za niewystarczające, a także za niespełniające warunków poprawnego wnioskowania, jeżeli odwołać się do wytycznych logiki formalnej. Z tego, że Wąs przypisuje cechę szacunku dla małych społeczności twórcom architektury postmodernistycznej i z tego, że w architekturze Niemczyka ta cecha jest zauważalna, nie wynika logicznie, że projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego należy do grupy reprezentantów postmodernizmu. Tak jak pisałam wyżej - nawet jeżeli wszyscy architekci przynależący do nurtu postmodernistycznego okazują szacunek małym społecznościom, to nie wynika stąd jeszcze, że każdy współczesny projektant okazujący szacunek małym społecznościom jest postmodernistą. Powyższe wnioskowanie zapisane za pomocą klasycznego rachunku zdań (KRZ), przyjęłoby postać następującego schematu:

Jeżeli p, to q,	Jeżeli architekt jest postmodernistą (p), to szanuje małe społeczności (q)
q	Architekt szanuje małe społeczności (q)
więc p	<hr/>
	zatem jest postmodernistą (p)

**Schemat 1. Schemat wnioskowania reducyjnego, zawodnego i jego przykład. Oprac. E. Chudyba.**

<sup>162</sup> S. Niemczyk., *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 28. W kontekście tej wypowiedzi znacząca wydaje zawarta we „Wspomnieniu o architekcie Stanisławie Niemczyku” autorstwa ks. prałata Franciszka Resiaka informacja: „W latach 80-tych ub. wieku Stowarzyszenie Architektów Polskich (SARP) uhonorowało go [Stanisława Niemczyka – dop. E. Ch.] wyróżnieniem <za wzorcową architekturę>. Prezes tego Stowarzyszenia p. Zbigniew Zawistowski proponował p. Niemczykowi tytuł <architekta artysty>. Niestety, nasz architekt odmówił przyjęcia takiego tytułu” – tekst „Wspomnienia...” Franciszek Resiak udostępnił E. Chudybie w formie dokumentu doc.

<sup>163</sup> Jeśli któraś z przesłanek wnioskowania jest nie jest uzasadniona, mamy do czynienia z błędem zwanym *petitio principii* (uroszczenie, że przesłanka jest uzasadniona) – zob. L. Borkowski, *Elementy logiki formalnej*, dz. cyt., s. 10. Wydaje się, że z taką sytuacją mamy do czynienia w artykule Cezarego Wąsa.

„Schemat 1” to schemat wnioskowania redukcyjnego, które – w ujęciu logiki formalnej – jest wnioskowaniem zawodnym. Jan Maria Bocheński zauważał, że w przypadku wnioskowania redukcyjnego, po redukcyjnym sformułowaniu zdania wyjaśniającego następnym etapem jest zwykle weryfikacja: „[...] zdanie to próbuje się potwierdzić albo odrzucić za pomocą redukcji progresywnej. Dzieje się to w następujący sposób: ze zdania sformułowanego na drodze redukcji wyprowadza się, w oparciu o system aksjomatyczny (który zwykle nie jest czysto logiczny, lecz zawiera także wiele redukcyjnie utworzonych zdań), nowe zdania, które w odpowiedniej dziedzinie są bezpośrednio weryfikowalne, tzn. których wartość prawdziwościowa da się stwierdzić. [...] Jeżeli okaże się, że są one prawdziwe, wtedy uzyskuje się konfirmację zdania, z którego zostały one wyprowadzone. Jeżeli okazuje się jednak, że są one fałszywe, wtedy mówi się o falsyfikacji: w tym wypadku zdanie, z którego zostały one wyprowadzone odrzuca się jako fałszywe. Ma tu miejsce uderzająca asymetria. Falsyfikacja jest logicznie konkluzywna, natomiast konfirmacja nigdy nie jest ostateczna, gdyż jak już powiedzieliśmy, wnioskowanie z następnika o poprzedniku nie jest niezawodne, podczas gdy wnioskowanie z negacji następnika o negacji poprzednika jest uzasadnione przez prawo logiczne i obowiązuje ogólnie”<sup>164</sup>. W przypadku nauk humanistycznych, które posługują się nie-indukcyjnym wnioskowaniem redukcyjnym, należałoby wskazać uzasadnienia empiryczne, by uprawdopodobnić wniosek, że kościoły zaprojektowane przez Niemczyka reprezentują nurt postmodernistyczny w architekturze. Byłoby to zgodne ze wskazanymi Ludwika Borkowskiego warunkami poprawności tzw. wnioskowania uprawdopodobniającego<sup>165</sup>. Jednak w analizowanym artykule Cezarego Wąsa brak jest tego rodzaju uzasadnienia, zatem można badaczowi zarzucić tzw. błąd przedwczesnego

---

<sup>164</sup> J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, „W drodze” Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań 1992, s. 104-105.

<sup>165</sup> Jak pisze Ludwik Borkowski: „we wnioskowaniu uprawdopodobniającym wniosek powinien mieć zapewniony wysoki stopień prawdopodobieństwa ze względu na przesłanki, w każdym razie większy niż prawdopodobieństwo jego negacji” - L. Borkowski, *Elementy logiki formalnej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974, s. 10. O wnioskowaniach uprawdopodobniających badacz pisze, że pełnią one „[...] niezmiernie doniosłą rolę w naukach empirycznych. Nauki te mają dwa główne zadania: opis faktów i ich wyjaśnienie. Mówiąc o opisie faktów ma się na myśli nie tylko opis indywidualnych faktów, ale także opis pewnych ogólnych prawidłowości przebiegu faktów. Zdania opisujące ogólne prawidłowości przebiegu faktów nazywa się prawami rejestrującymi lub empirycznymi. Zdania te są uzasadnione na podstawie zdań spostrzeżeniowych przy pomocy indukcji niezupełnej, która jest jednym z rodzajów wnioskowań uprawdopodobniających. [...] W naukach historycznych nawet twierdzenia o konkretnych minionych faktach historycznych są uzasadniane przy pomocy wnioskowania uprawdopodobniającego, gdyż zdania spostrzeżeniowe są tu zdaniami nie o minionych faktach, ale zdaniami o dokumentach lub zabytkach, świadczących w jakiś sposób o istnieniu tych faktów. Na podstawie zdań spostrzeżeniowych dotyczących źródeł historycznych uzasadnia się w tych naukach przy pomocy wnioskowania uprawdopodobniającego zdania o konkretnych minionych faktach historycznych. W jeszcze większym stopniu korzysta się z wnioskowania uprawdopodobniającego przy wyjaśnianiu faktów i prawidłowości ich występowania. Hipotezy i teorie naukowe są zdaniami uzasadnianymi przy pomocy takiego wnioskowania” - L. Borkowski, *Elementy logiki formalnej*, dz. cyt. s. 11.

przypuszczenia, kiedy wniosek (redukcyjny) ma zbyt mały stopień prawdopodobieństwa ze względu na przesłanki<sup>166</sup>. Cezary Wąs nie wykazał, że szacunek dla małych społeczności, jaki wyrażać mają projekty Niemczyka, zainspirowany został ideami właściwymi dla postmodernizmu jako nurtu filozoficzno-kulturowego. Co więcej, wypowiedzi samego architekta na to nie wskazują, a nawet poprzez odwołanie się do nich powyższą tezę można byłoby sfalsyfikować. Stanisław Niemczyk podkreślał, że nie śledzi trendów<sup>167</sup>, a w rozmowie z Markiem Skwarą jako źródło inspiracji wskazywał myśl profesora Włodzimierza Gruszczyńskiego (1906-1973 r.), pod którego kierunkiem przygotowywał dyplom na Politechnice Krakowskiej. Architekt mówił: „[...] otarłszy się o pracę i myśl teoretyczną, o wizjonerstwo Gruszczyńskiego, bardzo dużo się nauczyłem; katedrę miałem doborową. Podobało mi się u Gruszczyńskiego to, że chciał wypełnić w architekturze polskiej lukę, która powstała w wyniku zaborów. Uważał, że trzeba odbudowywać świadomość choćby dzięki pracom teoretycznym. Nie chodziło o narodowy styl pojmowany wprost, bo to może zawsze trącić architektonicznym szowinizmem, ale o poznanie własnej kultury, własnych możliwości, własnego rzemiosła. Gruszczyński skupiał się bardziej na regionie Podtatrza, gdzie zachowała się w nienaruszonej formie architektura lokalna”<sup>168</sup>. Również w czasie prowadzonych przeze mnie wywiadów Niemczyk podkreślał, że spotkanie z profesorem Gruszczyńskim i studia pod jego kierunkiem w ramach Katedry Projektowania Architektury w Regionie było niezwykle znaczące: „Dla mnie jest on jest ogromnym inspiratorem – Gruszczyński to był przełom w moim zawodzie”<sup>169</sup>. Podczas naszego ostatniego spotkania, w marcu 2019 r., Niemczyk mówił: „Pewne rzeczy robi się na całe życie. Że się człowiek odwołuje do tego, co wtedy robił, mając kontakt z mistrzem i chce żeby w tym duchu [*było – dop. E. Ch.*] jego działanie... bo nie ma potrzeby go radykalnie zmieniać [...]. Ja taką relację odczuwałem do profesora [*Gruszczyńskiego – dop. E. Ch.*] i do zajęć prowadzonych, że to się stały dla mnie główne zajęcia na Wydziale. Że ja studiuję dlatego, że tam jest ten człowiek, ten przedmiot i takie pojmowanie architektury bardzo rozważne i poważne. Też nie mogłem tego od razu powiedzieć, że tam są wątki regionalne, patriotyczne – bo tego nie znałem. Dopiero poznając również tą twórczość równoległą, czyli malarstwo profesora, czy mówienie o tym, czym jest region, bo dla niego [...] papierkiem lakmusowym kultury był region Podhala. Jako taki najczystszy, który się zachował, z wątków kultury polskiej. [...] Profesor

---

<sup>166</sup> Zob. L. Borkowski, *Elementy logiki formalnej*, dz. cyt., s. 10-11.

<sup>167</sup> Zob. S. Niemczyk, *Którzy chcą widzieć*, dz. cyt., s. 11 .

<sup>168</sup> S. Niemczyk, *Którzy chcą widzieć*, dz. cyt., s. 10.

<sup>169</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2019, nagranie i oprac. własne.

Gruszczyński mówił, ale był przekąźnikiem najistotniejszej treści, gdy posługiwał się ołówkiem, gdy robił korektę. To tak samo zapadło mi w pamięć. To było to zaufanie względem mistrza, że mam do czynienia z osobą, o wrażliwości od mojej wielokrotnie wyższej, która wie, do czego dąży [...]. Ja już wyjechałem z Krakowa, tu [Tychy – Miastoprojekt] – to kompletnie nowa rzeczywistość – takie zderzenie się z lokomotywą w sensie odczuć człowieczych [...] ale cały czas tu był Gruszczyński – cokolwiek rysowałem, to zawsze odniesienie było, jakby za plecami moimi stał czy ja mogę tak [...] bardzo był mi pomocny – w sensie duchowym. To człowieka jakoś tak porządkuje, jeżeli ma jakiś punkt odniesienia”<sup>170</sup>. Stanisław Niemczyk wskazywał, że szczególnie ważne w nauczaniu prof. Gruszczyńskiego było ujęcie architektury w kontekście krajobrazu i miejsca. Opowiadając, że pierwszym zetknięciem się z projektowaniem w Katedrze profesora, na drugim roku studiów, był projekt kapliczki przydrożnej, architekt mówił: „[...] u niego nie było wykładów co zajęcia, tylko projektowanie i konsultacja. Kapliczki znałem ze swojego otoczenia. Czym są kapliczki – krzyże, kapliczki, ale teraz trzeba w tym języku, czyli wejść w nową formę, ale spójną – i z tradycją, i z tym miejscem. I to, że my cały czas nie pracowaliśmy na przedmiocie, który ma kształt, tylko na krajobrazie, w którym ten obiekt ma być”<sup>171</sup>. Również Wojciech Kosiński i Tomasz Węclawowicz, w publikacji „Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje, projekcje, utopie...” przedstawiają postać profesora jako tego, który „architekturę widział szeroko, na tle krajobrazu i ściśle z krajobrazem zespoloną [...]. Najważniejsze cykle koncepcyjne Gruszczyńskiego [...] z zasady miały charakter krajobrazowy. Stanowiły kompozycyjne powiązanie budynków z otoczeniem przyrodniczym oraz poszukiwanie neoregionalizmu, inspirowanego naturą (<Nowy styl zakopiański>, <Architektura w strukturze krajobrazu>, <Architektura miasta przyszłości>; 1945-1965)”<sup>172</sup>. Jak podkreśla Wojciech Kosiński prof. Gruszczyński „całe życie pracował, aby uchwycić to, co jest tak niewymownie trudne – polskość bez naśladownictwa form historycznych. Zawsze jednak wolał stylizację regionalną niż bezimienny internacjonalizm, lub jeszcze gorzej – stylizację w duchu obcym, bez względu na to, czy był to petersburski klasycyzm, czy awangardowa japońszczyzna. Potrzeba rodzimości w sztuce streszczała się w zdaniu, które lubił powtarzać: <Na światową wystawę bukietów należy wnieść bukiet własny>”<sup>173</sup>. Należy podkreślić, że

---

<sup>170</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr., Tychy, marzec 2019, oprac. własne.

<sup>171</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, marzec 2019, oprac. własne.

<sup>172</sup> W. Kosiński, T. Węclawowicz, *Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje, projekcje, utopie...*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2017, s. 8.

<sup>173</sup> W. Kosiński, *Sacrum w projektach Włodzimierza Gruszczyńskiego*, w: W. Kosiński, T. Węclawowicz, „Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje, projekcje, utopie...”, dz. cyt., s. 23.

szacunek dla otoczenia, krajobrazu i małych społeczności, jak górale z Podhala, który idąc tropem Cezarego Wąsa trzeba byłoby uznać za „odkrycie postmodernizmu”<sup>174</sup>, stanowił jeden z istotnych rysów działalności Katedry profesora Gruszczyńskiego w okresie „[...] najbardziej zawziętego i sprymitywizowanego modernizmu lat sześćdziesiątych XX wieku [...]”<sup>175</sup>, kiedy o postmodernizmie czy Venturim w komunistycznym PRL nikt jeszcze nie słyszał. Wątek ten podejmować będę także w dalszej części rozdziału, jednak już teraz można zauważyć, że to propagowane przez Włodzimierza Gruszczyńskiego idee związku architektury z krajobrazem i regionem, określane jako metoda krakowskiej szkoły projektowania architektury w regionie i krajobrazie<sup>176</sup>, uznać należałoby za jedno z istotnych źródeł – nie mające nic wspólnego z postmodernizmem – charakteru architektury i sposobu projektowania Stanisława Niemczyka.

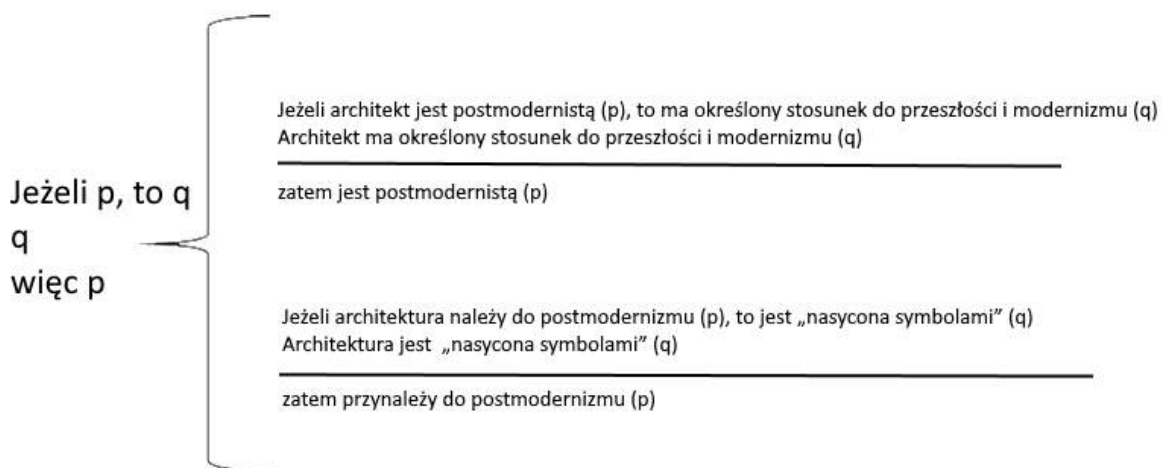
Zarzut błędu przedwczesnego przypuszczenia, kiedy to wniosek ma zbyt mały stopień prawdopodobieństwa ze względu na przesłanki (w przypadku wnioskowania redukcyjnego, uprawdopodobniającego), wydaje się znajdować zastosowanie nie tylko wobec zakwalifikowania kościołów Stanisława Niemczyka jako postmodernistycznych przez Cezarego Wąsa, ale także wobec ujęć Anny Marii Wierzbickiej i Anny Cymer. Badaczki te przyporządkowanie realizacji sakralnych Stanisława Niemczyka do postmodernizmu uzasadniały wskazując na takie „postmodernistyczne” cechy zaprojektowanych przez niego świątyń, jak nasycenie symboliką czy stosunek do przeszłości i modernizmu. Przeprowadzone przez nie wnioskowania również wpisują się w schemat wnioskowania redukcyjnego, które dopiero wymaga uzasadnienia:

---

<sup>174</sup> Cezary Wąs w artykule „Przestrzenie różnicy...” z postmodernizmem wiąże także odniesienia do architektury regionalnej i tradycyjnej: „Po wielu dziesięcioleciach ascetycznych praktyk modernistów ograniczających się do wykorzystywania estetycznych walorów materiałów i konstrukcji postmodernistyczni architekci z dużym entuzjazmem powrócili do stosowania aplikowanych dekoracji. Do zbioru sposobów zdobienia budowli powróciły przede wszystkim dekoracje charakterystyczne dla dawnych stylów: ceglane wykładziny elewacji zewnętrznych przypominające budowle gotyckie, klasycyzujące kolumny i portyki, barokowe woluty oraz ozdoby charakterystyczne dla budownictwa regionalnego” – C. Wąs, *Przestrzenie różnicy...*, dz. cyt., s. 100, zob. też s. 93.

<sup>175</sup> W. Kosiński, *Kameralna architektura w projektach Włodzimierza Gruszczyńskiego*, dz. cyt., s. 32.

<sup>176</sup> Zob. W. Kosiński, T. Węclawowicz, *Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje...*, dz. cyt., s. 10.



**Schemat 2. Wnioskowania Anny Cymer i Anny Marii Wierzbickiej wpisane w schemat wnioskowania redukcyjnego. Oprac. E. Chudyba.**

Należy zauważyć, że zarówno Anna Cymer, jak i Anna Maria Wierzbicka nie uzasadniają dodatkowo wyprowadzonego wniosku o przynależności Stanisława Niemczyka do postmodernizmu, poprzestając na samym wnioskowaniu. Sposób argumentacji obu badaczek, a także Cezarego Wąsa, przywodzi również na myśl scharakteryzowany przez Jerzego Kmitę i omówiony we „Wstępie” pracy tzw. błąd wyjaśniania *ad hoc*. Przypomnijmy, że błąd ten pojawia się w praktyce interpretacyjnej, kiedy:

1) akceptuje się hipotezę wyjaśniającą (in. eksplanans) tu: przynależność danego obiektu do architektury postmodernistycznej/przynależność jej projektanta do grupy architektów postmodernistycznych

2) na tej jedynie podstawie, że z eksplanansu wynika (logicznie) zdanie opisujące fakt wyjaśniany (in. eksplanandum)<sup>177</sup> tu: np. właściwy dla realizacji Stanisława Niemczyka szacunek dla małych społeczności.

W analizowanych tu przypadkach nie jest spełniony formalny warunek wynikania logicznego, bo redukcyjne wnioskowanie Cezarego Wąsa (i przywołanych tu badaczek) nie jest oparte o niezawodny schemat wnioskowania dostarczony przez logikę formalną. Gdyby jednak rozpoznać i opisać normy, wiedzę i reguły interpretacji kulturowej właściwe dla twórcy interpretowanego wytworu, czyli skonstruować „teorię merytorycznie systematyzującą interpretację”<sup>178</sup>, pozwoliłaby ona bądź uprawdopodobnić wyprowadzony redukcyjnie wniosek, bądź zapobiec sformułowaniu go. Jednak przywołani tu badacze nie rekonstruują „systemu przekonań” Stanisława Niemczyka. We wprowadzeniu do artykułu „Bunt kwiatu przeciw korzeniom...”, omawiając świątynie realizowane w Polsce w latach 1980-2005,

<sup>177</sup> Zob. J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, dz. cyt., s. 8.

<sup>178</sup> Zob. J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, dz. cyt., s. 86.

Cezary Wąs zaproponował podział projektujących je architektów na dwie grupy: reprezentujących 1) nurt modernistyczny (późni moderniści i neomoderniści) oraz 2) nurt postmodernistyczny. Do jednej z nich, jak wynika z dalszych partii artykułu, przypisał Stanisława Niemczyka. Przywołajmy fragment wprowadzenia, gdzie badacz pisze o kościołach, będących przedmiotem jego analiz, i ich twórcach: „Zadziwiające jest, że dzieła te, stworzone przez architektów o głęboko zakorzenionych przekonaniach modernistycznych, wchodziły w niezwykle krytyczne i złożone relacje wobec zasad awangardowego modernizmu. Relacje te podzielić można na dwie grupy. Część architektów starała się odrzucić błędy i wady modernizmu, nie porzucając jego podstawowych wyznaczników, podczas gdy inni odrzucali większość modernistycznych wartości i starali się odnowić ciągłość tradycji sprzed modernizmu. Pierwszą grupę zwyczajowo określa się jako późnych modernistów i neomodernistów, drugą jako postmodernistów”<sup>179</sup>. Czy jednak Stanisława Niemczyka uznać można za architekta „o głęboko zakorzenionych przekonaniach modernistycznych”? Również ta kwalifikacja budzi wątpliwości, tym bardziej, że Wąs w żaden sposób jej nie uzasadnia. Przywołajmy wypowiedź Niemczyka, która wskazuje, że przypisywanie mu „głęboko zakorzenionych przekonań modernistycznych” jest nieuprawnione. Mówiąc o czasie studiów i rozpoczęcia pracy, architekt zauważał: „posługiwałem się językiem modernistycznym, to znaczy właśnie takim pełnobryłowym. Byliśmy tak kształceni zresztą – na Gropiusie, na Miesie van der Rohe, na Corbusierach itd. [...] borykałem się, szukałem tego, jak coś ma wyglądać, bo wzorce mi nie pasowały do niczego. Chodziłem i oglądałem budynki <zorowskie>, socrealistyczne, ale to do niczego nie było podobne, one nie były prawdziwe”<sup>180</sup>. Ta, podobnie jak inne, wcześniej już cytowane wypowiedzi, czyni tezę o przynależności Niemczyka do grona twórców o „głęboko zakorzenionych przekonaniach modernistycznych” przynajmniej dyskusyjną. W ujęciu Wąsa – to takich twórców „zwyczajowo” określa się jako późnych modernistów i neomodernistów, bądź jako postmodernistów. Jeśli jednak Niemczyk nie przynależał do „zbioru” architektów „o głęboko zakorzenionych przekonaniach modernistycznych”, to nieuzasadnione/nieuprawnione pozostaje przypisanie go do będącej podzbiorem tego zbioru grupy architektów-postmodernistów. Podobne wątpliwości, jak w przypadku projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego, budzi zakwalifikowanie przez Wąsa jako postmodernistycznej grekokatolickiej cerkwi w Białym Borze zaprojektowanej przez Jerzego

---

<sup>179</sup> Zob. C. Wąs, *Bunt kwiatu przeciwko korzeniom*, dz. cyt., s. 75.

<sup>180</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 26.



Nowosielskiego<sup>181</sup>. Trudno zgodzić się na przypisanie malarza, którego życie, jak pisał Zbigniew Podgórzec, upływało na nieustannym poszukiwaniu kontaktu z Bogiem<sup>182</sup> - do „klasy”/„zbioru” twórców o „głęboko zakorzenionych przekonaniach modernistycznych”, czy też, następnie – „postmodernistów”. Jerzy Nowosielski, podobnie jak Stanisław Niemczyk, zadeklarowanym i ideowym modernistą nigdy nie był, więc jak mógłby być postmodernistą? Co ciekawe, o zaprojektowanej przez Nowosielskiego cerkwi Wąs pisze: „Dzieło to jest skrajnie odmienne od większości nowoczesnych kościołów, wydaje się być także odwrócone od nowoczesności w ogóle, od ludzkiej historii, ale nadto też od architektury. Skupiono się tu na tym, co pochodzi nie z historii, tworu dynamicznego i zmiennego, lecz na tradycji przekazującej to, co trwałe i niezmienne”<sup>183</sup>. Mimo tej wnikliwej obserwacji, która mogłaby także odnosić się do realizacji autorstwa Stanisława Niemczyka, Cezary Wąs nie uwzględnia w swoich rozważaniach, że poza wyodrębnionymi przez niego: późnym modernizmem, neomodernizmem czy postmodernizmem mogą istnieć w obrębie architektury współczesnej inne, niezależne od nich nurty, reprezentujące odmienny paradygmat budowania. Nasuwa się tu nieco przewrotna i żartobliwa konkluzja, że jeśli Stanisław Niemczyk był postmodernistą, to takim postmodernistą, jakim był Jerzy Nowosielski.

Interpretację naznaczoną błędem wyjaśniania *ad hoc* Jerzy Kmita określał również jako interpretację adaptacyjną, której celem jest „[...] dostosowanie danej czynności kulturowej, a przede wszystkim – obiektu kulturowego, do aktualnego – czy nawet aktualnie tworzącego się (a więc przyszłego) systemu kulturowego”<sup>184</sup>. Ten „dostosowujący” typ wyjaśniania(?) Kmita nazywał również „interpretacją-żądaniem”<sup>185</sup>, ze względu na swego rodzaju „narzucanie” na obiekt badany preferowanej przez interpretatora „narracji”. Przeprowadzone analizy przemawiają za tym, że w przypadku interpretacji Cezarego Wąsa, podobnie jak Anny Marii Wierzbickiej czy Anny Cymer, możemy mieć do czynienia właśnie z interpretacją adaptacyjną, gdzie badacze – jak się wydaje – niejako „na wyrost” przyjmują tezę o przynależności architektury Stanisława Niemczyka do postmodernizmu, a następnie podejmują próby uzasadnienia tej tezy. Sposób, czy też „metoda” tego uzasadniania, polegająca na tym, że:

---

<sup>181</sup> Zob. C. Wąs, *Bunt kwiatu przeciwko korzeniom*, dz. cyt., s. 76.

<sup>182</sup> Zob. Z. Podgórzec, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Wokół ikony – mój Chrystus – Mój Judasz*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, s. 14.

<sup>183</sup> C. Wąs, *Bunt kwiatu przeciwko korzeniom...* dz. cyt. s. 86.

<sup>184</sup> J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, dz. cyt., s. 82.

<sup>185</sup> J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, dz. cyt., s. 84.

- 1) badacze spośród zespołu cech, za których pomocą charakteryzują architekturę postmodernistyczną albo jej projektantów
- 2) wybierają jedną bądź więcej niż jedną cechę, którą/e przypisać można realizacjom Stanisława Niemczyka bądź jemu samemu,
- 3) i na tej podstawie twierdzą, że przynależy on bądź jego realizacje do nurtu, jakim jest postmodernizm w architekturze,

jest – jako wnioskowanie redukcyjne, z następnika o poprzedniku – wnioskowaniem zawodnym, które dopiero domaga się uzasadnienia. Jednak w żadnym z przywołanych omówień (Anny Cymer, Anny Marii Wierzbickiej, Cezarego Wąsa), gdzie pojawia się kwalifikacja kościołów autorstwa Stanisława Niemczyka jako postmodernistycznych – nie zostają wskazane żadne wypowiedzi architekta, ani inne argumenty, które takie przyporządkowanie by potwierdziły. Nawet jeśli wskazane przez badaczy cechy właściwe dla architektury Stanisława Niemczyka/jego samego – obecne są w architekturze/charakteryzują projektantów, co do której/których „postmodernistyczności” nie ma wątpliwości – pojawia się pytanie: jeśli ten nurt opisywany jest poprzez pewien konglomerat, zespół cech, to czy zasadne jest przesądzanie o „postmodernistyczności” jakiejś realizacji w oparciu o jedną, wyodrębnioną z tego zespołu cechę? Taki zabieg kojarzy się z błędem logicznym nazywanym *pars pro toto* („część za całość”). Zwróćmy także uwagę, że każdy z przywołanych badaczy przypisuje Stanisława Niemczyka do postmodernizmu na podstawie innej cechy:

- Anna Cymer pisze o „stosunku do modernizmu i przeszłości” samego architekta – badaczka ta nie odnosi się ani do symboliki, ani do „narracyjności” jego architektury;
- Anna Maria Wierzbicka wskazuje na „nasylenie” kościołów autorstwa tyskiego projektanta symbolami, zauważając przy tym, że inne cechy właściwe architekturze postmodernistycznej, takie jak pluralizm i wieloznaczność, są w zaprojektowanych przez niego świątyniach nieobecne;
- Cezary Wąs, choć także wiąże postmodernizm z narracyjnością, w przypadku kościołów Niemczyka wskazuje wyłącznie na „szacunek dla małych społeczności”.

Ta swego rodzaju arbitralność wyboru – dla każdego z interpretatorów Stanisław Niemczyk przynależy do postmodernizmu z innego powodu – wydaje się być uwarunkowana brakiem jasnego zdefiniowania kategorii „modernizm” i „postmodernizm” w obrębie architektury, a także wątpliwościami samych badaczy, którzy jednak nie rezygnują ze stosowania tych pojęć:

a) na przykład Cezary Wąs nie tylko dostrzega wartości „modernistyczne” w zaprojektowanych przez Niemczyka świątyniach, ale wskazuje, że w przypadku w polskiej architektury sakralnej lat 1980 – 2005 r. w „[...] pełni poprawny logicznie rozdział cech nie jest [...] możliwy do przeprowadzenia i wiele dzieł posiada właściwości, które przypisać można równie zasadnie estetyce modernistycznej, jak i postmodernistycznej”<sup>186</sup>,

b) z kolei Anna Maria Wierzbicka pisze, że „postmodernizm jest zbiorem różnych tendencji w sztuce, a nie zdefiniowanym prądem czy kierunkiem o określonych cechach stylistycznych”<sup>187</sup>. Taka sytuacja pozwala zadać pytanie o wartość poznawczą posługiwania się kategoriami „modernizm” i „postmodernizm” w obrębie refleksji, której przedmiotem jest architektura i opisywania(?) z ich pomocą współczesnych realizacji. O wątpliwościach klasyfikacyjnych, związanych ze stosowaniem kategorii „postmodernizm”, szczególnie w odniesieniu do architektury na gruncie polskim, gdzie pojęciem tym operuje się w sposób powierzchowny i nieuwzględniający jego ateistycznego i relatywistycznego bagażu, pisze także Hanna Wesołowska-Starzec<sup>188</sup>. Badaczka, diagnozując dyskusję wokół współczesnej polskiej architektury sakralnej wskazuje, że brak jasnej definicji pojęcia „postmodernizm”, a także kryteriów przyporządkowania, prowadzi do sytuacji, w której następuje błędna klasyfikacja wielu rodzimych kościołów: „Wielokrotnie spotyka się wrzucone do worka postmoderny wszystko to, co współczesne, czasem nieudolne, niefunkcjonalne, lub [...] nawiązujące do tradycji i różnych stylistyk. Kryteria te jednak są niewystarczające”<sup>189</sup>.

Podobne zastrzeżenia, jakie kieruję pod adresem ujęć Anny Cymer, Anny Marii Wierzbickiej i Cezarego Wąsa w związku z zakwalifikowaniem przez nich kościołów autorstwa Stanisława Niemczyka do nurtu postmodernistycznego, odnieść można względem analiz zawartych w rozprawie doktorskiej Anny Buszko „Ewolucja myśli architektonicznej

---

<sup>186</sup> C. Wąs, *Bunt kwiatu przeciwko korzeniom*, dz. cyt., s. 75.

<sup>187</sup> A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, dz. cyt., s. 92.

<sup>188</sup> „Pojęcie postmoderny stało się powszechnie, lecz pobieżnie znanym, używanym, a nawet modnym. [...] Implementacja filozofii zachodu na gruncie polskim jest zabiegiem ryzykownym i w rzeczywistości oznacza zupełnie co innego niż w realiach Zachodu. Stąd też wątpliwości klasyfikacyjne. Czy nazwana architektura postmodernistyczną rzeczywiście nią jest? Okazuje się, że projektanci nie znają źródeł i historii filozofii tak często wykorzystywanej w sztuce architektonicznej. Widoczne jest to w wypowiedziach na łamach czasopism branżowych i opisach interpretacyjnych dotyczących projektów. [...] Brak świadomości o ateistycznym bagażu i fatalnych skutkach tej stylistyki lub celowe działanie eksperymentatorskie spowodowało powstanie wielu budowli, które nie przypominają miejsca świętego [...]. W konsekwencji powstała obiegowa klasyfikacja realizacji postmodernistycznych utwierdzając w przekonaniu o sentymentalnym charakterze stylistyki i ideologii postmoderny” - H. Wesołowska-Starzec, *Spór aksjologiczny dotyczący recepcji filozofii postmodernistycznej w polskiej architekturze sakralnej ostatnich 30 lat wieku XX i pierwszych 10 lat wieku XXI*, dz. cyt., s. 189-190.

<sup>189</sup> H. Wesołowska-Starzec, *Spór aksjologiczny dotyczący recepcji filozofii postmodernistycznej w polskiej architekturze sakralnej ostatnich 30 lat wieku XX i pierwszych 10 lat wieku XXI*, dz. cyt., s. 193.

w sztuce sakralnej po reformach Soboru Watykańskiego II na przykładzie Krakowa”<sup>190</sup> z 2006 roku. Badaczka omawia tam kościół pw. Miłosierdzia Bożego zlokalizowany w pobliżu ronda Mogińskiego i Osiedla Oficerskiego, zaprojektowany przez Stanisława Niemczyka i Marka Kuszewskiego. Anna Buszko stwierdza, że kościół ten jest w „stylu postmodernistycznym”<sup>191</sup>. Podobnie jak Anna Maria Wierzbicka i Cezary Wąs podkreśla, że wszelkie ujęcia modernizmu i postmodernizmu w architekturze, „[...] jak również próby specyfikacji postmodernizmu na tle modernizmu, mają [...] jedynie roboczy charakter, czego przyczyną jest wielonurtowość i różnorodność modernizmu”<sup>192</sup>. Jednak również ona nie rezygnuje ze stosowania tych kategorii – zamiast definicji proponuje wyróżnienie cech typowych dla każdej z tych, jak pisze, „formacji stylowych”<sup>193</sup>. W przypadku modernizmu Buszko wskazuje następujące „atrybuty”: lekceważenie kontekstu, motyw kraty jako dekoracja, biel, barwy dodatkowe – szarość, beż, brąz, eksponowanie materiału, niezamierzona metaforyka, brutalizm, neokonstruktywizm, estetyka maszyny, racjonalna, funkcjonalistyczna logika<sup>194</sup>. Z kolei postmodernizm w architekturze, zgodnie z ujęciem badaczki, cechować ma: baśniowość i bajkowość (także odwoływanie się do dziecięcej sfery wyobraźni), fantastyka, dekompozycja i dekonstrukcja, podwójne kodowanie, symbolizm, zagmatwana kompozycja i podobieństwo do labiryntu, cytaty i nawiązania do stylów historycznych (także ich pastisze), kontekstualizm, rozpad tradycyjnej hierarchii wartości i nieczytelny lub mylny sens symboliczny<sup>195</sup>. Mimo, że Anna Buszko kościół pw. Miłosierdzia Bożego przypisuje do „stylu postmodernistycznego”, to w podrozdziale „Wybrane przykłady występowania cech modernistycznych i postmodernistycznych”, w kategorii: „Modernizm”, podaje „<poobtlukiwaną> cegłę”<sup>196</sup> tej świątyni jako przykład

---

<sup>190</sup> Badaczka ta stwierdza, że kościół pw. Miłosierdzia Bożego w Krakowie, budowla zrealizowana według projektu Stanisława Niemczyka i Marka Kuszewskiego w latach 1991 – 1994 - „[...] jest w stylu postmodernistycznym” - A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach Soboru Watykańskiego II na przykładzie Krakowa*, Kraków 2006, s. 136. [https://suw.biblos.pk.edu.pl/resources/i3/i3/i4/i8/r3348/BuszkoA\\_EwolucjaMysli.pdf](https://suw.biblos.pk.edu.pl/resources/i3/i3/i4/i8/r3348/BuszkoA_EwolucjaMysli.pdf) (dostęp: 05.11.2017)

<sup>191</sup> Zob. A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>192</sup> Zob. A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 62.

<sup>193</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 62. Samego pojęcia „formacji stylowej” ani „stylu” Buszko nie definiuje.

<sup>194</sup> Zob. *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 2 oraz s. 63-69.

<sup>195</sup> Zob. A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., 2-3 oraz s. 70-83.

<sup>196</sup> Samo określenie „poobtlukiwana cegła” jest niejasne, szczególnie, kiedy przyjrzymy się zdjęciom ścian kościoła pw. Miłosierdzia Bożego – jego wnętrza i zewnętrznych elewacji. Trudno zauważyć tam cegły „poobtlukiwane”. W swojej pracy Buszko używa – jeden raz – odnośnie materiału zaprojektowanej przez Niemczyka i Kuszewskiego świątyni sformułowania: „jakby <poobtlukiwana> cegła wypalana” – zob. A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 84. Może to wskazywać, że określenie „poobtlukiwana” zostaje przez badaczkę użyte nie po to, by oddać stan faktyczny, ale by wzmocnić proponowane przez nią skojarzenie cegły z brutalizmem. W takim przypadku nie sposób jednak

„elementu brutalistycznego”<sup>197</sup>. Z tym zabiegiem wiąże się wskazana już wyżej problematyczność rozpatrywania danej realizacji:

a) nie w kontekście konglomeratu cech przypisywanych modernizmowi bądź postmodernizmowi, cech rozumianych jako zespół, integralnie,

b) ale w oparciu o jedną, wyodrębnioną cechę, którą traktuje się jako *quasi*-samodzielną.

Co więcej, Anna Buszko nie tylko operuje wyodrębnioną cechą, ale dla jej zilustrowania dokonuje swego rodzaju „defragmentacji” omawianych świątyń tak, że dany aspekt kościoła reprezentuje cechę przynależną do stylu innego niż ten, do którego przypisana została świątynia jako taka (jako całość). Taką metodę(?) defragmentacji uznać można za „z ducha” postmodernistyczną – obciąża ona wywód badaczki błędem *pars pro toto* (część za całość). W pracy badaczka przeprowadza także wnioskowania redukcyjne, z następnika o poprzedniku, które, jako że pozostają nieuzasadnione – pociągają za sobą błąd przedwczesnego przypuszczenia. Przykładem takiego wnioskowania jest fragment pracy, w którym Anna Buszko z samego faktu wykorzystania przez Stanisława Niemczyka i Marka Kuszewskiego przy budowie kościoła pw. Miłosierdzia Bożego „poobtlukiwanych” cegieł i przypisując cegłom określone znaczenie (inne, niż przypisywał im Niemczyk, o czym niżej), wyprowadza wniosek o „brutalistycznej genezie ich użycia”. Badaczka pisze: „Wybór jako materiału <poobtlukiwanych> cegieł ma prawdopodobnie brutalistyczną genezę, to jest niechęć do luksusowych materiałów wobec nędzy świata, które to znaczenia, pełnego metafizycznego wymiaru bliskiego estetyce cysterskiej i zakonów żebraczych nabiera w kontekście wezwania Miłosierdzia Bożego”<sup>198</sup>. To, że znamieniem brutalizmu jest zastosowanie w architekturze „poobtlukiwanych” cegieł, a z kolei brutalizm ma być wyrazem „niechęci do luksusowych materiałów wobec nędzy świata”, nie uprawnia logicznie wniosku, że tam, gdzie w budowlach współczesnej występują „poobtlukiwane” cegły, mamy do czynienia z brutalizmem. Wniosek o prawdopodobieństwie „brutalistycznej genezy” zastosowania przez Stanisława Niemczyka „poobtlukiwanych cegieł” w kościele Miłosierdzia Bożego nie zostaje przez Annę Buszko w żaden sposób uzasadniony. Mimo, że badaczka wskazuje, że prowadziła wywiady z projektantami analizowanych przez nią krakowskich kościołów, które miały jej umożliwić „[...] ustalenie podstaw teoretycznych tej architektury i intencji jej

---

przynać temu określeniu wartości poznawczą=ej. Przeciwnie – jego stosowanie może się przyczyniać do dezorientacji odbiorcy.

<sup>197</sup> Zob. A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>198</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 136.

twórców, oraz dały podstawę do stwierdzenia ich zgodności (lub jej braku) z realizacjami”<sup>199</sup>, w jej pracy brak jest przytoczonych fragmentów wypowiedzi autorów świątyń, czy obszerniejszego ich zreferowania (poza wywiadem z arch. Jerzym Pentzelem<sup>200</sup>). W konsekwencji, w dysertacji autorstwa Buszko brak jest systematycznej rekonstrukcji zespołu przekonań właściwych dla twórców interpretowanych przez nią obiektów, ani próby rozpoznania, jaką klasę (grupę) reprezentują/do jakiej przynależą<sup>201</sup>. Można zatem wobec analiz badaczki skierować zarzut wyjaśniania *ad hoc* i określać jej interpretację jako interpretację adaptacyjną. Wnioskowi Buszko o „prawdopodobieństwie brutalistycznej genezy” zastosowania „poobtłukiwanej” cegły w kościele pw. Miłosierdzia Bożego, przeczy fragment wywiadu ze Stanisławem Niemczykiem z 1996 r., gdzie architekt wskazywał, że cegłę uznaje za materiał ponadczasowy dla cywilizacji, w której wyrosliśmy<sup>202</sup>, a zatem cegła była dla niego wartościowa jako taka. Wywiad ten był znany Annie Buszko<sup>203</sup>, podobnie jak wywiad z 1999 r., gdzie Niemczyk również zwracał uwagę na "osobowe" traktowanie cegły jako najstarszego materiału budowlanego stworzonego przez człowieka<sup>204</sup>. Z kolei w rozmowie z 2002 r., do której także odwołuje się badaczka, Niemczyk wprowadził bardzo wyraźne rozróżnienie między materiałami naturalnymi, takimi jak kamień, czy cegła, a materiałami sztucznymi, jak gazobeton, plastik czy siding. Tym drugim architekt odmawiał jakiegokolwiek wartości<sup>205</sup> (por. niżej). W żadnym z wywiadów, na które powołuje się Anna Buszko, nie pojawia się wątek „brulalistycznych” inspiracji. Choć Buszko pisze o prawdopodobieństwie brutalistycznej genezy, jej wyjaśnienie nie spełnia definicji humanistycznego wyjaśniania genetycznego w ujęciu Jerzego Kmity<sup>206</sup>, ani redukcyjnego

---

<sup>199</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 6. W przypadku drugiej części przytoczonego zdania należałoby wprowadzić korektę. Anną Buszko pisze, że przeprowadzone wywiady dotyczące podstaw teoretycznych architektury i intencji twórców dały jej „podstawę do stwierdzenia ich zgodności (lub jej braku) z realizacjami”. Badaczka dokonuje tu nieuprawnionego zobiektywizowania i zabsolutyzowania przedstawionej przez siebie interpretacji świątyni z samą realizacją. Poniżej przywołam odbiegające od zaproponowanego przez Buszko ujęcie kościoła pw. Miłosierdzia Bożego, które – w przeciwieństwie do jej interpretacji – jest o tyle bardziej zasadne, że uwzględnia i odnosi się do priorytetów, jakimi w procesie projektowym kierował się Stanisław Niemczyk. To omówienia opracowane przez Pawła Boguszewicza, Andrzeja Jabłońskiego i Andrzeja Mikulskiego, zawarte w piśmie „Architektura & Biznes”, z grudnia 2002 r., do którego odwołuje się w swojej pracy także Anna Buszko.

<sup>200</sup> Zob. A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 55. Warto podkreślić, że omawiając kościół pw. Miłosierdzia Bożego Anna Buszko nie odwołuje się ani razu do rozmowy ze Stanisławem Niemczykiem.

<sup>201</sup> Zob. J. Kmity, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, dz. cyt., s. 8.

<sup>202</sup> S. Niemczyk, *Którzy chcą widzieć*, dz. cyt., s. 10.

<sup>203</sup> Zob. A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s.136.

<sup>204</sup> S. Niemczyk, J. Majewski, *Kościół obywatelski*, w: „Architektura murator”, 1999, nr 9, s.18.

<sup>205</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 33.

<sup>206</sup> W ramach humanistycznego wyjaśniania genetycznego następuje (empiryczne) uzasadnienie hipotezy wyjaśniającej zawartej w eksplanansie interpretacji humanistycznej lub faktu akceptacji przez podmiot – którego czynność bądź wytworzony w jej efekcie obiekt są poddawane interpretacji – danego systemu przekonań

wyjaśniania nie-indukcyjnego w ujęciu Jana Marii Bocheńskiego<sup>207</sup>. Wniosek badaczki o „prawdopodobieństwie brutalistycznej genezy” wyboru przez Stanisława Niemczyka jako materiału kościoła pw. Miłosierdzia Bożego „poobtlukiwanej cegły” – należy uznać za nieuargumentowany.

Poprzestawanie na redukcyjnych wnioskowaniach, bez ich uzasadniania, a także znamiona błędnego wyjaśniania *ad hoc*, napotykamy również w dalszej części rozprawy, gdzie Anna Buszko podejmuje próbę wykazania, że zaprojektowany przez Stanisława Niemczyka i Marka Kuszewskiego krakowski kościół jest świątynią „w stylu postmodernistycznym”. Badaczka, omawiając cechy postmodernizmu jako „formacji stylowej”, ponownie (jak w przypadku modernizmu) rozpatruje analizowane przez siebie kościoły pod kątem poszczególnych cech, traktując je (cechy) jako *quasi*-samodzielne. Świątyni pw. Miłosierdzia Bożego przypisuje ona takie cechy „stylu postmodernistycznego” jak: dekonstrukcja<sup>208</sup>, a także baśniowość i bajkowość (odwoływanie się do dziecięcej sfery wyobraźni)<sup>209</sup>. Zdaniem Buszko w architekturze tego kościoła mają również występować elementy dadaistyczne<sup>210</sup> - jego wnętrze przypomina jej „sztandarowe dzieło dadaizmu,

---

zrekonstruowanego w ramach teorii systematyzującej interpretację - zob. J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, dz. cyt., s. 110.

<sup>207</sup> „Wyjaśnianie historyczne jest prawie zawsze genetyczne. [...] Chodzi tutaj o wyjaśnienie, jak doszło do jakiegoś wydarzenia w ten sposób, że zdanie stwierdzające to wydarzenie, powiedzmy zadanie A, wyjaśnia się przez zdanie odnoszące się do bezpośredniej przeszłości, np. B. Następnie zdanie B zostaje wyjaśnione przez trzecie zdanie C, które odnosi się do bezpośredniej przeszłości, ze względu na to, co było domniemane w B, itd.” - J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, dz. cyt., s. 135.

<sup>208</sup> Przyporządkowanie kościoła pw. Miłosierdzia Bożego do dekonstrukcji jako cechy stylu postmodernistycznego, nie zostaje przez badaczkę w żaden sposób uzasadnione. Wymienia ona omawianą świątynię jako jedną z tych, w których „dominuje dekonstrukcja” – zob. A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 36. W szczegółowej charakterystyce kościoła dekonstrukcja wzmiankowana jest tylko raz: jej przejawem ma być okno w formie trójkąta różnobocznego w punkcie szczytowym świątyni: „Tradycyjnie tę strefę świątyni katolickiej rezerwuje się dla przedstawień i symboli Boga, nieba i jego mieszkańców. Do takich tradycyjnych symboli zalicza się symbol Trójcy Świętej, której równość Osób Boskich symbolizowana jest przez równe boki trójkąta. Tutejsza forma stanowi tej figury dekonstrukcję [...]” - A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach Soboru Watykańskiego II...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>209</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 70.

<sup>210</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 70. Przytoczmy zawartą we wskazanym fragmencie wypowiedź/interpretację badaczki, którą uzasadnia ona przypisanie kościołowi pw. Miłosierdzia Bożego cech baśniowości i bajkowości: „Zróznicowane wielkością części zespołu kościelnego połączone z pasażem handlowym w jednolitą całość jakby zapraszają do zabawy w chowanego. Nieczytelność podziałów funkcjonalnych, w wyniku której sklepy wydają się równie ważne jak świątynia, daje swobodę w traktowaniu jej jako elementu podobnego do labiryntu placu zabaw. Wnętrze kościoła [...] uderza podobieństwem do malowniczego strychu, pełnego zakazanych tajemnic - ulubionego miejsca zabaw z dzieciństwa. [...] Nierówno rozmieszczone belki drewnianego stropu dają wrażenie prowizoryczności budowli, asymetria i nieregularność architektury - bałaganu, niepokoju i niestabilności owego strychu. Wyeksponowane są elementy dadaistyczne (z założenia, zawartego w nazwie tego kierunku w sztuce, nawiązujące do dziecięcej strefy wyobraźni): zastosowane w formie kolażu stare elementy z zabytkowej architektury Krakowa - kamienie, zaś wnętrze świątyni podobne jest do sztandarowego dzieła dadaizmu, <Kolumny Merz> Kurta Schwittersa” (ibidem).

<Kolumnę Merz> Kurta Schwittersa”<sup>211</sup>. Poniżej zamieszczam zestawienie zdjęć (il. 2) z wnętrza omawianej świątyni oraz „Kolumny Merz”. Dla mnie skojarzenie to jest nieprzekonujące, wydaje się wręcz „na wyrost”, by uzasadnić przyjętą *ad hoc* tezę o „postmoderniczności” realizacji Niemczyka. Jak wskazują zdjęcia – architektoniczny wyraz wnętrza kościoła pw. Miłosierdzia Bożego jest odmienny niż instalacji Schwittersa. Wnętrze to nie przytłacza odbiorcy chaosem, a wprost przeciwnie, jest przytulne, harmonijne i uporządkowane. Trudno uznać je także za transpozycję stanu nienasycenia, który obrazować miała według Schwittersa „Kolumna Merz”, nazywana przez niego „Kolumną erotycznej nędzy”<sup>212</sup>.

---

<sup>211</sup> Zob. A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 70.

<sup>212</sup> O Kolumnie Merz, stanowiącej centralny punkt realizacji Merzbau Kurta Schwittersa, Dorota Jarecka pisze: „Czym jest <Merzbau>? Jest instalacją. Wygląda tak, jakby się nagle weszło do środka kubistycznego obrazu. Ze ścian, z sufitu sterczą jakieś wygięte geometryczno-organiczne formy jakby gotyckich czy ludzkich żeber, w ścianach są dziury, w dziurach były obrazy [...], w innych zakamarkach jakieś sprężyny, odłamki, fragmenty rzeźb, kawałki lusterek. Jak wiadomo z komentarza artysty, dla Schwittersa to wnętrze było także transpozycją stanów psychofizycznych. Kolumnę, która była w centrum tej budowli, nazwał <Kolumną erotycznej nędzy>. <Merzbau> Kurta Schwittersa powstawała mniej więcej w tym czasie co <Nienasycenie> Stanisława Ignacego Witkiewicza. Tam pragnienie wciąż nowych form w sztuce zbiega się z dręczącą ludzkie ciała erotyczną żądzą, której zaspokoić się nie da”. – D. Jarecka, „Merzbau” Kurta Schwittersa w Muzeum Sztuki w Łodzi, artykuł na portalu Gazety Wyborczej z 16 stycznia 2004 <https://wyborcza.pl/1,75410,1869832.html> (dostęp: 28.11.20). W pracy Anny Buszko brak jest informacji, czy swoje skojarzenie skonfrontowała ze Stanisławem Niemczykiem, ani jak architekt odniósł się do zaproponowanej przez nią interpretacji.





**Ilustracja 2. Wnętrze kościoła pw. Miłosierdzia Bożego (a) i (b)<sup>213</sup> oraz (c) - Hanover Merzbau, artystyczna instalacja Kurta Schwittersa 1933 r., fot. Kurt Schwitters<sup>214</sup>.**

Cechą „stylu postmodernistycznego”, którą Anna Buszko przypisuje architekturze kościoła pw. Miłosierdzia Bożego jest także „rozpad tradycyjnej hierarchii wartości i nieczytelny lub mylny sens symboliczny”<sup>215</sup>. Jako przykłady nieczytelnych symboli Buszko podaje okno w formie trójkąta różnobocznego w punkcie szczytowym świątyni<sup>216</sup> - mające być też znamieniem dekonstrukcji, a także uznaje, że „zastosowanie pospolitej okładziny ceglanej posadzki części prezbiterialnej [...] i wytwornych wzorów z gresowych płytek na posadzce

<sup>213</sup> Źródło: archiwum fotograficzne kościoła i parafii pw. Miłosierdzia Bożego w Krakowie przy Osiedlu Oficerskim <https://www.oficerskie.info/o-parafii/> oraz [http://www.oficerskie.info/fotogaleria/blogoslawienstwo-organow-w-kosciele/img\\_3112/](http://www.oficerskie.info/fotogaleria/blogoslawienstwo-organow-w-kosciele/img_3112/) (dostęp: 29.11.20)

<sup>214</sup> Źródło: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hanover\\_Merzbau.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Hanover_Merzbau.jpg) (dostęp: 28.11.20).

<sup>215</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>216</sup> „Tradycyjnie tę strefę świątyni katolickiej rezerwuje się dla przedstawień i symboli Boga, nieba i jego mieszkańców. Do takich tradycyjnych symboli zalicza się symbol Trójcy Świętej, której równość Osób Boskich symbolizowana jest przez równe boki trójkąta. Tutejsza forma stanowi tej figury dekonstrukcję i umieszczona w tym miejscu sugeruje błędny sens symboliczny. Jeśli natomiast miałyby to być kojarzone z okiem opatrności, także wywiera negatywne wrażenie z powodu opisanej nieregularności” - A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach Soboru Watykańskiego II...*, dz. cyt., s. 83.

części nawowej jest odwrotne w stosunku do ważności owych części kościoła”<sup>217</sup>. Architektura zaprojektowanego przez Niemczyka kościoła cechować ma „rozpad tradycyjnej hierarchii wartości i nieczytelny sens symboliczny” również dlatego, że znaczenia, jakie Buszko przypisuje użyciu przez architekta wypalanej cegły, uznaje ona za sprzeczne z postulatami Vaticanum II. Buszko pisze: „Brutalistyczna, jakby <poobtlukiwana> cegła wypalana, stanowiąca podstawowy materiał budowlany tej postmodernistycznej świątyni sugeruje starość lub ubóstwo. Pierwsze znaczenie pozostaje w związku z historyzmem i romantyczną, zaadaptowaną w postmodernizmie inklinacją do ruin i ich imitacji. Drugie – pozornie może być skojarzone z chrześcijańską ideą wyrzeczenia się. Oba możliwe sensy użycia tego materiału wydają się być w sprzeczności z postulatami Soboru Watykańskiego II”<sup>218</sup>. Powołując się na soborową „Konstytucję o liturgii świętej” badaczka stwierdza, że zawarte w niej wymaganie, „[...] aby świątynia była <godna> i miała <szlachetną formę> jest niezgodne z opisaną estetyką tego kościoła”<sup>219</sup>. W powyższej interpretacji wyróżnić można trzy, a nawet cztery poziomy znaczeń, których przypisanie kościołowi pw. Miłosierdzia Bożego przez badaczkę uznać można za arbitralne, a przez to dyskusyjne:

- 1) określenie cegły mianem „brutalistycznej” – jak wskazałam wyżej – jest nieuprawnione,
- 2) znaczenia: „starość i ubóstwo” przypisane cegłom – jedynym uzasadnieniem tego, że spośród wszystkich sensów użycia wypalanej cegły, Anna Buszko wybiera akurat te dwa znaczenia jest
- 3) uprzednie, samo w sobie problematyczne i wymagające uzasadnienia, nadanie przez nią kościołowi znaczenia: „bycia świątynią w stylu postmodernistycznym”,
- 4) wypalona cegła (bądź przypisane cegle znaczenia starości i ubóstwa) oznaczają także w ujęciu Buszko (co samo również jest nieoczywiste): „to, co niegodne i pozbawione szlachetności” – skoro uznaje ona, że estetyka kościoła stoi w sprzeczności z wymaganiami soborowej „Konstytucji o liturgii świętej”.

Za zarzutem błędu wyjaśnienia *ad hoc* w interpretacji kościoła pw. Miłosierdzia Bożego, który kieruję pod adresem Anny Buszko, przemawia pominięcie przez badaczkę zarówno znaczeń, jakie Stanisław Niemczyk przypisywał wypalanej cegle, jak również faktu, że posługiwanie się tym materiałem było dla niego czymś charakterystycznym. Do czasu rozpoczęcia w 2000 r. budowy zespołu kościoła pw. św. Franciszka i Klary wraz z klasztorem

<sup>217</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>218</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach ...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>219</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach ...*, dz. cyt., s. 101.

w Tychach, gdzie materiałem jest kamień (dolomit)<sup>220</sup>, cegła stanowiła materiał dominujący w zaprojektowanych przez Niemczyka świątyniach, czyli: kościele Ducha Świętego w Tychach (projekt 1978r., realizacja 1978–1982 r.), kościele pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Pawłowicach (projekt: 1984/1985 r., realizacja 1986 – 1994 r.), kościele pw. Jezusa Chrystusa Odkupiciela w Czechowicach – Dziedzicach (projekt: 1995 r., realizacja: 1995–1998 r.). O świątyniach tych, włączając także kościół pw. Miłosierdzia Bożego, Paweł Boguszewicz, w grudniowym wydaniu miesięcznika *Architektura&Biznes* z 2002 r., pisał, że wyrażają ciąg poszukiwań Stanisława Niemczyka „[...] nad utrzymaną w małej skali ceglana zabudową ograniczonych zespołów urbanistycznych. Architekt osiągnął na tym polu prawdziwą perfekcję”<sup>221</sup>. Warto zwrócić uwagę, że cegła dominowała – przynajmniej wizualnie<sup>222</sup> - także w innych, pozasakralnych realizacjach Niemczyka: zespole mieszkaniowym „Glinka” in. osiedle „H-7” w Tychach, (projekt: 1979 r., realizacja: 1980-1983 r.), zespole mieszkaniowym „Nad Jamną” w Mikołowie (projekt: 1983 r., realizacja: 1983-1986 r.), szkole podstawowej wraz z zespołem sportowym w Katowicach-Giszowcu (projekt: 1990-1993 r., realizacja: 1993-2002 r.). W wywiadzie dla Gościa Niedzielnego z kwietnia 2006 r. Stanisław Niemczyk przyrównał cegłę do chleba<sup>223</sup>. Jeśli tą analogię powiązać z wcześniej przytoczoną wypowiedzią architekta o cegle jako materiale

---

<sup>220</sup> Niemczyk sięgnął po kamień przy budowie kościoła i klasztoru franciszkanów w Tychach nie bez przyczyny. Poniżej fragment jego wypowiedzi, wskazujący, że wybór określonego materiału był decyzją podejmowaną nie w kategoriach stylu, ale ze względu na charakter mającego powstać obiektu, jego źródło i kontekst, w jakim miał zafunkcjonować. Zapytany o to, jak udało mu się przekonać inwestorów, odpowiedział: „Jak zaprojektowałem tę świątynię, i powiedziałem im, że będzie z kamienia, to potem ten, który przyszedł do mnie pierwszy raz ze swoim przeorem powiedział mi: <No wie pan, bo myśmy do pana przyszli dlatego, że pan wszystko robi z cegły. Myśleliśmy, że pan nam z cegły zaprojektuje, wybuduje klasztor>. Bo oni pochodzą z klasztoru w Panewnikach, całego z cegły. My się nie możemy kierować tym, że ja lubię kamień albo cegłę i muszę temu podporządkować wszystko. To jest wybór, taki jak nakazuje chwila. Kamień był prawie na miejscu, no i przesłanie tego kościoła jest takie, a nie inne. Franciszkanie nie wywodzą się z Panewnik, ale stamtąd – z Asyżu”. S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 32-33. Do tego obszernego wywiadu odwołuje się także w swojej dysertacji Anna Buszko, wskazując że architekt preferował ciemne wnętrza. Zob. A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach Soboru Watykańskiego II...*, dz. cyt., s. 138. Badaczka pomija jednak wynikający z przytoczonego fragmentu fakt, że nawet dla postronnych odbiorców Stanisław Niemczyk był architektem, który „wszystko robi z cegły”, co stanowi pewien kontrapunkt wobec jej tezy „prawdopodobieństwie brutalistycznej genezy” zastosowania „poobtlukiwanej” cegły w krakowskim kościele pw. Miłosierdzia Bożego.

<sup>221</sup> P. Boguszewicz, *Architekt buduje domy*, w: „Architektura & Biznes” 2002, nr 12, s. 38.

<sup>222</sup> Nawet kiedy architekt posługiwał się systemem wielkopłytyowym, stosował elewacje ceglane – zob. P. Boguszewicz, *Architekt buduje domy*, dz. cyt., s. 37, a także A. Jabłoński, *Historia „cudownych zawłasczeń”*, w: „Architektura & Biznes” 2002, nr 12, s. 42.

<sup>223</sup> W wywiadzie z Barbarą Gruszką-Zych Stanisław Niemczyk mówił: „W Czechowicach wybraliśmy cegłę – ładną, ciepłą, nie-klinkierową. Często porównuję ją do chleba, który też jest wypiekany. Cegła, jak chleb, ma stronę dolną, której się nie pokazuje, i błyszczącą – górną. Ta dolna ma wyraz, nosi ślady palców budowniczych... Tak jak wypieczony chleb, który od spodu najlepiej smakuje”. S. Niemczyk, *Stworzyć miejsce dla Stwórcy*, wywiad przepr. B. Gruszka-Zych, (online) w: „Gość Niedzielny”, publikacja: 27 kwietnia 2006, <https://www.gosc.pl/doc/808895.Stworzyc-miejsce-dla-Stworcy/2> (dostęp: 01.12.20)

ponadczasowym<sup>224</sup>, to trudno cegle tak rozumianej – nawet jeśli jest „poobtłukiwana” – odmówić godności i szlachetności. Podważa to tezę Anny Buszko o „estetyce” kościoła pw. Miłosierdzia Bożego stojącej w sprzeczności ze wskazaniem „Konstytucji o liturgii świętej”. Pozwala także na wskazanie innej – niż brutalistyczna czy „postmodernistyczna inklinacja do ruin i ich imitacji” – genezy posłużenia się przez Niemczyka cegłą w budowie krakowskiego kościoła. Architekt twierdził, że brzydota niedoskonałej cegły jest tylko pozorna, a dostrzeżenie jej piękna jest jak „przywracanie wzroku”<sup>225</sup>. Jak pisałam wyżej – ceniąc materiały naturalne, jak kamień albo drewno, oraz jak najmniej przetworzone, jak cegła – Stanisław Niemczyk za bezwartościowe uważał materiały sztuczne, nie występujące w naturze, takie jak plastik czy gazobeton. Przywołajmy jego wypowiedź w której, przy okazji rozmowy o budowie kościoła i klasztoru franciszkanów, o kamieniołomach w Libiążu i w Tychach, wskazywał i uzasadniał własne preferencje co do materiału: „Mamy wysokie ceny na materiały, niestety. Z drugiej strony w tym samym kamieniołomie widzę, że z tego kamienia jest zmielona cała góra. Wszystko pokruszone na kawałki, pójdzie pod drogę. Patrząc z bólem na to i myślę co zrobić, żeby ten kamień z powrotem w jakiejś formie wrócił na budowę. Nawet tak zmielony, bo dla mnie on jest cenny. Drogę mogę wybudować ze wszystkiego, nie z kamienia, który ma urodę zakodowaną w samym materiale. My sobie niszczyliśmy złoża. [...] Kamień tutaj był zawsze obecny – gospodarstwo obok jest wymurowane też z kamienia, bo kamieniołom był bardzo blisko – kilometr stąd. Oczywiście, został zasypany śmieciami jak przyszła <nowoczesność> lat 60. Takie Tychy miały, dziwna rzecz, dwa kamieniołomy. Jeden był z wapieniem, twardym kamieniem, białym, a od niego, w odległości trzech kilometrów, był kamieniołom z piaskowcem, zasypany śmieciami jak przyszła kolejna fala <nowoczesności> lat 80. i 90. [...] W tej chwili wierzę, że poprzez tę budowę z kamienia [*kościół i klasztor franciszkanów* – dop. E. Ch.] będzie się wracać do tego, co ludzie sami niszczyli. Uważali, że mają brzydkie domy, bo z kamienia. Każdy chciał wybudować dom z betonu, z bloczków gazobetonowych, bo to było nowoczesne. Co myśmymy zrobili z wyobraźnią ludzi, że woleli budować ze śmierdzącego gazobetonu, emitującego trujące gazy? Używanie plastików na elewacji, paneli, sidingu jest dalej tym samym. Ersatz jest postrzegany jako nowoczesność, jako wartość sama w sobie, bo jest współcześnie

---

<sup>224</sup> Zob. S. Niemczyk, *Którzy chcą widzieć*, dz. cyt., s. 11.

<sup>225</sup> W wywiadzie z 2002 r. mówił: „To, że mur można budować tak jak on jest u mnie budowany, to nie jest już tajemnicą. Wiem, że są osoby, które z tego korzystają, czerpią z tego, że można brzydką cegłę potraktować jako piękną. To jest tylko <przywracanie wzroku>, prawda?” - S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 35.

wyprodukowany, a jest niczym. Po prostu niczym”<sup>226</sup>. Gdyby wypowiedź architekta odczytać w „kluczu ontologicznym” można byłoby powiedzieć, że materiały takie jak beton, gazobeton, plastik, siding, z perspektywy Stanisława Niemczyka są postaciami platońskiego „względnie niebytu” – są sztuczne, czyli nieprawdziwe, nie są „z natury”, ale: „wyprodukowane”, są kłamstwem upostaciowionym, wymuszonym na materii, nie powstałyby, gdyby nie produkcyjny przymus, odmieniający naturę materiału. Gazobeton, czyli „sztuczny kamień”, w przeciwieństwie do prawdziwego – daje się ciąć piłą (il. 3).

---

<sup>226</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 33. Wypowiedź architekta o „trujących gazach” można uzupełnić informacjami na temat tworzenia gazobetonu (in. betonu komórkowego). „Beton komórkowy to materiał budowlany z grupy betonów lekkich. Wytwarzany jest z piasku kwarcowego, wody cementu lub wapna, substancji spulchniającej (pasty glinowej lub proszku aluminium – składnika dość niebezpiecznego ze względu na możliwość gwałtownego spalania) oraz substancji powierzchniowo czynnej (detergentu). Spotykane są także dodatki popiołów lotnych. Porowatą strukturę uzyskuje się dzięki chemicznej reakcji pasty lub proszku aluminium z wodorotlenkiem wapna powstającym w wyniku hydratacji wapnia lub hydrolizy cementu. Produktem reakcji jest wodór, który próbując wydostać się z masy, spulchnia ją, tworząc jednocześnie olbrzymią liczbę małych porów. W trakcie tego procesu masa zarobowa wyrasta. Wodór jest gazem na tyle lekkim, że w końcu wydostaje się z porów, a jego miejsce zajmuje powietrze. Utwardzanie w autoklawie powoduje powstanie w betonie nowych faz mineralnych – uwodnionych krzemianów wapnia. Po tym procesie beton komórkowy jest w pełni mrozoodporny uzyskuje wymaganą wytrzymałość i trwałość” - P. Wierzelewski, *Dylematy – beton komórkowy czy porotyzowane pustaki ceramiczne*, (online), abc-siany.pl, <http://abc-siany.pl/dylematy-beton-komorkowy-czy-porotyzowane-pustaki-ceramiczne/> (dostęp: 08.12.20). Współcześnie produkowany gazobeton ma być bezpieczny tak dla zdrowia użytkowników, jak i dla środowiska: „wysoka promieniotwórczość betonu komórkowego oraz zagrożenie promieniowaniem jonizującym dla zdrowia mieszkańców w budynkach z betonu komórkowego nie znajdują potwierdzenia” - G. Zapotoczna-Sytek, T. Rybarczyk, *Czy beton komórkowy jest promieniotwórczy?* (online), Izolacja.com, (publikacja: 2010.12.14) <http://www.izolacje.com.pl/artukul/id571,czy-beton-komorkowy-jest-promieniotworczy?p=2> (dostęp: 08.12.20). Jednak do dawnych „pustaków” – to inna nazwa betonu komórkowego – dodawano popioły pohutnicze, a takie materiały miały wysoką promieniotwórczość - zob. *Beton komórkowy, suporex, czy gazobeton zamieszanie z nazwami materiałów budowlanych*, (online), IA. Infoarchteka.pl, (publikacja: 3.03.2020) <https://www.infoarchteka.pl/artykuly:3-nowosci-firmowe:18624-beton-komorkowy-suporex-czy-gazobeton-zamieszanie-z-nazwami-materialow-budowlanych.html> (dostęp: 08.12.20).



**Ilustracja 3. Prezentacja przycinania bloczka gazobetonowego; zdjęcie wykonane w zakładzie prefabrykacji w Tychach, ok. 1959. Fot. Zygmunt Kubski, ze zbiorów Muzeum Miejskiego w Tychach<sup>227</sup>.**

Zastosowanie ontycznego, czy metafizycznego (wykorzystując podwójny sens tego pojęcia, odnoszącego do bytu i do transcendencji) „klucza” do wypowiedzi architekta uzasadnia on sam, wskazując jako źródło wartości naturalnych materiałów fakt, iż napotykamy w nich „pierwiastek stworzenia”. W wywiadzie z Jakubem Snopkiem, przeprowadzonym w 2016 r., Stanisław Niemczyk mówił: „[...] kamień ma zawarty pierwiastek stworzenia – ta porcelanka jest przetworzonym materiałem – ale ona tego pierwiastka nie ma – to [kamień – dop. E. Ch.] jest pierwotne stworzenie – w pierwotnym stworzeniu dokonuję wizualizacji tego, co Bóg stworzył – w materializmie to się nie liczy – dlatego ja nie zrozumieję materialistów”<sup>228</sup>. Poniżej jeszcze jedno zdjęcie z budowy Nowych Tychów, które może posłużyć jako ilustracja wypowiedzi architekta. Ukazuje ono kontrast pomiędzy sztuczną, monotonną „nowoczesnością” blokowisk złożonych z prefabrykatów, a wpisanymi w krajobraz, ceglаныmi zabudowaniami gospodarstw na tzw. Stachowej Górze (il. 4). Stanisław Niemczyk wskazywał, że już poprzez sam kształt blok wyobcowuje się z otoczenia: „Kanciaste domy nie wpisują się w ogóle w krajobraz, tworzy się dysonans. To są po prostu wielkie szafy. [...]

<sup>227</sup> Źródło: Muzeum Miejskie Tychy, (online), ABC. Tychy.pl, <http://www.abc.tychy.pl/fotografia/647> (dostęp: 08.12.20)

<sup>228</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. J. Snopek, kwiecień 2016 r., nagranie J. Snopek, oprac. E. Chudyba.

Ja nie mówię, że taka czy inna forma jest najlepsza. Nie ma formy uprzywilejowanej. Jest źle wstawiana”<sup>229</sup>.



**Ilustracja 4. Stachowa Górka (ok. 1965), Osiedle N, Osiedle D, fot. A. Czyżewski, ze zbiorów Muzeum Miejskiego w Tychach<sup>230</sup>.**

Z przywołanych wypowiedzi architekta, a także ze znaczenia, jakie miały dla niego propagowane przez prof. Gruszczyńskiego idee związku architektury z krajobrazem i regionem, wynika, że ze szczególną uwagą odnosił się do naturalnych uwarunkowań otoczenia, w jakim miała powstać projektowana przez niego budowla. W wywiadzie z 1996 r. Niemczyk wyraził to wprost: „Myślę, że najistotniejsze jest wpisanie się w architekturę miejsca, w kontekst przestrzenny”<sup>231</sup>. Kwestię tę omawiać będę szerzej w kolejnych rozdziałach, przybliżając przebieg procesu projektowego w ujęciu architekta. Sygnalizuję ją w tym punkcie, by wskazać pewną niekonsekwencję w interpretacji Anny Buszko. Choć za

<sup>229</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 33.

<sup>230</sup> Źródło: Muzeum Miejskie Tychy, (online), ABC. Tychy.pl, <http://www.abc.tychy.pl/fotografia/91> (dostęp: 06.12.20)

<sup>231</sup> S. Niemczyk, *Którzy chcą widzieć*, dz. cyt., s. 10.

jedną z cech postmodernistycznej „formacji stylowej” uznaje ona „kontekstualizm”, oznaczający „[...] silne uwzględnienie warunków ekspozycji, czyli traktowanie obiektu architektonicznego jako części większej całości, jego otoczenia”<sup>232</sup> – właśnie tej cechy nie odnosi ona do kościoła pw. Miłosierdzia Bożego. Mimo, że sam Niemczyk, w znanych badacze artykułach, wskazywał na znaczenie kontekstu w projektowaniu budowli, nie podjęła ona tego wątku.

Kwestia kontekstu w przypadku kościoła pw. Miłosierdzia Bożego pojawia się w rozważaniach Anny Buszko jedynie w związku z inną cechą architektury postmodernistycznej, którą przypisuje ona tej świątyni. Cechą tą jest „zagnatwana kompozycja i podobieństwo do labiryntu”<sup>233</sup>. Buszko stwierdza, że otoczenie krakowskiego kościoła, najbliższy „kontekst architektoniczny, również zaprojektowany przez S. Niemczyka, obniża walor sacrum tej świątyni, przez jej podobieństwo do połączonych z nią w jedną, zawiłaną kompozycję – sklepów, wśród których wejście do niej ukryte jest jak w labiryncie i spośród których wyróżniają ją jedynie wieże, zwracające uwagę nietypowym, turkusowym kolorem hełmów”<sup>234</sup>. Według Anny Buszko „wtopienie świątyni w otoczenie zespołu handlowego [...] bez dobitnego wyróżnienia jej w nim lecz przeciwnie, w połączeniu z jakby zatarciem granic pomiędzy sferami sacrum a profanum [...]”<sup>235</sup>:

a) ma być wyrazem „postmodernistycznej tendencji do zacierania granic”<sup>236</sup>,

b) a także stanowić kolejny przejaw właściwego dla postmodernizmu rozpadu tradycyjnej hierarchii wartości<sup>237</sup>.

Zaproponowana przez badaczkę interpretacja nie uwzględnia jednak celów i dążeń zarówno projektantów, jak i inwestora. To, co Buszko określa jako zacieranie granic między sacrum a profanum i „niwelowanie stopni w hierarchii ludzkich wartości”<sup>238</sup>, w ujęciu innego badacza, Andrzeja Jabłońskiego, okazuje się podyktowane dążeniem architekta do

---

<sup>232</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach ...*, dz. cyt., s. 81. Należy przy tym podkreślić, że zwracanie uwagi na kontekst nie rozstrzyga o przynależności Stanisława Niemczyka do nurtu postmodernistycznego w architekturze, tak jak stosowanie wypalanej cegły nie oznacza koniecznie afirmacji „brutalizmu”, ani nie musi się z niego wywodzić. Należy też zwrócić uwagę, że - jak pisałam wyżej - tyski projektant nie dążył do dopasowania swoich kościołów do otoczenia, kiedy było nim blokowisko, a przeciwnie, w takim przypadku zaprojektowane przez niego świątynie jeśli nie kontrastują, to na pewno wyróżniają się na tle otaczających je osiedli z wielkiej płyty.

<sup>233</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 78. Badaczka pisze: „Szukający wejścia do świątyni [...], wstępnie długo błąka się wśród małych, nieregularnych, wyglądających jak miniatury fragmentów jakiegoś starego miasta zaułków zespołów parafialnego i handlowego, połączonego w jedną, nierozzerwalną i nierozróżnialną całość” (ibidem).

<sup>234</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>235</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>236</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 84.

<sup>237</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>238</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach...*, dz. cyt., s. 84.



wzmocnienia więzi łączących parafialną wspólnotę, więzi przynależnych tak do *sacrum*, jak i do *profanum*. O kompleksie otaczającym krakowski kościół pw. Miłosierdzia Bożego Jabłoński pisze: „Tworzenie *sacrum* nie kończy się dla Stanisława Niemczyka na progu świątyni – równie ważne jest jej otoczenie. To ono, poprzez codzienny kontakt, kształtuje ludzi najsilniej. Bez więzi społecznych powstających poza kościołem, trudno będzie je wytworzyć podczas nabożeństwa, nawet w najlepiej zaprojektowanym wnętrzu. [...] W Krakowie powstało w sensie dosłownym <miasto w mieście>. Kościół, stanowiący jego serce, obwarowują drobne kubatury mieszczące szereg funkcji towarzyszących. [...] W całym założeniu niezwykle ożywczą socjologicznie rolę spełnia <Zielony Pasaż>, kontynuujący handlową tradycję placu. Od samego początku podstawową zasadą jego funkcjonowania jest <drobnoziarnistość dzierżawy> – każdy kilkumetrowy moduł powierzchni ma innego najemcę. [...] Pomysł architekta plus determinacja proboszcza przeciwko <mallizacji> Krakowa. Dlaczego nie? Równie ożywczą rolę będzie spełniała (prawie ukończona) część charytatywno-kulturalna, umiejscowiona w południowym klinie działki. Znajdzie się tutaj kuchnia dla ubogich, [...] sala z galerią jako miejsce spotkań dla młodzieży. Na piętrze powstały pokoje, które zapewniły spokojny nocleg wielu pielgrzymom [...]. Krakowski zespół to urbanistyczne etui, w którego zaciśnięciu *sacrum* i codzienność przenikają się, umożliwiając zaistnienie wspólnoty”<sup>239</sup>. Również Cezary Wąs zwraca uwagę, że w przypadku realizacji kościołów „[...] rozpoznawalnym zabiegiem Niemczyka jest otaczanie obiektu uliczkami, placami, podcieniami i dziedzińcami, co zamienia całości w niewielkie miasta, otoczone murami wczesnośredniowieczne klasztory czy zamki. Zachęca to wiernych do gromadzenia się w pobliżu kościoła poza czasem nabożeństw i zostaje w pamięci jako miejsce sprzyjające spotykaniu się”<sup>240</sup>. Z kolei Andrzej Jabłoński przyrównując zaprojektowany przez Stanisława Niemczyka kompleks otaczający krakowski kościół do organicznego układu miasteczek basenu Morza Śródziemnego, zauważa że „to, co dla jednych wydaje się być <śródziemnomorską> inspiracją, dla Stanisława Niemczyka jest pewnym archetypem przestrzeni bezpiecznej”<sup>241</sup>. Pojęcia takie jak: kameralność, zaciszność, bezpieczeństwo, którymi posługuje się Jabłoński – rysują diametralnie różny obraz

<sup>239</sup> A. Jabłoński, *Historia „cudownych zawłaszczeń”*, dz. cyt., s. 39-40. Wykreowanie przestrzeni publicznej i rekreacyjnej, której zdaniem Stanisława Niemczyka brakowało na Osiedlu Oficerskim, jako cel budowy kompleksu otaczającego kościół pw. Miłosierdzia Bożego, wskazuje także Anna Cymer - zob. A. Cymer, *Stanisław Niemczyk – postmodernista średniowieczny*, dz. cyt., s. 302.

<sup>240</sup> C. Wąs, *Bunt kwiatu przeciwko korzeniom...*, dz. cyt., s. 83-84.

<sup>241</sup> A. Jabłoński, *Historia „cudownych zawłaszczeń”*, dz. cyt., s. 40. Warto zauważyć, że porównanie zaułków otaczających takie realizacje sakralne Niemczyka jak kościół pw. Miłosierdzia Bożego czy kościół śś. Franciszka i Klary do zabytkowego, włoskiego, średniowiecznego miasteczka stosuje także Anna Cymer – zob. A. Cymer, *Stanisław Niemczyk – postmodernista średniowieczny*, dz. cyt., s. 301.

kompleksu przy świątyni pw. Miłosierdzia Bożego od zagmatwanego i zawikłanego labiryntu, który wyłania się z opisu Anny Buszko. Z wrażeniami i subiektywnym odbiorem architektury – nie sposób dyskutować. Czy jednak przedstawione przez Buszko i Jabłońskiego interpretacje potraktować można jako równoważne? Na niekorzyść ujęcia Anny Buszko przemawiają nie tylko wybiórczy i powierzchowny sposób referowania myśli Stanisława Niemczyka, ale także nie tyle interpretowanie, co re-interpretowanie kościoła pw. Miłosierdzia Bożego taki sposób, by przypisane mu znaczenia potwierdzały przyjętą (jak się wydaje) *ad hoc* tezę o „postmoderniczności” tej świątyni. Czy bowiem:

1) zastosowanie przy realizacji tego kościoła cegły, która dopiero przez Annę Buszko powiązana zostaje z brutalizmem, a która przez Stanisława Niemczyka traktowana była jako materiał ponadczasowy<sup>242</sup> i porównywana do chleba,

2) a także obudowanie świątyni kompleksem zabudowań mającym – zgodnie z celem architektów i inwestora – służyć wzmocnieniu międzyludzkich więzi i tworzyć bezpieczną, przyjazną człowiekowi przestrzeń,

uznać można – jak proponuje badaczka – za przekonujące „dowody” właściwego dla postmodernizmu rozpadu tradycyjnej hierarchii wartości i w związku z tym potraktować jako znamiona tej „formacji stylowej”? Taka interpretacja nie znajduje potwierdzenia w wypowiedziach architekta, ani w ujęciach innych badaczy. Krytycznej ocenie świątyni pw. Miłosierdzia Bożego, której estetyka, zdaniem Anny Buszko, ma stać w sprzeczności z wymaganiami soborowej „Konstytucji o liturgii świętej”, przeczą natomiast odznaczenia kościelne, jakie otrzymał Stanisław Niemczyk – w tym *Pro Ecclesia et Pontifice* przyznane w 2000 r. przez Jana Pawła II, który jako kardynał uczestniczył w pracach Soboru Watykańskiego II. Przeprowadzone tu analizy wskazują, że określenie przez Annę Buszko kościoła pw. Miłosierdzia Bożego jako świątyni „w stylu postmodernistycznym” budzi szereg wątpliwości. Ujęcie badaczki obarczone jest błędem przedwczesnego przypuszczenia, zawiera także wnioski redukcyjne pozbawione uzasadnienia empirycznego. Wnioskom Buszko przeczą (a więc je falsyfikują) przywołane wyżej wypowiedzi Stanisława Niemczyka, jak również innych interpretatorów. Z tego względu interpretację badaczki uznać można za obciążoną błędem wyjaśniania *ad hoc* i określić mianem interpretacji adaptacyjnej w rozumieniu Jerzego Kmity.

Jak już sygnalizowałam wyżej, każdy z przywołanych tu badaczy, przyporządkowujących realizację autorstwa Stanisława Niemczyka do postmodernizmu,

---

<sup>242</sup> Zob. S. Niemczyk, *Którzy chcą widzieć*, dz. cyt., s. 11.

wskazuje inne cechy, na podstawie których „kwalifikuje” architekta do tego nurtu. Jeśli cechy te zestawiamy ze sobą, okażą się one nie tylko rozbieżne, ale momentami także wzajemnie przeciwstawne. Na przykład Anna Maria Wierzbicka wskazując na „nasyconie” kościołów autorstwa tyskiego projektanta symbolami, zauważa, że inne cechy właściwe architekturze postmodernistycznej, takie jak pluralizm i wieloznaczność, są w zaprojektowanych przez niego świątyniach nieobecne. Z kolei Anna Buszko wydaje się przypisywać kościołowi pw. Miłosierdzia Bożego właśnie wieloznaczność, skoro uznaje za jego cechę „niwelowanie stopni w hierarchii ludzkich wartości” oraz „nieczytelny lub mylny sens symboliczny”, co stoi dodatkowo w sprzeczności z innym stwierdzeniem Anny Marii Wierzbickiej, w którym badaczka ta zauważa, że w świątyniach Niemczyka „sens jest wielopłaszczyznowy, ale prowadzi człowieka do odpowiedzi”<sup>243</sup>. Źródłem tych rozbieżności, czy nawet wykluczania się wskazanych przez badaczy cech, które mają świadczyć o „postmodernistyczności” kościołów Niemczyka, wydaje się poprzestawanie badaczy na „roboczych” definicjach kategorii „modernizm” i „postmodernizm” oraz niemożność jednoznacznego określenia zawartości treściowej tych pojęć związana z ich znaczeniową amorficznością. Warto przywołać tu wypowiedź Bogumiły Truchlińskiej, która recenzując zbiór tekstów, zawartych w publikacji „Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu”<sup>244</sup>, pisze: „[...] obydwie kluczowe terminy: modernizm i postmodernizm są nieprecyzyjne, nieostre. Stanowią coś w rodzaju pojemnego worka, do którego można wrzucić najprzeróżniejsze rzeczy. Stąd też pod pojęciem np. postmodernizmu kryją się nurty i tendencje kulturalne często sprzeczne, co można wyjaśnić ekspansywnością pojęcia i idei postmodernistycznych, zawłaszczających tereny coraz to nowsze”<sup>245</sup>. Ta sytuacja nie

---

<sup>243</sup> Jako inny przykład można wskazać, że Cezary Wąs, pisząc o właściwym dla realizacji sakralnych Stanisława Niemczyka szacunku dla małych społeczności, właśnie krakowskiemu kościołowi pw. Miłosierdzia Bożego, obok kościoła w Czechowicach-Dziedzicach, przypisał tą cechę. Jest to ujęcie odmienne od przedstawionego przez Annę Buszko obrazu tej świątyni jako „wtopionej” w otoczenie zespołu handlowego i przez to tworzącej zagmatwaną, podobną do labiryntu kompozycję – mało przyjazną dla użytkownika czy społeczności użytkowników.

<sup>244</sup> „Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu”, red. T. Szkotuł, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, Lublin 1992.

<sup>245</sup> B. Truchlińska, *Dialog i poróżnienie*, (online) w: „Sztuka i Filozofia” 1993, nr 7. s. 297. [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Sztuka\\_i\\_Filozofia/Sztuka\\_i\\_Filozofia-r1993-t7/Sztuka\\_i\\_Filozofia-r1993-t7-s295-300/Sztuka\\_i\\_Filozofia-r1993-t7-s295-300.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Sztuka_i_Filozofia/Sztuka_i_Filozofia-r1993-t7/Sztuka_i_Filozofia-r1993-t7-s295-300/Sztuka_i_Filozofia-r1993-t7-s295-300.pdf) (dostęp: 13.04.21) Badaczka ta do problemu znaczenia i zakresu terminów: „modernizm” i „postmodernizm” powracała w kolejnych swoich pracach, m.in. w publikacji „*Antropologia i aksjologia kultury*” wydanej w 1998 r. - więcej na ten temat w „Części drugiej” pracy. W tym punkcie przywołać można jej konstatację, że historycznie utrwalone znaczenie terminu: „modernizm”, który stosowany był jako nazwa okresu historycznoliterackiego (również sztuk plastycznych) końca wieku XIX i początku XX (do 1918), zostało współcześnie (w obrębie refleksji postmodernistycznej) zastąpione utożsamieniem modernizmu z formacją intelektualną czasów nowożytnych (od oświecenia poczynając), których paradygmat opiera się na racjonalizmie, scjentyzmie i teorii postępu, a w sztuce łączy się z pojęciem awangardy

tylko czyni zasadnym pytanie o wartość poznawczą posługiwania się kategoriami: „modernizm” i „postmodernizm” w obrębie refleksji nad architekturą i opisywania(?) oraz kwalifikowania z ich pomocą współczesnych realizacji (co sygnalizowałam już wyżej), ale stanowi także zachętę dla namysłu nad tym, co skłania teoretyków architektury, by nie rezygnować ze stosowania tych kłopotliwych pojęć. Przy trudnościach, jakich nastęrcza badaczom zdefiniowanie omawianych terminów, zwraca również uwagę zgodność w formalnym aspekcie ich ujęcia – wszyscy przywołani tu badacze sytuują terminy „modernizm” i „postmodernizm” w perspektywie nadrzędnej wobec nich kategorii stylu:

- Cezary Wąs, podejmując próbę definicji modernizmu, postmodernizmu i dekonstruktywizmu w architekturze określa je mianem „zjawisk artystycznych” oraz „trzema najczęściej używanymi w epoce współczesnej pojęciami stylowymi”<sup>246</sup>,
- Anna Buszko modernizm i postmodernizm nazywa „formacjami stylowymi”<sup>247</sup>,
- Anna Maria Wierzbicka, wskazując, że „postmodernizm jest zbiorem różnych tendencji w sztuce, a nie zdefiniowanym prądem czy kierunkiem o określonych cechach stylistycznych”<sup>248</sup>, również odnosi się do kategorii stylu, w jej rozważaniach obecne jest także określenie: „stylistyka modernistyczna”<sup>249</sup>,
- podobnie Anna Cymer pisze o modernizmie jako stylu pozbawionym „humanistycznej” wrażliwości<sup>250</sup>.

Czym jest „styl” w architekturze i czy należy ją klasyfikować (opisywać) przede wszystkim w kategoriach stylu? Czy zasadne jest określanie przejawów w architekturze nurtów filozoficzno-kulturowych, kwalifikowanych jako: „modernizm”/„nowoczesność” i „postmodernizm”/„ponowoczesność”, mianem „stylów”, „formacji stylowych”, „pojęć stylowych”? Czy nie jest tak, że pojęcia: „styl” i „stylistyka” sprzyjają redukowaniu

---

– zob. B. Truchlińska, *Dwa przełomy – antypozytywistyczny i postmodernistyczny – i co z nich wynika dla kulturoznawstwa?*, dz. cyt., s. 89.

<sup>246</sup> C. Wąs, *Przestrzenie różnicy. Modernizm, postmodernizm i dekonstruktywizm w architekturze*, dz. cyt., s. 88-89. We wskazanym fragmencie badacz pisze: „Dobrze znana historykom sztuki <alternatywna definicja sztuki> Tatarkiewiczza wydaje się być oparta [...] na zaleceniach Wittgensteina budowania definicji w oparciu o charakterystyczne przykłady tworzące znaczenie danego terminu. Metoda taka może być szczególnie użyteczna w odniesieniu do współczesnych zjawisk artystycznych, których liczne nazwy obejmują bardzo zróżnicowaną materię historyczną. Doskonałym tego przykładem mogą być trzy najczęściej używane w epoce współczesnej pojęcia stylowe: modernizm, postmodernizm i dekonstruktywizm. Znaczenie każdego z tych pojęć zmieniało się historycznie i uzyskiwało bardzo różne definicje w pracach teoretycznych. Zmieniały się także desygnaty związane z każdym z wymienionych określeń. Zbudowanie w takiej sytuacji niewzbudzającej zastrzeżeń prostej definicji wydaje się trudne do przeprowadzenia”. Przywołana wypowiedź badacza nasuwa pytanie: jeżeli ten sam termin posiada różne desygnaty i zmienia się jego treść – to może mamy do czynienia z tym samym słowem, ale już nie z tym samym pojęciem?

<sup>247</sup> A. Buszko, *Ewolucja myśli architektonicznej w sztuce sakralnej po reformach*, dz. cyt., s. 62.

<sup>248</sup> A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, dz. cyt., s. 92.

<sup>249</sup> Zob. np. A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, dz. cyt., s. 87.

<sup>250</sup> A. Cymer, *Stanisław Niemczyk (1943–2019)*, (online), Culture.pl, dz. cyt.

architektury do kostiumu nałożonego na budynek? A może jednak z pomocą pojęcia „styl” próbuje się ująć właściwy danej realizacji charakter, który wyraża się przez to, że została wzniesiona w określony *sposób*? Z tym ostatnim rozumieniem stylu powiązać byłoby można pytanie Stanisława Niemczyka, dotyczące architektury baroku: „Dlaczego w tym momencie my, jako cywilizacja, znaleźliśmy się w punkcie, gdzie chcieliśmy z siebie wyemanować taką formę, taką ekspresyjną, taką nasyconą uskokami, gzymsami, linami, światłocieniami?”<sup>251</sup>. Czy zatem pojęcie „styl” jest pomocne, czy raczej utrudnia prowadzenie refleksji nad kulturowym (i kulturotwórczym) wymiarem budowli? Ambiwalencję z nim związaną dobrze oddaje wypowiedź historyka sztuki, Jana Białostockiego: „Każdy przecież, kto interesuje się historią pojęć stylowych i terminów, których używa się do potocznej klasyfikacji styloznawczej, odczuwa przerażenie, gdy uświadamia sobie ich kameleonową zmienność, gdy konfrontuje zwalczające się poglądy na to, czym właściwie jest <gotyk>, <barok> czy – jak ostatnio szczególnie – <manieryzm>. Trudno bronić tradycyjnego systemu pojęć stylistycznych, ale – z drugiej strony – trudno się też całkowicie bez niego obejść. A ponadto trzeba przecież odróżniać pojęcia różnych, historycznie więcej czy mniej określonych stylów i pojęcie <stylu> w ogóle”<sup>252</sup>. Przyjrzyjmy się bliżej tej kategorii, ponieważ, na co wiele wskazuje, wiąże się ona z określonym rozumieniem tego, *czym jest*, a *czym nie jest* architektura. Jak bowiem zauważa Wojciech Bałus „pojęcie stylu [...] nie jest niezbywalnym elementem każdej możliwej definicji architektury”<sup>253</sup>, co więcej – „[...] prawie w ogóle nie gościło w teorii witruwiańskiej i w ogóle rzadko było używane w teorii sztuki przed oświeceniem [podkr. - E. Ch.]”<sup>254</sup>. Kwestii ujmowania architektury przez pryzmat stylu nie należy pomijać tym bardziej, że względem takiego jej ujmowania dystansował się Stanisław Niemczyk.

Na jednej z fotografii prezentowanych w 2016 roku w katowickiej Galerii „Szyb Wilson”, w ramach wystawy pt. „Śląski Gaudi” (il. 5), znaleźć można było następującą wypowiedź projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego: „Chodzi o to, aby stylistyka była jedynie efektem ubocznym tego, co robię, wręcz niezauważalnym dla mnie samego; aby nie stała na pierwszym miejscu, ale by w hierarchii rzeczy była drugorzędnym, ubocznym elementem. Jeśli jest inaczej, przypomina to sytuację, w której troszczylibyśmy się najpierw

<sup>251</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, prow. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>252</sup> J. Białostocki, *Styl i modus w sztukach plastycznych*, w: J. Białostocki „Wybór pism estetycznych”, wprowadzenie, wybór i opracowanie A. Kuczyńska, Universitas, Kraków 2008, s. 232.

<sup>253</sup> W. Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 133.

<sup>254</sup> W. Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, dz. cyt., s. 129 - 130.

o minę lub wyraz twarzy, a później dopiero o swojego ducha. Tymczasem twarz powinna po prostu wyrażać wnętrze człowieka. Inaczej mamy do czynienia z myśleniem stylistycznym, z estetyzacją nas samych, czyli z odwróceniem właściwego porządku do góry nogami”<sup>255</sup>.



**Ilustracja 5.** Fragmenty zdjęcia z wypowiedziami dominikanina Jacka Dudki oraz Stanisława Niemczyka, które prezentowane było na wystawie „Śląski Gaudi” w Galerii „Szyb Wilson” w Katowicach-Janowie w 2016 r., fot. E. Chudyba.

Dwa wątki, na które wskazywał i które problematyzował Niemczyk: pragnienie architektów, by „przysługiwał im nobilitujący przydomek <artystów>”<sup>256</sup> oraz „stylistyczne myślenie” o projektowaniu – wiążą się ze sobą i naprowadzają na ważne dla naszych analiz zagadnienie, jakim jest *estetyzacja architektury*. Oznacza ona zrównanie/utożsamienie jej ze „zjawiskiem artystycznym”<sup>257</sup>, z dziełem – rozumianej na sposób nowożytny/nowoczesny – sztuki, będącym celem samym w sobie i dla siebie<sup>258</sup>, pierwszoplanowo ujmowanym pod kątem:

1) „wrażenia”, czy też szerzej: *wpływu*, jaki wywiera ono na odbiorcę,

<sup>255</sup> Wypowiedź Stanisława Niemczyka znajdująca się jednym ze zdjęć prezentowanych w ramach ekspozycji „Śląski Gaudi” w Galerii „Szyb Wilson” w Katowicach-Janowie w 2016 r. Kuratorzy wystawy: Mateusz Grymek, Izabela Liżewska, Paulina Niemczyk.

<sup>256</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 28.

<sup>257</sup> Np. Cezary Wąs określa architekturę właśnie jako „zjawisko artystyczne” – zob. C. Wąs, *Przestrzenie różnicy. Modernizm, postmodernizm i dekonstruktywizm w architekturze*, dz. cyt., s. 88.

<sup>258</sup> Zwróćmy uwagę, że zarówno w starożytności, jak i w średniowieczu i wciąż jeszcze w renesansie, pojmowano sztukę (gr. *techne*, łac. *ars*) funkcjonalnie, jako umiejętność, produkcję umiejętną. Jej wytwory miały cel użytkowy i służebny – *nie były tworzone dla nich samych*, a zatem posiadały źródłowo *relacyjny* charakter, były „odniesione ku...”, „ze względu na...” coś innego, niż one same. Z kolei w nowożytności następuje proces, osiągający kulminację w XVIII stuleciu, w konsekwencji którego dzieło sztuki, a dokładnie dzieło „sztuki pięknej”, staje się „samozwrotne” – zob. P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, Poznań, Fonopol 1992, s. 58- 59. Więcej o różnicy między tymi dwoma sposobami rozumienia sztuki, które znajdują odzwierciedlenie w dwu odmiennych pojęciach architektury – niżej.

2) oraz „wyglądu”, poprzez który *oddziaływanie* to zachodzi<sup>259</sup>.

„Wygląd” – (w pewien sposób) usamodzielniona i wyizolowana „zewnętrzność” przedmiotu – to punkt, w którym treści znaczeniowe terminów „estetyka” i „styl” zbiegają się. W wydanej po raz pierwszy w 1934 roku publikacji „Wiadomości o stylach”, autorstwa Władysława Witwickiego, skierowanej „[...] przede wszystkim dla szerokiego ogółu osób średnio i mniej niż średnio wykształconych”<sup>260</sup>, znajdujemy lapidarną i wcale nie zdezaktualizowaną definicję stylu właśnie jako: „*interesującej estetycznie jednakowości wyglądu* [podkr. – E. Ch.] jakiejś grupy wytworów ludzkich”<sup>261</sup>. Wydaje się, że do takiego rozumienia terminu „styl” nawiązuje Anna Maria Wierzbicka, opisując postmodernizm jako „zbiór tendencji” i wskazując, że nurt ten nie posiada określonych cech stylistycznych (czyli: brak mu „jednakowości wyglądu”)<sup>262</sup>. Bliskożnaczność pojęć „estetyka” i „styl”, dla których wspólnym mianownikiem jest „wygląd”, dobrze ilustruje też wypowiedź Małgorzaty Kowalskiej, tłumaczki „Kondycji ponowoczesnej” („La condition postmoderne”) Jean-François Lyotarda. W przedmowie do tej publikacji stwierdza ona, że słowem „postmodernizm” posługiwano się początkowo w krytyce literackiej i artystycznej. W tej

---

<sup>259</sup> Grecki źródłosłów terminu: „estetyka” to „aisthesis”, czyli „wrażenie zmysłowe” – zob. Encyklopedia PWN <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/estetyka;3898755.html> (dostęp: 29.01.21) Zasadnicze w pojęciu „estetyka” jest odniesienie do dziedziny zmysłów, związane ze sferą tego, co „wrażeniowe”, „doznaniowe”, „przeżyciowe”, a od strony przedmiotu określane jako: „wygląd”. W potocznym użyciu „estetyka” wiąże się z „wyglądem” („estetyczny wygląd” to „schludny wygląd”). W aspekcie epistemologicznym, jak wskazuje Władysław Tatarkiewicz, termin ten odnosi do poznania zmysłowego – zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s.11. Pojęcie „estetyka” sformułowane zostało przez niemieckiego filozofa, Aleksandra Baumgartena i po raz pierwszy pojawiło się w wydanej w 1750 roku jego książce zatytułowanej właśnie: „Aesthetica”. U Baumgartena estetyka była nauką, która miała pomóc w uzyskaniu takiego poznania zmysłowego, które będzie najwyraźniejsze z niewyraźnych. Piotr Jaroszyński pisze o Baumgarternie, wyrastającym z tradycji filozoficznej ukształtowanej przez Kartezjusza i Leibniza, że jako pierwszy powie on wprost, „[...] że piękno nie przysługuje rzeczy, ale samemu poznaniu. [...] Piękno jest własnością doskonałego poznania zmysłowego (*perfectio cognitionis sensitivae qua talis*)” – P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, Poznań, Fonopol 1992, s. 102-103. Nieco inną definicję estetyki u Baumgartena proponuje Maria Gołaszewska: „Aleksander Baumgarten stworzył termin <estetyka> (z greckiego *aisthetikos* – odczuwający) na oznaczenie nauki o pięknie odbieranym przez zmysły, związanym bezpośrednio ze swoistymi wrażeniami zmysłowymi” – M. Gołaszewska, *Estetyka i antyestetyka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 8. Zasadnicze dla prowadzonych tu rozważań jest powiązanie piękna ze sferą wrażeń zmysłowych w pojęciu estetyki. Trzeba przy tym zwrócić uwagę, że w trzeciej, ostatniej z opublikowanych przez Immanuela Kanta „Krytyk”: „Krytyce władzy sądzenia” (I wydanie - 1790 r.), która położyła fundament pod współczesne rozumienie tak piękna, jak estetyki, jej związek ze sferą zmysłów nabiera szczególnego charakteru. Sądy smaku (estetyczne) dotyczą bowiem przedmiotu w jego odniesieniu do „wolnej prawidłowości” wyobraźni (zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1964, s. 124). Choć filozof z Królewca nazywa wyobraźnię „władzą naszej zmysłowości” (I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, dz. cyt., s. 303), to równocześnie zarówno w trzeciej „Krytyce”, jak i w „Krytyce czystego rozumu”, definiuje ją nie przez odbiorczość, jak wymagające zewnętrznego pobudzenia zmysły, ale – podobnie jak intelekt – przez „samorzutność”. Wyobraźnia nie wymaga bowiem zewnętrznego pobudzenia do tworzenia przedstawień - zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, B 151. Por. też niżej.

<sup>260</sup> W. Witwicki, *Wiadomości o stylach*, Państwowe Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1959, s. 13.

<sup>261</sup> W. Witwicki, *Wiadomości o stylach*, dz. cyt., s. 17.

<sup>262</sup> Zob. A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, dz. cyt., s. 92.

ostatniej było ono nazwą trendu w architekturze, zrywającego z modernistycznym awangardyzmem, rehabilitującego „popularne” środki wyrazu i/lub hołdującego eklektyzmowi oraz operującego pastiszem. Tak rozumiany „postmodernizm” nazywa tłumaczka nie stylem, ale właśnie: „estetyką”, zauważając przy tym, że „poza obszarem sztuki określenie <postmodernizm> niemal od początku było kwestionowane jako niejasne, wieloznaczne, a nawet wewnętrznie sprzeczne i wprowadzające w błąd”<sup>263</sup>. Kowalska zatem, inaczej niż Wierzbicka, łączy termin „postmodernizm” z pewnymi *określonymi* „wyglądami” budowli. Bez względu na tę niespójność<sup>264</sup>, przywołane przykłady przemawiają za tym, że *to estetyczne pojęcie* architektury stanowi warunek rozpatrywania jej przez pryzmat stylu. Aby bowiem podjąć np. dyskusję nad tym, czy przejawy w architekturze nurtu kulturowego określanego jako „postmodernizm”/„ponowoczesność”, mają – bądź nie – postać stylu, trzeba już samą architekturę ujmować pod kątem „wyglądu” i wywieranego za jego pośrednictwem wrażenia, a zatem: *estetycznie*.

Jako przykład estetyzacji architektury, jej „wystylizowania”, posłużyć może fotografia, którą Le Corbusier wykonał w zaprojektowanej przez siebie Villi Savoye. Jeremy Till, współczesny architekt i teoretyk, przeprowadził analizę tego zdjęcia, a uzyskany przez Le Corbusiera efekt określił mianem „martwej natury” (il. 6).

---

<sup>263</sup> M. Kowalska, *Mała opowieść tłumacza*, w: J-F. Lyotard, „Kondycja ponowoczesna”, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 5-6. Warto zauważyć, że gdyby przyjąć zaproponowane przez Kowalską wyróżniki postmodernizmu jako trendu w architekturze, to trudno byłoby wskazać je w realizacjach Stanisława Niemczyka. Projektant tyckiego kościoła pw. Ducha Świętego nie hołdował eklektyzmowi, nie operował pastiszem, a kamienia i cegły, po które najchętniej sięgał, nie sposób uznać za szczególnie „popularne” środki wyrazu w czasie, kiedy prowadził działalność projektową.

<sup>264</sup> Stanowi ona argument za sprobematyzowaniem wartości poznawczej terminu „postmodernizm” także w obrębie krytyki artystycznej.





**Ilustracja 6. Kuchnia, Villa Savoye, Le Corbusier, projekt oraz realizacja: 1928–1930<sup>265</sup>.**

Przytoczmy fragment wyводу Tilla w tłumaczeniu Piotra Czyży, który przywołał go w swojej rozprawie doktorskiej, właśnie przy okazji z omawiania estetyzacji architektury: „Wiadomo, że scena jest nieprawdziwa, ponieważ na blacie widać czajnik, dzbanek mleka oraz rybę, a kto pije herbatę do ryby we Francji? Fotografie realizacji Le Corbusiera są świadomie zmanipulowane, by *wygnąć normalność z zamieszkiwania* [podkr. – E. Ch.]. To rzeczywiście są <martwe natury>. Zapis współczesnej architektury jest opanowany przez takiego typu zdjęcia budynków, które łowią je w wyidealizowanej chwili zanim cokolwiek zakłóci doskonałość sceny. [...] Jak wielu innych, [architekci] argumentują, kuszeni tą myślą, że fotografia architektury nie jest tylko re-produkcją architektury, ale także miejscem produkcji architektury. Nie jest wielką przesadą miejski mit o tym, że architekci projektują budynki z myślą o konkretnych ich fotografiach. A z pewnością prawdą jest to, że fotografia stała się podstawowym punktem odniesienia dla architektury”<sup>266</sup>. Uwagę zwraca także

<sup>265</sup> Źródło: <https://researchonline.rca.ac.uk/3606/> (dostęp: 24.01.21)

<sup>266</sup> J. Till, *Architecture Depends*, MIT Press, 2009, s. 77 - tłum. P. Czyż, cyt. za P. Czyż, „Normatywna zawartość architektury po-ponowoczesnej w świetle koncepcji rozumu komunikacyjnego Jurgena Habermasa”, dz. cyt., s. 95. By zobrazować wyobcowanie architektury z kontekstu codzienności Czyż przytacza za Tillem opis negocjacji, jakie architekt prowadził z wydawnictwem, w którym w 1998 roku ukazała się jego książka „The Everyday and Architecture”. Faktyczna okładka książki, na której widzimy zdjęcie domu w zapadającym zmierzchu z oświetloną i przeszkloną werandą/hallem i porzuconym na schodach wejściowych rowerem okazuje się kompromisem pomiędzy autorem a redaktorami wydawnictwa: „pierwotnie zaproponowana przez autora okładka, przedstawiająca codzienną sytuację użytkownika obiektu, z jego użytkownikami w środku, została odrzucona jako niewłaściwa, niepoważna. Po negocjacjach, komitet redakcyjny zgodził się na umieszczenie

dobitny komentarz, jakim analizę Tilla opatrzył Czyż, stwierdzając, że „zwyczaj fotografowania wyabstrahowanych z kontekstów obiektów jest *symptodem wyabstrahowania myślenia o architekturze* [podkr. – E. Ch.]”<sup>267</sup>. Wyabstrahowania względem czego? Zarówno Till, jak inni architekci i teoretycy przywoływani w pracy Czyża, za zasadniczy problem związany z właściwym dla estetyzacji „zafiksowaniem” projektantów na wyglądzie budowli, uznają odsuwanie na dalszy plan, czy wręcz *pomijanie* kwestii dotyczących jej użytkowania i użytkowników<sup>268</sup>. Szczególnie jaskrawym przykładem może być tu House VI, dom autorstwa Petera Eisenmana, który realizację własnej wizji przedłożył zarówno nad funkcjonalność obiektu, jak i nad oczekiwania inwestorów<sup>269</sup>. Stanisław Niemczyk wielokrotnie występował w obronie użyteczności i służebności architektury. Na przestrzeni lat, w kolejnych wywiadach wskazywał, że projektowane przez niego budowle nie mają w pierwszej kolejności „wyglądać”, ale – przydawać się ludziom, dla których potrzeb zostały wzniesione. Opowiadając w 2014 roku o tym, jak na kościół pw. św. Franciszka i Klary w Tychach reagują odbiorcy, zauważył: „Wiele osób mówi tak – <no, gdyby jeszcze znaleźć otwartą przestrzeń, górkę jakąś – to tam by ten kościół wyglądał>. Ja się pytam, ale co by wyglądało? Co konkretnie? Dla mnie to jest przede wszystkim przestrzeń, która tej społeczności dookoła ma służyć – to jest jej pierwszy cel”<sup>270</sup>. W 2016 roku, w rozmowie z Jakubem Snopkiem podkreślał z kolei, że jeśli projektowanie katolickiej świątyni zaczynamy od pytań: „Jak ma wyglądać kościół współczesny?”, „Jak ma wyglądać kościół z cegły?”, „Jak ma wyglądać kościół z kamienia?” – to zaczynamy „[...] jak to się mówi, <od ogona>”<sup>271</sup>, czyli od końca, od tego, co najmniej ważne. Już teraz zwróćmy uwagę – o czym szerzej w dalszym rozdziale tej części pracy – że Niemczyk architekturę definiował przez „wytwarzanie przestrzeni”<sup>272</sup>, kładąc równocześnie nacisk na to, że przestrzeń ta ma „służyć

---

przed fotografowanym obiektem – rowerem” – jednak we wnętrzu oświetlonej, oszklonej werandy domu nie ma ludzi - P. Czyż, *Normatywna zawartość architektury po-ponowoczesnej...*, dz. cyt., s. 101-102.

<sup>267</sup> P. Czyż, *Normatywna zawartość architektury po-ponowoczesnej...*, dz. cyt., s. 95.

<sup>268</sup> W pracy Czyża znajdziemy m.in. wypowiedź filozofa sztuki i architektury, Karstena Harriesa, który w swojej wydanej w 1997 r. książce „Ethical Function of Architecture” („Etyczne funkcje architektury”) pytał: „Czy architektura rzeczywiście powinna starać się być interesująca?” – cyt. za P. Czyż, *Normatywna zawartość architektury po-ponowoczesnej w świetle koncepcji...*, s. 96. Por. też niżej.

<sup>269</sup> Zob. P. Czyż, *Normatywna zawartość architektury po-ponowoczesnej w świetle koncepcji rozumu komunikacyjnego Jürgena Habermasa*, Gdańsk, 2013, s. 51-52.

[https://pbc.gda.pl/Content/30400/phd\\_czyz\\_piotr.pdf](https://pbc.gda.pl/Content/30400/phd_czyz_piotr.pdf) (dostęp: 29.08.2019).

<sup>270</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, M. Żmudzińska-Nowak, Tychy, sierpień 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>271</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. J. Snopek, Tychy, kwiecień 2016 r., nagranie J. Snopek, oprac. E. Chudyba. Więcej na ten temat w dalszych rozdziałach niniejszej części pracy.

<sup>272</sup> W jednym z wywiadów mówił: „Architektura od początku świata wytwarza przestrzeń. Dopóki ludzie mieszkali w grotach – nie tworzyli architektury, oni już mieli przestrzeń – otrzymali ją” – wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne.

dobrej relacji”<sup>273</sup>. Stwierdził, że choć architektura wymaga „[...] materiałów, kształtów, po to, żebyśmy ją wzrokowo, naszym zmysłem mogli ogarnąć i zobaczyć, to są one tylko produktem ubocznym – produktem ubocznym względem przestrzeni”<sup>274</sup>. W wywiadzie z Pawłem Boguszewiczem, Andrzejem Jabłońskim i Andrzejem Mikulskim w 2002 roku mówił: „Przyjmuję z pokorą jedną rzecz. Istotą nie jest to, że ja wybudowałem ścianę. Ja wgryzam się w przestrzeń z konieczności i istotą całej sprawy jest to, że my siedzimy właśnie tutaj. Gdybym był w Afryce, to byłby tu kawałek bambusa albo nic by nie było, patyk by stał i by było powietrze. Ja tu muszę jednak mieć tę ścianę, albo szybę, albo sufit. Czyli architekturą nie jest ta ściana, architekturą jest ta przestrzeń, w której my możemy architekturę jak gdyby skonsumować. To, co widzę, front domu, jakiś kawałek elewacji, to jest część tego tworzywa zaledwie. Ja to mogę fotografować jak obraz. Ja się tym mogę napawać, bo jest to estetyczne albo coś mi przypomina, *ale to nie jest istota architektury* [podkr. – E. Ch.]”<sup>275</sup>. Wypowiedź pochodzącego z Czechowic projektanta

1) nie tylko wskazuje, że w jego przypadku przywołane wyżej twierdzenie Jeremy’ego Tilla, iż obecnie „fotografia stała się podstawowym punktem odniesienia dla architektury” – nie ma uzasadnienia,

2) ale jest w swoim pragmatyzmie zaskakująco zbieżna z fragmentem 11 poematu traktatu „Tao te king” z VII wieku przed Chr., autorstwa Lao Tsy, twórcy taoizmu:

„By wznieść dom, budujesz ściany,  
Wstawiasz w nie drzwi i okna,  
Ale użyteczność domu  
Jest w pustej przestrzeni”<sup>276</sup>.

Nie może więc dziwić, że estetyzację architektury i „stylistyczne myślenie” o niej Niemczyk uznawał za „odwrócenie właściwego porządku do góry nogami”. Architektura była dla niego budowaniem – wytwarzaniem przestrzeni służącej dobrej relacji, a nie formą twórczości/kreacji (artystycznej) realizowaną za pośrednictwem budowania. Przedstawić można argumenty na rzecz tezy, że różnica między estetycznym oraz sformułowanym przez Niemczyka pojęciem architektury sięga koncepcji bytu, że osadzone są one w odmiennych

---

<sup>273</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>274</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>275</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 28.

<sup>276</sup> Lao Tsy, *Droga*, tłum. Michał Fostowicz – Zahorski, Rękodzielnia "Arhat", Wrocław 2001, str. 17.

ontologiach, kształtujących światobrazy niesprowadzalnych do siebie kultur/nurtów kultury. Zaprezentujemy je w kolejnym rozdziale.

## I. Rozdział drugi. Ontologiczny, egzystencjalny i kulturowy kontekst pojęcia architektury Stanisława Niemczyka oraz realizacji jego autorstwa

### I.2.1. Ontologiczna różnica między estetycznym a formułowanym przez Stanisława Niemczyka pojęciem architektury

Nawet jeśli Piotr Czyż, pisząc, iż „zwyczaj fotografowania wyabstrahowanych z kontekstów obiektów jest symptomem wyabstrahowania myślenia o architekturze” nie miał na celu wskazania ontologicznych uwarunkowań jej estetyzacji, to trafnie, jak się wydaje, określił kierunek, w jakim należy ich poszukiwać. Wyjaśnijmy: skoro wywodząca się od Arystotelesa metoda badawcza, jaką jest abstrakcja, polega na „odrywaniu”, „oddzielaniu” (na co wskazuje już etymologia terminu<sup>277</sup>), zatem jej stosowanie wymaga przyjęcia, że byt – i „elementy” tworzące jego strukturę – jest „z natury” „osobny”, możliwy do wyizolowania, wyabstrahowania. Podobnie rozpatrywanie architektury przez pryzmat wyglądu/stylu, z pominięciem kwestii użyteczności i użytkowników, wiąże się z założeniem, że jest ona, jako taka, czymś od niej niezależnym, „samym w sobie”. W koncepcji Arystotelesa byt „sam w sobie”, „samoistny” [gr. τὸ καθ' αὐτό (*to kath auto*)]<sup>278</sup>, to substancja<sup>279</sup>. Charakteryzuje ją *trwała identyczność*<sup>280</sup>, a jej wiodący „element” stanowi *forma*, organizująca – na poziomie

---

<sup>277</sup> Termin: „abstrakcja”, czyli po grecku ἀφαίρεσις [*apháiresis*], a po łacinie *abstractio* oznacza dosłownie: „odrywanie”, „oddzielanie”, „zatrzymywanie” – zob. A. Maryniarczyk, *Abstrakcja*, (online) w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 1. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/abstrakcja.pdf> (dostęp: 05.02.22).

<sup>278</sup> τὸ καθ' αὐτό (*to kath auto*) tłumaczyć można również jako „to, co w sobie samo” – zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996. s. 406.

<sup>279</sup> „Dla Stagiryty bytem w sensie zasadniczym jest substancja (οὐσία) [*ousia* – dop. E. Ch.], czyli to wszystko, co samoistnie, jak np. Sokrates, ten oto koń, to drzewo itp. Wszystko inne, co nie jest substancją, zarówno istnieje, jak i jest poznawane przez substancję. [...] w strukturze samej substancji dostrzegamy obecność dwu, wzajemnie się dopełniających [...] elementów. Jednym z tych elementów jest materia, a drugim forma. Jeśli materia nie może samoistnieć jak tylko przez formę, którą zarazem ogranicza, uwielokrotnia (choć z drugiej strony umożliwia jej <doskonalenie się> przez zmiany, których właśnie materia jest ostatecznym podłożem) – to forma jest decydującym i konstytuującym elementem substancji, a przez to samo i bytu, bo byt to w sensie zasadniczym substancja. [...] należy zatem intelektualnie <oddzielić>, czyli wyabstrahować formę od materii i poznać ją samą, jako zasadnicze ἀρχή [*arche* – dop. E. Ch.] bytu” – M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Pallotinum, Poznań 1966, s. 80-81. Arystoteles pojmuje więc byt jako „z natury”, źródłowo, „przystosowany” do abstrakcji, do oddzielania.

<sup>280</sup> Jak wskazuje Władysław Tatariewicz, Arystoteles byt jako substancję (οὐσία – *ousia*) wiąże z prawami logicznymi: niesprzeczności  $\sim(p \wedge \sim p)$  oraz tożsamości:  $p \equiv p$ , stąd właśnie „trwała identyczność”. Wyrażać ma się w niej realność przeciwstawiona wszelkiej przypadkowości, nietrwałości, a jej pierwszy warunek to

rodzajów i gatunków – „nieokreślone podłoże”, „materię pierwszą”<sup>281</sup>. W „Metafizyce”, obok terminu: „forma”, napotykaamy dodatkowe, utworzone przez Stagirytę wyrażenie: τὸ τι ἦν εἶναι (*to ti en einai*), dosłownie: „to, co było i jest”, „to, co bywszy jest”, tłumaczone jako: „istota”<sup>282</sup>. Mieczysław A. Krąpiec zauważa, że starożytny filozof utożsamia istotę zarówno z formą, jak i z substancją, a także przeciwstawia ją materii<sup>283</sup>. Istota/forma ma „tkwić” w rzeczach jednostkowych<sup>284</sup>, nie tylko konstytuując konkretny przedmiot, ale też umożliwiając jego poznawalność. Ująć ją bowiem można – poprzez abstrakcję – w *pojęciu ogólnym*, którego znaczeniem jest definicja<sup>285</sup>. Jaka jest relacja między istotą a ogólnością? Mieczysław A. Krąpiec, zastrzegając, że według Arystotelesa za substancję nie można uważać jakiegokolwiek powszechnika (czyli pojęcia ogólnego), lecz jedynie istotę rzeczy, dodaje, że istota, będąc przedmiotem definicji, „[...] przez to samo już jest jakoś zgeneralizowana”<sup>286</sup>.

---

„jednoznaczność” – zob. W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1978, s. 39.

<sup>281</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 80-81; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 416 – 421.; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, dz. cyt., s. 123.

<sup>282</sup> Zob. K. Leśniak, *Wstęp* w: Arystoteles, „Metafizyka”, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984, s. XXVI. Dlaczego Arystoteles nie poprzestaje na terminie: „forma”? Podkreśliłmy, że słowu temu w oryginalnych pismach Stagiryty odpowiada nie tylko μορφή (*morfe*), ale przede wszystkim: εἶδος (*eidōs*). Jak wskazuje Kazimierz Leśniak, tłumacz tekstów Arystotelesa, εἶδος (*eidōs*) wywodzi się od czasownika ἰδεῖν [*idein*] – „widzieć”, który źródłowo odnosi do widzialnego kształtu rzeczy, a więc pierwotnie oznaczał: „kształt”, „forma zewnętrzna”. Terminem tym, wraz z pokrewnym mu słowem: ἰδέα (*idea*), posługiwał się Platon – zob. K. Leśniak, *Wstęp*, w: Arystoteles, „Metafizyka”, dz. cyt., s. XXV. Obecność εἶδος (*eidōs*) w platońskich dialogach, bliskoznaczność tego terminu z ideą (ἰδέα) – może być jedną z przyczyn, dla których Arystoteles, podważający platońską koncepcję idei, wprowadza dodatkowy termin: τὸ τι ἦν εἶναι (*to ti en einai*), tłumaczony obecnie jako „istota”. Na ten wątek wskazuje Władysław Tatarkiewicz: „[...] to jednak, że Arystoteles nie zatrzymuje się przy εἶδος ma swój historyczny i polemiczny sens: εἶδος bowiem jest dla niego wieloznaczne i obciążone przez swoje platońskie znaczenie, chce więc Arystoteles za pomocą nowego terminu utrwalić zmianę, której odnośnie do treści tego pojęcia dokonał. – Τὸ τι ἦν εἶναι jest pojęciem pochodzącym z logiki [...], które jednak z drugiej strony – jak sama nazwa na to wskazuje [„to, co bywszy jest” – dop. E. Ch.] – odnosi się wprost do bytu; w ten sposób oznacza ono punkt jedności obojga; myślenia i bytu, a więc poznanie; treść tego, co poznane z substancji [...]” - W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., s. 58-59. Uwyraźnia się tu właściwe Arystotelesowi jedno-jednoznaczne pojmowanie relacji między pojęciami a rzeczywistością, ze względu na co praktycznie utożsamiał poznanie z pojęciowaniem - zob. M. A. Krąpiec, T. A. Żeleźnik, *Arystoteles koncepcja substancji*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1966, s. 42.

<sup>283</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 124. Przytoczmy kilka przemawiających za takim ujęciem fragmentów z „Metafizyki”: „Formą nazywam istotę każdej rzeczy, jej pierwszą substancję” - Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 172; „[...] a gdy mówię o substancji bez materii, mam na myśli istotę” - ibidem, s. 173; „[...] formą nazywam istotę [...]” - ibidem, s. 183.

<sup>284</sup> „Forma człowieka tkwi zawsze w ciele, w kościach i tego rodzaju częściach” – Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 185.

<sup>285</sup> Władysław Stróżewski wskazuje, że „istota, jako przedmiot definicji, jest rezultatem abstrakcji. Wedle Arystotelesa, niemożliwa jest definicja indywiduum, z konieczności bowiem odnosi się do cech rodzajowych i gatunkowych przedmiotu. Rzecz definiuje się przez podanie jej rodzaju i różnicy gatunkowej, w ten sposób jednak wskazuje się na cechy istotne, ale te tylko, które są wspólne wszystkim egzemplarzom danego gatunku. Cechy radykalnie indywidualne pozostają poza zasięgiem istoty. Do tak rozumianej istoty dochodzi się drogą abstrakcji opartej na pomijaniu cech, które nie są niezbędne dla zachowania tożsamości rzeczy” - W. Stróżewski, *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 142.

<sup>286</sup> M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 125

W jednym z fragmentów „Metafizyki” Arystoteles stawia zresztą znak równości nie tylko między rzeczą a istotą, ale też między istotą a jej definicją<sup>287</sup>, w innym natomiast stwierdza, że „[...] istnieje istota tylko tych rzeczy, których pojęcie jest definicją”<sup>288</sup>. Definicja, w której ujmujemy istotę, powstaje przez podanie (najbliższego) rodzaju i różnicy gatunkowej<sup>289</sup> (*per genus proximum et differentiam specificam*<sup>290</sup>). Stagiryta nazywa taką definicję utworzoną za pomocą metody podziałów<sup>291</sup>. „Metoda podziałów” to w greckim oryginale „Metafizyki” διαίρεσις (*diairesis*) – napotykaemy więc inny termin niż „abstrakcja” (*apháiresis*). Nie sposób zbadać tu zależności między polami semantycznymi tych terminów, można tylko wspomnieć że „metodą podziału” posługiwali się już Sokrates i Platon, a wywód Arystotelesa wskazuje, że dąży on do jej doprecyzowania, wskazując właściwe i nie – sposoby podziału<sup>292</sup>. Trudno jednak nie zauważyć semantycznej zbieżności między metodą podziału a abstrakcją jako „odrywaniem”, „oddzielaniem”, „zatrzymywaniem”. Znaczeniowo bliskie tym dwóm okazuje się również pojęcie definiowania. Wskazuje na to nie tylko łaciński źródłowski terminu<sup>293</sup>, ale zespół znaczeń greckiego słowa ὀρισμός (*horismos*). Tłumaczy się je jako:

---

<sup>287</sup> „Z powyższych dociekań wynika, że każda rzecz i jej istota są jednym i tym samym, i że ta identyczność nie jest akcydentalna; ponieważ zaś poznanie każdej rzeczy sprowadza się do poznania jej istoty tak iż nawet na podstawie przykładów staje się jasne, że rzecz i jej istota muszą stanowić jedność. [...] Co więcej, nie tylko rzecz i jej istota, ale również ich definicja jest ta sama; nie akcydentalnie bowiem jedność i istota jedności są jednym” - Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 170-171.

<sup>288</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 164-165.

<sup>289</sup> „[...] każda definicja jest podzielna sama w sobie na rodzaj i różnicę gatunkową [...]” - Arystoteles, *Metafizyka* (1016 a), dz. cyt., s.114-115.

<sup>290</sup> Przykładem takiej definicji jest określenie człowieka jako zwierzęcia (rodzaj) myślącego/rozumnego (różnica gatunkowa) – *zoon logikon*, pochodzące zresztą od Arystotelesa, który w dziele „Polityka” (1253 a) twierdził, że rozumność, a ściślej biorąc, posiadanie logosu, w sposób zasadniczy odróżnia ludzi od zwierząt. Tę myśl Stagiryty, przekazuje także Sekstus Empiryk w „Zarysach Pyrronskich” (Pyrrh. Hypothesis, VI, 26) – zob. R. Forycki, *Zagadnienie rozumności człowieka*, (online) w: „Studia Warmińskie” 40/2003, s. 35. [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia\\_Warmińskie/Studia\\_Warmińskie-r2003-t40/Studia\\_Warmińskie-r2003-t40-s31-50/Studia\\_Warmińskie-r2003-t40-s31-50.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Warmińskie/Studia_Warmińskie-r2003-t40/Studia_Warmińskie-r2003-t40-s31-50/Studia_Warmińskie-r2003-t40-s31-50.pdf) (dostęp: 24.01.24)

<sup>291</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka* (1038 a), dz. cyt., s. 191. W greckim oryginale „Metafizyki”: διαίρεσις [*diairesis*], jako „metoda podziałów” występuje np. w zdaniu, w którym charakteryzuje definicje powstające przez wskazanie rodzaju i różnicy gatunkowej, a więc takie, w których ujmowana jest istota: *περὶ μὲν οὖν τῶν κατὰ τὰς διαίρεσεις ὀρισμῶν τοσαῦτα εἰρήσθω τὴν πρώτην, ποῖοί τινές εἰσιν.*- Arystoteles, *Metafizyka* (1038 a) <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051%3Abook%3D7%3Asection%3D1037b> (dostęp: 14.04.24) Powyższe zdanie Tadeusz Żeleźniak tłumaczy: „To tyle niech na początek wystarczy dla omówienia natury pewnego typu definicji, a mianowicie tych otrzymywanych przy zastosowaniu podziału” - M. A. Krąpiec, T. A. Żeleźnik, *Arystotelesowa koncepcja substancji*, dz. cyt., s. 129. Z kolei Tadeusz Leśniak tłumaczy następująco: „Najpierw trzeba zbadać definicje otrzymane za pomocą metody podziału” - Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 190.

<sup>292</sup> „A zatem jasne, że definicja jest określeniem zbudowanym w oparciu o różnice i to określeniem ujmującym ostateczną z nich, oczywiście przy zastosowaniu poprawnego podziału”- zob. Arystoteles, *Metafizyka* (1038 a), w: dz. cyt., s. 191.

<sup>293</sup> „Definicja” pochodzi od łacińskiego czasownika *definire*, czyli: „odgraniczać”, „określać” - zob. S. Kamiński, *Definicja*, (online), w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 1. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/definicja.pdf> (dostęp: 24.01.24)

„definicja”, „odrębność” oraz „odgraniczenie poprzez definiowanie”<sup>294</sup>. Wspólnym znaczeniem terminów: „abstrakcja” i „definicja” jest także: „jednoznaczność”. Słownikowa charakterystyka definicji opisuje ją jako „[...] określenie (krótkie, lecz pełne) zmierzające do jednoznacznej charakterystyki jakiegoś przedmiotu”<sup>295</sup>. Władysław Stróżewski zauważając, że sposoby docierania do pojęcia bytu warunkują jego dalszą charakterystykę semantyczną<sup>296</sup>, stwierdza natomiast, że „drogi abstrakcji oparte na eliminacji określonych cech lub uogólnieniu, prowadzą nieuchronnie albo do jednoznacznego rozumienia bytu, albo do ujmowania go w ramach tzw. analogii atrybucji”<sup>297</sup>. Do analogii atrybucji, poprzez którą wyrazić można taki „typ” podobieństwa<sup>298</sup>, które pozbawione jest ontycznej bliskości, polega na „zewnętrznym odwzorowaniu”, jak w przypadku odcisnięcia pieczęci w wosku, bądź zostaje przypisane odpodmiotowo (z tej przyczyny analogia ta ma charakter bliski metaforze) – powrócę jeszcze w dalszej części rozważań. Teraz wyjaśnijmy, co znaczy „jednoznaczność”. Kazimierz Ajdukiewicz, przy okazji opisywania w „Logice pragmatycznej” definicji realnej, wywodzącej się od Arystotelesa, stwierdza, że właściwa dla niej informacja *jednoznacznie* charakteryzująca dany zbiór przedmiotów (np. zbiór liczb naturalnych), to informacja wymieniająca taką własność zbioru, „[...] która by temu zbiorowi i tylko jemu przysługiwała”<sup>299</sup>. Można zatem stwierdzić, że jednoznaczne jest to, co nie ma nic wspólnego z niczym innym poza sobą, co *wyklucza* z siebie wszelką różność, wielość, wszelkie odniesienie. *Jednoznaczność okazuje się ontologicznie ekskluzywna*. Podkreślmy: w tym, co jednoznaczne, wyraża się przede wszystkim oddzielenie, odrębność. Jest to zgodne z Arystotelesowskim określeniem definicji: Stagiryta nie tylko nazywa ją „[...] wyrażeniem obejmującym różnice albo, według właściwej metody, ostatnią z nich”<sup>300</sup>, ale wprost stwierdza, że „[...] ostatnia różnica [gatunkowa – dop. E. Ch.] będzie istotą rzeczy i jej

---

<sup>294</sup> Zob. R. Oleś, *Metoda dialektyczna a funkcje chorismos w metafizyce Plotyna*, w: „Analiza i Egzystencja” 23/2013, s. 26 [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Analiza\\_i\\_Egzystencja/Analiza\\_i\\_Egzystencja-r2013-t23/Analiza\\_i\\_Egzystencja-r2013-t23-s25-43/Analiza\\_i\\_Egzystencja-r2013-t23-s25-43.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Analiza_i_Egzystencja/Analiza_i_Egzystencja-r2013-t23/Analiza_i_Egzystencja-r2013-t23-s25-43/Analiza_i_Egzystencja-r2013-t23-s25-43.pdf) (dostęp: 24.01.24)

<sup>295</sup> S. Kamiński, *Definicja*, dz. cyt., s. 1.

<sup>296</sup> Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 65.

<sup>297</sup> W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 65.

<sup>298</sup> „[...] słowo <analogia> oznacza orzekanie o wielu rzeczach na podstawie dostrzeżonego między nimi podobieństwa” - A. Maryniarczyk, *O przyczynach, partycypacji i analogii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 73.

<sup>299</sup> K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, dz. cyt., s. 62. Polski logik wskazuje także, że „stosunek R jest *stosunkiem jednoznacznym*, gdy żaden przedmiot x nie pozostaje w tym stosunku do dwóch różnych przedmiotów y i z. [...] Stosunek syna do ojca jest przykładem stosunku jednoznacznego. Istotnie, nikt nie może być synem dwóch różnych ojców, tzn. jeżeli x jest synem y i x jest synem z, to y musi być tym samym osobnikiem co z” - K. Ajdukiewicz, dz. cyt., s. 240-241.

<sup>300</sup> Arystoteles, *Metafizyka* (1038 a), dz. cyt., s. 191.

definicją [...] jedna różnica, ta ostatnia, będzie formą i substancją [...]”<sup>301</sup>. Choć zatem Stróżewski i Ajdukiewicz określają cechy istoty (istotne), do których dotrzeć można z pomocą abstrakcji, jako „wspólne wszystkim egzemplarzom danego gatunku”<sup>302</sup>, to jest to szczególnie „wspólność” już z tej przyczyny, że realizuje się w pierwszej kolejności przez oddzielenie. Co więcej, ta „wspólność”/ogólność, właśnie w konsekwencji przyjętego przez Arystotelesa założenia, że to z pomocą abstrakcji można ją poznawczo ująć, redukuje się do identyczności, czyli: tożsamości<sup>303</sup>. W „Metafizyce” znajdziemy szereg fragmentów, w których starożytny filozof definiuje formę/istotę przez jedność, a samą jedność rozumie właśnie jako *identyczność*. Stwierdza na przykład, że Kallias i Sokrates – pod względem konstytuującej ich formy, ujmowanej w pojęciu ogólnym: „człowiek” – niczym się od siebie nie różnią, są „identyczni”<sup>304</sup>. Sokratesa, jako jednostkę, byt cielesny złożony z formy i materii, nazywa natomiast Arystoteles „jednością akcydentalną”, w której zachodzi „identyczność akcydentalna”<sup>305</sup>. Sokrates jest sobą, a nie – Kalliasem czy Platonem – zupełnie przypadkowo, i nic to w jego istocie, definiowanej „przez oddzielenie” jako „zwierzę myślące” – nie zmienia. Ujawnia się tu zatem inna cecha tego, co abstrakcyjne – okazuje się ono „obojętne” na ukonkretnienie, a tym samym i na to, co realnie istniejące<sup>306</sup>.

---

<sup>301</sup> Arystoteles, *Metafizyka* (1038 a), dz. cyt., s. 190-191. Warto jeszcze dodać, że samą różnicę gatunkową Arystoteles określa jako przeciwieństwo. Gatunki okazują się tym, co w obrębie rodzaju przeciwstawne: „Nazywam bowiem rodzajem to, co stanowi jedność i identyczność dwóch rzeczy, a co jest różne w tych rzeczach nie akcydentalnie, niezależnie od tego, czy będzie to jakiś rodzaj materii czy coś innego. Nie tylko bowiem coś wspólnego musi różnym rzeczom przysługiwać, na przykład to, żeby były zwierzętami, ale ta zwierzęcość musi być różna dla obydwu zwierząt: na przykład, dla jednego będą to cechy konia, a dla drugiego człowieka; dlatego też ta wspólna natura dla istot różniących się gatunkowo jest sama różna w różnych gatunkach. [...] Różnica gatunkowa musi być zatem odmiennością rodzaju, <różnicą rodzajową> bowiem nazywam odmienność, która czyni innym sam rodzaj. *Ta odmienność będzie zatem przeciwieństwem* [podkr. – E. Ch.]” – Arystoteles, *Metafizyka* (1057 b – 1058 a), dz. cyt., s. 262-263.

<sup>302</sup> Omawiając definicję realną, i nawiązując do Arystotelesowskiej definicji istoty, Ajdukiewicz zauważa: „[...] jeśli cechy wspólne egzemplarzom danego gatunku wymienione w definicji są tak dobrane, że nie tylko odróżniają egzemplarze tego gatunku od przedmiotów pozostałych, ale mają nadto tę własność, że wynikają z nich wedle praw przyrody inne ważne cechy wspólne egzemplarzom tego gatunku, to wówczas mówimy, że w definicji została podana nie tylko jednoznaczna, ale nadto istotna charakterystyka tego gatunku. O takiej definicji mówimy, że podaje ona istotę definiowanego gatunku, a cechy w niej wymienione nazywamy cechami istotnymi” – K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, dz. cyt., s. 85.

<sup>303</sup> Władysław Stróżewski określa istotę u Arystotelesa jako „takożsamą” – zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 139.

<sup>304</sup> „Taką całością złożoną z materii i formy jest Kallias czy Sokrates, tak samo jak owa konkretna kula spiżowa. Natomiast człowiek czy zwierzę to pojęcie ogólne, takie jak spiżowa kula w ogóle. [...] Całość jest tą właśnie określoną formą ciała i kości tworzących Sokratesa i Kalliasa, różniących się materią (bo materia jest rzeczywiście różna), ale identycznych pod względem formy, bo ich forma jest niepodzielna” – Arystoteles, *Metafizyka* (1033 b – 1034 a), dz. cyt., s. 176-177.

<sup>305</sup> Arystoteles, *Metafizyka* (1037 b), dz. cyt., s. 188

<sup>306</sup> Sygnalizowałam już we „Wprowadzeniu do badań nad kulturowo-ontologicznym wymiarem architektury” szczególny związek między konkretnością, realnym istnieniem i „jakościowym” aspektem treści, wskazując, że na „całkowitą” konkretność, określoność tego, co *realnie istniejące* – w przeciwieństwie do „idei” (w sensie abstrakcyjnych „przedmiotów ogólnych”) wskazywał Roman Ingarden. Autor „Sporu o istnienie świata” pisał: „[...] przedmioty indywidualne – o ile tylko są bytowo autonomiczne (*samoistne*) – nie mogą być pod żadnym



Podkreślmy tu intrygujący splot istnienia, niepowtarzalności i konkretności: to, co prawdziwie, rzeczywiście będące, jest zawsze „niebywałym konkretem” – wątek ten jest istotny, ponieważ w podejściu Stanisława Niemczyka wyraźne jest wskazanie na aksjologiczny i zarazem metafizyczny wymiar konkretności<sup>307</sup>. A właśnie ten „niebywały konkret”, którym jest wszystko, co realnie istniejące – abstrakcja „traci z oczu”. Nie bez przyczyny Piotr Jaroszyński stwierdza, że ta metoda poznania pustoszy byt i jego pojęcie<sup>308</sup>. Również Zofia J. Zdybicka zauważa, że konsekwencją przyjętej przez Arystotelesa perspektywy było „zgubienie” tego, co jednostkowe, konkretne<sup>309</sup>. Problematyczne wątki, związane z proponowaną przez Stagirytę koncepcją bytu, zostały wzmocnione w jednym z nurtów średniowiecznej filozofii, którego głównym reprezentantem jest Jan Duns Szkot (1266-1308 r.), a za pośrednictwem Franciszka Suareza (1548-1617r.) „abstrakcjonistyczne”, definiujące byt „przez oddzielenie” ujęcie przejął i radykalizował Kartezjusz. Do kwestii tej – ważnej dla naszych analiz – powrócę w dalszej części rozważań. W tym punkcie

---

względem, możliwym dla danego przedmiotu, nieokreślone czy też niejednoznacznie określone. Natomiast w zawartości idei występują pewne szczególne elementy, które nazywam <zmiennymi>. Na przykład każdy poszczególny człowiek posiada w każdej fazie swego życia całkiem określoną barwę skóry, niezależnie od tego, w jakim stopniu barwa ta ulega zmianie w ciągu jego życia. Natomiast do zawartości idei <człowiek w ogóle> należy jedynie <zmienna>: <o jakiejś barwie skóry>. <Jakiejś> a nie właśnie tej, czy tamtej – w tym tkwi właśnie <zmiennosc> owej <zmiennej>” – R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, T. I, PWN, Warszawa 1987, s. 51-52. W przypadku „idei <człowiek w ogóle>”, podana przez Ingardena, właściwa jej „zmienna jakościowa” („o jakiejś barwie skóry”) – nakierowuje na ukonkretnienie. Barwa dopiero w ukonkretnieniu staje się „sobą” – nabiera koloru. Inaczej jest w przypadku takiego „przedmiotu ogólnego”, jak „idea trójkąta”. Bez względu na to, czy istnieje ona jako wyobrażenie, czy jako rysunek kredą na tablicy – w samym trójkącie jako trójkącie (będącym określonym układem treści) – sposób jego za-istnienia, materializacji – niczego nie zmienia. Wydaje się, że właśnie ze względu na tą szczególną „bejjakościowość” to, co abstrakcyjne – może być „obojętne” na konkretyzację i (za)istnienie. Można też powiedzieć, że Ingardenowska „idea <człowiek w ogóle>” – ze względu na jej aspekty „jakościowe”, jest ogólna, ale nie abstrakcyjna, jeżeli abstrakcję rozumieć będziemy, zgodnie z definicją sformułowaną przez Mieczysława A. Krąpca i Andrzeja Maryniarczyka jako „niejakościowy”, obojętny na konkretyzację, *układ treści*. Badacze ci zauważają: „Definityjne i pojęciowe ujęcia bytu otrzymywane w wyniku abstrakcji, dotyczą układu treści” - M.A Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Metafizyka*, w: „*Powszechna Encyklopedia Filozofii*”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 16. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/m/metafizyka.pdf> (dostęp: 05.02.22).

<sup>307</sup> Żadno wyobrażenie „myślne”, „zakorzenione” w byciu osoby, która je sobie wyobraża, nie może równać się z konkretnością tego, co realnie istniejące. Określenie „niebywały konkret” zaczerpnęłam z artykułu Marka Mikołajca, gdzie odniósł on je do cegły – zob. M. Mikołajec, *Elegia o ceglanych domach*, Art. Papier 15 kwietnia 8 (368)/2019 <http://www.artpapier.com/index.php?page=artykul&wydanie=369&artykul=7285> (dostęp: 17.04.2019). Również Stanisław Niemczyk dostrzegał wartość konkretności tego, co rzeczywiście „będące” i przez to – niepowtarzalne. Jednym z przykładów, jakie podawał, jest właśnie cegła – projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego podkreślał jej „konkretność”, „namacalność”, „niepowtarzalność” – wzmacnianą jeszcze przez to, że cegła nosi na sobie ślady palców budowniczych – zob. B. Gruszka-Zych, *Stworzyć miejsce dla Stwórcy*, Gość Niedzielny 27 kwietnia 2006, <https://www.gosc.pl/doc/808895.Stworzyc-miejsce-dla-Stwórcy/2> (dostęp: 01.12.20).

<sup>308</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Transcendentalia a wartości*, w: *Analogia w filozofii*, red. naukowa: A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 152.

<sup>309</sup> Zob. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2017, s. 43.

zauważmy, że estetyczne pojęcie architektury również formułowane jest „przez oddzielenie”, z pomocą „metody podziałów”.

Określenie architektury jakie znajdujemy u jednego z jej najważniejszych w XX stuleciu teoretyków, promotora ruchu nowoczesnego, Nicolausa Pevsnera – jako budynków (rodzaj), które zaprojektowano mając na uwadze walory estetyczne (różnica gatunkowa)<sup>310</sup> – spełnia wyznaczony przez Arystotelesa sposób definiowania. W Pevsnerowskim ujęciu, architektura, rozpatrywana pod kątem „wyglądu”, „wartości artystycznej”, „wywieranego wrażenia”, okazuje się „oddzielona” nie tylko od użytkowania i użytkowników, ale też od budowania i budynków. Takie „oddzielenie” napotykałyśmy również we współczesnym, popularnym kompendium „ABC wiedzy o plastyce”, opracowanym przez Helenę Hohensee-Ciszewską. Określa ona architekturę jako „sztukę artystycznego oraz ideowego kształtowania budowli, w odróżnieniu od budownictwa, które w założeniu ogranicza się do czysto praktycznych funkcji [...] [architektura – dop. E. Ch.] jest tą dyscypliną plastyki, w której obok technicznego wykonania i konstrukcji oraz funkcji użytkowej ważną rolę spełnia kompozycja brył i ewentualny wystrój płaszczyzn”<sup>311</sup>. Również rozumienie architektury i twórczości w artykule autorstwa Cezarego Wąsa uznać można za stanowiące przejaw jednoznacznej, „abstrakcjonistycznej” optyki. Omawiając grekokatolicką cerkiew w Białym Borze, zaprojektowaną przez Jerzego Nowosielskiego (we współpracy z architektem Bogdanem Kotarwą) (il. 6), Wąs pisze: „Powolny rozwój pewnych tradycji architektonicznych i coraz ściślej ich dostosowywanie do specyficznych potrzeb czy warunków klimatycznych są przyczyną występowania w różnych rejonach świata dzieł, które wzbudzić mogą zachwyt perfekcją swych konstrukcyjnych rozwiązań i oryginalnym kształtem, a tworzone nie są przez architektów, lecz przez bezpośrednich użytkowników lub prostych rzemieślników. W kulturze europejskiej do takich twórców należały wiejskie chałupy, wiatraki, młyny, ale też drewniane czy murowane wiejskie kościoły, których wiele zachowało się do dzisiaj. Nowoczesny twórca jest dziś w stanie stworzyć obiekt architektoniczny, który wygląda jak typowy przykład takiej właśnie <architektury bez architekta>. Wyrafinowane dzieło może powstać bez architekta. Subtelny twórca może naśladować dzieło <bez architekta>. Z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku grekokatolickiej cerkwi

---

<sup>310</sup> „Komórka na rower jest budynkiem; katedra w Lincoln to architektura. Prawie wszystko, co zawiera w sobie przestrzeń w skali wystarczającej, aby człowiek mógł się w niej poruszać, jest budynkiem. Termin <architektura> ma zastosowanie tylko w odniesieniu do budynków, które zaprojektowano, mając na uwadze walory estetyczne” - N. Pevsner, *Historia architektury europejskiej*, tłum. J. Wydro, Wydawnictwo ARKADY, Warszawa 2013, s. 10

<sup>311</sup> H. Hohensee-Ciszewska, *ABC Wiedzy o plastyce*, Wydawnictwa szkolne i pedagogiczne, Warszawa 1991, s. 9.

w Białym Borze [...], stworzonej przez wybitnego malarza Jerzego Nowosielskiego. [...] Architektura, jako twórczość świadoma, jest tu prawie niewidoczna, choć artystyczna subtelność ma duży i niezaprzeczalny udział w wykreowaniu tej budowli. Prostota połączyła się z wielką sztuką. Jak to bywa w świątyniach chrześcijańskiego Wschodu, liczy się przede wszystkim wnętrze. W kreowaniu bryły nie miał udziału eksperyment formalny. W otaczającym płaskim krajobrazie stanowi nienarzucający się znak sacrum”<sup>312</sup>.



**Ilustracja 7. Według Cezarego Wąsa „architektura, jako twórczość świadoma, jest tu prawie niewidoczna” - cerkiew grekokatlicka w Białym Borze zaprojektowana przez Jerzego Nowosielskiego we współpracy z arch. Bogdanem Kotarbą. Wybudowana w latach: 1992–1997. Fot: PiotrMig<sup>313</sup>.**

Zauważmy, że w przywołanym fragmencie artykułu Cezary Wąs wyodrębnia:

a) wyrafinowane dzieło „bez architekta”,

b) naśladowanie przez „subtelny twórcę” dzieła „bez architekta”,

natomiast pomija (czy też: wyklucza) przypadek, w którym subtelnym i świadomym twórcą „wyrafinowanego dzieła” może okazać się „prosty rzemieślnik” czy „bezpośredni użytkownik” obiektu. Nasuwa się pytanie – dlaczego badacz zastrzega pojęcie „świadomej twórczości” jedynie dla (dyplomowanych?) architektów oraz artystów, którzy jak Jerzy Nowosielski podjęli się projektowania, skoro bez wątpienia ze świadomym tworzeniem (projektowaniem, wznoszeniem budowli) mamy do czynienia również w przypadku „prostych

<sup>312</sup> C. Wąs, *Bunt kwiatu przeciwko korzeniom*..., dz. cyt. s. 86.

<sup>313</sup> Źródło: Wikipedia, na licencji CC BY 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)

[https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew\\_Narodzenia\\_Przenaj%C5%9Bwi%C4%99tszej\\_Bogarodzicy\\_w\\_Bia%C5%82ym\\_Borze#/media/Plik:Cerkiew\\_w\\_Bia%C5%82ym\\_Borze.jpg](https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_Narodzenia_Przenaj%C5%9Bwi%C4%99tszej_Bogarodzicy_w_Bia%C5%82ym_Borze#/media/Plik:Cerkiew_w_Bia%C5%82ym_Borze.jpg) (dostęp: 22.04.22)

rzemieślników” czy „bezpośrednich użytkowników”, tym bardziej, skoro ich działalność przynosi „wyrafinowane dzieła”, które „subtelny twórca” ma naśladować? Wiejskie chałupy, drewniane czy murowane kościoły, wiatraki, młyny – nie powstały niechcący, nieświadomie, bez myśli i zaangażowania tych, którzy je wznosili. Można zaryzykować stwierdzenie, że w perspektywie przyjętej przez Wąsa kopiec wzniesiony przez termity, gniazdo uwite przez ptaka, jak i budowla zaprojektowana przez „prostych rzemieślników” – będą na równi „dziełami bez architekta”. Wydaje się, że prawo do architektury jako „świadomej twórczości” badacz przyznaje wyłącznie niektórym spośród ludzi: (dyplomowanym?) architektom, bądź (dyplomowanym?) artystom, czyniąc z nich odrębny „gatunek”, określający się „przez oddzielenie”<sup>314</sup>. Czy to wąskie i ekskluzywne, a przez to jednoznaczne rozumienie terminu: „architekt”, jakim operuje Wąs, uznać należy za poniżającą dla „bezpośrednich użytkowników” lub „prostych rzemieślników” formę faworyzowania „profesjonistów” i „specjalistów”? Przypisywanie badaczowi takiej intencji byłoby nadużyciem. Jednak konfuzja, jaką wzbudzić może jego wywód wskazuje na zmianę znaczenia, czy też równoległe funkcjonowanie we współczesnej przestrzeni społeczno-kulturowej dwu odmiennych zespołów znaczeń związanych nie tylko z terminem: „architektura”, ale i z wyrażeniem „świadoma twórczość”, które również okazuje się zawężone i ujednoznacznione. Na czym bowiem polega „świadoma twórczość”, której Wąs odmawia „prostym rzemieślnikom” czy „bezpośrednim użytkownikom”? Jak rozumieć zdanie, w którym badacz o cerkwi w Białym Borze pisze: „Architektura, jako twórczość świadoma, jest tu prawie niewidoczna [...]”? Te stwierdzenia staną się zrozumiałe dopiero, jeśli punkt ciężkości przeniesiemy z pojęcia „świadoma” na termin: „twórczość”, którego znaczenie – tak jak w przypadku architektury – *zawężymy* do „twórczości artystycznej”. By uchwycić sens wywodu Wąsa należy w punkcie wyjścia uznać, że:

---

<sup>314</sup> Pierwszy określenia: „architektura bez architekta” użył Bernard Rudolfsky, kurator i autor katalogu wystawy pt. „Architecture Without Architects”, która w 1964 roku odbyła się w Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Nowym Yorku. Pojęcie to uznać można za równoważne z kategorią „architektura wernakularna”, bądź „rodzima architektura ludowa”. W jednym z artykułów napotkałam następujące uzasadnienie stosowania określenia „architektura bez architekta”: „[...] wskazówki o tym jak budować, gdzie i dlaczego wynikały z mądrości przekazywanej z pokolenia na pokolenia wśród użytkowników budowli, rzemieślników i majstrów. Ponieważ tylko oni zaangażowani byli w proces budowy możemy mówić o architekturze bez architekta” - T. Bardzińska-Bonenberg, A. Bonenberg, *Nurt wernakularny we współczesnych realizacjach polskich architektów*, w: „Czasopismo Techniczne. Architektura” 2010, R. 107, z. 7-A/1, Wydawnictwo Politechniki Krakowskiej im. Tadeusza Kościuszki, s. 7. <https://docplayer.pl/26565224-Nurt-wernakularny-we-wspolczesnych-realizacjach-polskich-architektow.html> Przytoczone wyjaśnienie przemawiałoby na rzecz tezy, że pojęcie „architektura bez architekta” stanowi przejaw zawężenia, ujednoznacznienia terminu „architekt”, tak, że staje się on „zastrzeżony” wyłącznie dla osób posiadających dyplom Wydziału Architektury, co wskazywałoby na swego rodzaju instytucjonalne „zawłaszczenie” tego terminu. Prowadzona tu analiza pozwala uwyraźnić, że to „zawłaszczenie” źródłowo ma charakter nie instytucjonalny, ale – estetyczny.

a) architektura *nie jest* „po prostu” projektowaniem i budowaniem (schronienia, „służbą dobrej relacji”, „wytwarzaniem przestrzeni”) – i już przez to świadomą twórczością/wytwórczością,

b) ale działalnością, której celem (poprzez budowanie) jest wykreowanie dzieła sztuki, a więc kolejną formą twórczości (działalności) *artystycznej*.

W takiej perspektywie już nie budowanie jest sztuką (w sensie *umiejętności*), ale by stało się sztuką, musi zyskać walor bliżej nieokreślonej (poza wywieraniem na odbiorcy zaplanowanego przez projektanta wrażenia, czy szerzej – wpływu) i aksjologicznie neutralnej „artystyczności”/estetyczności. Dopiero w takim kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego Wąs odmawia świadomej twórczości „prostym rzemieślnikom” czy „bezpośrednim użytkownikom”. Ich (świadomym) celem nie było wzbudzanie doznań czy wrażeń „artystycznych”. Tylko zrównując projektowanie architektury z działalnością artystyczną i zawężając równocześnie do takiej działalności pojęcie „świadomej twórczości”, możemy zgodzić się, że „architektura z architektem” wymaga:

- bądź naznaczenia budowli indywidualnością „subtelny twórcy”, chociażby poprzez „eksperyment formalny”,

– bądź „stylizacji”, gdy „subtelny twórca” naśladuje, jak pisze Wąs, „dzieło <bez architekta>”, czyli, mówiąc inaczej, dzieło, którego autorami byli „prosty rzemieślnik” lub „bezpośredni użytkownik”, budujący „po prostu” i nie mający na celu artystycznej kreacji<sup>315</sup>.

Czy jednak przy takim ekskluzywnym, ujednoznaczonym rozumieniu terminów: „sztuka”, „twórczość”, „architektura”, gdzie Pevserowskie „walory estetyczne” pełnią funkcję *differentia specifica*, również tym dyplomowanym architektom, którzy – jak Stanisław Niemczyk – budowali *nie mając* na celu „wywierania wrażenia” na odbiorcach, ale służbę użytkownikom i ich potrzebom, nie należałoby odmówić „świadomej twórczości”, a realizacje ich autorstwa nazwać „architekturą bez architekta”? Można zaryzykować tezę, że to ujednoznacznione pojęcie architektury jest jednym z czynników utrudniających badaczom kwalifikację realizacji projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego, które nie spełniają estetycznej definicji architektury. Przeprowadzona analiza wskazuje, że

*estetyzacja architektury wiąże się z uabstrakcyjnieniem, a tym samym z zawężeniem i ujednoznacznieniem jej pojęcia.*

---

<sup>315</sup> Zwróćmy uwagę, że „stylizacja” staje się tu warunkiem „artystyczności”.

Dopiero pojmując architekturę „w oderwaniu”, jako to, co osobne, można pozwolić sobie na jej estetyzację. „Samozwrotna”, „wyabstrahowana” i „abstrahująca” perspektywa wyraźna jest w:

1) charakterystyce podejścia projektantów-dekonstrukcjonistów, którzy, jak pisze Ewa Rewers, krytykują „[...] wszystko, co podporządkowuje architekturę czemuś innemu, np. wartościom takim jak użyteczność, piękno, [...] by wyswobodzić architekturę z zewnętrznych teleologii, niezwiązanych z nią celów”<sup>316</sup>,

2) stwierdzeniu Philipa Johnsona, jednego z przedstawicieli ruchu nowoczesnego, który głosił, że „nie ma nic ważniejszego od architektury”<sup>317</sup>.

Względem takiego nastawienia podejście projektowe Stanisława Niemczyka, który niejednokrotnie podkreślał, że „w projektowaniu nie chodzi przecież o architekturę, ale o życie”<sup>318</sup> – sytuuje się na przeciwległym biegunie. Nie tylko charakteryzował on architekturę poprzez „służbę dobrym relacjom”, ale wskazywał, że staje się ona „sobą” dopiero w odniesieniu, w relacji. Z kim? Z użytkownikami. Podczas jednego z wywiadów stwierdził: „Czym jest wartość architektury? Czym ona jest? Co w niej jest wartością? Co nagłe detal? Albo kolor? No nie. *My mówimy o czymś – o żywym tworze, bo bez ludzi nie ma architektury* [podkr. – E. Ch.]. Są jakieś takie obiekty, których nawet domami nie można nazywać, bo nie służą niczemu. Przez dom rozumiem materię z człowiekiem. To jest dom”<sup>319</sup>. To zaskakujące, jak różnica między pojęciem architektury, którym operował Niemczyk, a estetycznym jej rozumieniem, wpisuje się w różnicę między tym, co żywe, a tym, co martwe. Jeżeli wystylizowane przez Le Corbusiera zdjęcie Willi Jeremego Till może określić jako „martwą naturę”, to

*architektura w ujęciu projektanta tyckiego kościoła pw. Ducha Świętego nie nadaje się na „martwą naturę”, ponieważ już z założenia ma być stającym się w relacjach „żywym tworem”.*

---

<sup>316</sup> E. Rewers, *Post-polis – wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Universitas, Kraków 2005, s. 248

<sup>317</sup> Cleveland Amory, *Philip Johnson*, „Vouge” May 1964, s. 205, cyt. za Ch. Jencks, *Ruch nowoczesny w architekturze*, tłum. A. Morawińska i H. Pawlikowska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987, s. 61.

<sup>318</sup> S. Niemczyk, *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, wywiad przepr. P. Kozacki, (online) w: Miesięcznik „W drodze” 09/2012 <https://beta.wdrodze.pl/article/nie-chodzi-o-architekture-ale-o-zycie/> (dostęp: 09.02.21). Analogiczne stwierdzenie Niemczyka znajdziemy też w miesięczniku *Architektura & Biznes*: S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 28.

<sup>319</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr., E. Chudyba, Tychy, listopad 2015 r., nagranie i oprac. własne.

Nie może być inaczej, skoro pierwszym, dosłownie żywym domem cielesnego człowieka, jest – zgodnie z przyjmowaną przez Niemczyka optyką – ciało matki. W jednej z naszych rozmów powiedział: „Pierwszy domek dziecka to jest domek ten bezpieczny – ciało matki – i jeśli wychodzimy od świadomości, że mamy tę relację najmniejszą dla człowieka, to potem ta przestrzeń się powiększa, ale nie na zasadzie proporcjonalnego wzrostu fizycznej wielkości, tylko relacji powiększanej umysłem”<sup>320</sup>. Napotykamy tu kolejny, niezwykle zamienny dla Niemczykowego myślenia (nie tylko o architekturze) rys. Chodzi o właściwą mu, *biofilną* perspektywę, „osadzoną”, „zakorzenioną” w *odniesieniu do* tego, co organiczne, żywe i naturalne. Będę jeszcze do niej niejednokrotnie powracać. W tym punkcie zauważmy, że wskazywaną przez projektanta kościoła pw. Ducha Świętego w Tychach odpowiedniość między ciałem matki noszącej dziecko a domem, a także myśl, że architektura staje się architekturą *poprzez obecność* żyjących w niej i użytkujących ją ludzi, wypowiedzieć można w analogii proporcjonalności:

*tak jak dziecko zamieszkuje ciało matki, tak ludzie zamieszkują dom;  
tak jak matkę czyni matką dziecko, które w niej jest, które nosi w łonie,  
tak architekturę czynią architekturą zamieszkujący ją ludzie.*

Wyrażane przez analogię proporcjonalności (in. analogię proporcji właściwych) podobieństwo dotyczy, jak wskazuje Władysław Stróżewski, tych przedmiotów (zwanych analogatami), które, choć różne, uczestniczą, są „zanurzone”, we wspólnej im, proporcjonalnie tej samej własności (analogonie): „analogatom przypisuje się w sposób dla nich <proporcjonalny> (termin ten musimy wziąć w cudzysłów, gdyż nie chodzi tu bynajmniej o proporcje matematyczne) pewne cechy wspólne, które jednak w każdym analogacie realizują się w sposób tylko jemu właściwy. W przypadku przeniesienia analogii proporcjonalności na poziom bytu jako bytu, owymi własnościami wspólnymi (analogonami) będą własności transcendentalne, takie jak istnienie, jedność, dobro, piękno itp. Dzięki temu będziemy mogli stwierdzić, że – na przykład – byt *x* ma się do swego istnienia tak, jak byt *y* do swego istnienia, byt *z* do swego istnienia itd. [...] Podobnie jedność kamienia ma się tak do istoty (tego oto) kamienia, jak jedność konia do istoty konia, jedność człowieka do istoty człowieka, a nawet Jedność Boga do istoty Boga. Widać wyraźnie, że za każdym razem, mamy do czynienia z innego rodzaju jednościami, że jednak – z drugiej strony – nie przestają

---

<sup>320</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, prow. E. Chudyba, Tychy, luty 2015. Oprac. własne.

one być jednościami, że uczestniczą w jakiś sposób w *jedności jako takiej*<sup>321</sup>. W przypadku ujętej w analogię wypowiedzi Niemczyka – analogonem, własnością wspólną – byłoby *zamieszkiwanie*. Już teraz zauważmy, że ontologicznym warunkiem tego „typu” analogii jest odwołanie się do koncepcji bytu określonego przez uczestnictwo, a tym samym rozumianego jako pierwotnie relacyjny. Podobieństwo wyrażane w analogii proporcjonalności polega na swego rodzaju pokrewieństwie – jak w przypadku członków rodziny, podobnych, bo dzielących ten sam materiał genetyczny, ale nie – identycznych. I właśnie typem wyrażanego w niej podobieństwa, będącego konsekwencją partycypacji, ta analogia różni się od analogii atrybucji. W tej drugiej występują wyłącznie analogaty: główny i poboczne, te ostatnie Mieczysław A. Krąpiec nazywa „mniejszymi”<sup>322</sup>. Analogatowi głównemu jakaś cecha (np. zdrowie) przysługuje pierwszorzędnie (np. „zdrowy człowiek”), analogatom pobocznym – wtórnie („zdrowe powietrze”, „zdrowa cera”), *brak jest* natomiast analogonu, czyli *treści/własności wspólnej*, w której analogaty te *uczestniczą* i na właściwy sobie sposób – realizują. Jak pisałam wyżej – analogia atrybucji wyraża podobieństwo pozbawione ontycznej bliskości, wspólności. Analogatowi głównemu i analogatom pobocznym „wspólna” jest tylko nazwa, łączy je wyłącznie „zewewnętrzne przyporządkowanie”<sup>323</sup>, czy raczej „podporządkowanie” pobocznych – głównemu. To *ze względu na podporządkowanie* – dana cecha (np. „zdrowie”/„bycie zdrowym”) przysługująca zasadnie analogatowi głównemu („zdrowy człowiek”) – zostaje „nałożona” na analogaty poboczne („powietrze”, „cera”), które jej same z siebie („bycia zdrowym”) nie posiadają. Podobieństwo (między analogatem głównym a pobocznymi) wyrażane w analogii atrybucji jest więc nie tylko podmiotowo zapośredniczone, bo to podmiot dokonuje „zewewnętrznego przydziału” analogatów pobocznych do głównego, ale jest też względem podmiotu zrelatywizowane. Jak bowiem wskazuje Krąpiec – „[...] to, co jest zdrowe dla Adama, może spowodować chorobę u Jana”<sup>324</sup>. Ta szczególna względność, „zewewnętrzność” podobieństwa wyrażanego w analogii

---

<sup>321</sup> W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt. s. 66. Wywód Stróżewskiego dopełnijmy krótką charakterystyką Mieczysława A. Krąpca, który analogię proporcjonalności nazywa „proporcją proporcji” i wskazuje, że właściwa jej analogiczna treść (czyli analogon) „[...] jest w pewnych stosunkach (proporcjonalnie) *ta sama* [podkr. – E. Ch.] we wszystkich analogatach, które mieszczą się w zakresie jej orzekania” - M.A. Krąpiec, *Dziela. Teoria analogii bytu*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1993., s. 34.

<sup>322</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Dziela. Teoria analogii bytu*, dz. cyt. s. 26.

<sup>323</sup> Jak charakteryzował analogię atrybucji Thomas de Vio, zwany Kajetanem (1469-1534), przynależne jej analogaty „posiadają [...] wspólną nazwę, natomiast treść przez nią oznaczona, formalnie i właściwie przysługuje tylko jednemu z nich [analogat główny – dop. E. Ch.], innym zaś *tylko na skutek zewnętrznego przydziału* [podkr. – E. Ch.]” - Kajetan, *De nominum analogia*, cyt. za - M. A. Krąpiec, *Dziela. Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 26.

<sup>324</sup> M. A. Krąpiec, *Analogia w filozofii*, w: „Analogia w filozofii” red. naukowa: A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 456.



atrybucji zbliża ją – na co zresztą zwraca uwagę sam Krąpiec – do analogii metaforycznej (metafory)<sup>325</sup>, która ma charakter jeszcze wyraźniej „odpodmiotowy”<sup>326</sup>. Chociaż lubelski filozof jasno artykułuje różnice między analogią atrybucji a metaforą<sup>327</sup>, to ze względu na prowadzone tu rozważania należy zwrócić uwagę na to, w czym są podobne, a co wyraźnie różni je od analogii proporcjonalności. Cechujące tą ostatnią analogię podobieństwo nie jest „zewnętrzne”, „wymuszone”, jak odcisk wzoru pieczęci w wosku, ani „odpodmiotowo” zapośredniczone i zrelatywizowane. Fundująca to podobieństwo „treść analogiczna” (analogon) „[...] jest w pewnych stosunkach (*proporcjonalnie*) *ta sama* [podkr. – E. Ch.] we wszystkich analogatach, które mieszczą się w zakresie jej orzekania”<sup>328</sup>, nie trzeba jej „przenosić”, odwzorowywać czy „zewnętrznie przydzielać” – ona *już jest (jakoś w nich)* dana. Właśnie z tego powodu Krąpiec odróżnia analogię proporcjonalności zarówno od analogii atrybucji, jak i metafory<sup>329</sup>. I dlatego też, jak się wydaje, właściwe jej podobieństwo może być powiązane ze znajdującym się w opozycji do metafory – pojęciem metonimii (jeśli przywołamy strukturalną różnicę między metaforą a metonimią, którą posiłkował się m.in. Jerzy Kmita). W przypadku metonimii pomiędzy znakiem a treścią zachodzi związek od

---

<sup>325</sup> „Metafora, czyli przenośnia, istnieje na skutek przeniesienia jakiejś nazwy, oznaczającej zdeterminowaną treść, z jednej rzeczy na drugą, ze względu na jakieś <podobieństwo do przedmiotu> (ściślej do wrażenia wywoływanego przez tenże przedmiot), któremu ta nazwa przysługuje jako zwyczajny znak. Używamy więc jednej nazwy na oznaczenie wielu (przynajmniej dwu) rzeczy, z których jednej nazwa ta przysługuje dzięki jej wewnętrznej treści, podczas gdy innym rzeczom przysługuje dzięki pewnemu podobieństwu, jakie uchwyciliśmy w naszym poznaniu. I tak np. nazwa <uśmiech> na mocy swej wewnętrznej treści realizuje się tylko w człowieku, w znaczeniu zaś przenośnym mówi się o uśmiechu słońca, kwiatów, łąki itp. W tej analogii istnieje relacja przynajmniej dwu proporcji (stosunków – to do tego ma się tak, jak to do tego), z tym zastrzeżeniem, że jeden człon relacji wyraża istotną, wewnętrzną treść, którą *przydzielamy drugiemu członowi relacji nie dowolnie, ale na skutek podobieństwa do członu pierwszego* [podkr. – E. Ch.]” – M. A. Krąpiec OP, *Dziela. Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 30.

<sup>326</sup> Przytoczmy fragment wywodu lubelskiego filozofa: „[...] zarówno w jednej, jak i w drugiej, treść oznaczona wspólną nazwą realizuje się w sensie właściwym [...] *tylko w jednym członie analogii* [podkr. – E. Ch.]. Treść pojęcia <zdrowy> w sensie właściwym i ścisłym jest właściwością tylko żyjącego organizmu, podobnie jak treść wyrazu <lew> znajduje się tylko w desygnatach zwierzęcych należących do ściśle określonej rodziny ssaków [w sensie przenośnym możemy natomiast [powiedzieć o kimś, że jest „dzielny jak lew” – dop. E. Ch.]. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim, wypadku, nazwa jest przeniesiona z oznaczenia właściwego na oznaczenie niewłaściwe, które jednak posiada pewien związek ze znaczeniem pierwotnym. Wreszcie tak w pierwszym, jak i w drugim, wypadku znaczenie właściwe i pierwotne musi być koniecznym poznane uprzednio, gdyż stanowi dostateczną rację poznania znaczenia wtórnego, *przeniesionego* [podkr. – E. Ch.] ze znaczenia pierwotnego lub też *przydzielonego* [podkr. – E. Ch.] rzeczom drugim na skutek jakichś relacji” – M. A. Krąpiec, *Dziela. Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 32.

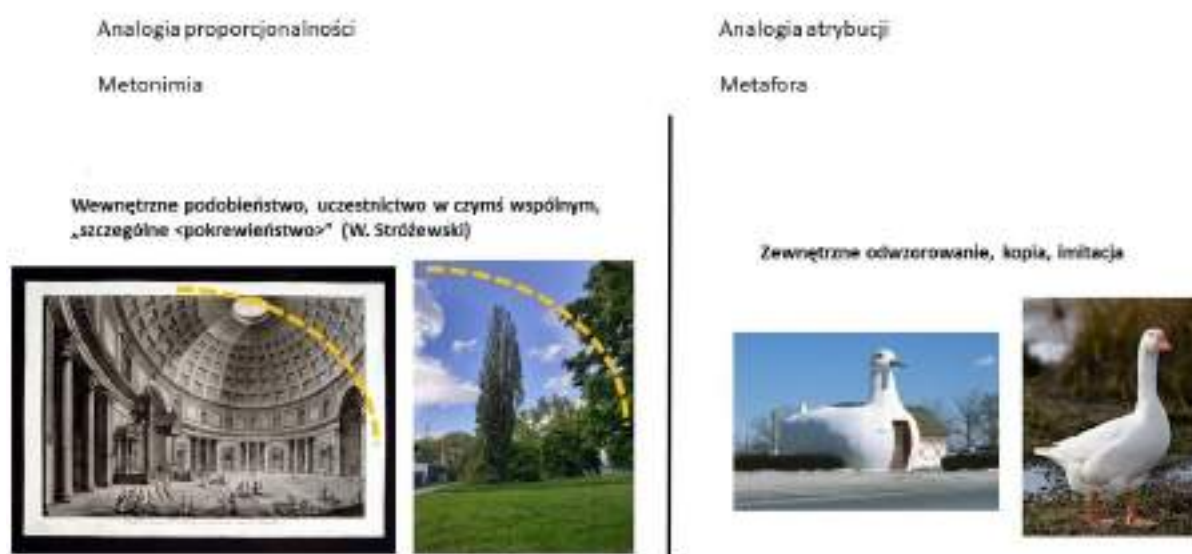
<sup>327</sup> M.in. wskazuje, że „analogia atrybucji stanowi proporcję wyrażającą się stosunkiem niezłożonym, prostym, podczas gdy metafora ziszcza proporcję złożoną, a więc ustala stosunek między stosunkami [...] w analogii atrybucji [...] treść analogiczna w sensie formalnym przysługuje jedynie analogatowi głównemu, podczas gdy analogaty mniejsze mają tylko wspólną nazwę, przydzieloną na skutek jakichś relacji do analogatu głównego, natomiast w analogii metaforycznej na skutek podobieństwa doznań u odbiorcy” – M. A. Krąpiec, *Dziela. Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 32-33.

<sup>328</sup> M. A. Krąpiec, *Dziela. Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 34.

<sup>329</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Dziela. Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 34.

podmiotu niezależny: np. dym jako oznaka ognia<sup>330</sup>. Choć dym i płomień różnią się, zachowują odrębność, to dym nie tylko jest przejawem ognia, ale w obu tych zjawiskach znajduje wyraz proces spalania, w którym „uczestniczą”. Pojęcie metonimii, tak jak analogia proporcjonalności, niesie więc w sobie sens podobieństwa jako „szczególnego <pokrewieństwa>”<sup>331</sup>, ontycznej *bliskości*. Dwa odmienne sposoby rozumienia podobieństwa, różnicę między metonimią a metaforą, ukazać można także na przykładach z architektury (zob. il. 8).

### Dwa typy podobieństwa/analogii



**Ilustracja 8.** Kopuła zamykająca od góry przestrzeń budowli na podobieństwo sklepienia niebieskiego obejmującego Ziemię, które ukazuje się nam jako półkolistę. Grafika: Giovanni Battista Piranesi, Wnętrze Panteonu, zbiory Muzeum w Gliwicach. Półkolistę niebo, fot.: E. Chudyba. „Budynek-kaczka” (a precyzyjnie: „budynek/gęś”) źródło: domena publiczna<sup>332</sup> i gęś, fot. fot. J.J Harrison<sup>333</sup> – podobieństwo jako zewnętrzne odwzorowanie, imitacja, w którym brak ontycznego pokrewieństwa, bliskości.

Podobieństwo w sensie uczestniczenia w czymś wspólnym – w tym konkretnym przypadku w „półkolistości”, ale też w funkcji okrywania czegoś, obejmowania, osłaniania jakiejś przestrzeni – zilustrować można poprzez zestawienie grafiki Giovanniego Battisty Piranesiego, przedstawiającej wnętrze kopuły Panteonu, której wewnętrzna krzywizna oddaje

<sup>330</sup> Zob. J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Państwowe Wydawnictwa Naukowe, Warszawa 1985, s. 126 - 127.

<sup>331</sup> Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, dz. cyt., s. 481.

<sup>332</sup> Źródło: <http://www.roadarch.com/critters/birdsgd.html> (dostęp: 15.11.19)

<sup>333</sup> Źródło: Wikipedia, na licencji *CC BY 3.0* (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)

[https://pl.wikipedia.org/wiki/G%C4%99%C5%9B\\_domowa#/media/Plik:Domestic\\_Goose.jpg](https://pl.wikipedia.org/wiki/G%C4%99%C5%9B_domowa#/media/Plik:Domestic_Goose.jpg) (dostęp: 15.02.23)

kształt sklepienia niebieskiego, ze zdjęciem nieba. Przykładem podobieństwa opierającego się na zewnętrznym, wybiórczym i „przymusowym” odwzorowaniu, może być natomiast zestawienie fotografii „budynku-kaczki” (czy, precyzując: „budynku-gęsi”) ze zdjęciem rzeczywistego ptaka. Budynek kopiuje (w uproszczeniu) wygląd zwierzęcia, z którym w rzeczywistości nie ma z nim nic wspólnego<sup>334</sup>, inaczej niż sklepienie kopuły, pełniące analogiczną jak sklepienie nieba – *funkcję*. Już teraz zasygnalizujemy, że „budynek-kaczka”/„budynek-gęś” reprezentują „typ” obiektu preferowanego przez Charlesa Jencksa, architekta i teoretyka, którego prace miały istotny wpływ na rozumienie tego, czym jest postmodernizm w architekturze<sup>335</sup>. Propagując rozpatrywanie architektury w kategoriach semiotyki, dla której zasadnicze jest założenie arbitralnego/konwencjonalnego związku pomiędzy znakiem, jego znaczeniem i tym, co oznaczane<sup>336</sup>, obiekty typu „budynek-kaczka” Jencks nazywał „znakami ikonicznymi”<sup>337</sup>. Określenie to zaczerpnął z prac Charlesa S. Peirce’a, od którego wywodzi się amerykańską linię współczesnej semiotyki<sup>338</sup>. Co ważne, Peirce przyjmował wyłącznie „zewnętrzne”, „odpodmiotowe” rozumienie podobieństwa, a zatem takie, jakie wyrażane jest poprzez analogię atrybucji i metaforę<sup>339</sup>. Idący tym tropem Jencks znaczenie w architekturze redukował do „architektonicznych metafor”<sup>340</sup>. Zwróćmy uwagę, że na posiłkowanie się metaforą w ujmowaniu architektury napotykamy nie tylko w nurcie kultury określanym z pomocą terminów: „ponowoczesność”, „postmodernizm”, ale również w tym nazywanym nowoczesnością bądź modernizmem. W przypadku ruchu nowoczesnego od razu nasuwa się na myśl „metafora maszyny” – ze sztandarowym

---

<sup>334</sup> Nawet jeśli w budynku prowadzona jest hodowla gęsi, to nie jest to wspólność sprawiająca, że budynek, jako – budynek – ma coś wspólnego z wyglądem gęsi.

<sup>335</sup> W nagłówku artykułu wspomnieniowego, opublikowanego po śmierci Jencksa w „The Guardian” – czytamy na przykład, że „znany był on jako ojciec chrzestny postmodernizmu” („Architectural historian, garden designer and writer who was regarded as the godfather of postmodernism”) – O. Wainwright, *Charles Jencks obituary*, (online), publikacja: 15. 10. 2019, The Guardian, <https://www.theguardian.com/artanddesign/2019/oct/15/charles-jencks-obituary> (dostęp: 15.06.22)

<sup>336</sup> Jak pisał Umberto Eco „symbol – np. znak językowy – pozostaje w pewnym nie umotywowanym i nienaturalnym stosunku do rzeczy, do której się odnosi” - U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, tłum. A. Weinsberg, PIW, Warszawa 1972, s. 52.

<sup>337</sup> Oprócz terminu: „znak ikoniczny” Jencks od Peirce’a zaczerpnął także kategorię: „znak symboliczny” - zob. Ch. A. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, tłum. B. Gadomska, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 1987, s. 44-45.

<sup>338</sup> Zob. A. Grzegorzczak, *Humanistyka i Obecność*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014, s. 44.

<sup>339</sup> Peirce twierdził, że „[...] podobieństwo nie jest relacją naturalną. Rzeczy nie są podobne <same z siebie>, lecz mogą być jedynie *postrzegane jako podobne przez patrzących* [podkr. – E. Ch.]. Dostrzeganie podobieństwa (bądź jego niedostrzeganie) zależy więc od obserwatora i sposobu patrzenia znacznie bardziej, niż od jakichś naturalnych cech porównywanych przedmiotów” - H. Kowalewski, *Semiotyka. I trochę komiksu* <http://semiomiks.blogspot.com/2010/10/znak.html> (dostęp: 19.05.22).

<sup>340</sup> Zob. Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, tłum. B. Gadomska, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 1987, s. 49.

Corbusierowskim określeniem domu jako „maszyny do mieszkania”<sup>341</sup>. Prowadzone rozważania uwyraźnią, że ontologicznym czynnikiem sprzyjającym takiemu zjawisku jest ufundowanie światobrazów obu tych kulturowych nurtów w „abstrakcjonistycznym” pojęciu bytu, które – definiowane „przez odcięcie” – utrudnia czy wręcz uniemożliwia ujmowanie podobieństwa inaczej niż jako mającego charakter odpodmiotowy, wyobrazeniowy, bądź polegający na „zewnątrznym odwzorowaniu”, kopiowaniu.

Władysław Stróżewski jako twórcę analogii atrybucji wskazuje Arystotelesa i zauważa, że z jej pomocą ująć można właściwe dla tego filozofa rozumienie bytu: „Analogatem głównym byłaby tu substancja (byt samoistny i samodzielny), analogatami pobocznymi – przypadłości, z których każda czerpie swą bytowość z substancji”<sup>342</sup>. Ten ontologiczny kontekst pozwala wyjaśnić, dlaczego analogia atrybucji, choć – jako analogia – wyraża podobieństwo, to pozbawione jest ono (ontycznej) bliskości. Orzeka się je bowiem o bycie definiowanym „przez oddzielenie”, pojmowanym jako „samoistny i samodzielny”, a zatem w taki sposób, że „z istoty” swojej nie ma i nie może mieć z niczym nic wspólnego. Właściwe mu podobieństwo jest wyłącznie „zewnątrzne” i wtórne. W horyzoncie jednoznacznego pojęcia bytu problematyczne staje się natomiast rozumienie podobieństwa jako tego, co wspólne, pokrewne, ontycznie bliskie. Skoro według Arystotelesa to z pomocą abstrakcji docieramy do pojęcia ogólnego, w którym ujmujemy niepodzielną, identyczną dla wszystkich egzemplarzy gatunku formę/istotę, to można zaryzykować tezę, że także ogólność starożytny filozof rozumie jednoznacznie. W „Analitikach wtórych” określa on „ogólność” jako to, co *przeciwstawne* temu, co szczegółowe<sup>343</sup>, oraz jako „jedność obok wielości”<sup>344</sup>. Również w „Metafizyce”, w księdze B, „ogólność” wiąże z jednością, którą rozumie jako identyczność<sup>345</sup>. A jednak to, co ogólne, jest także tym, co *wspólne* dla wielu. Również takie

---

<sup>341</sup> Ch. Jencks, *Ruch nowoczesny w architekturze*, tłum. A. Morawińska, H. Pawlikowska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987, s. 40.

<sup>342</sup> W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt. s. 66

<sup>343</sup> „Nazywam coś <dla nas wcześniejszym> i <dla nas lepiej znanym>, gdy znajduje się bliżej zmysłowego spostrzeżenia. Natomiast w sensie bezwarunkowym <wcześniejszym> i <lepiej znanym> nazywam coś, co się znajduje dalej od zmysłowych spostrzeżeń. Najdalej od zmysłowych spostrzeżeń jest to, co ogólne, a najbliżej to, co szczegółowe. Ogół i szczegół są sobie przeciwstawne” - Arystoteles, *Analitiki wtóre*, w: tenże, „Dzieła wszystkie”, t. 1, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 257.

<sup>344</sup> Arystoteles, *Analitiki wtóre*, dz. cyt., s. 326.

<sup>345</sup> „Jeżeli nic nie istnieje poza jednostkami, a jednostek jest nieskończona ilość, to w jaki sposób można zdobyć wiedzę o nieskończonej ilości jednostek? Wszystkie bowiem rzeczy, które poznajemy, poznajemy, o ile posiadają, jakąś jedność i identyczność, i o ile im przysługuje jakiś ogólny atrybut” - Arystoteles, *Metafizyka* (999 a), dz. cyt., s. 58. Mieczysław A. Krąpiec zauważa: „[...] istota rzeczy jest niepodzielna, jedna (jednostkowa) i zasadniczo odpowiada kategorii substancji, a nie przypadłości i to substancji, która gdy jest ściśle definiowana, jest ogólna: <nie będzie zatem istoty niczego, co nie jest gatunkiem w rodzaju, lecz tylko tego, co w nim jest> [Arystoteles, *Metafizyka* (1030 a) – dop. E. Ch.]. Istota zatem jako przedmiot definicji w sensie ścisłym jawi się jako gatunek, a więc jako coś ogólnego, gdyż rzecz jednostkowa jest niedefiniowalna

rozumienie ogólności Arystoteles uwzględnia. W „Metafizyce” czytamy: „[...] nazywamy bowiem jednostką to, co jest numerycznie jedno, a ogólnym to, co jest orzekane o wszystkich jednostkach”<sup>346</sup>. Jak jednak to, co ogólne, może być „orzekane o wszystkich jednostkach”, skoro jest „jednością obok wielości”? Jedność, a dokładnie – identyczność istoty, która we wszystkich egzemplarzach gatunku jest ta sama, dzięki czemu ująć ją można z pomocą abstrakcji, „odrywającej” wszystko, co niepowtarzalne, szczegółowe, okazuje się kolidować z własnością ujmującego ją „powszechnika”, który – jak określa to sam Arystoteles – „z natury swej przysługuje wielości”<sup>347</sup>. W konsekwencji w „Metafizyce” napotykamy wzajemnie podważające się fragmenty. W jednym starożytny filozof utożsamia istotę z wyrażoną w pojęciu ogólnym jej definicją<sup>348</sup>, w innym stwierdza, iż „wydaje się [...] niemożliwe, żeby jakiś termin ogólny mógł być nazwą substancji. Bo substancja każdej rzeczy to substancja jej właściwa, która nie należy do żadnej innej rzeczy; natomiast powszechnik jest wspólny [...]”<sup>349</sup>. Inaczej mówiąc: Stagiryta wiąże ogólność z dwoma znoszącymi się – w przyjmowanej przez niego, jednoznacznej perspektywie – cechami: jednością (jako identycznością), która wyklucza wszelką wielość, oraz „wspólnością”, która wielości nie wyklucza, ale ją obejmuje, choć nie – ujednolica. Problem ten nie zostaje przez Stagirytę satysfakcjonująco rozwiązany, stając się fundamentem sporu o uniwersalia, będącego, jak wskazywałam we „Wprowadzeniu do badań nad onto-architekturą”, sporem o możliwość (i rzeczywistość) tego, co wspólne. Abstrakcja, poruszająca się w ramach antynomicznych przeciwstawięń: „jeśli ogólne, to nie szczegółowe, jeśli szczegółowe, to nie ogóle”, „jeśli jedno, to nie wiele, jeśli wiele, to nie jedno”, „oczyszcza” rzeczywistość z różnorodności i generuje obraz świata, który za Władysławem Stróżewskim można nazwać „pustynnym krajobrazem”<sup>350</sup>. Uznanie jej za właściwą metodę poznania bytu/rzeczywistości prowadzi do sytuacji, w której uzyskane za jej pośrednictwem jednoznaczne pojęcie ogólne dotyczy – powtórzmy – wyłącznie tego, co dla wszystkich egzemplarzy danego gatunku identyczne. Jak zauważa Andrzej Maryniarczyk, w przyjętej przez Arystotelesa perspektywie

---

[...]” - M. A. Krąpiec, Arystotelesa koncepcja substancji, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1966, s. 54-55.

<sup>346</sup> Arystoteles, *Metafizyka* (999 b – 1000 a), dz. cyt., s. 60.

<sup>347</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 192.

<sup>348</sup> Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 170-171.

<sup>349</sup> Arystoteles, *Metafizyka* (1038 b), dz. cyt., s. 192. W dalszym fragmencie „Metafizyki” czytamy: „[...] w ogóle nic, co jest wspólne rzeczom, nie jest substancją; substancja bowiem nie należy do niczego, lecz do siebie samej i do tego, co ją ma i czego jest substancją. Dalej, to, co jest jedno, nie może być równocześnie w wielu miejscach, ale to, co jest wspólne, jest obecne równocześnie w wielu miejscach. Jasne więc, że żaden powszechnik nie istnieje niezależnie od poszczególnych rzeczy” - Arystoteles, *Metafizyka* (1040 b), dz. cyt., s. 200.

<sup>350</sup> Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 483.

byty konkretne, niepowtarzalne (realnie istniejące) zredukowane zostają do zastępowalnej „reprezentacji” jakiegoś gatunku<sup>351</sup>. Operowanie abstrakcją prowadzi do ujednoczenia. Ujawnia się tu jej totalitarny, „głajszachtujący” rys. Już teraz zauważmy, że jego drugą stroną „pustoszącego mechanizmu” abstrakcji jest „izolacjonistyczny pluralizm”. Inaczej mówiąc: abstrakcja redukuje wspólnotę bądź do identyczności, bądź do „rojowiska”, w którym nic z niczym nie ma nic wspólnego. Abstrakcja oscyluje między skrajnościami, redukując wielość do jedności, bądź rozpraszając jedność na niezliczoną liczbę jednostek.

By uchwycić tajemnicę wspólnoty, „wspólności” i podobieństwa innego niż zewnętrzne odwzorowanie, a także jedności w wielości, jaką przynosi nam rzeczywistość – gdzie każdy egzemplarz gatunku wyraża go w sposób jednorazowy i niepowtarzalny, trzeba odwołać się nie do jednoznacznej, ale do relacyjnej, analogicznej<sup>352</sup> koncepcji bytu. Takie ujęcie w średniowieczu napotykamy u Tomasza z Akwinu, który byt uznawał za złożony z istoty i istnienia, rozróżnionych, ale pozostających w źródłowym odniesieniu<sup>353</sup>, a w starożytności – u Platona. Rozwijając teorię idei, w przełomowym dialogu „Parmenides”, zrezygnował on z określania relacji między ideą a zjawiskiem przez pryzmat „oddzielenia” – gr. χωρισμος (*chorismos*), bo prowadziło to do sprzeczności (wyrażonych m.in. w tzw. argumencie trzeciego człowieka) i przyjął dwustronną zależność między ideami a zjawiskami, opisywaną poprzez uczestnictwo – gr. μεθεξις (*methexis*)<sup>354</sup>. Arystoteles, który zakładał samoidentyczność (tożsamość) bytu/substancji – kwestię źródłowej relacyjności bytu stawiał

---

<sup>351</sup> Zob. A. Maryniarczyk, *Spór o metodę poznania realistycznego*, w: „Poznanie bytu czy ustalanie sensów? Zadania Współczesnej Metafizyki”, nr 1 (2019), s. 81.

<sup>352</sup> Analogiczna koncepcja bytu – podkreślmy – uwzględnia nie tylko analogię proporcjonalności, ale też analogię atrybucji, dopuszcza obydwie „typy” podobieństwa. Wymaga to rozumienia samej analogii – analogicznie, a nie – jednoznacznie. O tym, że „analogia” nie jest terminem jednoznacznym, ani wieloznacznym, ale właśnie *analogicznym* – zob. M. A. Krąpiec, *Dzieła. Teoria analogii bytu*, dz. cyt., s. 33; zob. też A. Maryniarczyk, *O przyczynach, partycypacji i analogii...*, s. 85. Z pomocą analogicznie pojętej analogii wypowiedzieć można zarówno podobieństwo jako „zewnętrzne odwzorowanie” – w analogii atrybucji, jak i oparte na uczestnictwie: w analogii proporcjonalności. Perspektywa analogiczna – nie wyklucza żadnego z typów podobieństwa. Perspektywa jednoznaczna – dopuszcza tylko analogię atrybucji, tylko podobieństwo jako „zewnętrzne odwzorowanie”. Do wątku tego powrócę jeszcze niżej.

<sup>353</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia (próba ustalenia ich znaczeń)*, w: „Roczniki Filozoficzne” Tom VII, zeszyt – 1 (1959), s. 20

[https://www.jstor.org/stable/43406458?seq=18#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/43406458?seq=18#metadata_info_tab_contents) (dostęp: 06.02.22).

<sup>354</sup> Zob. B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999, s. 95. Zwróćmy też uwagę na zbieżność terminu: *chorismos* (χωρισμος) z omawianym wyżej *horismos* (ορισμος) oznaczającym definicję. O bliskości tych słów pisze Rafał Oleś: „[...] w języku greckim funkcjonują dwa tak samo brzmiące słowa, które znalazły zastosowanie filozoficzne: χωρισμος oraz ορισμος (w polskiej transliteracji: *chôrismos* oraz *horismos*). Ponadto są one sobie semantycznie bliskie, szczególnie w ich bardziej abstrakcyjnym, filozoficznym użyciu – nie będąc jednak ze sobą tożsame znaczeniowo. Χωρισμος oznacza oddzielenie (zaś w funkcji poznawczej [...] znaczy: założyć coś osobno jako oddzielone), z kolei ορισμος oznacza odrębność (w funkcji poznawczej znaczy odgraniczenie poprzez definiowanie, definicję)” – zob. R. Oleś, *Metoda dialektyczna a funkcje chorismos w metafizyce Plotyna*, dz. cyt., s. 26.

pod znakiem zapytania<sup>355</sup>. Znamienny jest fragment „Metafizyki”, gdzie filozof ten, dyskutując z koncepcją Platona, stwierdza: „Jednakże zwolennicy Idei pod jednym względem mają rację, gdy przyznają Ideom oddzielne istnienie, jeżeli uznają je za substancje; pod innym względem nie mają racji, czyniąc z Idei jedność wielości”<sup>356</sup>. „Jedność wielości” to właśnie sens podobieństwa, jaki wyrażany jest poprzez analogię proporcjonalności, ontologicznie ufundowanej w określonym przez uczestnictwo pojęciu bytu. W jego horyzoncie, inaczej niż w optyce „abstrakcjonistycznej”, podobieństwo nie wyklucza się z różnicą, jedno z wielością, konkretność z powszechnością, a to, co ogólne, z tym, co szczegółowe. Ten prawdziwie inkluzywny, wspólnotowy sens – odnajdujemy również w pojęciu architektury i realizacjach Stanisława Niemczyka.

Już to, że projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego charakteryzował architekturę nie „przez oddzielenie” (jak w przypadku Pevsnerovskiego wskazania na „walor estetyczny”), ale poprzez służbę dobrym relacjom – pozwala odnieść jego ujęcie do opartej na partycypacji, relacyjnej koncepcji bytu. Przywołajmy cytowaną już wyżej we fragmencie wypowiedź Niemczyka: „Budowla nie jest określeniem, która jasno każdemu powie, o co mi chodziło. Może być niewyobrażalnie duża, a może być bardzo mała, bardzo osobista. *Budowlą jest wszystko – od postawienia stołu, który ma służyć dobrej relacji* [podkr. – E. Ch.]”<sup>357</sup>. Uogólniający zaimek „wszystko”, którym posługuje się Niemczyk, również wskazuje, że proponowany przez niego sposób ujmowania architektury nie spełnia określonych przez Arystotelesa wymogów definiowania – „wszystko” nie jest rodzajem, stąd „służba dobrej relacji” nie może zostać potraktowana jako „różnica gatunkowa”. Co więcej, urodzony w Czechowcach projektant architekturę ujmował jest nie poprzez wskazanie na to, co odróżnia, ale na pewną wspólność, która może być realizowana (ukonkretniana) na nieskończenie wiele sposobów. Włączająca, inkluzywna perspektywa jeszcze bardziej wyraźna jest w innej jego wypowiedzi. Kategorii „architektura”/„budowanie” Niemczyk nie odnosił bowiem tylko do działalności ludzi, czy (dyplomowanych) architektów, ale obejmował nimi *wszelkie istoty żywe*. Mówił: „Człowiek buduje sobie przestrzeń. Wszystko, co żyje, buduje przestrzeń własną”<sup>358</sup>.

---

<sup>355</sup> Mirosława Czarnawska zauważa, że dla Arystotelesa platońskie pojęcie uczestnictwa było po prostu niezrozumiałe - zob. M. Czarnawska, *Platońska teoria idei w ujęciu szkoły marburskiej*, Białystok 1988, s. 151). W „Metafizyce” Stagiryta niezrozumienie przypisuje natomiast zwolennikom teorii idei: „[...] niektórzy filozofowie przyjmują uczestnictwo, ale nie są w stanie wskazać przyczyny uczestnictwa i nie potrafią wyjaśnić, na czym polega to uczestnictwo [...]” - Arystoteles, *Metafizyka* (1045 b), dz. cyt., s. 216 -217.

<sup>356</sup> Arystoteles, *Metafizyka* (1040 b), dz. cyt., s. 200.

<sup>357</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, oprac. własne.

<sup>358</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, oprac. własne.

*W ujęciu projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego budowanie/architektura – okazuje się funkcją życia służącą zaspokojeniu jego (życia) potrzeb, a tym samym – analogonem – własnością wspólną wszystkiemu, co żywe, realizowaną przez każde stworzenie na swój, niepowtarzalny sposób.*

Od człowieka, przez kolonię mrówek, ptaki wijące gniazda, lisa kopiącego norę, po najprostszy organizm tworzący ścianę komórkową, by zapewnić sobie gwarantującą przetrwanie homeostazę<sup>359</sup>.



**Ilustracja 9.** To analogiczne pojęcie budowania/architektury pozwala podpisać powyższe zdjęcie: „Samiec wikłacza złotogłowego *budujący* gniazdo”, fot. J. M. Garg, źródło: Wikipedia commons<sup>360</sup>.

Pojęcie architektury/budowania, jakim operował Niemczyk, nie jest zatem jednoznaczne, ale uznać je należy za *analogiczne* w sensie analogii proporcjonalności<sup>361</sup>. Co więcej, właśnie dlatego, że stanowiła ona dla urodzonego w Czechowicach projektanta przejaw tej szczególnej postaci istnienia, jaką jest życie, formułowane przez niego pojęcie architektury/budowania można nazwać nie tylko analogicznym, ale i *egzystencjalnym*.

---

<sup>359</sup> Zob. H. G. Schlegel, *Mikrobiologia ogólna*, tłum. J. Baj, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 71–87.

<sup>360</sup> Źródło: Wikipedia na licencji CC BY 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)  
[https://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Baya\\_Weaver\\_\(Ploceus\\_philippinus\)-\\_Male\\_making\\_nest\\_W\\_IMG\\_0663.jpg](https://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Baya_Weaver_(Ploceus_philippinus)-_Male_making_nest_W_IMG_0663.jpg) (dostęp: 16.08.22)

<sup>361</sup> W dalszej części analiz, pisząc o pojęciach analogicznych bądź analogii – będę mieć na myśli analogię proporcjonalności, wiążącą się z relacyjnym, określanym przez uczestnictwo pojęciem bytu. Jeżeli będę pisać o analogii atrybucji, sprzężonej z „abstrakcjonistycznym”, jednoznacznym pojęciem bytu – zostanie to wyraźnie wskazane.



By stwierdzenie to wyjaśnić, konieczne jest szersze omówienie egzystencjalnego pojęcia bytu.

Władysław Stróżewski podkreśla, że pojęcie bytu staje się analogiczne wszędzie tam, gdzie uwzględniona zostaje jego egzystencjalna strona<sup>362</sup>. Krakowski filozof zwraca tym samym uwagę na *pojęcia inne niż abstrakcyjne*: ich treść nie jest „oderwana”, ale *pozostaje w koniecznym odniesieniu do bycia/istnienia*. „Byt” w takim rozumieniu to: „to, co jest” – znaczeniem tego terminu jest sąd egzystencjalny<sup>363</sup>. Rozumienie bytu jako „tego, co jest”, zbieżne jest oczywiście z koncepcją Tomasza z Akwinu, który wskazywał, że byt nie jest ani samą „treścią”, ani „nagim”, „czystym” istnieniem, ale relacją istoty i proporcjonalnego względem niej istnienia<sup>364</sup>. Trzeba przy tym podkreślić, że pojmowanie *bytu jako będącego* charakteryzuje wszystkie te ujęcia, które wpisać można w ramy paradygmatu ontologicznego<sup>365</sup>. Spór o istnienie świata nie jest w nim obecny, a rzeczywistość – właśnie ze względu na to, że jest – może stać się przedmiotem zachwyty. Przywołajmy przykłady. Seweryn Blandzi, przytaczając poemat „O naturze” autorstwa Parmenidesa (ok. 540 - ok. 470 przed Chr.), nazywanego ojcem ontologii greckiej, zauważa, że znajdujemy w nim istotę podstawowego doświadczenia starożytnych Greków, „[...] wyrażającego się w <prostym> zdziwieniu [...] czy wręcz olśnieniu [...] że byt jest i że niemożliwe jest, aby nie był”<sup>366</sup>. Nawet jeśli koncepcje bytu formułowane przez Parmenidesa, Platona czy Arystotelesa różniły się, to filozofowie pozostawali zgodni w punkcie wyjścia, uznając – jak wskazuje Blandzi – prawdę rzeczywistości za niepowątpiewalny fakt filozofii<sup>367</sup>. Ta sama „prawdziwościowa”, a przy tym w szczególny sposób afirmująca istnienie świata perspektywa właściwa była dla Tomasza z Akwinu, choć inaczej niż Grecy uznawał on świat za stworzony, a nie za istniejący odwiecznie<sup>368</sup>. Charakteryzując ujęcie Akwinaty Stefan Swieżawski zauważa: „Ze wszystkiego, co nas zadziwia w świecie, najbardziej olśniewający

<sup>362</sup> Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 66

<sup>363</sup> Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 187.

<sup>364</sup> Jak zauważa Mieczysław A. Krąpiec, w ujęciu Akwinaty: „Być bytem jako bytem znaczy być jakąś konkretną, w sobie zdeterminowaną treścią związaną ze współmiernym jej istnieniem. Zarówno treść jest przyporządkowana do istnienia, jak i *vice versa*. *Jeden element nie występuje bez drugiego w realnym bycie* [podkr. – E. Ch.]” – M. A. Krąpiec OP, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 91. W innym artykule badacz wskazuje: „Bytowość [...] jest analogicznym, <relacyjnym> (istoty do istnienia – w wypadku bytu) sposobem trwania” – M. A. Krąpiec OP, *Transcendentalia i uniwersalia (próba ustalenia ich znaczeń)*, dz. cyt., s. 20.

<sup>365</sup> Paradygmatem ontologicznym objąć można zarówno grecką i rzymską starożytność (kultury pogańskie), jak i średniowieczną kulturę chrześcijańską (Christianitas). Wiele przemawia też za tym, że światobraz tej ostatniej trwa (przynajmniej w pewnym stopniu) w kulturach/nurtach kultury tych nowożytnych, zachodnich narodów, w których reformacja nie zdobyła przewagi nad katolicyzmem. Paradygmat ontologiczny współcześnie napotykaemy także w tzw. „nastawieniu naturalnym”, a w filozofii – np. w tomizmie egzystencjalnym.

<sup>366</sup> Blandzi, s. 157-158.

<sup>367</sup> Zob. S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka...*, dz. cyt., s. 59-60.

<sup>368</sup> Zob. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 40-41.

jest fakt istnienia. Ponieważ zaś wszelkie istnienie zakorzenia się przez uczestnictwo w istnieniu bożym, to Bóg jest istnieniem wszystkiego nie istotowym, ale przyczynowym (*Deus est esse omnium non essentiale, sed causale*). Z kolei jako *esse causale* wszystkich rzeczy Bóg jest najgłębiej obecny we wszystkim (*Deus sit in omnibus rebus et intime*)<sup>369</sup>. Tomasz z Akwinu, pojmując tak byt<sup>370</sup>, jak i istnienie – *analogicznie*, istnienie Boga odróżniał, ale nie oddzielał od istnienia stworzeń. W jego ujęciu bycie Stwórcy nie jest czymś obcym i osobnym, ale podtrzymuje bycie stworzeń, przez co Bóg i stworzenie tworzą *ontyczną wspólnotę*<sup>371</sup>. W paradygmacie ontologicznym byt jako to, co będące, jest nie tylko tym, co prawdziwe, ale może być też tym, co piękne i dobre, ze względu na co paradygmat ontologiczny możemy też nazwać onto-agatologicznym<sup>372</sup>. Usytuowanie zarówno prawdy, jak piękna i dobra po stronie bytu, napotykamy zarówno:

1) w Księdze Rodzaju, gdzie opis poszczególnych etapów stwarzania akcentuje anafora, w której mowa o tym, że Bóg widzi, iż *wszystko*, co uczynił, jest *dobre* – a nawet *bardzo dobre*: światłość, którą oddzielił od ciemności, ziemia i morze, trawy i drzewa, ciała niebieskie, rój istot żywych w wodach, ptactwo pod sklepieniem nieba, wszelkie istoty żywe, i wreszcie – człowiek<sup>373</sup>,

---

<sup>369</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2000, s. 658.

<sup>370</sup> Określając pojęcie bytu jako „najbardziej ogólne” Władysław Stróżewski wskazuje, że w przypadku Tomasza z Akwinu tą „ogólnością” rozumieć należy analogicznie – zob. W. Stróżewski, *Ontologia...*, s. 29-30.

<sup>371</sup> W „Sumie teologicznej” Akwinata pisze: „Bóg jest we wszystkich rzeczach nie jako część istoty czy przypadłości, lecz jak działający w tym, co działa. Działający musi być złączony z tym, co działa, i przenikać go swoją mocą. [...] Ponieważ Bóg jest samym istnieniem [esse] dzięki swej istocie, byt stwarzany musi być Jego właściwym skutkiem [...]. Bóg nie jest jednak przyczyną bytu skończonego tylko w momencie stwarzania, lecz tak długo, jak długo stworzenie – ponieważ ciągle jest – ma być zachowane w istnieniu [...]. *Jak długo byt istnieje, tak długo Bóg musi być obecny w danej rzeczy stosownie do jej istnienia. [...] Bóg jest obecny w każdej rzeczy i to najbardziej wewnątrz* [podkr. – E. Ch.]” S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 8, art. 1, cyt. za Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, dz. cyt., s. 201-202.

<sup>372</sup> Zwięzłą charakterystykę onto-agatologicznej optyki znajdujemy w rozważaniach Marka Szulakiewicza. Badacz przy okazji stawia pesymistyczną diagnozę: „Coraz dosadniej współczesna kultura przekonuje nas, że byt jest aksjologicznie obojętny, zaś próba wartościowania ze względu na sam byt nie może się powieść. Takie wartościowanie w przeszłości umożliwione było przez metafizyczne powiązanie bytu z dobrem. Ten onto-agatologiczny model przez wiele wieków organizował naszą kulturę i wskazywał, że różnica między dobrem a złem nie zależy od postanowień człowieka, historii, polityki, kaprysu jednostki, itp., lecz jest związana z samym bytem” – M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 9. Niniejszą pracę, której jednym z celów jest przedstawienie argumentów na rzecz tezy, że architektura Stanisława Niemczyka stanowi właśnie wyraz i świadectwo onto-agatologicznej perspektywy – potraktować można jako głos sprzeciwu wobec tego negatywnego ujęcia kultury współczesnej, jakie proponuje Szulakiewicz.

<sup>373</sup> Zob. Rdz 1,1-31 <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=1> (dostęp: 30.12.21). Zauważmy też, że chrześcijańska nauka o grzechu pierwotnym nie podważa faktu, że świat, stworzony przez Boga, jest Jego doskonałym dziełem. Warto tu jeszcze przywołać fragment Księgi Mądrości, gdzie Bóg nazwany zostaje „miłośnikiem życia”, kochającym wszelkie stworzenie: „Świat cały przy Tobie jak ziarnko na szali, kropla rosy porannej, co spadła na ziemię. Nad wszystkim masz litość, bo wszystko w Twej mocy, i oczy zamykasz na grzechy ludzi, by się nawrócili. Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił. Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty tego nie chciał?

2) jak u starożytnych filozofów, dla których kosmos – zgodnie z etymologią starogreckiego terminu – był „tym, co swoim uporządkowaniem sprawia piękny widok”<sup>374</sup>.

Uwarunkowana onto-agatologiczną perspektywą jest także prywatna koncepcja zła jako *braku* dobra, *niedostatku* w bycie, a nie osobnej, samoistnej „postaci” bytu. Obecna jest ona zarówno w pogańskiej starożytności<sup>375</sup>, u Ojców Kościoła (np. u Augustyna z Hippony<sup>376</sup>) i w średniowieczu (np. u Tomasza z Akwinu<sup>377</sup>). Uzasadnione wydaje się zatem przypisanie zasadniczo afirmatywnego stosunku do rzeczywistości zarówno greckiej i rzymskiej starożytności (kulturom pogańskim), jak i średniowiecznej kulturze chrześcijańskiej (Christianitas). Już teraz zauważmy, że światobraz właściwy tej ostatniej

---

Jak by się zachowało, czego byś nie wezwał? Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia!” – Mdr 11, 22-26 <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=205> (dostęp: 30.12.21).

<sup>374</sup> Zob. L. Schäfer, *Przyroda*, w: „Filozofia, podstawowe pytania”, red. G. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 522.

<sup>375</sup> Prywatna koncepcja zła swoje fundamenty ma w neoplatońskiej filozofii Plotyna (204/205 - 270 po Chr.), który w „Enneadach” sformułował tzw. prawo emanacji, wypływania niższych bytów z wyższych. Jak pisze Adam Krokiewicz „prawo emanacji opiewa, że to, co jest skutecznione, musi być <inne>, a mianowicie słabsze (*resp.* gorsze) od tego, co je skutecznia, czyli zakłada stopniowe pomniejszanie się intensywności bytu i dobra, innymi słowy, tzw. prywatę [...]. Pojęcie materii pozostaje w ścisłym związku z pojęciem prywaty. Osłabienie zupełne dobra i bytu, ich brak całkowity jest abstrakcją oznaczającą kres (brak) wszelkiej twórczości i bytu, jest abstrakcją, którą Plotyn nazywa materią (*hyle*). [...] Pojęcie prywaty i materii kojarzy się nie z substancją, lecz z kierunkiem <w dół> i przemianą substancji na atrybuty, jedności na wielość, dobra na zło i aktywności na pasywność; nie ma ani atrybutów, ani wielości, ani zła, ani pasywności absolutnej, lecz wszelki atrybut jest osłabioną substancją, wszelka wielość jest osłabioną jednością, *wszelkie zło osłabionym dobrem* [podkr. – E.Ch.], a wszelka pasywność osłabioną aktywnością. W ten sposób <przewycięzył> Plotyn prastary dualizm <bytu-dobra> z jednej, a <zła-niebytu> z drugiej strony [...]. Gnostycy, czołowi przedstawiciele dualizmu w czasach Plotyna, uważali <byt-dobro> i <byt-zło> za dwie sobie wrogie, równorzędne potęgi i uczyli, że dusza popełnia zbrodnię pogrążając się w otchłani materii, że ta zbrodnia przybrała konkretną postać cielesnego świata zmysłów, gdzie zło panuje i ciemnieje dobro, że przyjdzie chwila, kiedy ów świat zbrodniczy dozna zagłady i wszystko wróci do pierwotnej równowagi. Monista Plotyn zwalczał pesymizm gnostyków. [...] Według Plotyna <zło-niebyt> nie znajduje się na tym samym poziomie, co <byt-dobro>, lecz pod nim, jako jego ostatnia i najniższa postać, świat nie jest przemijającym epizodem i wreszcie dusza nie dopuściła się zbrodni, lecz ukształtowała piękny i dobry świat cielesny, najlepszy, jaki tylko być może, <wizerunek> niecielesnego świata umysłu” – A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 445-446. Swego rodzaju zapowiedź prywatnej koncepcji zła wydaje się tkwić w koncepcji „względnego niebytu” Platona, zaproponowanej przez niego dla wyjaśnienia możliwości zdań fałszywych. „Względny niebyt” oznacza niewłaściwą relację pomiędzy tym, co jest. Zob. B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999, s.117-121.

<sup>376</sup> „Według Augustyna nic z tego, co istnieje, nie jest złe samo w sobie, zły może być tylko użytek – czyn. Zło uważa się za brak właściwej doskonałości, za brak bytu” - S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 358.

<sup>377</sup> Iwona Solecka-Karczewska referuje zawarte w „Sumie teologicznej” analizy Tomasza z Akwinu dotyczące problemu zła: „Zło jest brakiem dobra. Ta zaczerpnięta od św. Augustyna idea zła często jest krytykowana we współczesnej literaturze przedmiotu za spychanie realnego problemu do sfery tego, czego nie ma. Jeśli bowiem zło to brak dobra a dobro utożsamimy z bytem, co czyni św. Tomasz, to zło jest brakiem bytu, czyli niebytem, a niebytu nie ma. Zatem zło nie istnieje. Jest to zła konkluzja i jako taką należy ją krytykować. Św. Tomasz świadomy możliwości takiego błędu myślowego do tezy Augustyna dodaje: Zło jest brakiem dobra, które z natury swojej rzecz mieć powinna (S. Th. I, q. 49,a. 2, *resp.*) Niebytowi nic nie przysługuje z natury, bo niebytu nie ma. Byt musi zaistnieć aby przysługiwało mu dobro i by mogło mu jakiegokolwiek dobra należnego z natury zabraknąć. Tu dochodzimy do drugiej tezy: Zło jest zawsze wtórne wobec dobra. Jest zapodmiotowane w bycie. Nie tak jak przypadłości, gdyż nie ma swojego aktu istnienia ani istoty, jest raczej wadą i zanikiem” – I. Solecka-Karczewska, *Filozofia zła w ujęciu Tomasza z Akwinu* (online),

[http://www.katedra.uksw.edu.pl/nagroda/nagroda\\_2009/solecka\\_karczewska.htm](http://www.katedra.uksw.edu.pl/nagroda/nagroda_2009/solecka_karczewska.htm) (dostęp: 23.12.21)

najpełniej zachowany został w tych nowożytnych kulturach/nurtach kultury Zachodu, gdzie reformacja nie zdobyła przewagi nad katolicyzmem. Wprost wyrażone powiązanie tego, co jest, co będące, z tym, co dobre, piękne i prawdziwe, znajdujemy w średniowiecznej koncepcji transcendentaliów. W interpretacji ontologicznej są to własności powszechne, wspólne wszystkiego, co jest, treściowo i zakresowo wymienne z bytem<sup>378</sup>, a także „ogólne i konieczne sposoby istnienia”<sup>379</sup>; w interpretacji semiotycznej to „nazwy o nieograniczonej ekstensji”<sup>380</sup>. Choć sam termin „transcendentalia” pojawia się dopiero w XII stuleciu, to, jak wskazuje Andrzej Maryniarczyk, zawarte w nim sensy obecne były także w starożytności, poczynając od pytania filozofów jońskich o *arché*, czyli o zasadę organizującą rzeczywistość<sup>381</sup>. Transcendentalia jako pojęcia (m.in. „jedno”, „dobro”, „prawda”, „piękno”, „byt”, „istnienie”), stanowią „wzorcowy” przykład pojęć egzystencjalnych, ujmujących i wyrażających byt jako „to, co jest”. Ani do pojęcia bytu jako „tego, co jest”, ani do pozostałych transcendentaliów, nie dotrzemy jednak z pomocą metody poznania, jaką jest abstrakcja. Abstrakcja, realizująca się przez oddzielenie, wydobywa wyłącznie aspekt „treściowy” przedmiotu – i tylko na poziomie (jednoznacznie rozumianej) ogólności, wykluczającej to, co szczegółowe, jednostkowe, niepowtarzalne – a tym samym (realnie)

---

<sup>378</sup> Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 188.

<sup>379</sup> Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 189. Zauważmy już teraz, że w określającym transcendentalia sformułowaniu Stróżewskiego: „ogólne i konieczne sposoby istnienia” należałoby doprecyzować, że chodzi tu o ogólność pojętą *analogicznie*, a nie – jednoznacznie. Na to, że pojęcie bytu jest najogólniejszym, ale że tę ogólność rozumieć można rozumieć jednoznacznie lub analogicznie, i że w zależności od tego, które ujęcie przyjmujemy, docieramy do odmiennych ontologii – wskazują analizy, jakie prowadzi sam Stróżewski – zob. *ibidem*, s. 29-30.

<sup>380</sup> Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 187.

<sup>381</sup> Przywołajmy wywód badacza: „Interpretacja transcendentaliów jest rozpięta między pomiędzy utożsamianiem ich z (pra)elementem bytu [...] oraz bliżej nieokreśloną zasadą (bytu) a zawartością bytu-idei i powszechną właściwością bytu. [...] Termin <transcendentalia> jako kategoria pojęć metafizycznych wszedł dość późno do języka filozoficznego (w XII wieku). W łacinie średniowiecznej wyraz ten pojawia się jako *nomen defectivum* (plurale tantum). W formie rzeczownikowej termin *transcendentalia*, -arum pochodzi od czasownika *transcendere*, oznaczającego <przekraczać>, <wychodzić poza>. *Transcendentalia*, -ium w formie przymiotnikowej oznacza właściwość powszechną, dotyczącą wszystkiego, co istnieje, a jako wyrażenie językowe charakteryzują się nieograniczonym zakresem orzekania. W starożytnej i średniowiecznej literaturze filozoficznej w miejsce terminu *transcendentale* używano takich wyrażen, jak <passiones entis>, <transpraedicamenta>, <passiones per se>, <modi entis>, <vehementia entis>, <iudicium virtuale> i innych. [...] W historii filozofii możemy wskazać na dwa trendy interpretacyjne pojęć transcendentalnych. W pierwszym z nich przewija się dążenie do pozytywnej determinacji transcendentaliów i ich funkcji w poznaniu metafizycznym, w drugim natomiast możemy odnotować stałą tendencję do odrzucania jakichkolwiek obiektywnych właściwości bytu a transcendentalnych w szczególności. Wiek XVII byłby punktem zwrotnym dla tych interpretacji” – A. Maryniarczyk SDB, *Transcendentalia w perspektywie historycznej (Od arche do antytranscendentaliów)*, w: „Roczniki Filozoficzne”, Tom XLIII, zeszyt 1 - 1995, s. 139-141. [https://www.jstor.org/stable/43407890?read-now=1&refreqid=excelsior%3Aa11c251a08dda1e2171c8d751f9acfad&seq=18#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/43407890?read-now=1&refreqid=excelsior%3Aa11c251a08dda1e2171c8d751f9acfad&seq=18#page_scan_tab_contents) (dostęp: 05.02.22).

istniejące<sup>382</sup>. W pojęciu abstrakcyjnym, jednoznacznym, nie wyrazimy, jak wskazywał Immanuel Kant, różnicy między stoma talarami rzeczywistymi, a tylko wyobrażonymi, choć jest ona zasadnicza<sup>383</sup>. Właśnie ta różnica – między tym, co tylko możliwe, a tym, co istniejące realnie, wpisana jest w orzekające analogicznie pojęcie bytu, istnienia i pozostałych transcendentaliów. Kiedy mówimy o czymś, że istnieje, mówimy, że *naprawdę jest* (a nie, że *jest naprawdę jako myślane, zmyślane czy wyobrażone*). Takie rozumienie terminu „istnienie” – dzięki któremu wyrazić można różnicę między talarami, które mam w kieszeni, a tymi, o których tylko marzę – domaga się jednak odniesienia *treści* tego terminu, a zatem i operującej tą treścią myśli – do tego, co od podmiotu niezależnie *jest*. Ontologicznym warunkiem takiego ujęcia jest relacyjna, zakładająca partycypację, koncepcja bytu<sup>384</sup>.

*By uznać terminy: „piękno”, „dobro”, „prawda”, „istnienie” za określenia własności bytu jako będącego, z nim samym wymiennych, trzeba nie tylko te własności, jak i sam byt, ale także ich pojęcia myśleć jako „zakorzenione” w tym, co będące, czyli jako posiadające relacyjną „tożsamość”, a tym samym – wykraczające poza to, co „czysto” pojęciowe.*

Trzeba zatem pojąć tak myśl, jak i byt (rzeczywistość), analogicznie, jako analogicznie/relacyjnie istniejące, co pozwoli stwierdzić, że choć rozróżnione (bo nie wszystko, o czym myślimy – istnieje także poza naszą świadomością), to myśl i byt pozostają jednak w jakimś „pierwotnym odniesieniu”, dzięki czemu – przynajmniej czasami i w pewnym stopniu – możemy myśłą „uchwycić” i wypowiedzieć to, co prawdziwie,

---

<sup>382</sup> Zob. M.A. Krapiec, *Transcendentalia i uniwersalia (próba ustalenia ich znaczeń)*, w: „Roczniki Filozoficzne” Tom VII, zeszyt – 1 (1959), s. 18.

[https://www.jstor.org/stable/43406458?seq=18#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/43406458?seq=18#metadata_info_tab_contents) (dostęp: 06.02.22). Zob. też A. Maryniarczyk, *Spór o metodę poznania realistycznego*, (online) w: „Poznanie bytu czy ustalanie sensów? Zadania Współczesnej Metafizyki”, nr 1 (2019), s. 83 <http://ptta.pl/zws/1/amaryniarczyk.pdf> (dostęp: 02.03.22).

<sup>383</sup> „[...] to, co rzeczywiste, nie zawiera nic więcej, niż to, co jedynie możliwe. Sto rzeczywistych talarów nie zawiera nic więcej niż sto możliwych. Albowiem, ponieważ te oznaczają pojęcie, tamte zaś przedmiot i uznanie go w istnieniu (*Position*) samo w sobie, to w przypadku, gdyby to pojęcie zawierało coś więcej niż tamto, pojęcie moje nie oznaczałoby całego przedmiotu, a więc nie byłoby też pojęciem do niego dostosowanym. *Lecz w stanie mego majątku jest coś więcej przy stu talarach rzeczywistych niż przy samym tylko ich pojęciu (tj. przy ich możliwości)* [podkr. – E. Ch.]. [...] ale dzięki temu istnieniu poza mym pojęciem same owe wspomniane sto talarów nie staje się wcale czymś więcej” – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, A 599 /B 627 do A 601 /B 629. Co do ogólnej „istoty” złota, która decyduje, że złoto jest złotem, a nie kamieniem, i która może być ujęta w „ubogim treściowo”, abstrakcyjnym pojęciu, nie ma między talarami wyobrażonymi, a istniejącymi – różnicy, dlatego marzymy o 100 talarach, a nie o 100 kamieniach. Jednak zdecydowanie lepiej *mieć 100 rzeczywistych talarów niż o nich marzyć*.

<sup>384</sup> Zauważmy, że w przywoływanej wyżej charakterystyce analogii proporcjonalności, jako przykład pojęć wyrażających właściwe dla niej podobieństwo, ufundowane na uczestnictwie w czymś wspólnym, Władysław Stróżewski podaje właśnie transcendentalia. To również wskazuje, że koncepcja transcendentaliów, podobnie jak analogia proporcjonalności, wiąże się z relacyjną koncepcją bytu.

niezależnie od niej będące. Prawda myśli jest w takim ujęciu wtórna i zależna od prawdy bytu. Taka perspektywa właściwa jest dla klasycznej filozofii, dla paradygmatu ontologicznego. Nie autonomizuje się w nim myślenia, lecz pozostaje ono „na usługach” bytu i w jego horyzoncie. Podkreśla to Dariusz Kubok, przywołując fragment poematu „O naturze” Parmenidesa: „Tym samym jest bowiem myślenie i *to, z powodu czego jest myśl* [podkr. – E. Ch.], Albowiem bez bytu, w którym się wyraża właśnie to, co jest, Nie odnajdziesz myślenia”<sup>385</sup>. W orzekających analogicznie transcendentaliach (i innych pojęciach egzystencjalnych<sup>386</sup>), wyrażać ma się więc nie to, co myśl uznaje za prawdziwe, ale – prawda bytu. Kwestia „relacyjnej <tożsamości>”, wpisana w koncepcję transcendentaliów, naprowadza nas zatem na zagadnienie ontycznego wymiaru języka (i myślenia). Przypomnijmy z „Wprowadzenia do badań nad onto-kulturowym wymiarem architektury”, że Seweryn Blandzi słowo „byt” nazywał „[...] jak gdyby językowym epifenomenem bytu, tego, że *byt jest i jak jest* [podkr. – E. Ch.]”<sup>387</sup>. Odwoływał się on do wyników badań gramatyk transformacyjnych, które wskazują, że w języku naturalnym system znaczeń czasownika „być”, funkcje, jakie pełni: predykatywna/orzecznikowa, egzystencjalna, lokacyjna i lokacyjno-egzystencjalna oraz prawdziwościowa, stanowią warunek możliwości skonstruowania jakiegokolwiek sądu lub sensownego wyrażenia jakiegokolwiek myśli, co potwierdza intuicję starogreckich myślicieli o fundamentalnej roli tego terminu<sup>388</sup>. „Istnieć” to

---

<sup>385</sup> Parmenides, *O naturze*, cyt. za D. Kubok, „Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei”, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 398. Dla Parmenidesa – co z kolei zauważa Barbara Miłućska, myślenie dopiero *jako* wyrażające to, co (prawdziwie) będące – jest myśleniem, stąd większość ludzi, kierująca się mniemaniami – nie myśli. Zob. B. Miłućska, *Parmenides: tym samym jest myślenie i bycie*, (online), w: „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia” 1985, nr 9/175 s. 149-150. [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Acta\\_Universitatis\\_Nicolai\\_Copernici\\_Nauki\\_Humanistyczno\\_Spoleczne\\_Filozofia/Acta\\_Universitatis\\_Nicolai\\_Copernici\\_Nauki\\_Humanistyczno\\_Spoleczne\\_Filozofia-r1985-t9\\_\(157\)/Acta\\_Universitatis\\_Nicolai\\_Copernici\\_Nauki\\_Humanistyczno\\_Spoleczne\\_Filozofia-r1985-t9\\_\(157\)-s139-152/Acta\\_Universitatis\\_Nicolai\\_Copernici\\_Nauki\\_Humanistyczno\\_Spoleczne\\_Filozofia-r1985-t9\\_\(157\)-s139-152.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Acta_Universitatis_Nicolai_Copernici_Nauki_Humanistyczno_Spoleczne_Filozofia/Acta_Universitatis_Nicolai_Copernici_Nauki_Humanistyczno_Spoleczne_Filozofia-r1985-t9_(157)/Acta_Universitatis_Nicolai_Copernici_Nauki_Humanistyczno_Spoleczne_Filozofia-r1985-t9_(157)-s139-152/Acta_Universitatis_Nicolai_Copernici_Nauki_Humanistyczno_Spoleczne_Filozofia-r1985-t9_(157)-s139-152.pdf) (Dostęp: 29.10.22)

<sup>386</sup> Spór o uniwersalia, a także przeciwstawianie w filozofii klasycznej uniwersaliów (rozumianych jako pojęcia abstrakcyjne) oraz transcendentaliów (jako pojęć ogólnych, ale nie jednoznacznych, a – analogicznych), przesuwa na drugi plan zagadnienie innych, nie mających „nieograniczonej ekstensji” pojęć ogólnych, które jednak orzekają analogicznie, czyli tak, jak transcendentalia. Takim pojęciem wydaje się być np. „życie”. Inaczej mówiąc: spór o uniwersalia niesie w sobie – być może nie wystarczająco wyraźnie wyartykułowane pytanie – czy ogólność pojmowana analogicznie, jako wspólność tego, co szczegółowe, konkretne i będące, zarezerwowana jest wyłącznie dla transcendentaliów, czy też pojawia się także na niższym poziomie ogólności/powszechności? Analogicznie, bądź jednoznacznie pojęta ogólność/powszechność nie wydaje się bowiem wyczerpywać w alternatywie: transcendentalia vs uniwersalia (gatunki i rodzaje). Por. niżej.

<sup>387</sup> S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992, s. 66.

<sup>388</sup> Zob. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka...*, dz. cyt., s. 66; zob. też. A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych – wnioski filozoficzne*, w: „Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody”. T. 11, red. M. Lubański i Sz. Szłaga, Warszawa 1991. Por. też A. Gawroński, *Tomizm egzystencjalny wobec nowych badań filozoficzno-lingwistycznych*, w: „Studia Philosophiae Christianae” ATK 23/2, 1987, s. 25-26.

czasownik wyrażający jedną z funkcji tego niezwykłego, „brzemiennego” bytem słowa, rzeczownik „prawda” – to z kolei nominalizacja innej funkcji, której nośnikiem i wyrazem jest „słowo <jest>”. Prowadzone tu rozważania pozwalają dodać do analiz Blandziego następujący wniosek: *dopiero* wtedy można stwierdzić, iż słowo „byt” jest „językowym epifenomenem bytu”, *jeśli* zgodzimy się *myśleć* to słowo nie tylko jednoznacznie – jako przynależne wyłącznie do „języka” i „wyabstrahowane” z bycia, ale także analogicznie, relacyjnie – w horyzoncie tego, co będące. Wydaje się też, że jeśli nasze myślenie opierałoby się wyłącznie na pojęciach abstrakcyjnych, bytu jako „tego, co jest”, rzeczywiście, prawdziwie będącego – możliwego do odróżnienia od wyobrażeń, nie sposób byłoby ani pomyśleć, ani – wypowiedzieć.

Ująć *byt jako będący* pozwala inna, alternatywna względem abstrakcji metoda poznania. Tą metodą jest separacja. Ma ona swoje źródło w filozofii Tomasza z Akwinu, jednak *expressis verbis*, na co wskazuje Andrzej Maryniarczyk, sformułowana została przez współczesnych kontynuatorów jego myśli (E. Gilson, E. Geiger, a przede wszystkim M. A. Krapiec)<sup>389</sup>. W separacji „wychodzi się” od istniejącego konkretnego i *wyróżnia w nim*, z pomocą sądów egzystencjalnych, konieczne i transcendentne („powszechne”, jak pisze Maryniarczyk) „czynniki złożeniowe”<sup>390</sup>. Separacja jest nakierowana na uwyrażnienie pewnej *wspólności*, którą da się wyróżnić w danej całości, bez jej dekompozycji, polega na *rozróżnieniu*, ale nie na oddzieleniu. Badacz podkreśla, że metoda ta jest *dostosowana* do przyjętego przez Akwinatę rozumienia bytu: „tak pojęty przedmiot właściwy metafizyki [byt złożony z istoty i istnienia – dop. E. Ch.], który nie jest ani prosty, ani też czymś ogólnym, nie może być wyodrębniony w aktach abstrakcji, gdyż ta wydobywa tylko jeden aspekt bytu, lecz w aktach separacji [...] akty tej pierwotnej separacji będą aktami sądenia egzystencjalnego, gdyż tylko *akty sądowe mogą ujmować relacje dotyczące konstytutywnych czynników bytowania konkretnego. A taką strukturę ma właśnie nowy przedmiot formalny metafizyki* [podkr. – E. Ch.]. Będzie to ujęcie <niewyraźne> konkretnego (ale nie ogólnego). Stąd w dalszym toku poznania metafizycznego będzie ów przedmiot uwyrażniany. Lecz uwyrażnienie to nie przypomina w niczym czynności definiowania czyli sądenia orzecznikowego, jak to było u Arystotelesa. *Uwyrażnianie będzie się dokonywać w ramach sądenia egzystencjalnego*,

---

[https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia\\_Philosophiae\\_Christianae/Studia\\_Philosophiae\\_Christianae-r1987-t23-n2/Studia\\_Philosophiae\\_Christianae-r1987-t23-n2-s25-43/Studia\\_Philosophiae\\_Christianae-r1987-t23-n2-s25-43.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Philosophiae_Christianae/Studia_Philosophiae_Christianae-r1987-t23-n2/Studia_Philosophiae_Christianae-r1987-t23-n2-s25-43/Studia_Philosophiae_Christianae-r1987-t23-n2-s25-43.pdf) (dostęp: 25.01.23).

<sup>389</sup> Zob. A. Maryniarczyk SDB, *Spór o metodę poznania realistycznego*, w: „Poznanie bytu czy ustalanie sensów? Zadania Współczesnej Metafizyki”, nr 1 (2019), s. 87. <http://ptta.pl/zws/1/amaryniarczyk.pdf> (dostęp: 02.03.22).

<sup>390</sup> Zob. A. Maryniarczyk SDB, *Spór o metodę poznania realistycznego...*, s. 83.

*którego rezultaty będą w pierwszym rzędzie formułowane w transcendentaliach (typu: rzecz, jedno, prawda, dobro itd.) [podkr. – E. Ch.] [...]”<sup>391</sup>. W transcendentaliach znajdują więc wyraz sądy egzystencjalne, za których pośrednictwem, w toku separacji, docieramy do takiego rozumienia bytu, którego nie sposób ująć ani wypowiedzieć w pojęciu abstrakcyjnym – bytu jako „tego, co jest”. I właśnie dlatego, że ich znaczeniem jest sąd egzystencjalny, a przedmiotem: *byt jako będący*, transcendentalia nie orzekają jednoznacznie, ale – analogicznie. Wyrażają one bowiem rzeczywistość wspólną tego, co będące/istniejące, a więc: co konkretne i różne.*

*Tylko poprzez analogię (podkreślmy: w sensie analogii proporcjonalności) wypowiedzieć można ontyczną bliskość tego, co odmienne, zachowując bogactwo tej odmienności, nie ujednolicając, nie „glajszachtując” jej.*

Zwróćmy jeszcze uwagę na te z przywołanych fragmentów wywodu Andrzeja Maryniarczyka, w których zauważa on, że przedmiot właściwy metafizyki Tomasza z Akwinu *nie jest* czymś *ogólnym*, oraz że dokonywane za pośrednictwem sądów egzystencjalnych ujęcie konstytutywnych czynników bytowania konkretnego, jest „niewyraźne”, ale *nie ogólne*. Wydaje się, że konieczne byłoby tu dookreślenie, *jak* badacz rozumie „ogólność”: jednoznacznie czy analogicznie. Takie dookreślenie stosuje Władysław Stróżewski, kiedy stwierdza, że w koncepcji Akwinaty byt, jako „ens commune”, rozumieć należy *w sensie najbardziej ogólnym, ale analogicznym*<sup>392</sup>. Czy więc to ogólność „jako taka”, czy dopiero ogólność pojęta jednoznacznie stanowi kategorię nieadekwatną względem metafizyki tomistycznej? Czym różnią się te dwa sensy/wymiary ogólności (jednoznaczny i analogiczny)? Tym, czym abstrakcja, definiowana przez oddzielenie, różni się od relacji, wyrażającej uczestnictwo. Byt w sensie najbardziej ogólnym, ale jednoznacznym, pojmowany, jak pisał Stefan Swieżawski, jako „abstrakt bezwzględnie wspólny wszystkiemu”<sup>393</sup> – napotykaemy w filozofii Jana Dunska Szkota. Swieżawski wskazywał, że „cenę” tej „bezwzględnej wspólności” (która jest niczym innym jak identycznością), stanowiło przyjęcie przez Szkota założenia, że istnienie (którego poprzez abstrakcję i w pojęciu abstrakcyjnym ująć nie sposób) jest w każdym bycie nieredukowalnie różne<sup>394</sup>.

<sup>391</sup> A. Maryniarczyk, *Spór o metodę poznania realistycznego*, dz. cyt., s. 83.

<sup>392</sup> Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 29.

<sup>393</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 761.

<sup>394</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 761.



*Rewersem jednoznacznie rozumianej ogólności („bezwzględnej wspólności”) pojęcia bytu okazuje się zatem wyizolowana wielość na poziomie tego, co „będące”.*

Wniosek ten znajduje potwierdzenie we wskazaniu Władysława Stróżewskiego, że właściwe dla koncepcji Szkota *jednoznaczne pojęcie bytu* wiąże się z rozumieniem *bytu* jako „radikalnie indywidualnego”<sup>395</sup>. Przypomnijmy też z „Wprowadzenia do badań nad onto-architekturą”, że choć Duns Szkot, inaczej niż Wilhelm Ockham, dopuszczał jeszcze pewną „wspólność” – właśnie w sferze abstrakcyjnych pojęć, a więc ujednociającą, „głajszachtującą” (to, co wspólne w takiej perspektywie rozumiane jest jako to, co identyczne dla wszystkich jednostek) - to gdyby kwestia wspólności dotyczyć miała nie dającej się wyizolować abstrakcyjnej treści, ale „wspólności” istnienia tego, co realne, filozof ten byłby – nominalistą. Wszystko wskazuje zatem na to, że to optyka „abstrakcjonistyczna” sprzyja problematyzowaniu relacji między „ogólnością” a tym, co konkretne, szczegółowe oraz ujmowaniu ich w przeciwstawieniu. Nie bez przyczyny Roman Ingarden zauważał, że to abstrakcja „na ogół” przeciwstawiana jest konkretności<sup>396</sup>. Jeżeli abstrakcję – jako metodę – uznamy za jedyne źródło „ogólności”, tym samym „ogólność” zdefiniujemy jednoznacznie, przez oderwanie od tego, co szczegółowe/konkretne. Zauważmy, że zagadnienie ogólności – tego, jak ją pojmować, a także kwestia relacji między tym, co ogólne i tym, co konkretne (szczełogłowe, niepowtarzalne, istniejące), nakierowują nas na jeden z najstarszych problemów filozofii, jakim jest związek jedna i wielości<sup>397</sup>. Stawia go przed nami, jak pisał Etienne Gilson, sama rzeczywistość, a jego sednem wydaje się pytanie o możliwość wspólnoty, „wspólności” i podobieństwa, o to, czy są one realne, osadzone w wewnętrznej strukturze bytu, czy też pozostają wyłącznie „właściwością nazwy”, odpodmiotową/świadomościową „konstrukcją”<sup>398</sup>. Ten właśnie problem, na co zresztą

<sup>395</sup> Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 30.

<sup>396</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, T. I, PWN, Warszawa 1987, s. 50-51.

<sup>397</sup> Jak wskazuje Adam Krokiewicz, na zagadnienie to napotykamy już u filozofów jońskich, w stawianym przez nich pytaniu o *arche*, czyli źródło, podstawowy element i zasadę rzeczywistości, czyli w tym samym pytaniu, które nakierowuje, jak wskazywał przywoływany wyżej Andrzej Maryniarczyk, na koncepcję transcendentaliów. Pytanie jońskich filozofów nawiązywało do sentencji przypisywanej orfickiemu mędrcomu, Muzajosowi, który miał żyć w VII w. przed Chr.: „z jednego wszystko powstaje i w tym samym się pogrąża” – zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 70.

<sup>398</sup> Omawiając platońską koncepcję uczestnictwa (źródłowego odniesienia idei i zjawiska), a także zastrzeżenia kierowane pod jej adresem przez Arystotelesa, Gilson wiąże zagadnienie partycypacji z pytaniem o ogólność i podobieństwo, o ich bytowy fundament. Przytoczmy fragment jego wywodu: „Platon [...] mimo tych zarzutów, wysuniętych przeciw własnej doktrynie, nigdy od niej nie odszedł ani też nie mógłby tego uczynić tak łatwo; w gruncie rzeczy i my nie możemy tego zrobić, ponieważ faktycznie rzeczywistość tak się właśnie przedstawia [jako adekwatnie opisywalna przez partycypację, bo wyrażająca *związek* jedna i wielości, tego, co

wskazuje Gilson w przytoczonym w przypisie nr 308 wywodzie, „prześwieca” przez średniowieczny „spór o uniwersalia”. Wiele przemawia za tym, że to ze względu na Arystotelesowskie wskazanie abstrakcji jako właściwego sposobu docierania do tego, co ogólne/wspólne, do gatunków i rodzajów – uniwersalia zaczęto zrównywać z tym, co abstrakcyjne. Wilhelm Ockham, od którego wywodzi się nowożytny nominalizm (i jego najnowsza postać – nominalizm lingwistyczny, stanowiący ontologiczne „podglebie” nurtu kulturowego określanego jako „postmodernizm”/„ponowoczesność”), twierdził, że „powszechniki” (to inne określenie uniwersaliów) ujmujemy poznawczo *tylko* dzięki abstrakcji<sup>399</sup>. Takie pojęcie ogólności/„wspólności dla wielu” podważyło i sproblematyzowało rozumienie wspólnoty jako tego, co niezależne od świadomości. A jednak pojęcia ogólne nie muszą koniecznie być abstrakcyjne, czyli jednoznacznie ogólne. W przypadku transcendentaliów, *własności wspólnych wszystkiego, co jest*<sup>400</sup> – jeśli rozpatrujemy je w aspekcie semantycznym, jako „nazwy o nieograniczonej ekstensji” – właściwa im ogólność/powszechność<sup>401</sup> nie może być jednoznaczna, a tym samym przeciwstawna konkretności, wyrażają one bowiem – powtórzmy – rzeczywistą wspólnotę tego, co będące/istniejące, a więc: co konkretne i różne. Z tej przyczyny:

*dla orzekających analogicznie transcendentaliów właściwa jest  
ogólność/powszechność/jedność w sensie analogicznym, która nie wyklucza się z tym,*

---

ogólne/powszechność i konkretne/szczegółowe – dop. E. Ch]. Niekończące się i nieskończone dyskusje nad zagadnieniem <powszechników> nie inny mają sens. Nazwać rzecz równą się oznaczyć ją jako jednostkę należąca do klasy podobnych rzeczy, które wszystkie w równym stopniu można oznaczyć tą samą nazwą. Czymże zatem jest <ogólność>? Jeśli jest rzeczą powinna być jednostką, a w takim wypadku nie można w niej partycypować, jeśli natomiast jest tylko właściwością nazwy, w jaki sposób możliwe jest nazywanie samych rzeczy? *Co w ontologicznej strukturze rzeczy umożliwia odnośnienie do rzeczy nazw im odpowiadających, chociaż nazwy te nie nadawałyby się do innych rzeczy?* [podkr. E. Ch.]. Nie zajmujemy się teraz meritum różnych odpowiedzi na problem powszechników. Chodzi w tej chwili o trwałość samego zagadnienia” – E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1965, s.87.

<sup>399</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 803.

<sup>400</sup> Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 66.

<sup>401</sup> W przywołanej wcześniej wypowiedzi Andrzej Maryniarczyk wyróżnione z pomocą separacji, konieczne „czynniki złożeniowe” konkretnego bytu, jako transcendentalne, nazywa „powszechnymi”, zauważając przy tym, że ich ujęcie jest „niewyraźne”, ale *nie ogólne* – zob. A. Maryniarczyk SDB, *Spór o metodę poznania realistycznego...*, s. 83. Jednak samo zastąpienie terminu: „ogólność” terminem: „powszechność” nie wydaje się wystarczające, by móc zrezygnować z doprecyzowania, jak rozumiemy „ogólność”: jednoznacznie, czy analogicznie, ponieważ również „powszechność” takiego doprecyzowania wymaga. Określenie „powszechniki” odnosi się bowiem do uniwersaliów, które, jak sygnalizowałam, zazwyczaj utożsamiane są z pojęciami abstrakcyjnymi. Tym samym „powszechność” również może nakierowywać na ogólność rozumianą jednoznacznie – zob. M. A. Krąpiec, *Gatunek i rodzaj*, (online) w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 4. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/g/gatunekirodzaj.pdf> (dostęp: 17.10.22).

*co szczegółowe/konkretne/czego wiele – ale je w sobie zawiera*<sup>402</sup>.

Przywołajmy charakterystykę uzyskanego poprzez separację pojęcia bytu, jaką znajdujemy u Mieczysława A. Krapca: „[...] byt jako byt (ujrzany w świetle transcendentznego pojęcia bytu) nie łączy się sposób konieczny z żadnym konkretnym wypadkiem bytowania, bo nie wyczerpuje się w żadnym, ale równocześnie włącza je wszystkie w siebie w <nieskończonej> ilości. W wyniku więc separacji nie odłącza się transcendentnego pojęcia bytu od poszczególnych wypadków bytowych stwierdzonych przez sądy egzystencjalne, lecz się stwierdza, że bytowość nie wyczerpuje się w żadnym z nich. [...] *Analogiczne więc i transcendentne pojęcie bytu [...] włącza w swój zakres wszystkie byty, z których separowania powstało lub mogło powstać. Separacja nie rozłącza bytu jako bytu z poszczególnymi konkretnymi bytami, lecz włącza je do wspólnego transcendentnego <pojęcia>, które tym samym staje się pojęciem analogicznym, proporcjonalnym, pojęciem nie-prostym* [podkr. – E. Ch.]. [...] Zasadnicza zatem różnica między procesami separacji i abstrakcji polega na tym, że w abstrakcji odrywamy pewne części od całości, po to, by części te [...] lepiej poznać (dlatego w abstrakcji dostrzegamy funkcję oderwania, a następnie kontemplacji danego elementu, w którym jako w pojęciu uniwersalnym istnieje doskonała jedność i jasność) – natomiast w separacji zachodzi pewne oddzielenie, jednak nie po to, by okazać, że element rozdzielony nie wiąże się w sposób konieczny z taką czy inną determinacją swego urzeczywistnienia [...] w procesie separacji akcentujemy nie dzielenie, lecz swoiste <dodawanie>”<sup>403</sup>. W oparciu o przytoczony wywód Krapca treść pojęć, jakimi są transcendentalia – w przeciwieństwie do „ubogiej” treści pojęć abstrakcyjnych – opisać można jako „skondensowaną”. Potwierdzenie zasadności takiego określenia znajdujemy w innej pracy tego badacza, gdzie wskazuje on na „daleko sięgającą różnicę” między transcendentaliami a uniwersaliami, które badacz – jak się wydaje – utożsamia z pojęciami abstrakcyjnymi. Krapiec pisze: „W filozofii tradycyjnej wyróżnia się dwa typy pojęć, tzw. pojęcia transcendentne, takie jak byt, rzecz, jedność, dobro, prawda, oraz uniwersalne, jak np. pojęcie konia, człowieka, drzewa itd. Artykułujemy je przy pomocy odmiennych metod poznawczych [separacji i abstrakcji – dop. E. Ch.], inna jest ich «zawartość», inny zakres orzekania i różny stosunek do zakresu treści. *Jeśli bowiem przy pojęciach uniwersalnych*

<sup>402</sup> Można nawet zaryzykować tezę, że w horyzoncie transcendentaliów (i ontologii relacji) konkretność/szczegółowość/wielość staje się *sposobem bycia* tego, co ogólne/powszechne/jedno.

<sup>403</sup> M. A. Krapiec, *Transcendentalia i uniwersalia (próba ustalenia ich znaczeń)*, w: „Roczniki Filozoficzne” Tom VII, zeszyt – 1 (1959), s. 18-20.

[https://www.jstor.org/stable/43406458?seq=18#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/43406458?seq=18#metadata_info_tab_contents) (dostęp: 06.02.22).

w miarę zwiększania zakresu orzekalności pojęć ubożeje ich treść, to przy pojęciach transcendentalnych w miarę uwyrażniania treści nie zmniejsza się, lecz pozostaje ten sam zakres ich orzekalności [podkr. – E. Ch.]<sup>404</sup>. Jeżeli więc Władysław Stróżewski opisuje egzystencjalne pojęcie bytu jako „najogólniejsze, a zarazem najbardziej ubogie treściowo”<sup>405</sup>, to w świetle prowadzonych tu analiz należy podkreślić, że ta „ubogość” ma inny charakter/realizuje się w inny sposób, niż właściwa pojęciom abstrakcyjnym. Przemawia za tym zresztą dalszy wywód tego krakowskiego filozofa, który wskazuje, że w pojęciu bytu złożonym z istoty i istnienia da się „wypatrzeć” transcendentalia, wykraczające poza wszelkie szczegółowe jego podziały, pozwalające – mimo ich tożsamości z bytem – na jego różne pojęciowo ujęcia<sup>406</sup>.

Dla naszych rozważań ważne jest, że wskazać można pojęcia analogiczne *nie będące* transcendentaliami, ale mające taki sam „charakter”. Pojęcie życia wydaje się tu szczególnie wyrazistym przykładem. Jeżeli transcendentalia, jak wskazywał Mieczysław A. Krąpiec, ujmują zarazem i treść i istnienie<sup>407</sup>, to także treść pojęcia „życie”, choć nie obejmuje ono wszystkiego, co jest (*bytu jako będącego*) – nie może być inna niż relacyjna, sprzężona z tym, co istniejące i odniesienie to wyrażająca. Kiedy mówimy o kimś/czymś, że istnieje, mówimy, że *naprawdę jest*. Tak samo, gdy mówimy o kimś/czymś, że żyje, że jest żywy/żywe – również mówimy, że *naprawdę jest*, i to w pewien szczególny sposób: „życie” oznacza przecież między innymi istnienie tego, co odżywia się, rośnie, czemu „bycie” udzielone zostało poprzez zrodzenie<sup>408</sup>.

*„Życie”, tak jak „istnienie”, czy analogicznie pojęty byt, rozumiany jako: „to, co jest” – nie jest terminem abstrakcyjnym; właściwej temu pojęciu treści nie uzyskamy w procedurze „odrywania” od tego, co będące, bo stanowi ona tego bycia przejaw. Pojęcie życia, podobnie jak pojęcie istnienia, może być tylko relacyjne, i jako takie – egzystencjalne, wykraczające poza to, co „czysto” świadomościowe, co tylko wyobrażone<sup>409</sup>.*

---

<sup>404</sup> M. A. Krąpiec OP, *Metafizyka*, Pallottinum, Poznań 1966, s. 104.

<sup>405</sup> Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 187. O takim ujęciu rozstrzyga fakt, że w przypadku egzystencjalnego pojęcia bytu wskazanie na istnienie i istotę jest warunkiem wystarczającym dla uchwycenia jego treści. Można zatem powiedzieć, że treścią pojęcia egzystencjalnego jest odniesienie istoty (treści) do istnienia.

<sup>406</sup> Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 187-188.

<sup>407</sup> Zob. M. A. Krąpiec OP, *Transcendentalia i uniwersalia (próba ustalenia ich znaczeń)*..., s. 28.

<sup>408</sup> „Zrodzenie”, jako udzielenie istnienia z siebie, obejmuje też – w przypadku prostych organizmów, które określamy jako żywe – „przekaz <bycia>” następujący przez podział komórkowy.

<sup>409</sup> Inaczej mówiąc: pojęcie życia uznać można za analogiczne i egzystencjalne dlatego, że „wyrasta” ono i wyraża związek myśli i słów z tym, co nie jest tylko pojęciowe, świadomościowe. Znaczenie pojęcia „życie”, podobnie jak pojęcia „istnienia”, czy pojęcia „śmierć” ufundowane jest w różnicy między tym, co rzeczywiste,

Podobnie abstraktem nie jest pojęcie architektury formułowane przez Stanisława Niemczyka. Nie może być, skoro uznawał on ją za przejaw i funkcję życia. Jeżeli dla Tomasza z Akwinu istnienie stanowiło przedmiot zachwyty, to w myśli projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego, napotykamy dodatkowe wzmocnienie tej perspektywy. Zachwycając się światem jako doskonałym dziełem Stwórcy, Który – jak czytamy w Księdze Mądrości – jest „miłośnikiem życia”<sup>410</sup>, Niemczyk wskazywał, że to życie stanowi najbardziej godny podziwu przejaw, czy też postać istnienia. W jednej z naszych rozmów zauważył, że żywe drzewo jest dla niego cenniejsze niż jakiegokolwiek budowla wzniesiona przez człowieka: „Jaka jest zasadnicza różnica między tym, że drzewo dzisiaj rośnie [...] pomimo tego, że jest nietrwałe – jaka jest zasadnicza różnica między wybudowanym domem, pomnikiem, rzeźbą? Dlaczego? No bo jest zasadnicza różnica dla mnie – drzewo najbanalniejsze, które się zrealizowało materialnie – że w tym, co my budujemy nie ma trwałości drzewa, pomimo tego, że ono może żyć, czy tej rośliny, która jest jednoroczna. Dla mnie ona jest wartościowo przerastająca każdą budowlę, każde dokonanie człowieka – pomnikowe, niepomnikowe, choć żyje krótko. Ale – żyje. Ponieważ żyje. Po części jest tu odpowiedź, że my duchem chcemy ożywić materię. Prawda?”<sup>411</sup>. To do pięknego drzewa, którego widok przywraca chęć do życia, pochodzący z Czechowic projektant porównywał dobrą realizację: „Albo mi doda siły ta architektura, właśnie ta – i właśnie tu słowo monumentalność, choć klasyfikowane słowo <monumentalność> jest czymś takim wyniosłym. Tu nie chodzi o wyniosłość architektury, tylko o jej taką pełność, która w człowieku budzi – jak piękne drzewo – taką radość, nadzieję, chęć działania, ale jest i opoką. Ja się czuję przy tym, to mnie uskrzydla po prostu”<sup>412</sup>. Architektura – w ujęciu Niemczyka – ma wzmacniać człowieka; ludzie dzięki niej mają wzrastać – jako osoby i we wspólnocie. Mówił: „Ja codziennie rano się budzę i chciałbym

---

realne, a tym, co istniejące wyłącznie w myśli, w wyobrażeniu. Nawet jeśli w. w. pojęć nie potrafimy jednoznacznie zdefiniować, nie oznacza to, że są one wieloznaczne. Właśnie niedefiniowalność pojęć analogicznych, którymi operujemy w analogii proporcjonalności, czyni z niej – choć to nieco paradoksalne – narzędzie poznania całej rzeczywistości w aspekcie transcendentnym. Takim narzędziem nie jest natomiast analogia atrybucji. Wymaga ona bowiem – jak zauważa Andrzej Maryniarczyk – wcześniejszej znajomości pojęcia, które przysługuje pierwszorzędnie analogatowi głównemu: orzekając o jabłku, że jest zdrowe, musimy wiedzieć, czym jest zdrowie, a jednak orzekając o rzeczach, że są bytami, nie jesteśmy w stanie zdefiniować, co to znaczy być bytem – zob. A. Maryniarczyk, *O przyczynach, partycypacji i analogii*, dz. cyt. s. 81. Do treści pojęć analogicznych nie dotrzemy „przez oddzielenie”, bo ich zakresu nie wyznacza „różnica gatunkowa” – proces jej odsłaniania jest nieskończony, uwyrażnia się ona bowiem w zetknięciu z tym, co istniejące. A pole tego, co istniejące – jest nieskończone.

<sup>410</sup> Mdr 11,26 <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=205> (dostęp: 30.12.21).

<sup>411</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, maj 2014, nagranie i oprac. własne.

<sup>412</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, marzec 2017 r., nagranie i oprac. własne.

mieć doznania pozytywne – nie raz na dwa dni, architektura ma stymulować rozwój”<sup>413</sup>. Ten rozwój powinien być integralny, obejmować człowieka jako całość, w jego psychofizyczności i w odniesieniu do Boga, co Niemczyk określał jako „trzeci wymiar”<sup>414</sup>. Traktując budowanie/architekturę jako przejaw życia wymagał, by była ona temu, co żywe – przyjazna i w takiej perspektywie formułował wytyczne procesu projektowego. Omawiać je będą szczegółowo w osobnym rozdziale tej części pracy, ale już teraz można zauważyć, że proponowany przez Niemczyka sposób rozumienia architektury stanowi świadectwo, że również ją rozpatrywać można w perspektywie *pro life*, i już w takim znaczeniu – katolickiej.

To właśnie związek architektury z życiem był dla Stanisława Niemczyka zasadniczym argumentem przeciw jej stylizacji. W opublikowanym w 2002 r. wywiadzie, prowadzonym przez Pawła Boguszewicza i Andrzeja Mikulskiego, mówił: „*Jakoś jest architektura i budowanie takim kawalkiem działalności i życia, tak mocno o życie zahacza, że nie da się*

---

<sup>413</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2015 r., nagranie i oprac. własne. Zacytujmy jeszcze fragment artykułu „Boży architekt” Barbary Siemińskiej, z 2016 r., z wypowiedziami Stanisława Niemczyka, które potraktować można jako uzupełnienie przywołanego wyżej stwierdzenia: „[...] poszedłem na poligon budowlany, jakim były Tychy. Z projektowaniem nie miało to jednak wiele wspólnego – tłumaczy, bo socrealizm wyrugował z polskiej przestrzeni publicznej skośne dachy wzorowane na tradycyjnym budownictwie. Do budowanych na wzór francuski domów wielorodzinnych przywarło słowo <bloki>. – *Mieszkamy blisko Oświęcimia i słowo to nam się źle kojarzy* – spostrzega, bo dodatkowo martwi go to, że jak ustrój można było zmienić, tak pokraczne, kwadratowe budowle, jakie po sobie pozostawił, już nie tak łatwo. – *Architektura wsiąka w miejsce. Nikogo nie stać, żeby coś wyburzyć i zmienić* – dodaje. Jako architekt z wyobraźnią artysty i historyczną wiedzą jest zdania, że błędy architektoniczne powodują wewnętrzne napięcia. – *Krajobraz musi być spójny, harmonijny. Patrząc przez okno nie mogą się irytować, że stoi przed nim słup, że każdy dom ma inny kąt nachylenia dachu, inne pokrycie. To tworzy chaos i bałagan. Żeby się uspokoić, trzeba wyjechać za miasto. Dawniej nie trzeba było tego robić, bo wokół panowała harmonia. O wiele więcej można było z siebie oddać, bo energia nie była skonsumowana na przeciwności. Niewyobrażalne, jak bardzo radość przeżywania życia zależy od przestrzeni, która nas otacza* – konkretyzuje [...]” - B. Siemińska, *Boży architekt*, w: „Gazeta Czechowicka” nr 6 (353) z 18 marca 2016 roku – cytata w oparciu o udostępniony autorce przez Barbarę Siemińską tekst artykułu w postaci pliku doc.

<sup>414</sup> Pojęcie „trzeciego wymiaru” architekt wprowadził wskazując, że relacja miłości pomiędzy ludźmi:

- 1) pozwala, poprzez analogię, ująć relację między człowiekiem a Bogiem,
- 2) a równocześnie, bez odniesienia do Stwórcy, ze względu na nieadekwatność pomiędzy tym, czego człowiek poprzez miłość doświadcza, a jego słabością w sprostaniu jej - pozostaje niewytłumaczalna.

Przytoczmy jego wypowiedź: „Dlaczego relacja miłości jest w tak osobowym i małym – bym tak powiedział – fizycznie wymiarze? [...] dobro, które rozumiemy przez słowo miłość – może zaistnieć tylko w relacji człowiek-człowiek. Bo czego poszukujemy? Właśnie tego. Szukamy drugiego człowieka. [...] to poszukiwanie jest poszukiwaniem takiego osobowego współdziałania, które dokumentuje pewien stan, że my zaczynamy rozumieć przez to bardzo małe, takie jednostkowe działanie, siłę funkcjonowania wszechświata. Bo inaczej czym ja ją mam zrozumieć? Czym ja ją potrafię zmierzyć? Nie ma takiego narzędzia. [...] Natomiast ta relacja osobowa, która daje odniesienie do Stwórcy, wydaje mi się, że ona daje ten przekaz, najbardziej pierwotny, że tam ta relacja miłości tej takiej, która zaistniała między Stworzycielem a człowiekiem, że ona – ona tam jest jak gdyby niezmienna. Tam jest niezmienna, tam jest jej źródło. I z tego jedyne miejsce każdy człowiek jest posyłany do tej rzeczywistości – i teraz – tak bym powiedział – zamknął to w trójkącie – że my tu na poziomie jesteśmy jako ludzie, którzy tą relację potrafią odczuć, potrafią ją rozwinąć, potrafią ją zniszczyć, potrafią no wszystko – jest impulsem najsilniejszym, który pobudza i tak dalej. Wtedy sobie potrafię wyobrazić, że ma to taki kompletny sens, że jest całością, bo inaczej, jeżeli tę górę obetnę, i zostaną na poziomie relacji człowiek-człowiek, to mam tak jakbym oczy zamknął, dotykał, ale nigdy nie zobaczyłem tej rzeczywistości. W tym poziomym działaniu, takim horyzontalnym, my to potrafimy wszystko przeżywać. Natomiast bez tego trzeciego wymiaru to on jest niedopowiedziany, bo nie uzasadnia <dlaczego?>” - wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, sierpień 2017 r., oprac. własne.

*tego rozdzielić* [podkr. – E. Ch.] i powiedzieć, że w ogóle jakaś stylistyka może wziąć nad tym górę. [...] Styl jest czymś takim – bardzo wcześnie próbowałem to sobie wyjaśnić – że w momencie, kiedy sobie coś klasyfikujemy, to znaczy, że jest już po sprawie, to już jest *post factum*. Klasyfikacja czegoś, zjawiska jakiegoś, następuje już po pewnym działaniu. Mnie interesuje ten moment, kiedy nie ma klasyfikacji. My nie wiemy, kiedy się zaczyna to <świeże>, kiedy się zaczyna myślenie w danym nurcie. To jest zawsze rzecz taka, która może pojawić się równolegle tysiąc kilometrów dalej jako symptom czegoś, odejścia od już istniejącego sposobu myślenia funkcjonującego cały czas w życiu zawodowym lub jakimkolwiek. Nie czułem nigdy potrzeby identyfikowania się z jakimkolwiek nurtem, to było mi obce<sup>415</sup>. W rozmowie ze mną, w 2014 r., powiedział: „Odnosnie stylizacji, stylu, epok, bardzo dawno sobie uknułem, takie myślenie, bo człowiek się nad tym zastanawia – to co mi się podoba – klasycyzm, barok, gotyk? I dotarło do mnie – ale czemu ja mam tymi kategoriami myśleć, które ktoś mi opowiedział, że stąd dotąd – że to za Konstantyna i to stało się kanonem... W momencie, kiedy ja sobie uświadomię, że zrobiłem coś co jest takie, to dla mnie przestaje istnieć to w obrocie potencjału umysłowego – ja szukam – dalej szukam, nigdy nie bazowałem na tym, co udało się zrobić. Inspiracją jest odczucie, uczucie, wrażenie, które powstało we mnie – coś, co nie jest ani materialne, ani zapisane. Ono jest we mnie – ono tylko mnie tak napełnia jak powietrze i tak odbieram te wszystkie rzeczy, które sprawiają mi radość. Ale potem biorę z nich jak z mieszanki pewnej, bo jak inaczej... przecież nikt nie mówi dalej, że to ma być prostokąt 5 na 80 i to będzie taka świątynia, a to powinno być okrągłe – parking albo garaż – tylko daje nam pełną gamę – nie ma żadnego wymiaru. Nie ma żadnego wymiaru”<sup>416</sup>. Z kolei w 1996 r., w trakcie wywiadu prowadzonego przez Marka Skwarę, zauważył: „Przyznam szczerze, że nie emocjonowałem się nigdy tak zwanymi <kierunkami>. Nie wiem do końca, czy to jest lenistwo, czy brak czasu. [...] Boję się, że zdefiniowanie stylu, *zdefiniowanie jednoznaczne* [podkr. – E. Ch.], podpisanie się pod pewnym sloganowym programem całościowym, prowadzi do oschłości i przedmiotowego traktowania tych zapisanych, bardzo ideowych spraw; stają się one matrycą, którą się stosuje

---

<sup>415</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 26. Podczas wywiadu z Dariuszem Kortko i Anną Dudzińską, prowadzonego na budowie kościoła pw. śś. Franciszka i Klary w Tychach Stanisław Niemczyk zapytany, „W jakim to jest stylu wybudowane?” – odpowiedział: „Nie wiem! Byli tu znawcy architektury. Jeden z profesorów obejrzał kościół i powiedział: <Współczuję historykom sztuki, którzy kiedyś będą musieli pana sklasyfikować>. Oni nie wiedzą, a ja mam wiedzieć?” - A. Dudzińska, D. Kortko, *Kamień na kamieniu*, (online), publikacja: 4.04.2012, [https://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,11485418,Kamien\\_na\\_kamieniu.html](https://wyborcza.pl/magazyn/1,124059,11485418,Kamien_na_kamieniu.html) (dostęp: 30.11.20) Wydaje się, że ważnym pytaniem, które wciąż jest za słabo artykułowane, jest pytanie: czy architekturę trzeba koniecznie budować i ujmować z pomocą kategorii stylu?

<sup>416</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, nagranie i oprac. własne.

do własnej twórczości. Jestem przeciwko temu”<sup>417</sup>. Zwróćmy uwagę, że wątki, poprzez które projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego charakteryzował pojęcie stylu, są zbieżne z „mechanizmem” właściwym abstrakcji, realizującej się właśnie przez ujednoznacznianie, „wyizolowywanie” z kontekstu, „drenowanie” z konkretności. „Sloganowy program całościowy”, czyli hasłowość, treściowa „pustota”, budzi skojarzenie z „ubogą” treścią pojęcia abstrakcyjnego, a także nasuwa myśl o niebezpieczeństwie ideologizacji, której – na co wskazują analizy Reinhardta Kosellecka – sprzyja właśnie to, co abstrakcyjne<sup>418</sup>.

Wśród argumentów, jakie Stanisław Niemczyk wysuwał przeciw stylizacji i estetyzacji architektury, zauważyć można jeszcze jeden o wyraźnie ontologicznym charakterze. Wskazując, że „świat stworzony jest nie do podrobienia”<sup>419</sup> i uznając naturę za doskonałe dzieło Stwórcy twierdził, że nie powinna być ona przedmiotem kopiowania, imitacji czy powtórzenia, które wiązał właśnie ze stylizacją i estetyzacją. Ze względu na to założenie Niemczyk odróżniał „architekturę galanteryjną”<sup>420</sup>, opartą na odwzorowaniu, stylizacji, od „budowania na naturze”: „Czym innym jest odwzorowanie natury – liście akantu w kolumnach korynckich – a czym innym budowanie na naturze. Na istocie i złożoności piękna natury. Bo te modele, te wzory, one są w tej naturze wszystkie zawarte – fizycy wszędzie odnajdują wzór. Wzór budowy, jak pieczętkę [...]”<sup>421</sup>. Zwróćmy uwagę, że wskazanie na „wzór budowy”, „pieczętkę”, jaką w naturze odnajdują fizycy, nie oznacza, że architekt sprowadzał to, co konkretnie, realnie istniejące, do zastępowalnej „reprezentacji” jakiegoś gatunku, jak miało to miejsce w koncepcji Arystotelesa<sup>422</sup>. Wręcz przeciwnie. Twierdząc, że stylizowanie/estetyzowanie uniemożliwia zaprojektowanie realizacji będącej odpowiedzią na konkretne, aktualne potrzeby, Niemczyk podkreślał niepowtarzalność wszelkich tworów natury, w której nie ma dwóch takich samych liści w całym wszechświecie<sup>423</sup>. Równocześnie jednak, unikając indywidualistycznego postulatu, by dążyć za wszelką cenę do odróżniania się, projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego kładł równocześnie nacisk na to, że w naturze niepowtarzalność *nie wyklucza się* z podobieństwem. Mówił: „Powtarzanie – że to będzie miało taki kształt – bo to mi się może podobać bardzo,

---

<sup>417</sup> S. Niemczyk, *Którzy chcą widzieć*, dz. cyt., s. 11.

<sup>418</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 354-357.

<sup>419</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, listopad 2017 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>420</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, maj 2014, nagranie i oprac. własne.

<sup>421</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, listopad 2015 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>422</sup> Zob. A. Maryniarczyk, *Spór o metodę poznania realistycznego*, dz. cyt., s. 81.

<sup>423</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, listopad 2015, nagranie i oprac. własne.



ale jako architekt – czy nazywajmy: inżynier – ja jestem zobowiązany – nie to, że <mogę> – ja jestem zobowiązany do tego, aby rzeczywistość zinterpretować dzisiaj. Dzisiaj. A mam miliony przykładów, że ta interpretacja w naturze nigdy nie spowodowała powtórzenia – zbudowania czegoś dla oka, dla galanteryjnego <wzorku>. Nigdy – nie ma w naturze. Nie ma stylizacji. I choć trawa dalej zostaje trawą, to każde źdźbło jest inne. Do końca inne. I pytam się – co mu odbiera wartość? Że ono jest podobne do tamtego? Ale jest inne. Natura człowieka utwierdza w tym, że musi szukać. Cały czas musi szukać”<sup>424</sup>.



**Ilustracja 10. Wpisana w rzeczywistość i możliwa do ujęcia poprzez analogię proporcjonalności tajemnica jedności w wielości, podobieństwa i odmienności nie wykluczających się, ale współlistniejących. Choć trawa pozostaje trawą, każde źdźbło jest „do końca” inne. Fot. E. Chudyba**

Przykłady, jakie Niemczyk podawał, by przybliżyć sens „budowania na naturze” – omawiać będę w osobnym podrozdziale niniejszej części pracy, ponieważ koncepcję tę uznać należy za jedną z zasadniczych wytycznych projektowania, jakie formułował. Teraz zwróćmy uwagę na przekonanie architekta, iż podobieństwo nie wyklucza się z niepowtarzalnością. W przywołanym przez niego przykładzie trawy, której źdźbła są „do końca inne”, choć równocześnie „trawa pozostaje trawą”, wyraźna jest tajemnica „jedności w wielości”, jedna, które nie wyklucza się z wielością, bo realizuje się i wyraża na nieskończenie wiele

---

<sup>424</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, maj 2014 r., nagranie i oprac. własne.

sposobów. Gdyby perspektywa projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego bliska była definiowanemu „przez oddzielenie” pojęciu bytu, podobieństwo rozumiałby jako odwzorowanie, imitowanie, kopiowanie, a zatem w taki sposób, jaki wypowiedzieć można z pomocą analogii atrybucji. Ponieważ jednak rozróżniał między architekturą stylizowaną, a architekturą jako „budowaniem na naturze”, trzeba zauważyć, że właściwego mu ujęcia nie sposób wyeksplikować bez odwołania się do analogii proporcjonalności, a tym samym do relacyjnej, opartej na uczestnictwie koncepcji bytu, w której ta analogia jest ufundowana.

Przeprowadzone analizy wskazują, że różnica między estetycznym, a formułowanym przez Stanisława Niemczyka pojęciem architektury wpisuje się w różnicę między oddzieleniem a uczestnictwem, między pojęciem bytu jednoznacznym, do którego dotrzeć można przez abstrakcję, a tym uzyskiwanym z pomocą separacji i wyrażającym – przez analogię proporcjonalności – rzeczywistość wspólnotę tego, co będące/istniejące, a więc: co konkretne i różne. Różnica ta ma zatem charakter ontologiczny, nakierowuje na niesprowadzalne do siebie koncepcje bytu.

### **I. 2.2. Inkluzywne pojęcie architektury Stanisława Niemczyka i realizacje jego autorstwa jako współczesny przejaw kultury, której światobraz ufundowany jest na analogicznej koncepcji bytu**

W przywołanym wyżej wywodzie (zob. przypis nr 308) Etienne Gilson wskazując, że zagadnienie ogólności – tego, jak ją pojmować, a także kwestia relacji między tym, co ogólne i tym, co konkretne, nakierowują nas na jeden z najstarszych problemów filozofii, jakim jest związek jedna i wielości, pytał: „Czymże zatem jest ogólność?”<sup>425</sup>. Przedstawione tu, a także we „Wprowadzaniu do badań nad onto-architekturą” analizy przemawiają za tym, by sednem pytania o ogólność uznać pytanie o możliwość wspólnoty, „wspólności” i podobieństwa jako pokrewieństwa, bliskości opartej na uczestnictwie w czymś wspólnym, o to, czy są one realne, osadzone w wewnętrznej strukturze bytu, czy też pozostają wyłącznie „właściwością nazwy”, odpodmiotową/świadomościową „konstrukcją”. Zwróćmy uwagę: w przypadku jednoznacznie pojętej ogólności, która wykluczać się musi z tym, co szczegółowo, konkretnie istniejące – „wspólność” (wspólnota), a także podobieństwo, będą zawsze problematyczne i budzące wątpliwości, które ujście znajdują bądź w totalitarnym ujednoceniu, bądź w nominalizmie. Jednak odpowiedź na pytanie Gilsona nie musi *oznaczać*

---

<sup>425</sup>Zob. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, dz. cyt., s.87.

„wspólności”/identyczności uzyskanej w toku abstrahowania. Jej źródłem może być nie tylko usunięcie wszystkiego, co decyduje o niepowtarzalności bytów, ale właściwe im „szczególne <pokrewieństwo>”<sup>426</sup> (o ile dopuścimy jego możliwość), zachodzące i znajdujące wyraz *już na poziomie* tego, co konkretne. Warunkiem jest jednak posłużenie się, jako metodą poznania, separacją, a nie – abstrakcją, a tym samym przyjęcie opartej na partycypacji, analogicznej koncepcji bytu. Inaczej mówiąc: aby odpowiedzieć na pytanie Gilsona o „ogólność” – musimy najpierw określić *jak* ją pojmujemy: analogicznie (w sensie analogii proporcjonalności) czy „abstrakcjonistycznie”/jednoznacznie, bądź też zauważyć, że można ją rozumieć zarówno w jeden, jak i drugi sposób, co automatycznie osadza nas w horyzoncie analogicznie pojętej analogii (por. niżej). W świetle prowadzonych analiz

*„spór o uniwersalia” można byłoby zatem ująć jako spór o istnienie tego, co wspólne, rozumiane nie tylko przez abstrakcyjną ogólność, ale także przez podobieństwo oparte na uczestnictwie.*

Można zauważyć, że w sporze tym ścierają się odmienne sposoby rozumienia „wspólności” (wspólnoty) i podobieństwa, wyrastające z różnicy między tym, co jednoznacznie bądź analogicznie ogólne/powszechne/jedno, która to różnica osadzona jest w różnicy między dwoma odmiennymi pojęciami bytu: jednoznacznym („abstrakcjonistycznym”, esencjalnym) i analogicznym, między dwoma sposobami myślenia, organizowanymi przez: „wzorzec pierwotnego oddzielenia” i „wzorzec pierwotnego odniesienia”. Przedstawione we „Wprowadzeniu do badań nad onto-architekturą” analizy<sup>427</sup> pozwalają też dodatkowo zauważyć, że współczesną odsłoną „sporu o uniwersalia” są tzw. „wojny kultur”, gdzie jedna ze stron podważa *realność* społecznej wspólnoty (np. takiej, jak naród) i istnienie tego, co *wspólne dla wielu* – jak etos, albo wartości uniwersalne (czy raczej – transcendentalne, analogicznie powszechne/ogólne): dobro, prawda, piękno. Odwołanie do tych wartości (a zatem dopuszczenie tego, że one *są* i że można w nich uczestniczyć) umożliwia, a przynajmniej otwiera drogę – na co wskazują przytaczane tam rozważania Władysława Stróżewskiego, Bogumiły Truchlińskiej czy Bogdana Nawroczyńskiego – do pojmowania

---

<sup>426</sup> Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, dz cyt., s. 481.

<sup>427</sup> Szczególnie w rozdziale trzecim „Wprowadzenia...” pt. „Ontologiczne <zaplecze> problematyzowania różnych przejawów wspólnoty i wspólności (tak w aspekcie społecznym, jak i znaczenia) w nurtach określanych jako: <modernizm>, <nowoczesność> oraz <postmodernizm>, <ponowoczesność> i jego przełożenie na architekturę”

społeczeństwa *jako* (nieopresyjnej) wspólnoty, a architektury *jako* służącej takiej wspólnocie, wspierającej jej rozwój. Tak rozumiana, pro-wspólnotowa architektura nie może być tym, co „oderwane” i „obojętne” względem rzeczywistości jako takiej, jak i rzeczywistości społecznej, tworzonej przez konkretne, niepowtarzalne jednostki – osoby. Jej pojęcie nie powinno być zatem „abstrakcjonistyczne”, ekskluzywne, estetyczne, ale nakierowane na relacje, analogiczne, inkluzywne. Właśnie takim pojęciem architektury posługiwał się Stanisław Niemczyk i właśnie w imię wspólnoty – i poszczególnych, tworzących ją osób – występował przeciwko realizacjom, które sprzyjają nie wspólnocie, a wykluczeniu, które mają szczególny, wyobcowujący rys, rys właściwy dla abstrakcji, definiującej byt „przez oddzielenie”.

Ponieważ projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego nie odnosił pojęcia architektury tylko do działalności ludzi, czy wybranych spośród ludzi (dyplomowanych? architektów, dyplomowanych? artystów), ale obejmował nim *wszelkie istoty żywe*: „Człowiek buduje sobie przestrzeń. Wszystko, co żyje, buduje przestrzeń własną”<sup>428</sup> – właściwego mu rozumienia architektury nie wypowiemy w pojęciu ufundowanym „na oddzieleniu”. Więcej jeszcze. Proponowane przez niego pojęcie architektury – analogiczne w sensie analogii proporcjonalności – wskazując na wpisanie człowieka w porządek natury, czyni ujęcie Niemczyka bliskim takiemu rozumieniu nie tylko architektury, ale i szerzej – twórczości i wytwórczości, jakie napotykamy w nurtach kultury wyrosłych i funkcjonujących w obrębie paradygmatu onto-agatologicznego, a współcześnie chociażby w nastawieniu naturalnym, które pozwala nam odnosić analogicznie pojętą twórczość/wytwórczość zarówno do człowieka, jak i do świata przyrody. Mówimy przecież o tworach/cudach Natury, a miano „architektów” przypisujemy owadom czy zwierzętom, budującym kopce, nory, gniazda<sup>429</sup>. Jak wskazuje Olof Gignon, starożytni filozofowie, tacy jak Demokryt, Epikur czy Arystoteles, twierdzili wręcz, że to działalność innych stworzeń była wzorem dla ludzi: „ważne dobra kultury zyskaliśmy dzięki naśladowaniu zwierząt: śpiew, tkanie, struktury państwowe, w których nie tyle panuje najsilniejsza jednostka, ile stanowią one rozbudowaną organizację [pszczoly, mrówki – dop. E. Ch.]”<sup>430</sup>.

---

<sup>428</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, oprac. własne.

<sup>429</sup> Np. w Muzeum w Gliwicach w 2016 roku zorganizowana została wystawa „Architekci, artyści, zabójcy i grabarze. W świecie owadów Jean’a Henri Fabre’a”, której kuratorem był Ronald Dobosz, kierownik Działu Przyrody Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu. Zob. <http://muzeum.gliwice.pl/pl/wystawa/w-swiecie-owadow-jean-a-henri-fabre-a>

<sup>430</sup> O. Gignon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 169.

*Twórczość/wytwórczość dla starożytnych, ale też dla ludzi średniowiecza i wciąż –  
w nastawieniu naturalnym – stanowi własność powszechną: naturalną dyspozycję  
przysługującą istotom żywym.*

Ujmuje są ją zatem w sposób, który bliski wydaje się już nie analogii atrybucji, ale – analogii proporcjonalności, ufundowanej na relacyjnej koncepcji bytu, gdzie zakłada się jakąś postać podobieństwa, szczególnego, ontycznego pokrewieństwa pomiędzy wszystkim, co *jest*. Co ważne, nawet jeśli to od Arystotelesa wywodzi się analogia atrybucji i definiowane „przez oddzielenie” pojęcie bytu, to równocześnie filozof ten wskazywał na strukturalną analogię zachodzącą pomiędzy ludzkim wytwarzaniem (*techne*), a działaniem natury. W „Fizyce” pisał: „Gdyby na przykład dom był wytworem natury, powstałby w taki sam sposób, jak dom wybudowany sztucznie. Gdyby przedmioty naturalne były wytwarzane nie tylko przez naturę, ale również przez sztukę (gr. *techne*, rozumiana jako umiejętność – dop. ECh], to przez sztukę byłyby wytwarzane w ten sam sposób jak przez naturę”<sup>431</sup>. Przypominając opartą na partycypacji, relacyjną koncepcję bytu Tomasza z Akwinu można zaryzykować stwierdzenie, że także w średniowieczu obecne jest analogiczne rozumienie budowania/architektury, gdzie

---

<sup>431</sup> Arystoteles, *Fizyka II*, 8, 199 a 12-15, cyt. za: L. Schäfer, *Przyroda*, dz. cyt., s. 527-528. Zacytujmy dłuższy fragment artykułu Lothara Schäfera, w którym omawia on strukturalną analogię pomiędzy ludzką *techne* a wytwarzaniem w przyrodzie w myśli Arystotelesa: „Między *techne*, a rodzajem wytwarzania w przyrodzie Arystoteles dostrzega bliską analogię strukturalną, w obydwu bowiem przypadkach to, co wcześniejsze, powstaje zawsze w imię celu (*telos*). Arystoteles uważa, że dokładnie w taki sam sposób, w jaki coś jest wytwarzane w działaniu, powstaje ono w sposób naturalny i odwrotnie [...] analogia między *techne* i *physis* wykracza nawet poza porządek tego, co wcześniejsze, i tego, co późniejsze. Wynika z niej, że w obydwu przypadkach coś jest wytwarzane <bez przemyśleń i rozterek>. Jako dowód różnicy między naturą i sztuką podaje się zazwyczaj przykład pszczół, które budują swe plastry nie zastanawiając się nad tym, podczas gdy człowiek nie może niczego wyprodukować bez takiego namysłu. Arystoteles wszakże wskazuje nie bez racji na to, że ten, kto posiada sztukę [w sensie umiejętności – dop. E. Ch.], po prostu ją stosuje. [...] Arystoteles broni w istocie nie tylko tej strukturalnej analogii, ale z *physis* łączy również możliwe cele wytwarzania technicznego. W cytowanym uprzednio wywodzie Arystoteles stwierdza: <A w ogóle sztuka częściowo uzupełnia to, czego natura nie może urzeczywistnić, a częściowo ją naśladowuje> [...] Bardziej istotna niż często przywoływane słowa o *techne* jako naśladowaniu natury wydaje się tutaj teza, że wytwory sztuki polegają na rozwinięciu do końca tego, czego sama przyroda nie potrafi. [...] Wszelka *techne* utrzymuje się więc, zdaniem Arystotelesa, w ramach celów wyznaczonych przez naturę; również cele produkcji technicznej są celami naturalnymi, których osiągnięcie następuje tutaj dzięki sztuce [w sensie umiejętności – dop. E. Ch.], ponieważ sama natura nie potrafi ich w pełni urzeczywistnić” - L. Schäfer, *Przyroda*, dz. cyt., s. 527-528. Dla kontrastu przywołajmy tu rozważania osiemnastowiecznego architekta, Jeana-Nicolas-Louisa Duranda, profesora paryskiej Ecole Polytechnique, który dowodził, że nawet szalas jest pierwszym, nieudanym „usiłowaniem w sztuce” i nie ma nic wspólnego z naturą: „Czym jest ta chata, otwarta dla wszystkich wicherów, którą człowiek wznios z trudem, by się schronić, a która przed niczym go nie zabezpiecza? Czy może być traktowana jako przedmiot naturalny? Czyż nie jest oczywiste, że jest właśnie nieforemnym rezultatem pierwszych usiłowań w sztuce? Czy dlatego, że instynkt, jaki kazał człowiekowi zbudować ten szalas, był prymitywny, nie zasługuje ów szalas na miano sztuki, i czy dlatego uważano, że jest on wytworem natury?” – J-N-L Durand, *Zarys nauki architektonicznej wykładanej w Szkole Politechnicznej*, tłum E. Węgiełek, w: „Teoretycy, artyści i krytycy o sztuce 1700-1870, oprac. E. Grabska, M. Poprzęcka, Warszawa 1974, s. 155-156, cyt. za W. Bałus, *Gotyki bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 101.

to Bogu, jako Stwórcy, przypisywano w pierwszej kolejności tworzenie, a przede wszystkim – stwarzanie, to On był pierwszym Geometrą/Rzemieślnikiem/Architektem, a działanie stworzeń, a przede wszystkim człowieka, uznawano za (w jakimś stopniu), mniej bądź bardziej podobne do Jego działania. Nie w sensie imitacji, czy metafory – ale w takim sensie, w jakim człowiek utworzony jest na obraz i podobieństwo Boga<sup>432</sup>, a więc na jakie nakierowuje analogia proporcjonalności, czyli: opartym na uczestnictwie, pokrewieństwie, bliskości.



**Ilustracja 11. Bóg jako Architekt/Konstruktor/Geometra. Strona tytułowa Biblii Moralizatorskiej, 1 poł. XIII wieku (1225-1230 r.), Francja. Kodeks Vindobonensis 2554, przechowywany w Austriackiej Bibliotece Narodowej, Nationalbibliothek, Wiedeń, Austria<sup>433</sup>.**

Wizerunek Stwórcy jako Geometry, Architekta czy Konstruktora z średniowiecznej Biblii na (il. 11) posłużyć może jako ilustracja spójności i odpowiedniości średniowiecznego, chrześcijańskiego oraz właściwego pogańskiej starożytności (greckiej i rzymskiej) obrazu świata, objętych ramami paradygmatu ontologicznego. Starotestamentowe przedstawienie Boga jako tworzącego świat harmonijnie, według miary, liczby i wagi<sup>434</sup>, koresponduje zarówno z obrazem kosmosu starożytnych filozofów jako tego, co swoim uporządkowaniem sprawia piękny widok<sup>435</sup>, ufundowanym w koncepcji logosu – czyli zasady porządkującej rzeczywistość. Logos jako Słowo (to jedno ze znaczeń tego pojęcia) odnajdujemy także w Prologu Ewangelii św. Jana, gdzie Słowo (Logos) Jest na początku u Boga i Jest

<sup>432</sup> Rdz, 1, 26-27 <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=1> (dostęp:12.02.21)

<sup>433</sup> Źródło: Wikimedia, na licencji *CC BY 3.0* (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>) [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4d/God\\_the\\_Geometer.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4d/God_the_Geometer.jpg) (dostęp: 17.01.21)

<sup>434</sup> „aleś Ty wszystko urządził według miary i liczby, i wagi!” - Ks. Mdr 11, 20.

<https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=205> (dostęp: 17.01.21)

<sup>435</sup> Zob. L. Schafer, *Przyroda* [w:] *Filozofia, podstawowe pytania*, dz. cyt., s. 522

Bogiem<sup>436</sup>. Różnica dotyczyłaby natomiast aktu stwórczego dokonanego przez Boga, który w średniowieczu ujmować zaczęto poprzez koncepcję *creatio ex nihilo* – dla starożytnych świat był odwieczny. W paradygmacie ontologicznym – natura i/lub Bóg-Stwórca (albo szerzej jeszcze pojęta transcendencja) stanowią horyzont i punkt odniesienia ludzkiej działalności. Nawet jeżeli człowiek przerasta rozumnością inne istoty żywe, to sama *rozumność* źródłowo przynależna jest nie ludziom, ale rzeczywistości jako takiej (co wyrażało greckie pojęcie logosu), bądź zostaje w nią wpisana przez Boga (stwarzającego świat według miary, liczby i wagi). Sprzyja to pojmowaniu ludzkiej twórczości/wytwórczości jako wyrastającej z natury (która również może być dziełem Stwórcy) oraz jako naśladowującej działanie stwórcze Boga. Właśnie takie, dwuaspektowe spojrzenie, znajdujemy u Stanisława Niemczyka. W jednym z wywiadów mówił: „nie możemy udawać, że myśmy coś wymyślili – myśmy tego nie zauważyli. To nam podpowiada intuicja wynikająca z naszej przynależności do natury. Albo to mogę popsuć, albo wykorzystać właściwie”<sup>437</sup>. Podczas tej samej rozmowy zauważył: „Człowiek nie jest w stanie stworzyć. Już bardzo dużym uzurpowaniem sobie pewnych umiejętności jest mówienie <tworzę>, bo mogę tak powiedzieć, ale co mnie inspiruje – co mi każe coś zapisać, narysować – ja odnoszę to do tych impulsów, które nie do końca pochodzą ode mnie”<sup>438</sup>. Z kolei sam proces projektowania nie był dla Niemczyka niczym innym, jak próbą naśladowania Stwórcy. Mówił: „I ta moja relacja, wydzielenia tej mikroprzestrzeni, ona naśladuje, albo chce naśladować, to, jak był stwarzany świat. Moja tęsknota, ta prepre ludzka, tak jak człowiek się rozwijał, mogła tylko dotyczyć tego, żeby starać się naśladować doskonałego Stwórcę, bo nie mam innych wzorców. Bo gdzie? Nie istnieją. Jest jeden – jeden wzorzec – kanoniczny. I teraz każdy człowiek z tego wzorca czerpie – na miarę swoich potrzeb”<sup>439</sup>. W toku prowadzonych w tej części pracy analiz uwyraźni się jeszcze charakter tego „naśladowania”, ale już teraz można wskazać jego zasadniczy rys. Jeżeli średniowiecznicy ukazywali Boga-Stwórcę jako Architekta czy Geometrę, to Stanisław Niemczyk określał Go mianem Inżyniera. Właśnie inżynierię, którą definiował przez celowość i pragmatyzm, projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego uznawał za fundament wszelkiego budowania: „To powinno być u podstaw budowania każdej przestrzeni – taki pragmatyzm, który dla siebie nazywam inżynierią, ale to słowo <inżynieria> jest dodane do tego wszystkiego, co mnie otacza. Czyli do tego, co zostało

---

<sup>436</sup> „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” – J 1, 1.

<https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=340> (dostęp: 17.01.21)

<sup>437</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>438</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>439</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, nagranie i oprac. własne.

stworzone – że to jest dzieło inżynierskie – to nie jest dzieło budowane na zasadzie: <a ja sobie ładnie wymaluję albo zrobię coś>. Słowo <ładnie> ono nie przystaje do tego [...] zbudować coś tak doskonale jak całe nasze otoczenie łącznie z nami. Jesteśmy troszkę dokonali – tu człowiek zawsze ma wątpliwość, jak ma człowieka do tego dołączyć – do natury; że to była, to jest inżynieria – tam nie ma nic przypadkowego, żadnego elemenciku, który jest zbędny – a tak rozumiem inżynierię – to jest budowanie czegoś o doskonałym zestawie i relacjach wszystkich elementów. Do najmniejszych. I ta inżynieria całego stworzenia świata, wszystkich, przez tego jednego Inżyniera – to jest wzór doskonałości<sup>440</sup>. Ludzka inżynieria wobec inżynierii Bożej może być wyrazem dążenia do naśladowania Stwórcy, ale może też stać się demoniczną parodią stwarzania, czego architekt był w pełni świadomy<sup>441</sup>. Tej „Bożej inżynierii”, która dla katolika, jakim był Stanisław Niemczyk, jest źródłem cudu życia – nie należy też wiązać z mechanistycznym automatyzmem, poprzez który Kartezjusz opisywał „rzecz rozciąglą” (*res extensa*), oddzieloną od człowieka pojętego jako „rzecz myśląca” (*res cogitans*), zredukowanego do świadomości<sup>442</sup>. Zwróćmy uwagę na tę różnicę.

Jeżeli natura (w sensie greckiego pojęcia φύσις „physis”<sup>443</sup>) w paradygmacie ontologicznym, wiąże się nie tylko z organizującym rzeczywistość porządkiem – *logosem*, z też z tym, co organiczne, biologiczne, cielesne, a szczególnie tym, co: żywe – to w paradygmacie mentalistycznym zostaje zredukowana do sztucznego, obojętnego mechanizmu. Rozdział pomiędzy człowiekiem a naturą (przyrodą) i innymi niż człowiek istotami żywymi wprowadził Kartezjusz. Przypisał rozumność jedynie duszy ludzkiej, utożsamionej ze świadomością, tym samym subiektywizując *ratio*<sup>444</sup>, a inne organizmy żywe uznał za niczym nie różniące się niczym od automatów. W obrębie zapoczątkowanego przez

---

<sup>440</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, maj 2014, nagranie i oprac. własne. Należy tu podkreślić, że określenie „Inżynier” – podobnie zresztą jak „Geometra” czy „Architekt” – w stosunku do Boga, w paradygmacie ontologicznym, stosuje się jako analogiczne, a nie – dosłowne, jednoznaczne.

<sup>441</sup> Stanisław Niemczyk, choć nazywał Boga inżynierem, dystansował się wobec niejednoznacznych etycznie działań z zakresu inżynierii genetycznej – negatywnie oceniał możliwości, dzięki którym pozwala ona ludziom „wymutować jakieś cuda” - wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2015 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>442</sup> Nie bez powodu Mieczysław A. Krąpiec określa Kartezjańskie pojmowanie podmiotu i świadomości jako „swoisty <angelizm>”, gdzie „duch jest zamknięty sam w sobie i żyje swym wewnętrznym życiem idei [...]” - M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 198.

<sup>443</sup> Naturę/przyrodę jako „physis” utożsamiać też można z rzeczywistością, co znajduje uzasadnienie w myśli greckiej. Olof Gignon o greckim pojęciu natury pisał „[...] nie ma chyba dla filozofii greckiej w szczególności i dla greckiego myślenia w ogóle ważniejszego i bardziej specyficznego pojęcia niż natura (φύσις). [...] Oznacza ono prawdziwą realność, przeciwstawioną temu, co wymyślone, domniemane, pozorne, rozdzielone na elementy przypadkowe” - O. Gignon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 113.

<sup>444</sup> Zob. M. Schnädelbach, *Podstawowe problemy filozofii*, dz. cyt., s. 82 oraz zob. L. Schäfer, *Przyroda*, dz. cyt., s. 510.



autora „Rozprawy o metodzie” paradygmatu mentalistycznego, ufundowanego na „abstrakcjonistycznym” pojęciu bytu, które przejął on, za pośrednictwem Franciszka Suareza, od Jana Dunsza Szkota i zradykalizował, człowiek nie jest już więc „częstką” obejmującej go całości – przez odniesienie do której, analogicznie (w sensie analogii proporcjonalności) mógł się określać. Przeciwnie: natura zaczyna być uważana za kategorię ludzkiego umysłu<sup>445</sup>, a rzeczywistość (którą po „przewrocie Kopernikańskim” Kanta również zaczęnie się traktować jako konstytuowaną/konstruowaną odpodmiotowo) definiowana *przez podobieństwo* do ludzkich wytworów. Analogię proporcjonalności zastępuje więc analogia atrybucji, „nadająca się” – jak zwraca uwagę Władysław Stróżewski – w szczególności do jednoznacznego pojęcia bytu<sup>446</sup>, a zatem bytu określonego „przez oddzielenie”. Podobieństwo właściwe dla analogii atrybucji nie ma już charakteru metonimii, nie oznacza *uczestnictwa* w czymś wspólnym, jak wspólne dla tego, co żywe (w przypadku analogicznego pojęcia architektury), jest budowanie schronienia, „przestrzeni własnej”. Opiera się ono na odpodmiotowym skojarzeniu, albo na przymusie, jakiego wymaga wykonanie imitacji, jest metaforyczne, wyłącznie „zewnątrzne”. Wydaje się więc, że to właśnie ze względu na dokonującą się – w związku z dominacją „abstrakcjonistycznego” pojęcia bytu – zmianę światobrazu (z paradygmatu ontologicznego na mentalistyczny), w nurtach kultury kształtujących się w horyzoncie tej zmiany, określanych z pomocą terminów: „modernizm”, „nowoczesność”, oraz „ponowoczesność”, „postmodernizm” – napotykać ujmowanie architektury przez pryzmat metafory. Wspominana już „metafora maszyny”, jaką operowali projektanci związani z ruchem nowoczesnym w architekturze, stanowi też szczególny, choć na pierwszy rzut oka nieoczywisty przykład konsekwencji Kartezjańskiego angelizmu, „rozdarcia” bytu na ducha i materię<sup>447</sup>, a także – ufundowanego w tym „rozdarcu” przeciwstawienia kultury i natury.

---

<sup>445</sup> Np. w „Krytyce czystego rozumu”, będącej jednym z najpełniejszych wyrazów paradygmatu mentalistycznego w filozofii, Immanuel Kant tzw. „jedność apercpcji” („jedność świadomego postrzegania”), przynależną poznającemu podmiotowi, uznaje za gwarant jedności przyrody. Królewiecki filozof pisze: „Że przyroda ma się stosować do naszej subiektywnej podstawy apercpcji, co więcej, że nawet co do swej prawidłowości ma od tego zależeć – to brzmi z pewnością bardzo niedorzecznie i dziwnie. Jeżeli się jednak zważy, że ta przyroda jest sama w sobie, jedynie ogółem zjawisk, że więc nie jest rzeczą samą w sobie, lecz tylko mnogością przedstawień umysłu [podkr. – E. Ch.], to nie będzie, to nie będziemy się dziwić, że tylko w stanowiącej ostateczne źródło zdolności (*Radikalvermögen*) wszelkiego naszego poznania, mianowicie w transcendentalnej apercpcji, można ją widzieć w tej jedności, dzięki której jedynie może się nazywać przedmiotem wszelkiego możliwego doświadczenia, tj. przyrodą, i że dlatego też właśnie możemy tę jedność poznać a priori, a więc tym samym jako konieczną, czego musielibyśmy poniechać, gdyby ona sama w sobie była dana niezależnie od pierwszych źródeł naszego myślenia” – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 114.

<sup>446</sup> Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 66.

<sup>447</sup> „W kartezjańskim systemie problematyka samego bytu właściwie utraciła swój sens przez [...] <przepełnienie> rzeczywistości na niestyczne ze sobą *res cogitans* (swoistego ducha) i *res extensa* (materię). [...] Rozdarcie bytu na ducha i materię miało zaowocować wielorako i w dziedzinie nauk, i całokształtu

W dwudziestoleciu międzywojennym to bowiem maszyna stanie się metaforą tego, co duchowe i właściwym wyrazem kultury, jako powiązana z tym, co abstrakcyjne i zwrócone przeciw naturze<sup>448</sup>. Jak zauważa Władysław Tatarkiewicz, „filozofia Kartezjusza oddziaływała potężnie: nie tylko tworzyła szkołę, ale zapanowała nad umysłami epoki i zdecydowała o kierunku dalszego rozwoju filozofii. [...] Do kartezjanizmu w szerszym znaczeniu należą wszystkie wybitniejsze systemy XVII w. [...]. Nowe systemy filozoficzne wytwarzały się przez dwa stulecia bądź kontynuując, bądź zwalczając go. Nie bez słuszności historycy wywodzili zeń nie tylko okazjonalizm Geulincxa i Malebranch’ego i monizm Spinozy, ale też monadologię Leibniza, sensualizm Locke’a (który zwalczał Kartezjusza, ale wiele zeń korzystał), immaterializm Berkeley’a [...], a także materializm La Mettrie’ego (który sam siebie nazywał kartezjaninem), a nawet i krytycyzm Kanta. Poglądy Kartezjusza, wedle słów angielskiego uczonego T. Huxleya, są żywe i dziś: bo nauka jest nadal mechanistyczna, a filozofia idealistyczna, tak samo jak były u Kartezjusza”<sup>449</sup>. Podkreślmy, bo jest to istotne dla naszych analiz: pojęcie „idealizm”, jeśli odnosimy je do koncepcji nowożytnej filozofii, ma „świadomościowy” sens. Ani starożytność, ani średniowiecze (pozostające w horyzoncie paradygmatu ontologicznego), nie tylko nie znały „sporu o istnienie świata”, ale *nie operowano* w nich przeciwstawieniem „idealizm-realizm”. Termin „idealizm” ma nowożytną proveniencję i – na co wiele wskazuje – jego sformułowanie (w kontrze do „realizmu” – co też nie pozostało bez wpływu na rozumienie tego ostatniego) jest konsekwencją i wyrazem światoo obrazu opartego na „abstrakcjonistycznym” pojęciu bytu, którego „mechanizmem” jest „rozszczerzenie”, ujednoznaczniająca zasada „albo-albo”<sup>450</sup>. Przywołany wywód

---

późniejszej kultury” – M. A. Krąpiec OP, *Byt i istota*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 198. Można zaryzykować tezę, że to u świata nowożytności „duch” zaczyna się utożsamiać z tym, co abstrakcyjne/„abstrakcjonistyczne”. Por. niżej.

<sup>448</sup> W odczycie „Der Wille zum Still”, wygłoszonym w końcu 1921 roku w Berlinie, Jenie i weimarskim Bauhausie (a opublikowanym w 1922 r.) Theo van Doesburg, malarz i architekt, współzałożyciel, razem Pietem Mondrianem ugrupowania artystycznego de Stijl, mającego istotny wpływ na kształtowanie się ruchu nowoczesnego w architekturze, twierdził: „Ponieważ prawdą jest, że kultura w najszerszym znaczeniu słowa oznacza niezależność od natury, nie powinniśmy się dziwić, że na czele naszej kulturowo uzależnionej woli stylu stoi maszyna [...]” – cyt. za R. Banham, *Rewolucja w architekturze*, dz. cyt., s. 214 - 215

<sup>449</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 62-63.

<sup>450</sup> Jak wskazuje Antoni Podsiad, termin „idealizm” pojawia się: „najpierw w formie załączkowej *idéaliste* - <idealista>, jakiej użył np. G.W. Leibniz w odniesieniu do Platona na określenie: a) teorii wzorczych idei, przedstawionej w pismach Platona lub w ujęciu chrześcijańskiego neoplatonizmu czy scholastycznego teizmu, b) epistemologicznej doktryny R. Descartesa i J. Locke’a, według których <idee>, będące bezpośrednimi przedmiotami ludzkiego umysłu, znajdują się w podmiocie myślącym [...]. W początkach XVIII w., odkąd zaczęto podawać w wątpliwość rzeczywiste istnienie świata materialnego, terminu <idealizm> użyto na oznaczenie akosmizmu i immaterializmu. Rozpowszechnił go jednak dopiero I. Kant w związku ze swoją teorią, określając ją mianem idealizmu transcendentnego [...] lub krytycznego [...]” – A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2000, s. 361 -363. Również „Oksfordzki słownik filozoficzny” jako *wczesną* odmianę idealizmu wskazuje teorię Leibniza, a sam termin definiuje jako „wszelki pogląd przypisujący rzeczywistości zasadniczo umysłową naturę” – S. Blackburn, *Oksfordzki słownik*

Tatarkiewicz, wskazujący na bezprecedensowy wpływ filozofii Kartezjusza na światobraz zachodniego świata, pozwala też zauważyć, że z paradygmatem mentalistycznym powiązać można zarówno idealizm, spirytualizm, jak i sensualizm (czy szerzej – empiryzm) i materializm. Przemawia to na rzecz tezy, że choć nowożytne: racjonalizm i empiryzm przyjęło się traktować jako przeciwstawne, to ich wspólnym mianownikiem jest „abstrakcjonistyczna” koncepcja bytu, ujmująca rzeczywistość przez pryzmat „pierwotnego oddzielenia”, problematyzująca odniesienie do tego, co pozostające poza świadomością. Tak w przypadku racjonalizmu, jak i empiryzmu rzeczywistość – pojmowana w paradygmacie ontologicznym jako niezależna od podmiotu – zostaje *świadomościowo zapośredniczona*: bądź przez „myślenie”, przez „konstrukty umysłowe” (pojęcia, wyobrażenia), bądź przez doświadczenie, ufundowane na wrażeniach zmysłowych, które również są percypowanie nie gdzie indziej, jak – w świadomości. Można również zauważyć, że te przeciwstawne koncepcje, występujące w obrębie myśli nowożytnej (np. sensualizm/empiryzm – racjonalizm, albo materializm – idealizm) łączy próba rozwiązania pozostawionego przez Kartezjusza problemu mostu psychofizycznego<sup>451</sup>. Ponieważ jednak ich punktem wyjścia, jak i całej filozofii nowożytnej jest metafizyczny dualizm, „rozdarcie” bytu na umysł i ciało, ducha i materię, próby te skutkują jakąś formą redukcjonizmu/monizmu: bądź sprowadzaniem świadomości do ciała (materializm), bądź ciała do świadomości (idealizm)<sup>452</sup>. I właśnie w ramach takiej próby w 1748 r. Julien Offray de La Mettrie (1709–1748), filozof i lekarz, uważający się – jak wskazywał przywoływany wyżej Tatarkiewicz – za zwolennika Kartezjusza, opublikował pracę pt. „Człowiek – maszyna” („L’homme–machine”), w której dowodził, że człowiek jest istotą wyłącznie materialną i działającą podobnie jak maszyna. W XX stuleciu, w ramach ruchów awangardowych, nastąpi kolejne przesunięcie – maszyna,

---

*filozoficzny*, red. J. Woleński, tłum. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 162. Już z tego powodu odnośnienie pojęcia „idealizm” do teorii Platon wydaje się mieć charakter ahistoryczny. Wskazanie na problematyczność takiego zabiegu wyrażone zostało wprost w definicji idealizmu zawartej w „Encyklopedii filozofii”: „Zasadnicza teza idealizmu głosi, że to, co istnieje w sposób najbardziej podstawowy, jest albo treścią naszych myśli, albo pozostaje w ścisłym z nimi związku. Jako wzorcowy przykład idealizmu przytacza się często platońską koncepcję form (grecki termin <ιδεα> tradycja ulegle oddawała jako <idea>, potem jednak pojawiły się wątpliwości, czy współcześnie termin ten nie zamazuje znaczenia platońskiego). Owe platońskie idee nie były jednak treścią umysłu: w dialogu *Parmenides* przypuszczenie to zostaje stanowczo odrzucone. Myles Burnyeat utrzymywał, że nie należy mówić o idealizmie do czasów Descartes’a, który na pierwszy plan rozważań filozoficznych wysunął epistemologię i jej koncentrację na ludzkim umyśle. Kwestia ta wywołała spore dyskusje, ale można przytoczyć wiele racji na jej poparcie. [...] Wspólne tym wszystkim formom idealizmu [omówione zostają: subiektywny idealizm Berkeley’a, transcendentálny idealizm Kanta, idealizm Fichtego i idealizm obiektywny Hegla – dop. E. Ch.] jest przeświadczenie, że dostęp do rzeczywistości możliwy jest dla nas jedynie za pośrednictwem tego, co dostarcza nam umysł, ten zaś odsłania przed nami tylko własne treści” - *Encyklopedia filozofii*, red. T. Hondreich, Tom I, tłum. J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań, 1998, s. 365-366.

<sup>451</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 57-58.

<sup>452</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 62-63.

która dla La Mettriego była obrazem tego, co materialne, stanie się metaforą tego, co duchowe, zgodnie z tezą van Doesburga, że „każda maszyna jest uduchowieniem jakiegoś organizmu”<sup>453</sup>. Nasuwa się konstatacja, że jedną z przyczyn „przesunięć” metafor – maszyna jako obraz tego, co materialne, a później tego, co duchowe, jest postępująca radykalizacja operującej „abstrakcjonistyczną” koncepcją bytu świadomości, która początkowo świat przyrody, od którego się „odcięła”, definiuje przez własne wytwory, a w dalszej kolejności – również siebie. „Abstrakcjonistyczna” perspektywa prowadzi do *samozwrotności*. Zwraca na to uwagę Lothar Schäfer: „Od fizjologicznego automatyzmu Kartezjusza do koncepcji człowieka-maszyny u La Mettriego prowadzi prosta droga. Zasady konstrukcji sprzętu technicznego stają się zasadami rozumienia i wyjaśniania przyrody powstałej niezależnie od nas”<sup>454</sup>. Zasady konstrukcji sprzętu technicznego stają się zasadami rozumienia i wyjaśniania przyrody, ale i samego człowieka. Nie tylko rzeczywistość, ale i człowiek staje się tym, co konstruowalne. Przypomnijmy sobie omawiane we „Wprowadzeniu do badań nad onto-architekturą” konstytutywne dla kultury indywidualizmu założenie, że „tożsamość” *można* nie tylko wybierać, ale że jest ona *konstruowana* przez podmiot. Jak zauważa Jacyno: „[...] przekonanie o możliwości i konieczności stwarzania siebie jest konstytutywnym doświadczeniem dla kultury indywidualizmu”<sup>455</sup>. Najnowszą odsłonę „metafory maszyny” jako tego, co duchowe i naturalne (sic!), napotykaemy w nurcie kultury określanym jako „postmodernizm”, „ponowoczesność”. Walter Ch. Zimmerli zwraca uwagę, że cechująca ten nurt (a szerzej i dominujący współcześnie w świecie zachodnim paradygmat lingwistyczny) „tendencja do myślenia o wszystkim w terminach teorii informacji i semiotyki”<sup>456</sup>, wiąże się „technologicznym charakterem epoki, który określa naszą nową naturę”<sup>457</sup>. Zimmerli wyróżnia I naturę – przyrodę, II naturę – człowieka i III naturę – technikę. Zwraca uwagę, że jako „homo faber”, człowiek, z pomocą inżynierii genetycznej, staje się obecnie twórcą warunków swojej własnej ewolucji, podporządkowując sobie dzięki hybrydzie techniko-nauki

---

<sup>453</sup> Cyt. za R. Banham, *Rewolucja w architekturze*, dz. cyt., s. 179; zob. też Ch. Jencks, *Ruch nowoczesny w architekturze*, dz. cyt., s. 41.

<sup>454</sup> L. Schäfer, *Przyroda*, dz. cyt., s. 510.

<sup>455</sup> M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, PWN, Warszawa 2007, s. 52.

<sup>456</sup> W. Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński*, tłum. D. Domagała, w: „Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów”, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996, s. 248

<sup>457</sup> Zob. W. Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński*, dz. cyt., s. 248. O „nowej naturze” uwarunkowanej technologicznie, odwołując się do Lyotarda, pisze także Welsch, który stwierdza, że „[...] postmoderna i postmodernizm nie są wcale wynalazkiem teoretyków sztuki, artystów i filozofów. To raczej nasza rzeczywistość, świat, w którym żyjemy, stały się <postmodernistyczne>. W epoce samolotów i telekomunikacji różnorodność jest tak pozbawiona dystansu [...], że niemal wszystko nakłada się na siebie, a jednoczesność tego, co niejednoczesne, stała się nową naturą” - zob. W. Welsch, W. Welsch, „Nasza postmodernistyczna moderna”, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler- Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 7-8.

pierwszą naturę w drugiej<sup>458</sup>. W efekcie, jak stwierdza Zimmerli – technika okazuje się naturą ludzkiego ducha<sup>459</sup>. Jeżeli przyjąć proponowane przez Zimmerli’ego ujęcie to okazuje się, że perspektywa nurtu kulturowego nazywanego postmodernizmem/ponowoczesnością nie wykracza poza określony przez Kartezjusza u świtu nowożytności świadomościowo-mechanistyczny horyzont. Przywołajmy inną jeszcze, charakterystyczną dla tego nurtu metaforę architektury, wskazującą na jego osadzenie w paradygmacie lingwistycznym. To metafora tekstu, pisma. Architektura nie jest już „maszyną do mieszkania”, ale sposobem mieszkania staje się pisanie. Nadal jednak architektura nie jest budowaniem (schronienia). Określenie to pojawia się u Jacquesa Derridy. Znaczenie rozważań francuskiego poststrukturalisty dla postmodernistycznego ujęcia architektury jako wielojęzycznej podkreśla Wolfgang Welsch: „Kiedy mówi [Derrida – dop. ECh.]: <Mieszka się w piśmie. Pisanie jest sposobem mieszkania>, to oznacza to także odwrócenie: Również budowanie i mieszkanie jest sposobem <pisania>, mianowicie – generowaniem i spełnianiem procesów sensu. Dlatego architektura jest tematem świata <pisany> filarami i kolumnami. Architekturę należy więc oglądać i rozważać poprzez obecne w niej koncepcje świata”<sup>460</sup>. O ile ostatnie zdanie nie budzi wątpliwości, o tyle należy zauważyć, że powiązanie sensu z językiem, czy raczej pismem rozumianym jako zespół znaków, co może oznaczać redukcję sensu do komunikatu – jest już sama w sobie wyrazem określonej koncepcji świata. Ta redukcja – oraz sprowadzenie znaczeń architektury do konwencjonalnych kodów wyraźna jest u Charlesa Jencksa, który – jak sygnalizowałam wyżej – ujmował ją w kategoriach semiotycznych, gdzie zasadnicze jest założenie arbitralnego/konwencjonalnego związku pomiędzy znakiem a jego znaczeniem<sup>461</sup>. W konsekwencji, ten „ojciec chrzestny postmodernizmu” przyjmował, że „kody architektoniczne” są umowne i krótkotrwałe<sup>462</sup>. Odwołując się do „Teorii semiotyki” („A Theory of Semiotics”) autorstwa Umberto Eco, Jencks stwierdzał: „Użycie słowa <naturalny> pociąga za sobą ważny problem semiotyczny: jak dalece naturalny może być znak. Wszystkie zależą od kodu, a więc konwencji”<sup>463</sup>. Charakteryzując architekturę

---

<sup>458</sup> Zob. W. Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński*, dz. cyt., s. 244.

<sup>459</sup> Zob. W. Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński*, dz. cyt., s. 244.

<sup>460</sup> W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 199-200.

<sup>461</sup> Przyjmując arbitralny związek znakiem a znaczeniem w języku, semiotyka tą zależność, czy też jej brak – przenosi na całą rzeczywistość. Jak pisał Umberto Eco „symbol – np. znak językowy – pozostaje w pewnym nie umotywowanym i nienaturalnym stosunku do rzeczy, do której się odnosi” - U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, tłum. A. Weinsberg, PIW, Warszawa 1972, s. 52.

<sup>462</sup> Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna...*, s. 69. Przypomnijmy przywołaną już wypowiedź Jencksa: „Postmodernizm w przeciwieństwie do [...] naiwnego realizmu, bierze pod uwagę najważniejszy, warunkowy, charakter znaczeń”, ibidem s. 91.

<sup>463</sup> Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna...*, s. 165.

postmodernistyczną jako służącą wyobraźni i informacji<sup>464</sup>, domagając się przywrócenia odrzuconych przez modernizm dekoracji, „symbole” i metafor – rozumiał je – w duchu semiotycznym – znakowo i komunikacyjnie. Zwróćmy uwagę na tę ontologicznie uwarunkowaną różnicę – dla Jencksa natura jest już tylko słowem, które należy dodatkowo wziąć w cudzysłów<sup>465</sup>. Stanisław Niemczyk nie tylko nie wiązał procesu projektowego z kwestią językowego wymiaru architektury<sup>466</sup>, ale zdecydowanie bliższy był mu „naiwny realizm” niż właściwe nurtowi określanemu jako „postmodernizm”, „ponowoczesność” założenie warunkowe, a więc relatywne, charakteru znaczeń, w obrębie których operować ma – według wytycznych Jencksa – architekt<sup>467</sup>. Ten Niemczykowy realizm wydaje się być zresztą istotą chrześcijaństwa jako religii opartej nie na micie, „narracji” czy swobodnie kształtowanym „dyskursie”, ale na wierze w rzeczywistość Wcielenia. W przypadku katolicyzmu – ze względu na doktrynę transsubstancjacji (dotyczącej rzeczywistej przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa podczas Eucharystii) – rola „realności” jeszcze ulega wzmocnieniu. Dla Stanisława Niemczyka Boża Obecność była faktem, nie wyobrażeniem. I to ten fakt, nie wyobrażenie, stanowił przedmiot jego wiary<sup>468</sup>, a równocześnie punkt wyjścia procesu projektowego. Dlatego bardziej adekwatne dla uchwycenia charakteru jego architektury wydają się pojęcia symbolu (rozumianego ontologicznie, przez partycypację), niż mające semiotyczną proveniencję, krótkotrwałe i umowne znaczenia.

Wskazać można inną jeszcze przyczynę „przesunięcia” metafory maszyny z tego, co materialne, na to, co duchowe. Zmiana paradygmatu, „rozdarcie” bytu na ducha i materię, „wyabstrahowanie się” świadomości względem natury (jako organizowanej *logosem* rzeczywistości, jako przyrody, a wreszcie względem własnej natury – tożsamości) spowodowała zmianę samego pojęcia tego, co duchowe, w którym zaczął zanikać wyraźny dla różnych postaciach, typach kultury metafizycznej, osadzonych w paradygmacie ontologicznym, związek między tym, co duchowe, a tym, co żywe. Poniżej zestawienie (il. 9), z którego pomocą zobrazować można odmienność relacji pomiędzy człowiekiem

<sup>464</sup> Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 44.

<sup>465</sup> Ch. Jencks pisał: „Choć nasza intuicja i postrzeganie formy wydają się nam bezpośrednie i <naturalne>, w rzeczywistości opierają się na złożonym zespole zmiennych konwencji. Jedną z podstaw znaczenia przeciwstawnych elementów są różnice między nimi, a nie naturalne, wrodzone cechy tych elementów” - Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 71. Można powiedzieć, że optyka Jencksa jest kulturalistyczna - neguje on naturę (wewnętrzną istotę rzeczy), uznając ją za społeczny i kulturowy konstrukt zmienny na przestrzeni dziejów .

<sup>466</sup> Zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 151.

<sup>467</sup> „Postmodernizm w przeciwieństwie do (...) naiwnego realizmu, bierze pod uwagę najważniejszy, warunkowy, charakter znaczeń” – Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 91.

<sup>468</sup> Można powiedzieć, że w katolicyzmie założenie realności poprzedza akt wiary.

i innymi istotami żywymi (jako współ-przynależnymi do natury) w paradygmacie ontologicznym i mentalistycznym. Jeżeli starożytni oddzielali od siebie „physis” jako naturę – to, co ma źródło ruchu (i życia) w sobie, a o czym pamięć przetrwała w polskim słowie „żywioły”: elementy tworzące świat: woda, ogień, ziemia, powietrze i eter również uważano za żywe<sup>469</sup> - od tego, co wytworzone przez człowieka, dzięki jego umiejętności, sztuce („techne”), to to oddzielenie nie było radykalne (przypomnijmy strukturalną analogię Arystotelesa, który przyjmował strukturalną analogię zachodzącą pomiędzy ludzkim wytwarzaniem, a działaniem natury). Radykalne oddzielenie zachodzi dopiero w paradygmacie mentalistycznym, o którym można powiedzieć, że tak człowiek, jak i ludzkie działanie stają się wy-naturzone.

---

<sup>469</sup> Zob. O. Gignon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 175.

Paradygmat ontologiczny (starożytność, średniowiecze)

**Physis / Natura** - to, co ma źródło ruchu/bytu w sobie



**Techne** - to co wytworzone / sztuczne



Paradygmat mentalistyczny (źródło: myśl Kartezjusza)

**Rzecz myśląca/ res cogitans**



**Rzecz rozciągła/ res extensa**  
(pozbawiona świadomości)



Konsekwencje Kartezjańskiego podziału:

Człowiek-maszyna, koncepcja Julienu de La Mettrie



**Ilustracja 12.** Bogactwo rozróżnienia między tym, co naturalne (i żywe), a tym, co wytworzone (sztuczne), a redukcjonistyczny i skutkujący ujednoczeniem podział na to, co świadomościowe i to, co mechaniczne. Oprac. E. Chudyba.

Z pomocą obrazkowego zestawienia (il. 12) uwyraźnić można zanikanie rozumienia tego, co duchowe, jako tego, co żywe i naturalne. W obrębie paradygmatu onto-ogologicznego nie sposób utożsamić tego, co duchowe z tym, co maszynowe czy techniczne, ponieważ to, co duchowe, jest tym, co żywe, a cudu życia – wytworzyć sztucznie (technicznie) nie sposób. Co więcej w tym, co żywe – to co świadomościowe, duchowe, splata się z tym, co cielesne, organiczne, naturalne. Natura – właśnie dlatego, że żywa, jest przejawem tego, co duchowe, bo to dusza jest źródłem życia, także w wymiarze somatycznym. Heraklit (ok. 540 – 480 przed



Chr.) duszę porównywał do pająka, a ciało do tkanej przez pająka pajęczyny<sup>470</sup>. W takim ujęciu, tak ciało, jak dusza pozostają w źródłowej relacji i w takim znaczeniu pojmowane są – analogicznie. Na rozumienie duszy i tego, co duchowe jako *zasady życia*, a wprost związanie jej z oddechem, nakierowuje etymologia terminu w języku polskim (i innych słowiańskich), w hebrajskim („ruah”), greckim („pneuma”) i łacińskim („spiritus”)<sup>471</sup>. Także łaciński termin „anima”, jak wskazuje Piotr Liszka, pochodzi od greckiego „anemon” – „wiatr”, które wskazuje na aktywność, ruch, energię<sup>472</sup>. Etymologia greckiego słowa ψυχή [*psyche*], oznaczającego duszę – nie psychikę, jak zauważa Paweł Siwek we „Wstępie Tłumacza” do dzieła „O duszy” Arystotelesa, już za czasów Stagiryty była przedmiotem dyskusji, przy czym znaczenie tego terminu nie było jednak nigdy kwestionowane: „Obejmowano nim ogólnie ten czynnik [...], dzięki któremu zaliczamy osobnika nim obdarzonego do jestestw żywych; [...] dusza nie była dla starożytnych zasadą psychiczną w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, lecz zasadą życia w ogóle. Przypisywano ją więc nie tylko ludziom i zwierzętom, ale także roślinom, bo i one spełniają różne funkcje życiowe: odżywiają się, rosną do rozmiarów właściwych gatunkowi, [...] wydają na świat potomstwo, by w nim nadal żyć, a potem powoli chyłą się do upadku, by wreszcie zniknąć z tego świata przez śmierć”<sup>473</sup>. Zredukowania duszy do świadomości dokona dopiero Kartezjusz. Adam Krokiewicz wskazuje, że Grecy nazywali duszą pryncypium ruchu, ciepła i życia<sup>474</sup>. Tak rozumiana

<sup>470</sup> Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 140

<sup>471</sup> Warto zwrócić uwagę na etymologiczne powiązanie pojęć duchowości i duszy – z oddechem jako zasadą życia: „W języku polskim <duchowość> wywodzi się od słowa <duch>, a idąc dalej od prasłowiańskiego \**duxъ*, który z kolei wiąże się z czasownikiem \**dъuxnati* <oddychać>. Ze słowem tym spokrewnione są takie wyrazy, jak: <tchnąć>, <odetchnąć>, <oddech>, <dech>, <tchnienie>. Słowa <duch>, <tchnąć> są etymologicznie powiązane z <dąć>, <dmeć>, <dym> i należą do rodziny wyrazów o praidoeuropejskim rdzeniu \**theu-* <unosić się w powietrzu>, <wiał>, <wiatr>, <wicher>, <powiew>. Tak więc pierwotne znaczenie pojęcia duchowość wiąże się z powietrzem, oddechem, z wiatrem i takie znaczenie mają występujące w Biblii (Rdz 1,2; 2,7) hebrajskie słowo *ruah* – odnoszące się do boskiego elementu i zasady ludzkiego życia otrzymanego od Boga, greckie *pneuma* i łacińskie *spiritus*, mające ten sam rdzeń, co *spiro, respiro* – <oddycham>; i dalej *spiritualitas* – <duchowość> i jego przymiotnikowa forma *spiritualis* – <umysłowy>, <duchowy>. [...] wyrazy, oznaczające najwyższe czynności psychiczne są wzięte z procesów oddychania – jak np. duch, natchnienie itp.” - S. A. Wargacki, „*Duchowość w kulturze ponowoczesnej*”, (online), Zeszyty Naukowe KUL 59 (2016), nr 4 (236), s. 30, <https://czasopisma.kul.pl/index.php/zkul/article/view/11346> (dostęp: 15.02. 2021). To, co duchowe i to, co cielesne w obrębie paradygmatu ontologicznego – nie wykluczają się – przeciwnie, procesy organiczne pozwalają – poprzez analogię – opisać to, co określamy jako „niematerialne”.

<sup>472</sup> P. Liszka, *Interpretacja terminu "anima" w Piśmie Świętym i w teologii*, (online) „Studia Salvatoriana Polonica”, 2014 nr 14, s. 194.

[https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia\\_Salvatoriana\\_Polonica/Studia\\_Salvatoriana\\_Polonica-r2014-t8/Studia\\_Salvatoriana\\_Polonica-r2014-t8-s193-206/Studia\\_Salvatoriana\\_Polonica-r2014-t8-s193-206.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Salvatoriana_Polonica/Studia_Salvatoriana_Polonica-r2014-t8/Studia_Salvatoriana_Polonica-r2014-t8-s193-206/Studia_Salvatoriana_Polonica-r2014-t8-s193-206.pdf) (dostęp: 15.02. 2021)

<sup>473</sup> P. Siwek. *Wstęp Tłumacza*, w: Arystoteles, „Dzieła wszystkie”, Tom 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 14.

<sup>474</sup> A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 77. Za Olofem Gignonem można byłoby wyróżnić „kręgi problemowe” związane z zagadnieniem duszy, gdzie starożytni wskazywali na spełniane przez nią zadania zupełnie nie dotyczące ciała – uznawano ją za nośnik trwalszej od śmierci odpowiedzialności za złe i dobre

stanowiła „punkt styku” między mikro- i makrokosmosem – duszę sprzężoną z oddechem i krwią pojmowano bowiem równocześnie jako całość ruchu organicznego, elementarne ciepło, pokrewne ogniewi i światłu gwiazd, a także zasadę życia i ładu nie tylko w ciele istot żywych, ale też w ciele świata<sup>475</sup>. Dusza – określona przez ruch – łączy się z pojęciem natury (φύσις), która etymologicznie, przez czasownik φύεσθαι (*fyesthai*), oznaczała proces biologiczny – rośnięcie (jak również to, że „rośnie się” według określonych zasad, co znów odnosi nas do pojęcia *arche* i *logosu*)<sup>476</sup>. Pojęcia życia, jak i duszy (jako zasady życia) ukazują się tu jako „z natury” analogiczne, nie – jednoznaczne i dlatego, jak się wydaje, są tak kłopotliwe w ujednoznaczonym światobrazie paradygmatów mentalistycznego i lingwistycznego. We właściwych tym paradygmatom kategoriach – są praktycznie nieujmowalne i niewyraźne, tak jak i analogicznie pojęta architektura jako budowanie (schronienia) jest nie do wyrażenia w ramach jej estetycznego rozumienia. Nie sposób ująć jej przez metaforę maszyny, ani żadną inną metaforę, ponieważ architektura jako budowanie (schronienia) nie ma charakteru abstrakcyjnego czy wyobrażeniowego, ale jest zakorzeniona i wyrasta z potrzeby tego, co istniejące, a dokładnie – żyjące.

*W takim znaczeniu analogiczne pojęcie architektury, sformułowane przez Stanisława Niemczyka, można nazwać nie tylko pojęciem egzystencjalnym, ale i – naturalnym.*

Podkreślmy: w paradygmacie ontologicznym, pojęcia twórczości/wytwarzania, architektury/architekta, budowania/budowli, poprzez posługiwanie się nimi w sposób analogiczny (w sensie analogii proporcjonalności), odnoszone mogą być zarówno do świata przyrody, jak i do transcendencji. W takim ich użyciu wyraża się ujmowanie rzeczywistości na sposób integralny, a zarazem relacyjny, jako – mówiąc słowami Zofii J. Zdybickiej – *ontycznej wspólnoty*, w której współistnieją świat, człowiek i Bóg<sup>477</sup>. Pojęcia analogiczne to

---

czyny, jedyny organ czyniący człowieka zdolnym do poznania rzeczy wiecznych, miejsce, gdzie wyższe i późniejsze siły duszy działają – zgodnie lub wbrew sobie – zob. O. Gignon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 179. Jednak te ujęcia duszy występują obok siebie. Pojęcie duszy nie jest „ujednoznacznione”.

<sup>475</sup> Zob. O. Gignon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 175. Adam Krokiewicz stwierdza, że „zdaje się, że to Anaksymenes przeprowadzał analogię między człowiekiem a światem: dusza świata jest <atmosferyczne> powietrze w jego wnętrzu i ono stanowi źródło poszczególnych dusz ludzkich” – A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 90.

<sup>476</sup> Zob. O. Gignon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 114 - 116.

<sup>477</sup> Zob. Z. J. Zdybicka, *Analogia i partycypacja w wyjaśnianiu rzeczywistości*, w: „Analogia w filozofii” red. naukowa: A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 100.

pojęcia włączające, „całościowe”, w których sensie (jakieś) „wszystko”<sup>478</sup> może uczestniczyć. Taką integralną, wspólnotową, definiowaną przez relację perspektywę odnajdujemy u Stanisława Niemczyka. Zapytałam go podczas jednego z wywiadów, czy architekturę – w szczególności kościół – można określić mianem maszyny. Zaprzeczył. Następnie stwierdził, że jeżeli już mamy porównywać, to architektura nie byłaby maszyną, a narzędziem<sup>479</sup>.

Skoro paradygmat mentalistyczny i lingwistyczny pozostają „w cieniu” sporu o istnienie świata, zatem natura, pojęta jako „prawdziwa realność”, rzeczywistość waloryzowana dodatnio, przewyższającą to, świadomościowe i wyobrażone<sup>480</sup> – nie będzie w ich obrębie, dosłownie, mieć „racji bytu”. Nie będzie na nią także miejsca w „przynależnych” tym paradygmatom nurtach kultury, określanych jako: „modernizm”, „nowoczesność” (paradygmat mentalistyczny) oraz „ponowoczesność”, „postmodernizm” (paradygmat lingwistyczny). To symptomatyczne, że Immanuel Kant, którego filozofię uznać można za jeden z punktów kulminacyjnych paradygmatu mentalistycznego, twierdził, iż „[...] stan natury jest stanem bezprawia i gwałtu i trzeba go koniecznie porzucić, by poddać się przymusowi prawnemu [...]”<sup>481</sup>. Autor „Krytyki czystego rozumu” operował zatem odmiennym pojęciem natury, niż starożytni i ludzie średniowiecza, jak również współcześni przedstawiciele kultury metafizycznej, w której znajduje odzwierciedlenie paradygmat ontologiczny. W jej obrębie rozumienie natury jako „wewnętrznej prawdy” tego, co będące – w tym: człowieka, zostało zachowane. Znajdujemy je na przykład u Jana Pawła II, który właśnie rezygnację z kategorii „natury ludzkiej” – obok odrzucenia Boga – uznawał za jedną z przyczyn nazizmu i komunizmu: „Odrzucono to, co najgłębiej stanowi o człowieczeństwie, czyli pojęcie <natury ludzkiej> jako <rzeczywistości>, zastępując ją <wytworem myślenia> dowolnie kształtowanym i dowolnie zmienianym według okoliczności [...]”<sup>482</sup>. Z myślą papieża koresponduje ujęcie socjologa Daniela Bella, który redukcję niezmiennej natury ludzkiej do subiektywnie pojętej osobowości – wskazywał jako zabieg charakterystyczny dla

---

<sup>478</sup> „Wszystko” rozumieć można absolutnie – w przypadku transcendentaliów, nazw o nieograniczonej ekstensji, bądź relatywnie – jak np. w przypadku pojęcia „życie”, które transcendentalium nie jest, ale obejmuje „jakieś wszystko”.

<sup>479</sup> Rozmowa ze Stanisławem Niemczykiem, luty 2016 r., notatki własne.

<sup>480</sup> Jak pisze Gignon „natura” oznacza „[...] rzeczywistość w przeciwieństwie do łatwych i przesadnych wymysłów poetów, do samochwalstwa i zarozumiałstwa zwykłych ludzi [...] pewną redukcję, rozbijanie złudzeń i pobożnych życzeń gwoili mniej lub bardziej szorstkiej, twardej realności” – O. Gignon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 113.

<sup>481</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 752, B 780.

<sup>482</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelomie tysiącleci*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 2005, s. 20–21.

nowoczesnej świadomości<sup>483</sup>. *Zanegowanie* natury jako „wewnętrznej istoty” tego, co będące, jego „wewnętrznej prawdy”, napotykaemy natomiast w przywoływanym we „Wprowadzeniu do badań nad onto-architekturą” artykule Marcina K. Zwierżdżyńskiego, gdzie charakteryzuje on tzw. „teorie konstruowania” w socjologii (w skrócie: TK). Znaleźć tam można stwierdzenie, że zaprzeczenie istnieniu odwiecznej, a więc ahistorycznej i nieziennej natury ludzkiej jest antropologiczną konsekwencją antyesencjalizmu<sup>484</sup>, czyli takiego stanowiska, które „[...] przeczy istnieniu uniwersalnych i niepodważalnych praw rządzących rzeczywistością, zakrytych pod powierzchnią obserwowalnych zjawisk i gotowych do odkrycia w naukowym procesie poznania. Zgodnie z tą perspektywą, bez względu na to, jak określili się te prawa (odwieczne idee Platona, racjonalne myśli Kartezjusza czy aprioryczne kategorie Kanta) nie jest możliwe dotarcie do nich, a tym samym dowodzenie ich rzeczywistego istnienia. [...] Stanowisko to oznacza zatem – niejako po kantowsku – że poznanie jest tworzeniem, a nie odkrywaniem”<sup>485</sup>. „Antyesencjalizm”, jak pisze Zwierżdżyński, należy do najważniejszych cech TK<sup>486</sup>. Wywód badacza, w pewnych aspektach problematyczny<sup>487</sup>, nasuwa dodatkowo pytanie, czy w takim razie paradygmaty: mentalistyczny i lingwistyczny, jak również właściwe im nurty kultury, określić można jako *antyesencjalne*. Wskazywałam wyżej, że zredukowaniu „ahistorycznej i nieziennej natury ludzkiej” do „<wytworu myślenia> dowolnie kształtowanego i dowolnie zmienianego według okoliczności”, a tym samym redefinicji poznania z odkrywania na konstruowanie, sprzyjało „abstrakcjonistyczne”, wywodzące się od Dunska Szkota pojęcie bytu. Jednak właśnie tę

---

<sup>483</sup> Zob. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 38.

<sup>484</sup> Zob. M. K. Zwierżdżyński, *Teorie konstruowania w socjologii*, (online), w: „Principia”, Tom 56, (2012), s. 25.

[https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/73206/zwierzdzyński\\_teorie\\_konstruowania\\_w\\_socjologii\\_2012.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/73206/zwierzdzyński_teorie_konstruowania_w_socjologii_2012.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (dostęp: 26.06.22)

<sup>485</sup> M. K. Zwierżdżyński, *Teorie konstruowania w socjologii...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>486</sup> Zob. M. K. Zwierżdżyński, *Teorie konstruowania w socjologii...*, dz. cyt., s. 25.

<sup>487</sup> Zwróćmy uwagę, że w swojej charakterystyce Zwierżdżyński utożsamia to, co odpodmiotowe („racjonalne myśli Kartezjusza”, „aprioryczne kategorie Kanta”) z tym, co organizujące niezależną od podmiotu rzeczywistość („idee Platona”). Może to wskazywać na pewną powierzchowność w referowaniu przez badacza filozoficznych koncepcji, np.: „apriorycznych kategorii Kanta” (rozumiem, że Zwierżdżyński ma tu na myśli kategorie intelektu) – podobnie zresztą jak „czasu” i „przestrzeni”, będących apriorycznymi formami naoczności zmysłowej – *nie dotyczy* kwestia „dowodzenia ich rzeczywistego istnienia” (o której pisze badacz), ponieważ one same stanowią – w ujęciu autora „Krytyki czystego rozumu” – aprioryczne, czyli *odpodmiotowe* warunki możliwości wszelkiego doświadczenia i *poznawania*. W oparciu o nie Kant *uzasadnia* możliwość poznawania, które to poznawanie, właśnie ze względu na aprioryczne kategorie i formy zmysłowości – staje się samozwrotnym konstruowaniem, do czego zresztą nawiązuje sam Zwierżdżyński charakteryzując TK (czyli akceptuje „następstwo”, ale podważa „warunek”, bądź też „następstwo” – poznanie jako konstruowanie – które wydaje się przyjmować *a priori*, pozostawia bez wyjaśnienia). Przytoczony wywód badacza potraktować też można jako świadectwo zatarcia różnicy między tym, co tylko odpodmiotowe, a tym, co od niego niezależne, czemu sprzyjają paradygmaty: mentalistyczny i lingwistyczny i wywodzące się z nich optyki badawcze.

koncepcję – badacze z kręgu tomistów egzystencjalnych określają jako *esencjalizm*<sup>488</sup>. A jednak „płynne” przejście esencjalizmu w antyesencjalizm – choć morfologia terminów sugeruje ich przeciwstawność – można uzasadnić. Zauważymy, że w obrębie esencjalizmu „natura” oznaczająca to, co rzeczywiste, zostaje utożsamiona z tzw. „natura tertia”, czyli „naturą trzecią”. Pojęcie to nie oznacza „istoty”/„esencji” nie w sensie „zawartości treściowej” tego, co *istniejące*, ale „zawartość treściową” niezależnej (i „obojętną”) na istnienie/bycie, którą ująć można w pojęciu abstrakcyjnym. Kategorię „natury trzeciej” sformułował muzułmański filozof, Awicenna, modyfikując Arystotelesowskie rozumienie bytu jako substancji i to od niego przejął je m.in. Duns Szkot<sup>489</sup>. Tak pojęty „esencjalizm”, utożsamiający byt z tym, co ująć można w treści abstrakcyjnego pojęcia, już bez szczególnych wątpliwości uznać można za ontologiczny warunek perspektywy, którą Marcin K. Zwierzdzyński określa jako: „antyesencjalizm”<sup>490</sup>. Nie zmienia to faktu, że operowanie mającymi przeciwstawną formę terminami, które jednak pod względem wpisanego w nie światobrazu są zbliżone – zaciemnia i gmatwa omawiane zagadnienie. Z tego powodu w prowadzonych rozważaniach ograniczam używanie określenia: „esencjalny”, które tomiści odnoszą do pojęcia bytu Dunsza Szkota, zastępując je terminem „abstrakcjonistyczny”, co zresztą *nie jest sprzeczne* z ich analizami, a wskazuje wprost na źródło właściwego im rozumienia „esencjalności”<sup>491</sup>.

Śledząc zmiany następujące w konsekwencji zmiany światobrazu/paradygmatu filozofowania/koncepcji bytu – z paradygmatu ontologicznego na mentalistyczny (a następnie na lingwistyczny<sup>492</sup>) – można zauważyć, że naczelne miejsce w polu widzenia (i myślenia)

---

<sup>488</sup> Zob. A. Maryniarczyk, *Istota*, (online), w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 1. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Istota.pdf> (dostęp: 03.10.2023).

<sup>489</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 183-186 oraz s. 190-191.

<sup>490</sup> „Antyesencjalizm”, w sensie odrzucenia wewnętrznej natury rzeczy, jako konsekwencję „esencjalizmu” (opartego na „abstrakcjonistycznym” pojęciu bytu), wyjaśnić można też następująco: kiedy paradygmat ontologiczny zostaje zastąpiony paradygmatem mentalistycznym, „środowiskiem” „istot” (utożsamionych z tym, co da się ująć w abstrakcyjnym pojęciu) staje się świadomość – treść przedmiotu, „istota” – jako ukonstytuowana w obrębie świadomości – zaczyna być od niej zależna, „konstruowalna”.

<sup>491</sup> To właśnie abstrakcję Mieczysław A. Krąpiec i Andrzej Maryniarczyk wiążą z „esencjalizacją” poznania metafizycznego, stąd uzasadnione wydaje się utożsamienie tego, co w ich rozumieniu „esencjalne” z tym, co abstrakcyjne. Przytoczmy wywód badaczy: „Definicyjne i pojęciowe ujęcia bytu otrzymywane w wyniku abstrakcji, dotyczą układu treści. Treść bytu może być przedmiotem abstrakcyjnego poznania, w którym umysł wychwytuje koniecznościowe układy treści i z nich tworzy pojęcie istoty (bytu – substancji). *Prowadzi to do esencjalizacji poznania metafizycznego, polegającej na tym, że przedmiotem poznania są ogólne <istoty> rzeczy [...]. W ten sposób doszło do zredukowania obrazu bytu do układu treści znaczonej przez pojęcie czy definicję i zastąpienie poznawania konkretnego analizą pojęć ogólnych, wspólnych dla wielu rzeczy* [podkr. – E. Ch.]” - M. A. Krąpiec OP, A. Maryniarczyk SDB, *Metafizyka*, w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 16. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/m/metafizyka.pdf> (dostęp: 05.02.22)

<sup>492</sup> Przypomnijmy, że wskazałam we „Wprowadzeniu”, stanowiącym dopełnienie „Wstępu” pracy, że dominujący obecnie paradygmat lingwistyczny uznać można za radykalizację paradygmatu mentalistycznego.

zajmują jednoznaczność i wieloznaczność, nie ułatwiające pojmowania rzeczywistości w kategoriach realnej, ontycznej wspólnoty. Podkreślmy:

*w optykę „abstrakcjonistyczną”, we „wzorzec pierwotnego oddzielenia” wpisuje się nie tylko „jednoznaczność”, ale i „wieloznaczność”, na której granicy „balansują” analogia atrybucji i metaforyczna.*

Terminy abstrakcyjne są *jednoznaczne*, ponieważ ich treść powstaje (w toku abstrakcji) poprzez „odrywanie”, stąd nie ma z niczym (z żadną inną treścią/innym pojęciem) nic wspólnego, jest: „osobna”. I właśnie to szczególne „wyizolowanie” treści gwarantuje, że pojęciu abstrakcyjnemu właściwa jest, jak pisze Mieczysław A. Krąpiec, doskonała jedność i jasność<sup>493</sup>. Z kolei „wieloznaczność” oznacza wielość tego, co (treściowo) różne, ponieważ ta sama nazwa odnosi do wielu osobnych konotacji/desygnatów, którym wtórnie, „odpodmiotowo”, przypisana została pewna „wspólność”, „podobieństwo” (jak w przypadku „róży” – kwiatu i „róży” – choroby). W „wieloznaczności” wieloznaczna jest przede wszystkim nazwa (słowo), natomiast poszczególne konotacje<sup>494</sup>, do których ta nazwa odnosi, same w sobie są – zasadniczo – jednoznaczne i wzajemnie obce. To, co im wspólne, co w nich podobne – pochodzi od podmiotu, zostaje im „od zewnątrz” przydzielone. W tym sensie wieloznaczność sprowadzić można do jednoznaczności.

*Można byłoby powiedzieć, że „wieloznaczność” oznacza wielość myślaną jednoznacznie, bo tworzy ją wielość tego, co pierwotnie „osobne”, „wyizolowane”.*

Optyka „abstrakcjonistyczna” przynosi więc szczególne ujęcie jedności i wielości: jedność zredukowana zostaje do tego, co samowrotnie tożsame, identyczne, w której nie ma i może być nic *różnego*, „drugiego”, co – na poziomie koncepcji bytu – prowadzi do monizmu („jest tylko jedno”). Z kolei wielość (wieloznaczność) oznacza „zbiorowisko”, „agregat” tego, co różne, czego podobieństwo może być tylko wyobrażone, a co *realnie* nie ma i nie może mieć

---

<sup>493</sup> „[...] w abstrakcji odrywamy pewne części od całości, po to, by części te [...] lepiej poznać (dlatego w abstrakcji dostrzegamy funkcję oderwania, a następnie kontemplacji danego elementu, w którym jako w pojęciu uniwersalnym istnieje doskonała jedność i jasność)” - M. A. Krąpiec OP, *Transcendentalia i uniwersalia (próba ustalenia ich znaczeń)*..., s. 20.

<sup>494</sup> W przypadku homonimów nie mamy natomiast do czynienia z „wieloznacznością”, ale z „różnoznacznością”. Homonimy (takie jak np. wyraz „mat”, mogący oznaczać: „brak połysku”, „posunięcie w szachach uniemożliwiające obronę króla” i „najniższy stopień podoficerski w marynarce wojennej”) – są „różnoznaczne”. Tam żadna postać „wspólności” i podobieństwa – nie występuje.

nic wspólnego („jednego”). Konsekwencją jest do „pluralistyczny izolacjonizm” („jest tylko wiele”)<sup>495</sup>. W perspektywie bytu pojętego „abstrakcyjnie”, definiowanego „przez oddzielenie”, trudno więc „pomyśleć” jedność i wielość jako nie-przeciwstawne i niewykluczające się, czyli tak, jak pozwala je myśleć *analogicznie* pojęta analogia<sup>496</sup>. Przeciwnie – perspektywa ta sprzyja „dwubiegowości”, funkcjonowaniu w kleszczach antynomicznego schematu, złożonego ze znoszących się elementów: „jedno” kontra „wiele”, „monizm” kontra „izolacjonistyczny pluralizm”, „ogólne” kontra „szczegółowe”, „stare” kontra „nowe” („aktualne”), „podobieństwo” kontra „różnica”, „wspólnota”/„społeczność” kontra „jednostka”, „modernizm” kontra „antymodernizm”, „konformizm” kontra „antykonformizm” itd., gdzie jeśli „jedno” – to już nie „wiele” (i odwrotnie), jeśli „indywidualizm” – to już nie „wspólnotowość”, itd. Ten szczególny sprzęg znoszących się przeciwieństw opisać można poprzez zasadę „albo-albo”. Podkreślmy:

*„jednoznaczne” myślenie o wspólnotcie czy jedności – prowadzi do utożsamienia ich z tym, co ujednociające, a nawet – totalitarnie ujednociające.*

Rozumienie jedności i wielości osadzone w „abstrakcyjnej” optyce co najmniej utrudnia myślenie podobieństwa, „wspólności” i wspólnoty jako „jedności w wielości”, „jedności tego, co różne”, jedności nie zagrażającej temu, co różne. Na takie – „nieopresyjne”, „nieprzemocowe” pojmowanie wspólnoty (i jedności) pozwala natomiast myślenie oparte na analogii, na relacyjnej koncepcji bytu. Uwyrażnia się tu różnica między tymi dwoma sposobami/metodami myślenia (i badania), wyrastającymi z odmiennych *sposobów* ujmowania bytu. Zauważmy, że optyka „abstrakcyjna”, wyklucza analogię proporcjonalności, można powiedzieć, że „ujednoznacza” analogię. Z kolei optyka oparta na analogicznym pojęciu bytu (na założeniu partycypacji, wzajemnego uczestnictwa bytów, wzorcu pierwotnego odniesienia), jest otwarta *zarówno* na podobieństwo wyrażane przez analogię proporcjonalności, jak i przez analogię atrybucji i metaforyczną. Stąd abstrakcję zasadnie określić można jako *ekskluzywną*, wykluczającą, a analogię – jako *inkluzywną*, włączającą i także w tym znaczeniu – *pro-wspólnotową*.

*W optyce analogii wspólnota może być wspólnotą opartą na uczestnictwie, bliskości,*

<sup>495</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Analogia w filozofii*, w: „Analogia w filozofii”..., s. 447-448. Por. też niżej.

<sup>496</sup> Analogicznie pojęta analogia – uwzględnia także takie podobieństwo (i „wspólność”), jakie wyrażane jest w analogii proporcjonalności.

*bądź właściwa jej „wspólność” może być tylko czymś „zewnętrznym”, opartym na „odpodmiotowej” imaginacji, bądź na wymuszonym ujednoczeniu („upodobnieniu”). Na tym właśnie polega analogiczność analogii, którą sygnalizowałam wyżej<sup>497</sup>.*

Podobnie z podobieństwem. Rozumiane analogicznie może być zarówno oparte na „zewnętrznym odwzorowaniu”, być podobieństwem właściwym kopii, imitacji, jak i podobieństwem, którego źródłem jest „szczególne <pokrewieństwo>”, uczestnictwo. Jeden typ podobieństwa *nie wyklucza tu drugiego*:

*jedno (podobieństwo), o ile pojmowane jest analogicznie, może się realizować na wiele sposobów.*

Jeśli natomiast podobieństwo pomyślimy w horyzoncie optyki „abstrakcjonistycznej”, jednoznacznie, to

- 1) albo zredukujemy podobieństwo do identyczności, uznając, że konkret jest tylko zastępowalną reprezentacją tego, co ogólne, co prowadzi do „głajszachtującego” monizmu, w którym na różnorodność nie ma miejsca,
- 2) albo stwierdzimy, że podobieństwa (skoro wyrażone jest w ogólnym, abstrakcyjnym pojęciu) w rzeczywistości (konkretnej, jednostkowej) w ogóle nie ma, że – tak naprawdę – „nic nie ma z niczym nic wspólnego”, co prowadzi do „pluralistycznego izolacjonizmu” i uznania „podobieństwa” za „wymuszone” (przez zewnętrzne odwzorowanie, imitowanie), bądź – metaforyczne, wyobrażone. „Podobieństwo” staje się tym samym wyrazem „opresji” i przemocy, bądź – złudzeń. Przypomnijmy wzmiankowany we „Wprowadzeniu do badań nad onto-architekturą” zarzut „przemocy”, kierowany przez zwolenników postmodernistycznego „projektu kultury bez symboli” pod adresem ontologicznie/metonimicznie pojętego symbolu (i opartej na nim wspólnoty/kultury). Przeprowadzony tu wywód pozwala zaryzykować tezę, że zarzut ten uznać można za konsekwencję tego, że pozostają oni w horyzoncie „abstrakcjonistycznego” pojęcia bytu, gdzie wszelka różnorodność, związana z tym, co konkretne, niepowtarzalne i czego wiele, zostaje „wyeliminowana” w imię jedności pojęcia. Widziana w takiej perspektywie wspólnota i to, co wspólne, zaczyna oznaczać przymus ujednoczenia i ujednoczania. Zwolennicy „projektu kultury bez symboli”, by „ocalić” wielość przed „zglajszachtowaniem”, „totalitarnym ujednoczeniem”, odrzucają

<sup>497</sup> Zob. M. A. Krapiec, *Dziela. Teoria analogii bytu...*, s. 33; zob. też A. Maryniarczyk, *O przyczynach, partycypacji i analogii...*, s. 85



jednoznacznie pojętą jedność na rzecz wielości<sup>498</sup>. Jednak tą wielość, na co wiele wskazuje, również pojmują jednoznacznie, co prowadzi do „izolacjonistycznego pluralizmu”. Różnorodność zostaje „uratowana”, ale kosztem wspólnoty: jednoznacznie pojęta „wielość” – jako wielość wyizolowanych jednostek (przypomina się tu „postmodernistyczne rojowisko”, o którym pisze Barbara Stanisławczyk<sup>499</sup>) – nie może mieć niczego, co wspólne (bo „wspólne” jest w tej jednoznacznej, „abstrakcjonistycznej” perspektywie tym, co „głajszachtujące”). Poniżej zdjęcia dwu współczesnych realizacji. Jedną określić można jako (neo)modernistyczną, a druga (bezdyskusyjnie) kwalifikowana jest przez badaczy jako reprezentująca postmodernizm w architekturze<sup>500</sup> (il. 12.):

---

<sup>498</sup> Ciekawa w tym kontekście jest konstatacja Waltera Ch. Zimmerlego, który nie bez złośliwości zauważa, że „jednoocy” postmoderniści gloryfikujący wielość nie dostrzegają, że nie sposób uciec od jedności jako takiej, że odrzucić można tylko jej określoną postać – właściwą dla danej kultury, racjonalności, aksjologii. Myślenie – nawet to propagujące wielość i różnorodność – na metapoziomie zawsze jest postacią jedności. Zimmerli pisze: „Jednoocy postmoderniści radośnie ciosają [...] epifanię pluralizmu. [...] Na metapoziomie myślenie postępuje wszakże w ten sposób, że stwarza jedność. To, co nazywamy <postmodernizmem>, stanowi eksperyment zerwania z dwu półtysiącletnią tradycją filozoficznego myślenia, która polegała na określonym układzie jedności i wielości. I tylko wyciągająca pochopne wnioski teoria postmodernizmu może twierdzić, że chodzi tu o porzucenie jedności na rzecz pluralności. [...] Jakoż jedność, zarzucona w sytuacji postmodernistycznej nie jest jednością jako taką, lecz jednością typu racjonalności, kanonu wartości lub kultury” – W. Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński*, dz. cyt., s. 236-237.

<sup>499</sup> Zob. B. Stanisławczyk, *Kto się boi prawdy? Walka z cywilizacją chrześcijańską w Polsce*, Fronda, Warszawa 2015, s. 13.

<sup>500</sup> Warto przytoczyć tu fragment listu wystosowanego 10.08.2021 r. przez Wrocławski Oddział Stowarzyszenia Architektów Polskich (SARP O/Wrocław), w związku z planowanym wyburzeniem Solpolu, gdzie obiekt określono jako „bezkompromisową, postmodernistyczną, wielobarwną bryłą wklejoną w staromiejską zabudowę” – „List otwarty Stowarzyszenia Architektów Polskich Oddział Wrocław w sprawie ochrony wrocławskich obiektów (Basen Olimpijski, ZETO, Solpol)” [http://www.wroclaw.sarp.org.pl/files/611276b3b1849\\_LIST%20OTWARTY%20SARP%20Wroclaw%20ws.%20Ochrony%20wroclawskich%20obiektow.pdf?fbclid=IwAR3TmseSSzWsP5GLZpr0191hSsELSUjuIjKoIwS4R0jSeP52aILu7BR3daY&utm\\_source=Histmag.org&utm\\_medium=article-23551](http://www.wroclaw.sarp.org.pl/files/611276b3b1849_LIST%20OTWARTY%20SARP%20Wroclaw%20ws.%20Ochrony%20wroclawskich%20obiektow.pdf?fbclid=IwAR3TmseSSzWsP5GLZpr0191hSsELSUjuIjKoIwS4R0jSeP52aILu7BR3daY&utm_source=Histmag.org&utm_medium=article-23551) (dostęp: 26.11.23). Zob. też. M. Mikrut-Majeranek, *Solpol: ikona polskiego postmodernizmu? Obiekt czeka wyburzenie*, <https://histmag.org/Solpol-ikona-polskiego-postmodernizmu-Obiekt-czeka-wyburzenie-23551> (dostęp: 26.11.23)



**Ilustracja 13.** „Materializacja” abstrakcyjnie pojętej jedności, „neomodernizm” (zdjęcie nr 1) – monizm, ujednolicenie, budynek przy ul. Chorzowskiej, Katowice, fot. E. Chudyba; „Materializacja” abstrakcyjnie pojętej wielości (zdjęcie nr 2) – „trudna całość”, izolacjonistyczny pluralizm, dom towarowy Solpol, Wrocław, fot. Volens nolens kraplak<sup>501</sup>.

Można powiedzieć, że w (neo)modernistycznym obiekcie odzwierciedla się abstrakcyjnie, jednoznacznie pojęta jedność, natomiast w budynku uznawanym reprezentatywny dla postmodernizmu – abstrakcyjnie, jednoznacznie pojęta wielość (różnorodność), będąca „agregatem części”, nie tyle tworzących całość (utożsamianą z jednością zdefiniowaną przez ujednolicenie, a więc – „glajszachtującą”), ale, co najwyżej, „trudną całość”<sup>502</sup>. Jednoznaczne rozumienie wspólnoty można byłoby potraktować jako ontologiczne źródło/uzasadnienie totalistycznego kolektywizmu, charakterystycznego dla nurtu kulturowego określanego poprzez terminy takie jak: „nowoczesność”, „modernizm”. Bogumiła Truchlińska, referując poświęcone temu nurtowi rozważania polskich myślicieli i badaczy dwudziestolecia międzywojennego, zauważa, że wskazywali oni na zachodzącą w jego obrębie „kompromitację wspólnoty” (zredukowanej do ujednolicenia), a także przywołuje ujęcie Jana Stepy (1892 – 1959 r.), duchownego, profesora Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie.

<sup>501</sup> Źródło: Wikipedia, na licencji CC BY 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)

[https://pl.wikipedia.org/wiki/Dom\\_towarowy\\_Solpol](https://pl.wikipedia.org/wiki/Dom_towarowy_Solpol) (dostęp: 10.02.22)

<sup>502</sup> Nawiązuję tu do określenia architekta i teoretyka, Roberta Venturiego, którym posłużył się on w wydanej w 1966 pracy „*Complexity and Contradiction in Architecture*”. W publikacji tej, jak stwierdza Piotr Czyż, Venturi położył teoretyczne podwaliny architektury ponowoczesnej. Jej główną tezą było przekonanie o kulturowej wielowarstwowości architektury i semantycznych napięciach, których eksplikowanie ma stanowić – według Venturiego – zadanie architekta. Stąd propozycja projektowania „trudnej całości” czyli „zestawiania nieprzystających elementów, [...] kształtowania percepcyjnego zagubienia, nakładania symboli” – zob. P. Czyż, *Normatywna zawartość architektury po-ponowoczesnej w świetle koncepcji rozumu komunikacyjnego Jürgena Habermasa*, Gdańsk, 2013, s. 44-45. [https://pbc.gda.pl/Content/30400/phd\\_czyz\\_piotr.pdf](https://pbc.gda.pl/Content/30400/phd_czyz_piotr.pdf) (dostęp: 29.08.2019)

W wydanej w 1938 roku pracy „Prądy społeczne a duch kultury” określał on wytworzoną w obrębie kultury nowoczesnej postać humanizmu jako „humanizm totalistyczny”: „Ideałem bowiem był w nim człowiek kolektywny, zatracający swą wolność na rzecz struktur zbiorowych: klasy, rasy, narodu czy państwa”<sup>503</sup>. Z kolei „afirmacja mnogości i pryncypialny pluralizm”<sup>504</sup>, proponowane przez myślicieli wiązanych z nurtem kultury określonym jako „postmodernizm” („ponowoczesność”), przedstawiane przez nich jako alternatywa względem „modernistycznego” „ujednoczenia” i przewyciężenie totalitarnych tendencji, wydają się wyrastać z jednoznacznie pojętej wielości, które wyklucza wszelką jedność. Podkreślimy przy tym, że to nie „jedność” jest totalitarna, ale *czyni ją* totalitarną „abstrakcjonistyczne”, jednoznaczne myślenie o niej, wykluczające z niej (zgodnie z „zasadą albo-albo”) wszelką wielość, różnorodność. Biorąc pod uwagę „pryncypialność” myślicieli wiązanych z nurtem określanym jako „postmodernizm” („ponowoczesność”), ich fundamentalistyczny „antyfundamentalizm”, o którym pisał Jerzy Kmita<sup>505</sup>, można zaryzykować stwierdzenie, że wielość (różnorodność) myślana jednoznacznie, znosząca wszelką jedność, jest równie totalitarna, jak znosząca wszelką wielość, myślana jednoznacznie jedność. Prowadzone analizy przemawiają na rzecz tezy, że

---

<sup>503</sup> B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1998, s.292. W innym artykule badaczka zauważa, że „już w Dwudziestoleciu w nurtach tzw. neohumanizmu, pedagogiki kultury i w personalizmie zwracano uwagę na dysharmonię w rozwoju sfery obiektywnej i subiektywnej, przerost tworzenia nad kształceniem [...]. Spustoszeń dokonały także tendencje kolektywistyczne epoki, skompromitowały bowiem tak istotną dla człowieka jako istoty społecznej wartość wspólnoty” - B. Truchlińska, *Dialog i poróżnienie*, w: „Sztuka i Filozofia” 7, 1993, s. 299. Truchlińska zwraca także uwagę, że choć to indywidualizm, wywodzący się z późnośredniowiecznego nominalizmu, stanowi treść nowożytniej kultury europejskiej, to pozostaje on w szczególnym „sprzęgu” z kolektywizmem, który uznać można za jego odwrotną stronę, co uwyrażnia się np. w idei wodzostwa czy kulcie jednostki w dwudziestowiecznych, totalitarnych kolektywizmach (bolszewizm, nazizm, faszyzm). Nawiązując do analiz socjologa, Georga Simmela, badaczka wskazuje, że idee wolności i równości, kształtujące model indywidualizmu czasów oświecenia i rewolucji burżuazyjnej, doprowadzając do rozpadu stanowej struktury społecznej, wytworzyły potrzebę odróżniania się od innych jednostek. W konsekwencji ideę równości zastąpiono ideą nierówności i koncepcją „wybitnej jednostki”, „geniusza”. Ten typ indywidualizmu swój najlepszy wyraz filozoficzny i literacki znalazł w romantyzmie, do którego nawiązał indywidualizm II połowy XIX wieku, doprowadzając do skrajności rozumienie wolności, odrębności i wyjątkowości (M. Stirner, F. Nietzsche). Badaczka pisze: „Wewnętrzna antynomia indywidualizmu, kształtująca się od jego narodzin, wywoływała – jak słusznie zauważył Simmel – reakcje antyindywidualistyczne, *będące w pewnym sensie sporami w obrębie tego samego paradygmatu* [podkr. – E. Ch.]. Idąc takim tokiem rozumowania można w zasadzie wszelkie koncepcje kolektywistyczne potraktować jako <spory w rodzinie>, a ich źródło dostrzec właśnie w rozwoju historycznym i logicznym indywidualizmu, w jego ujęciu różnie rozumianego indywiduum i jego relacji ze społeczeństwem. Stanowisko to jest o tyle uprawnione, że każda koncepcja indywidualistyczna zawiera w sobie także jakąś filozofię społeczeństwa” – B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury*, dz. cyt., s. 14-15. Nawiązując do prowadzonych tu rozważań można powiedzieć, że kolektywizm i indywidualizm to dwie strony tego samego medalu, których horyzontem jest optyka „abstrakcjonistyczna”, operująca zasadą „albo-albo”.

<sup>504</sup> Zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 9.

<sup>505</sup> Zob. J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998, s. 248-249.

*ontologicznym zapleczem nurtów kultury, które przyjęło się traktować jako przeciwstawne (ich określenia także sugerują opozycyjność – „modernizm” kontra „postmodernizm”, „nowoczesność” kontra „ponowoczesność”), jest wspólny im, „abstrakcjonistyczny”, jednoznaczny mianownik.*

Inaczej mówiąc – nurty te tworzą antynomiczne kleszcze, w których, łącznie, podobnie jak poprzez „zasadę albo-albo”, wyraża się anty-wspólnotowa, operująca przeciwstawnościami, „natura” abstrakcji, realizująca się przez oderwanie i odcięcie. Tym samym „postmodernizm” („ponowoczesność”) nie jest alternatywą dla „modernizmu” („nowoczesności”), ale drugą stroną tego samego medalu. Alternatywę, wykraczającą poza ten dychotomiczny sprzęg, przynosi dopiero myślenie w oparciu o *analogicznie pojętą analogię*. Poglębmy jeszcze tę kwestię, ponieważ wyznacza ona zasadniczą oś prowadzonych w pracy rozważań. W różnicy między „abstrakcjonistyczną”, a opartą na uczestnictwie koncepcją bytu, ogniskuje się bowiem – w moim przekonaniu – różnica między metafizycznym nurtem kultury, a nurtami, które określane są z pomocą terminów „nowożytność”, „nowoczesność”, „modernizm”, „ponowoczesność”, „postmodernizm”, a tym samym różnica między pro-wspólnotową architekturą projektowaną przez Stanisława Niemczyka, nakierowaną na afirmację tego, co jest, co istniejące, a architekturą będącą „materialnym obrazem” tych nurtów kultury, które właśnie dlatego, że ich horyzont stanowi „abstrakcjonistyczne” pojęcie bytu, są nie tylko anty-wspólnotowe, ale też względem tego, co istniejące i żywe – co najmniej obojętne.

Mieczysław A. Krąpiec stwierdza, że analogiczna teoria bytu (teoria zakładająca partycypację bytów, ich wzajemne uczestnictwo) stanowi „przeciwieństwo” względem monizmu (koncepcji gdzie przyjmuje się, że „wszystko jest tym samym”), wariabilizmu („nic nie jest stałe i tożsame ze sobą”), a także izolacjonizmu („wszystko jest odmienne”)<sup>506</sup>. Te dwa ostatnie możemy uznać za odmiany „pluralistycznego izolacjonizmu”. Ze względu na inkluzywność, właściwą analogicznie pojętej analogii, nie nazywałabym jej jednak „przeciwieństwem” tych ujęć. Tym bardziej, że przeciwieństwami są monizm i izolacjonizm, jak również monizm i wariabilizm. Te trzy koncepcje mają to wspólne, i tym różnią się od analogicznej teorii bytu, że właściwa im perspektywa „funkcjonuje” w zgodzie z zasadą „albo-albo”. Przyjmijmy, że optyka analogiczna jest nie tyle przeciwieństwem (monizmu, izolacjonizmu i wariabilizmu), co przewyciężeniem myślenia dychotomicznego, „w kluczu” przeciwieństw/przeciwstawności, opartego – na co wskazują prowadzone tu rozważania – na

---

<sup>506</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Analogia w filozofii*, dz. cyt., s. 447-448.

definiowanym „przez oddzielenie” pojęciu bytu. wspólnotę i „wspólność” chcemy definiować nie przez „przymusowe ujednoczenie”, ale przez „wewnętrzne podobieństwo”, przez ontyczną *bliskość*, konieczne jest przyjęcie ontologii relacji, partycypacyjnej koncepcji bytu. Wskazywałam już wyżej, że, „izolacjonistyczny pluralizm”, przekonanie, że „w sensie ścisłym istnieją tylko jednostki”<sup>507</sup>, których nic nie łączy, tkwiło nie tylko u podstaw myśli Wilhelma Ockhama, ale i Dunska Szkota<sup>508</sup>. Przypomnijmy, że Szkot, operując jednoznacznym (czyli: abstrakcyjnym) pojęciem bytu i traktując istnienie jako sposób twierdził, że jest ono „w każdym bycie nieredukowalnie różne”<sup>509</sup>. Jednak inaczej niż u Ockhama – w koncepcji Szkota kategoria „wspólności” i „wspólnoty”, choć definiowana przez abstrakcyjną ogólność – jest jeszcze „dopuszczona”. Z tej przyczyny „patronować” on mógłby nurtowi kultury określanemu jako: „modernizm”, „nowoczesność”, gdzie jedność oznacza ujednoznacznienie, ujednoczenie. Z kolei Ockhama, skrajnie akcentującego, jak pisze Stefan Swieżawski, wyizolowaną jednostkowość bytów<sup>510</sup>, uznać można za „patrona” „postmodernistycznego rojowiska” i tego nurtu współczesnej kultury, którego jądrem, jak wskazywał Jerzy Kmita, jest nominalizm lingwistyczny. Jeżeli Szkot zastanawiał się (podobnie zresztą jak Tomasz z Akwinu) – nad tzw. zasadą jednostkowienia<sup>511</sup>, to Ockham stwierdzał, że za problem należy raczej uznać *możliwość* myślenia „pojęć wspólnych”, powszechników<sup>512</sup>. Przeciwwstawiał się przy tym dualizmowi Szkota, podważając, na co zwraca uwagę Swieżawski, przeciwieństwo między jednostkowością (*singularis*) a wspólnością (*communitas*) – przyjmował bowiem, że jedynie realna jest jedność numeryczna: „zdaniem Ockhama nie wolno mieszać podobieństwa zachodzącego między pewnymi bytami z równością czy tożsamością owych bytów w jakiejś jednej, ogólnej substancji [co zarzucał Szkotowi – dop. E. Ch.]. Temu, co stanowi o podobieństwie, nie odpowiada żadna rzecz ogólna”<sup>513</sup>. Podkreślmy:

---

<sup>507</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 780.

<sup>508</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 799-803.

<sup>509</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 761.

<sup>510</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 802.

<sup>511</sup> W średniowieczu toczono dyskusję dotyczącą tego, co jest zasadą indywiduacji poszczególnych bytów, na przykład: co sprawia, że każdy z ludzi, choć wszyscy należą do tego samego gatunku, jest różnym od innych indywiduum – zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 673. W optyce nominalizmu, negującej to, co wspólne, dyskusja ta traci zasadność.

<sup>512</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 813.

<sup>513</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 803.

*już u schyłku średniowiecza, ze względu na dominującą „abstrakcjonistyczne” pojęcie bytu, możliwość tego, co wspólne, nawet jako „konstruktu umysłowego” – traktowana jest jako problematyczna.*

W perspektywie „abstrakcjonistycznej” to, co jednostkowe, szczegółowe – aby być „jednostkowym”, „szczegółowym” (zgodnie z zasadą „albo-albo”) – musi być niepodobne, odrębne, nie może w nim być niczego wspólnego, podobnego (inaczej nie byłoby już czymś różnym, a – tym samym). Takie ujęcie prowadzić będzie do zanikania tego wymiaru znaczenia terminu: „podobieństwo”, do którego odnosi łacińskie *communitas*, oznaczające także: „pokrewieństwo”, czyli podobieństwo „wewnętrzne”, istotowe. W obrębie tej perspektywy następuje więc *derealizacja* i sproblematyzowanie „wspólności” i powszechności. W świetle faktu, że – zgodnie z Katechizmem Kościoła Katolickiego – Kościół jest sobą, czyli Kościołem *powszechnym (katolickim)*, przez komunie, czyli przez *wspólnotę* życia z Bogiem i jedność Ludu Bożego<sup>514</sup>, którą to komunie *oznacza i urzeczywistnia* Eucharystia, będąca właśnie z tego powodu „<źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego>”<sup>515</sup>:

*„abstrakcjonistyczną” koncepcję bytu można nazwać nie tylko ontologicznie anty-wspólnotową, ale też ontologicznie anty-katolicką.*

Wiele wskazuje również na to, że koncepcja ta sprzyjała ukształtowaniu się światobrazu właściwego dla chrześcijaństwa reformowanego, a wręcz stanowić może jego ontologiczny fundament.

Jak zwraca uwagę Stefan Swieżawski, przyjęcie „abstrakcjonistycznej” optyki przez Dunska Szkota wiązało się (między innymi) ze zmianą obrazu Boga. Badacz wskazuje, że Szkot położył szczególny nacisk na wolność Bożej woli, by utrzymać różnicę między Stwórcą i jego dziełami, co miało oddalić niebezpieczeństwo necesytaryzmu (przypisującemu Bogu działanie w sposób zdeterminowany), które *zwiększyła* przyjęta przez średniowiecznego filozofa jednoznaczna koncepcja bytu<sup>516</sup>. Szkot twierdził, że choć „[...] dwóch pierwszych przykazań Dekalogu nie mógł Bóg zmienić, to pozostałe mogłyby być inne”<sup>517</sup>. Ostateczne

<sup>514</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, (online), w oparciu o wydanie Pallotinum 1994, oprac. internetowe – M. Baranowski, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkII-2-1.htm> (dostęp: 08.04.21)

<sup>515</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, (online), dz. cyt.

<sup>516</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 780.

<sup>517</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 782.

konsekwencje z woluntaryzmu Szkota wyprowadził nie kto inny, a Wilhelm Ockham, który, na co wskazuje Swieżawski „[...] chce się jeszcze bardziej od Szkota wyzwolić z necesytaryzmu greckiego. Stąd tak gwałtowne podkreślenie wolności Boga. Bóg w stwarzaniu jest najzupełniej wolny i nie krępuje go nawet Jego własna istota. Bóg stwarzając w żadnym sensie niczego nie naśladuje, nawet idei. [...] Wolność boża obejmuje wszystko tak powszechnie, że my nigdy nie wiemy, czy to, czego dotyczy nasze doświadczenie, naprawdę istnieje, czy nie istnieje. [...] Znamienne jest u Ockhama w stosunku do Tomasza [z Akwinu – dop. E. Ch.] obniżenie wartości natury tak bożej, jak i ludzkiej. [...] cała moralność zależy wyłącznie od woli bożej; już nie tylko dalsze przykazania Dekalogu, ale również pierwsze i drugie zależne są tylko od woli bożej. Gdyby Bóg chciał, byłoby rzeczą właściwą nienawidzić Go. Ponadto Bóg może zgubić niewinnych, a zbawić grzesznych. Bóg mógłby się wcielić w coś zupełnie innego: w zwierzę, roślinę lub kamień. To są już bardzo daleko sięgające następstwa raz obranej w XIV w. orientacji. Za ich sprawą upada wszelka racja bytu etyki przyrodzonej i prawa natury”<sup>518</sup>. Dostrzec można zbieżność między tą fideistyczną optyką – w której założenie przypadkowości świata i tego, że nie możemy być pewni, co w nim istnieje, a co nie, uznane zostaje za „gwarant” wolności Boga (przy okazji problematyzując kwestię Bożej Opatrzności) – a światobrazem właściwym reformacji<sup>519</sup>. Referowane przez Swieżawskiego przekonanie Ockhama, że

---

<sup>518</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 811-816.

<sup>519</sup> Na tę zbieżność wskazuje Władysław Tatarkiewicz, wiążąc protestantyzm z wywodzącym się od Ockhama nominalizmem: „Podzieliły się pierwiastki myśli chrześcijańskiej: protestanci utrzymywali w swej doktrynie nieufność do rozumu, fideizm, wywyższanie woli, przekonanie o nieograniczonej wolności woli Bożej, katolicy zaś właśnie wiarę w rozum, przekonanie o racjonalności świata. Reformacja wiodła do pochłonięcia filozofii przez teologię, katolicyzm do utrzymania filozofii. A zarówno stanowisko katolickie, jak protestanckie miały swe źródła w średniowiecznej myśli: stanowisko katolików przede wszystkim w Tomaszu z Akwinu, stanowisko protestantów w Ockhamie i innych nominalistach [...]” - W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Tom drugi*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 8. Warto tu zwrócić uwagę, że w dalszej części przywołanego fragmentu Tatarkiewicz stwierdza, że to od Ockhama i innych nominalistów, „wywodziła się ideologia Wiklefa, Husa, Lutra” - W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Tom drugi...*, s. 8. Jednak o ile w przypadku Lutra stwierdzenie to jest jak najbardziej zasadne, tak kwestia relacji między Wiklefem i Husem a nominalizmem jest bardziej złożona. Wiklef był początkowo nominalistą, później jednak przeszedł na pozycję skrajnego realizmu – zob. John Wiklef, (online) Encyklopedia PWN <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Wiklef-John;3996156.html> (dostęp: 17.10.21). Z kolei Jan Hus na Uniwersytecie Praskim występował przeciwko niemieckim profesorom, zwolennikom nominalistów: „Czescy nauczyciele na Uniwersytecie Praskim sympatyzowali z ultrarealizmem filozofii Wiclifa, z chęci przeciwstawienia się niemieckim profesorom, z których wielu było zwolennikami nominalizmu Ockhama. Sprzyjało to popularności zarówno pism filozoficznych jak i teologicznych Wiclifa” – G. Żarnecki, *Jan Hus i husytyzm* - <https://luteranie.konfesyjni.pl/artykuly/opracowania-i-artykuly/474-jan-hus-i-husytyzm> (dostęp: 17.10.21). Na opowiedzenie się Wiklefa i Husa po stronie realizmu pojęciowego zwraca także uwagę Stefan Swieżawski, widząc w tym przyczynę popularności nominalizmu: „Wiek XIV przynosi wielkie przemiany polityczno-społeczne. [...] Kościół przeżywa też poważny kryzys. Liczne konflikty doprowadziły do wielkiej schizmy (lata 1378-1417), która zakończył sobór w Konstancji. Pojawiają się zwiastuni dążeń reformatorskich: Jan Hus i Heironim z Pragi w Pradze oraz Wyclif w Oksfordzie. Torują oni drogę Lutrowi. Jest bardzo ciekawe, że ich walka z hierarchią łączy się ze skrajnie realistycznymi poglądami, czego przykładem jest dzieło Wyclifa *De*

„wolność boża obejmuje wszystko tak powszechnie, że my nigdy nie wiemy, czy to, czego dotyczy nasze doświadczenie, naprawdę istnieje, czy nie istnieje” – przypomina Kartezjański argument ducha zwodziciela, który może łudzić człowieka<sup>520</sup>. U Ockhama napotykamy zresztą także inną tezę, którą rozwinie Kartezjusz, związaną z zastosowaniem do świata metody matematycznej, opartą na założeniu, że cechy jakościowe przełożyć można na ilościowe<sup>521</sup>. Ta „ilościowa”, matematyczna optyka legła u podstaw zaproponowanego przez Kartezjusza mechanistycznego modelu rzeczywistości i racjonalnego panowania nad nią. Warto zauważyć, że właśnie omawiając Kartezjański „[...] mechanistyczny wszechświat materii, który z całą pewnością nie zawiera żadnej myśli ani znaczenia, jest ekspresywnie martwy”<sup>522</sup>, Charles Taylor odwołał się do pojęcia „odczarowania”. Pojęciem tym Max Weber określił perspektywę właściwą nie tylko reformacji, ale i (wywodzącej się z niej) nowożytności (nowoczesności)<sup>523</sup>. Z kolei Taylor – bardzo trafnie zresztą, definiuje „odczarowanie” jako „neutralizowanie kosmosu”<sup>524</sup>. Na „neutralizujące”, anty-metafizyczne tendencje filozoficzne dominujące u schyłku średniowiecza, które nie pozostały bez wpływu na reformację, wskazują również Michał Warchala, Maria Rogińska i Piotr Stawiński, autorzy

---

*ideis*. Przyjmują oni realność idei i skrajny realizm w koncepcji uniwersaliów. Tłumaczy to również historycznie sukces nominalizmu, ponieważ wielu czołowych przedstawicieli myśli katolickiej zaczyna się skłaniać do stanowiska nominalistycznego” - S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej...*, s. 784. Równocześnie Wiklef, mimo przejścia na pozycję skrajnego realizmu, zaprzeczał dogmatowi o transsubstancjacji, czyli przemienieniu podczas Eucharystii, z kolei Hus negował wiarę w cuda, co wydaje się bliskie optyce nominalistycznej, przesyconej empiryzmem – i być może w takim kontekście Władysław Tatarkiewicz wiąże tak Wiklefa, jak Husa, z nominalizmem. Co ciekawe, sam Luter o nominalistach wypowiadał się, jak pisze Walter Ch. Zimmerli, „z pogardą”, określając ich w 1524 roku mianem „modernisti” – zob. W. Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński...*, s. 246.

<sup>520</sup> W „Medytacjach o pierwszej filozofii” dążąc do określenia tego, co niepowątpiewalne, Kartezjusz pisze: „Przyjmę więc, że nie najlepszy Bóg, źródło prawdy, lecz jakiś duch złośliwy, a zarazem najpotężniejszy i przebiegły, wszystkie swe siły wyteżył w kierunku, by mnie zwodzić. Będę uważał, że niebo, powietrze, ziemia, barwy, kształty, dźwięki i wszystkie inne rzeczy zewnętrzne są zwodniczą grą snów, przy pomocy których zastawia on sidła na mą ławowierność” – R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 46-47.

<sup>521</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej...*, s. 816. Warto zwrócić uwagę, że już u Dunsza Szkota znamienne jest, jak pisze Swieżawski, rosnące zaufanie do metody matematycznej (zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej...*, s. 768), co więcej tak Szkot, jak i Ockham, stosują coraz ściślejsze wymogi do pojęcia dowodu – zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej...*, s. 768-769 oraz s. 817.

<sup>522</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej...*, s. 279.

<sup>523</sup> Zob. M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 121-122. Kategorię „odczarowania” omówię szerzej w „Części drugiej” pracy, analizując ją w aspekcie ontologicznym.

<sup>524</sup> „Odczarowanie świata”, jak pisze Taylor, możemy nazwać „neutralizowaniem kosmosu”, ponieważ „[...] kosmos przestaje być postrzegany jako wcielenie sensownego ładu, mogącego określać, co jest dla nas dobre. Proces ten zachodzi, gdy zaczynamy postrzegać świat jako mechanizm. [...] Kosmos zostaje zdemistyfikowany i przestaje wyznaczać nam cele, gdy potraktujemy go mechanistycznie i funkcjonalnie, jako zbiór narzędzi. Uzyskanie wglądu w świat jako mechanizm nieodłącznie wiąże się z postrzeganiem go jako domeny potencjalnie racjonalnej kontroli” – Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej...*, s. 280.



publikacji „Reformacja i nowoczesność”, gdzie omawiają zależność nie tylko nurtu kultury określanego jako „nowoczesność” („modernizm”), ale i „ponowoczesność” („postmodernizm”) od optyki protestanckiej. Odwołują się oni wprost do jednoznacznego pojęcia bytu Duns Szkota. Podkreślają, że organizujące jego myśl „założenie <jednoznaczności> metafizycznej i poznawczej wszechświata, [...] utrwała się w myśli europejskiej intensywniej wraz z rozpoczęciem reformacji. Reformacja odrzuca [...] to wszystko, co tradycyjnie ukazywało obecność aspektu nadprzyrodzonego w stworzeniu. Wskutek tego mówienie o stworzeniu językiem naturalnym staje się łatwiejsze. Konsekwencje <jednoznaczności> wszechświata oraz sprowadzenia dyskursu o Bogu i przyrodzie na jeden poziom okazały się doniosłe. Stopniowo utrwalił się bowiem [...] przekonanie, że przyczynowość naturalna i nadprzyrodzona obecność Boga wzajemnie się wykluczają. W ostateczności przyczyni się to do wyeliminowania Boga ze wszechświata”<sup>525</sup>. „Spustoszona” przez „ujednoznaczniającą” optykę, zdegradowana i zredukowana do „materii” przyroda – nie zawiera już ani sensu duchowego, ani boskiego przesłania, tracąc wymiar pierwotnej świętości. Okazuje się natomiast nieubłagana w aspekcie determinujących ją praw – „oczyszczona” z tego, co nadprzyrodzone, „neutralizowana” – staje się

---

<sup>525</sup> M. Warchała, M. Rogińska, P. Stawiński, *Reformacja i nowoczesność*, Zakład Wydawniczy >NOMOS<, Kraków 2017, s. 115-116. Pojęcie bytu u Szkota to „abstrakt bezwzględnie wspólny wszystkiemu” – średniowieczny filozof przyjmował, że „tylko pod takie najogólniejsze i jednoznaczne pojęcie bytu podpada pojęcie Boga” - S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 761. Michał Warchała, Maria Rogińska i Piotr Stawiński w swoich analizach nie uwzględniają analogicznej koncepcji bytu (i możliwego w jej kontekście rozróżnienia między sensem jednoznacznym, a analogicznym pojęć). Stąd dokonane przez Szkota „ujednoznacznienie” bytu, powołując się na badaczy takich jak: Hans Blumenberg, Charles Taylor i Brad Gregory, określają oni jako zmierzanie ku „semantycznemu <ujednoczeniu> metafizyki”. Przytoczmy ich wywód: „W tradycyjnej metafizyce chrześcijańskiej, zauważa Gregory, zdania <książka jest na biurku> i <Bóg jest na niebie>, mimo swego gramatycznego podobieństwa nie były porównywalne. Jan Duns Szkot nalega natomiast, by o istnieniu Boga mówić w ten sam sposób, w jaki mówi się o istnieniu stworzeniu, zaś <brzytwa Ockhama> zakazująca mnożenia nieuzasadnionych bytów i pojęć zaostrza jeszcze to podejście. W tym dyskursie Bóg już nie <istnieje>, tylko zwyczajnie istnieje, zaś dyskurs o Bogu i stworzeniu stopniowo zaczynają funkcjonować na jednej płaszczyźnie [...]“ – M. Warchała, M. Rogińska, P. Stawiński, *Reformacja i nowoczesność*, dz. cyt., s. 115. Zwraca uwagę wysilek, jaki badacze wkładają, by podkreślić „odmienność” pojęcia istnienia odnoszonego „w tradycyjnej metafizyce chrześcijańskiej” do Boga i do stworzenia. Jednak ani napisanie słowa „istnienie” rozstrzeloną czcionką, ani pisanie o „zwyczajnym” istnieniu (Boże miałyby być „niezwyczajne”) – właściwie niczego nie wyjaśnia. Ta trudność i sposoby, na jakie badacze próbują ją przewyciężyć, może służyć za przykład konsekwencji, do których prowadzi zagubienie tego wymiaru znaczenia, jakim jest znaczenie analogiczne, w sensie analogii proporcjonalności. Uwzględnienie go pozwoliłoby stwierdzić, że zdania „książka jest na stole” i „Bóg jest na niebie” są w „tradycyjnej metafizyce chrześcijańskiej” *porównywalne* – właśnie w analogii proporcjonalności, a także, że ta „tradycyjna metafizyka” wypowiedziała tak różnicę, jak i podobieństwo między istnieniem Bożym a istnieniem stworzenia, z pomocą analogii, której Duns Szkot nie przyjmował, pojęcie analogiczne utożsamiał bowiem z wieloznacznym – zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 66. Wydaje się, że to właśnie optyka jednoznaczna paradoksalnie sprzyjać będzie myśleniu magicznemu, bo to, czego nie sposób w pojęciu abstrakcyjnym wypowiedzieć, zaczyna być tłumaczone antynomią „zwykłość/niezwykłość”, od której do „magiczności” już bardzo blisko. Czy zresztą jakiegokolwiek istnienie – także istnienie stworzeń, jest czymś „zwykłym”? Samo pojęcie „zwykłości” wydaje się być konsekwencją oczarowania świata.

„wszechświatem nowoczesnym”, „obcym” i „wyobcowanym” – ujednoznaczonym<sup>526</sup>. Tak pojmowany wszechświat o wiele łatwiej jest potraktować jako plac budowy, gdzie granice wyznaczają wyłącznie możliwości architekta, rzucającego wyzwanie determinizmowi natury. Prowadzone tu analizy przemawiają na rzecz tezy, że

*oparte na „abstrakcjonistycznym” pojęciu bytu koncepcje Szkota i Ockhama nie tylko przyczyniają się do destrukcji paradygmatu ontologicznego, ale przygotowują fundamenty pod paradygmaty: mentalistyczny i lingwistyczny oraz pod wiązane z reformacją „odczarowanie” świata.*

Niesprowadzalność nakreślonych tu wzorców myślenia: „pierwotnego odniesienia”, nakierowującego na partycypacyjną, relacyjną koncepcję bytu oraz „pierwotnego oddzielenia”, związanego z „abstrakcjonistycznym” pojęciem bytu, wyznacza zatem:

- a) różnicę między kulturą metafizyczną, ujmującą rzeczywistość jako ontyczną wspólnotę, w której współistnieją człowiek, świat i Bóg (czy szerzej: transcendencja osobowa bądź nieosobowa), a nurtami kultury, którym właściwy jest „odczarowany”, „zneutralizowany”, „ekspresywnie martwy” światobraz, ukształtowany w horyzoncie jednoznacznego, definiowanego przez oderwanie, „wyizolowanie”, pojęcia bytu,
- b) a tym samym różnicę pomiędzy pro-wspólnotową optyką katolicką, a protestantyzmem, noszącym wyraźny rys anty-wspólnotowy (określany zazwyczaj jako „indywidualistyczny”),
- c) oraz różnicę między paradygmatem onto-agatologicznym, nie problematyzującym istnienia niezależnej od podmiotu rzeczywistości – z jednej, a paradygmatami: mentalistycznym i lingwistycznym, których wspólnym mianownikiem jest „spór o istnienie świata” – z drugiej strony.

Inaczej mówiąc – przeprowadzone tu analizy przemawiają na rzecz tezy, że

*nurty kultury określane z pomocą terminów: „nowoczesność”, „modernizm”, „ponowoczesność”, „postmodernizm” (a dokładnie: właściwe tym nurtom światobrazy i fundujące je koncepcje bytu) są ontologicznie, ze względu na stanowiącą ich „zaplecze”, „abstrakcjonistyczną” koncepcję bytu, „predestynowane” do tego, by być anty-wspólnotowe (i w takim sensie: anty-katolickie)<sup>527</sup>.*

<sup>526</sup> Zob. M. Warchala, M. Rogińska, P. Stawiński, *Reformacja i nowoczesność...*, s. 114.

<sup>527</sup> Jeśli przyjąć proponowaną przeze mnie perspektywę metodologiczną, uwzględniającą ontologiczne (dotyczące akceptowanej koncepcji bytu) uwarunkowania formułowanych przez badaczy ujęć, to przywołany

Zarysowuje się tu kolejna różnica, którą uchwycić i wyeksplikować można odwołując się do różnicy między określonym przez uczestnictwo, relacyjnym pojęciem bytu, a jego ujednoznaczniwym, „abstrakcjonistycznym” rozumieniem. Tą różnicą jest różnica między pro-wspólnotowym, inkluzywnym światobrazem katolickim, a anty-wspólnotowym światobrazem chrześcijaństwa reformowanego. „Materialny obraz” tej różnicy odnajdujemy w architekturze.

### **I. 2.3. Protestantka zasada „albo, albo” oraz zasada „katolickiego i, i” w architekturze**

Właściwą chrześcijaństwu reformowanemu zasadniczą zmianę światobrazu – w stosunku do mającej charakter kontemplacyjny optyki, która charakterystyczna jest dla pozostających w horyzoncie paradygmatu ontologicznego: kultury metafizycznej (i będących jej współczesnymi przejawami katolicyzmu i chrześcijaństwa wschodniego) – powiązać można z odrzuceniem przez protestanckich reformatorów katolickiego rozumienia świętości, opartego na pośrednictwie i znaczeniu wspólnoty, co znalazło odzwierciedlenie także w architekturze protestanckich zborów i ich wystroju. Zagadnienie to szczegółowo omawia Charles Taylor. Przywołajmy dłuższy wywód badacza: „Jednym z głównych punktów, wspólnych dla wszystkich reformatorów, było odrzucenie pośrednictwa. Kościół średniowieczny, jak go rozumieli, to znaczy wspólnota, w której członkowie bardziej poświęcający się mogli wymodlić zasługę i zbawienie dla tych mniej oddanych, był dla reformatorów herezją. Nie mogło być czegoś takiego, jak bardziej i mniej oddani kościołowi chrześcijanie; osobiste zaangażowanie musiało być całkowite, inaczej było bezwartościowe. Odrzucenie pośrednictwa *było ściśle związane* [podkr. – E.Ch.] z odrzuceniem przez Reformację średniowiecznego rozumienia świętości. Wypłynęło to z najbardziej fundamentalnej zasady Reformacji, być może nawet bardziej podstawowej niż koncepcja zbawienia przez samą wiarę, tzn. z poglądu, że zbawienie jest wyłącznie dziełem Boga. Grzeszny człowiek był całkowicie bezradny i nie mógł sam nic uczynić. Powodem ciągłego

---

we „Wprowadzeniu” zarzut „uporczywego odwoływania się do narodu jako bytu niepodważalnego”, jaki Wojciech Burszta kieruje pod adresem osób reprezentujących – zgodnie z jego określeniem – „myśl nacjonalistyczno-patriotyczną”, pozwala uznać perspektywę tego badacza za zbieżną z przybierającym na sile od późnego średniowiecza nurtem jeśli nie wprost nominalistycznym, to anty-wspólnotowym i „jednostkowiącym”, sprzyjającym wyizolowaniu. Optyka, którą Bursza neguje, gdzie w punkcie wyjścia *dopuszcza się możliwość* realnego istnienia narodu jako wspólnoty, okazuje się natomiast wyrazem odmiennej, niż *zakładana* przez niego, koncepcji bytu. Stwierdzenie autora „Świata jako więzienia kultury” można odwrócić i wskazać, że ze względu na „abstrakcjonistyczną” perspektywę, to on „uporczywie” odrzuca możliwość istnienia „narodu jako bytu niepodważalnego”.

uskarżania się na bezsilność i zepsucie rodzaju ludzkiego była chęć uwypuklenia mocy i miłosierdzia Boga. [...] Tych, co stali się wyznawcami nowej wiary, ogarniało obezwładniające poczucie lęku i wdzięczności, które w pewnych okolicznościach stawało się pobudką do radykalnych zmian. Takie zbawcze działanie wymagało uznania i przyjęcia zarówno prawdy ocalenia, jak i tego, że jest ono wyłącznie darem Boga. Ludzie nie mogą nic uczynić, aby zdobyć lub zapewnić sobie ten dar, jedyne, co mogą, to go przyjąć. To właśnie znaczy być człowiekiem wierzącym. W teologii protestanckiej nawet tak minimalne uczestnictwo, jakim jest wiara, jest darem Boga [...]. Taka wiara wydaje się wymagać całkowitego odrzucenia katolickiego rozumienia świętości, a więc także Kościoła i jego pośredniczącej roli. Katolicka teologia sakramentów, szczególnie sakramentu Eucharystii, który powierza kościołowi moc tworzenia wspólnoty między Bogiem i ludźmi rękami grzesznego kapłana, budziła powszechną odrazę. Grzeszność księży nie stanowiła problemu; dramatyzowała tylko całą sprawę. Jej istota polegała na tym, że boska odpowiedź była w pewnym sensie wiązana, czyniona zależną od działania leżącego w mocy człowieka, to znaczy od Mszy. Cała teologia mogła być tylko roszczeniem i bluźnierczą odmową przyznania Bogu wyłącznego i całkowitego udziału w naszym zbawieniu. Było to zuchwałe dążenie do ograniczenia boskiej nieograniczonej suwerenności, całkowicie niezgodne z protestanckim rozumieniem wiary. Wraz z Mszą zanikła także cała koncepcja świętości średniowiecznego katolicyzmu, przekonanie, że są pewne miejsca, czasy bądź działania, w których moc Boga jest obecna w wyższym stopniu, tak, że człowiek może się ku niej zbliżyć. Dlatego kościoły protestanckie (zwłaszcza kalwiński) odrzuciły pielgrzymki, kult relikwii, nawiedzanie miejsc świętych oraz wiele innych tradycyjnych katolickich rytuałów i nabożeństw. Z koncepcją świętości w parze szło średniowieczne katolickie rozumienie kościoła jako miejsca i nosiciela świętości. W konsekwencji odrzucenia tej pierwszej, główna rola kościoła – pośrednictwo – przestała mieć jakiegokolwiek znaczenie. Jeśli kościół jest miejscem i nośnikiem świętości, to my zbliżamy się do Boga dzięki temu, że należymy do kościoła i że uczestniczymy w jego życiu sakramentalnym. Łaskę możemy otrzymać za pośrednictwem kościoła, a sami możemy pośredniczyć w przekazywaniu łaski innym, tak jak życie wzbogaciło życie wspólne, w którym wszyscy uczestniczymy. Jeśli odrzucimy to, co święte, odrzucimy również taki rodzaj pośrednictwa. Każdy staje osobno w relacji do Boga, i decyzja co do jego losu – zbawienia lub potępienia – zostaje podjęta oddzielnie”<sup>528</sup>.

---

<sup>528</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 399-401. Warto tu jeszcze skorygować stwierdzenie Taylora, że „Katolicka teologia sakramentów,

Charakterystykę Taylora uzupełnijmy słowami historyka sztuki, Wojciecha Bałusa, który stwierdza, że „stanowiska katolików i protestantów odnośnie budowli kościelnej spolaryzowały się już w pierwszym okresie sporów w wieku XVI. Katolicy widzieli w gmachu kościelnym mieszkanie Boga, zgodnie ze słowami dwunastoletniego Chrystusa odnalezonego w świątyni jerozolimskiej: <nie wiedzieliście, iż w tych rzeczach, które są Ojca mego, potrzeba żebym był?> (Łk 2, 49). Fakt ów potwierdzało przechowywanie we wnętrzu Najświętszego Sakramentu. [...] Natomiast dla protestantów kościół był jedynie miejscem zebrań gminy. Według Jana Kalwina <Boga nie można ująć świątyniami widzialnymi>, Martin Luther zaś twierdził: <tam, gdzie głosi się Ewangelię, tam mieszka Bóg [...] i ten dom modlitwy [...] jest domem bożym, nie z powodu murów, lecz przez słowo, przez które Bóg do nas mówi>. Dla niemieckiego reformatora nie istniało więc <pojęcie *sacrum* kościoła, w ostateczności kazania mogą być wygłaszane w przysłowiowej stodole>”<sup>529</sup>. Jeżeli w kontekście wywodów Taylora i Bałusa przywołamy wypowiedzi Stanisława Niemczyka, który:

- 1) wskazywał, że w relacji człowieka z Bogiem to „Bóg czeka, zawsze czeka – z relacją do nas taką, jak do swojego stworzenia”<sup>530</sup>, a formy tej relacji określa i *wybiera* człowiek<sup>531</sup>,
- 2) podkreślał szczególny, sakralny charakter przestrzeni – zarówno jako takiej<sup>532</sup>, jak i przestrzeni kościoła, mającej służyć relacji człowieka z Bogiem<sup>533</sup>,

---

szczególnie sakramentu Eucharystii, [...] powierza kościołowi moc tworzenia wspólnoty między Bogiem i ludźmi rękami grzesznego kapłana”. W świetle nauki zawartej w Katechizmie Kościoła Katolickiego należy podkreślić, że to nie Kościół, czy „grzeszny kapłan” *tworzy* wspólnotę między Bogiem i ludźmi, ale że Kościół jako wspólnota wierzących *jest* wspólnotą między Bogiem a ludźmi ustanowioną mocą ofiary Jezusa Chrystusa, która ponawia się podczas Eucharystii – za pośrednictwem kapłana, a nie dzięki kapłanowi. Przywołajmy fragment Katechizmu, gdzie zacytowana jest dodatkowo, konstytucja „Sacrosanctum Concilium”, uchwalona na Soborze Watykańskim II: „W celebracji liturgicznej Kościół jest sługą na obraz swojego Pana, jedynego <Liturga>, uczestnicząc w Jego kapłaństwie (kult), które ma charakter prorocki (głoszenie słowa) i królewski (służba miłości): <Słusznie przeto uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny. Dlatego każdy obchód liturgiczny, jako dzieło Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą, a żadna inna czynność Kościoła nie dorównuje jej skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu>. [...] Liturgia jako dzieło Chrystusa jest również czynnością Jego Kościoła. Urzeczywistnia ona i ukazuje Kościół jako widzialny znak komunii Boga i ludzi przez Chrystusa. Włącza wiernych w nowe życie wspólnoty. Zakłada świadome, czynne i owocne uczestnictwo wszystkich” – Katechizm Kościoła Katolickiego, w oparciu o wydanie Pallotinum 1994, oprac. internetowe Mirosław Baranowski, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkII-wst.htm> (dostęp: 13.11.21)

<sup>529</sup> W. Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 13-14.

<sup>530</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, nagranie i oprac. własne.

<sup>531</sup> Bóg, jak mówił Niemczyk, „[...] jest ponadczasowy, jest stale obecny, natomiast ja, człowiek, mogę się włączyć w tę relację. Mogę spiętrzać jej formy, uczestnicząc w Eucharystii, w Sakramentach. To jest szczególny rodzaj połączenia – tak to odbieram – to jest to każdorazowe zdarzenie, które nas w tym momencie jednoznacznie nakierowuje na Osobę Boga. Formy relacji może wybierać tylko człowiek” - wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, oprac. własne.

3) postulując zasadę „budowania na naturze” przyjmował pierwotną świętość świata jako doskonałego dzieła Stwórcy<sup>534</sup>,

4) co więcej przypisywał szczególne znaczenie wspólnocie i relacji, ze względu na które definiował architekturę i jej zadania<sup>535</sup>,

to uwyraźni się katolicka, pro-wspólnotowa perspektywa, właściwa myśleniu projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego. Zapytany przeze mnie „podchwytliwie” czy sam budynek kościoła jest „święty” – architekt odpowiedział, że nie budynek, a przestrzeń, w której dokonuje się relacja z Bogiem<sup>536</sup>. Perspektywa Stanisława Niemczyka sytuuje się na biegunie przeciwnym wobec anty-wspólnotowego i przede wszystkim w tym sensie indywidualistycznego rysu protestantyzmu. Wskazanie na ten anty-wspólnotowy rys znajdziemy nie tylko u Charlesa Taylora, ale i u Maxa Webera. Odnosząc się do zmienionego w obrębie reformacji światobrazu, nakreślonego najbardziej radykalnie, wraz z koncepcją predestynacji, przez Kalwina (1509-1564)<sup>537</sup> oraz czerpiących z jego myśli purytanów<sup>538</sup>,

---

<sup>532</sup> „Bóg – nadając początek światu – nadał początek również przestrzeni. I ta przestrzeń nigdy nie została zniszczona – nigdy. To jest ta sama przestrzeń – od samego początku świata. Uświadamiając sobie, że my wszyscy jesteśmy osadzeni w tej samej przestrzeni, to mamy najkrótszą relację do Boga – najkrótszą” - wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>533</sup> Zapytany przeze mnie, jak jego ujęcie sakralności ma się do zmian związanych z reformami II Soboru Watykańskiego, gdzie położono nacisk na to, że sam kościół, jako budynek, nie posiada wymiaru sakralnego – a sakralizowany jest dopiero przez wspólnotę (uczestniczącą w Eucharystii) architekt stwierdził: „ja bym tak na to odpowiedział, że nie budynek, tylko przestrzeń” - wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>534</sup> „Jak sobie pomyślę, że dawniej człowiek postrzegał cały świat w kategoriach sakralności – cały świat – bo w końcu to był jego kościół. I każdy przedmiot i każda rzecz, tym bardziej, że wytworzona z tej uświęconej natury, to z natury rzeczy w jego umyśle musiała być – święta. Czy to był kawałek kości czy drewna, czy skały – to on wiedział, że on to otrzymał – prawda?” - wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>535</sup> Jak wskazywałam w Części pierwszej” pracy Niemczyk, określając architekturę jako „przestrzeń służącą dobrej relacji” traktował ją jako narzędzie do wzmocnienia, integrowania i budowania wspólnoty – czy to wspólnoty zgromadzonej w kościele na Eucharystii, czy wspólnoty narodu. W rozmowie z dominikaninem, Pawłem Kozackim, mówił: „Od dawna frapowało mnie pojęcie przestrzeni jako czegoś, co umożliwia działanie mniejszej czy większej wspólnoty” - S. Niemczyk, *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, (online), dz. cyt. W jednym z naszych wywiadów stwierdził: „Nikt nie buduje kościoła tylko dla siebie. Bez budowania, bez budowli, moja relacja z Bogiem pozostaje bezpośrednia, osobowa” - wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne. W rozmowie z Jakubem Snopkiem o celach przyświecających budowie kościoła zauważył: „Natomiast od strony sakralności decyduje relacja: nie pustego kościoła – mnie kościoły – muzea nie interesują. Decyduje to, co w danym momencie w tym wnętrzu się dzieje. A dzieje się tylko z udziałem, poprzez kapłana – poprzez – mówię wyraźnie – i wierni, którzy są – bo tak, to po co? – nie potrzeba” - wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. J. Snopek, Tychy, kwiecień 2016 r., nagranie J. Snopek, oprac. E. Chudyba.

<sup>536</sup> Wywiad Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>537</sup> Jak zauważa Daniel Olszewski „z punktu widzenia doktrynalnego różnice między Kalwinem i Lutrem są nieznaczne. Obaj opierają swe systemy na centralnym twierdzeniu o usprawiedliwieniu jedynie przez wiarę. Obaj czynią z Biblii jedyną podstawę wiary, z wykluczeniem wszelkiej tradycji kościelnej. Potępiają papieżstwo i wyobrażają sobie prawdziwy Kościół jako niewidzialną społeczność świętych. Krańcowe różnice występują między nimi w praktycznej realizacji tych dwóch systemów przede wszystkim w dziedzinie organizacji i dyscypliny Kościoła. Luter zwrócił się przeciw kościelnej organizacji i moralności. Kalwin autorytet kościelny i prawo podkreśla silniej, niż to czynił Kościół katolicki, dzięki czemu zreformowane przez

pisal on, ze konsekwencją takiego spojrzenia „[...] musiało być przede wszystkim poczucie niesłychanego wewnętrznego osamotnienia pojedynczej jednostki. W rozstrzygającej dla ludzi epoki reformacji kwestii życia: wiecznego zbawienia, człowiek skazany był na pójście samotnie swoją drogą, naprzeciw ustalonym od wieczności losowi. Nikt nie mógł mu pomóc. Żaden kaznodzieja: bo tylko wybrany może zrozumieć duchowo słowo Boże. Żaden sakrament [...] żaden Bóg, bo i Chrystus umarł tylko za wybranych”<sup>539</sup>. Tym szczególnym osamotnieniem tchną „wyczyszczone” z obrazów i figur świętych wnętrza protestanckich zborów. Przykładem może być pochodzący z 1649 roku obraz holenderskiego malarza, Pietera Jansza Saenredama, przedstawiający wnętrze kościoła w Assendelft, przekształconego, po dramatycznych wydarzeniach tzw. „szału obrazoburców”<sup>540</sup>, w protestancki zbor (il. 14).

---

niego gminy staną się groźną siłą polityczną” – D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie...*, s. 201-202. Z kolei Stanisław Markiewicz pisze: „Zarówno Kalwin jak i Luter nauczali, że człowiek zyskuje zbawienie dzięki łasce przez wiarę, jednakże każdy z nich obrał inny punkt wyjścia. Luter był antropocentrystą w tym sensie, że skupiał uwagę na człowieku i jego duchowym wnętrzu w odniesieniu do Boga, natomiast Kalwin był teocentrystą, tzn. głównym punktem jego teologii jest nie człowiek, lecz sam Bóg i tajemnica boskiego przeznaczenia. Są tu jeszcze takie subtelnosci, na które zwracają uwagę wyznawcy obu konfesji protestanckich, że np. Luter mówi o majestacie miłości, a Kalwin o miłości majestatu” - S. Markiewicz, *Protestantyzm*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1982, s. 62-63.

<sup>538</sup> Purytanami (lub nonkonformistami) nazywano w Anglii członków w tworzących się na przełomie XVI i XVII wieku, czyli już po utwierdzeniu tam reformacji, gmin wyznaniowych opartych na zasadach demokratycznego prezbiterianizmu kalwińskiego, stojących w opozycji wobec Kościoła oficjalnego (anglikańskiego) - zob. S. Markiewicz, *Protestantyzm*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1982, s. 74-75.

<sup>539</sup> M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, dz. cyt., s. 121.

<sup>540</sup> W 1566 roku wybuchło w Niderlandach trwające kilka tygodni powstanie, nazywane „szałem obrazoburców”, w czasie którego zwolennicy reformacji niszczyli w kościołach katolickich ołtarze, obrazy i posągi świętych, stalle, naczynia liturgiczne, monstrancje, organy, palili księgi, dokumenty itp. – zob.

S. Beranek, *Iconoclasm in the Netherlands in the Sixteenth Century*, Khan Academy

<https://www.khanacademy.org/humanities/renaissance-reformation/reformation-counterreformation/beginner-guide-reformation/a/iconoclasm-in-the-netherlands-in-the-sixteenth-century> (dostęp: 18.02.22)



**Ilustracja 14.** Wnętrze kościoła w Assendelft, przekształconego po „szale obrazoburców” w protestancki zbór. Obraz Pietera Jansza Saenredama, XVII w., źródło: Rijks Museum<sup>541</sup>

Bardzo podobne wrażenie pustki, wyobcowania i odrealnienia, które na obrazie Saenredama wzmacnia jeszcze geometryczna „siatka” płyt podłogi, generuje architektura ruchu nowoczesnego – z założenia – antyindywidualistyczna i afirmująca to, co abstrakcyjne<sup>542</sup>. Czy to przypadkowa zbieżność? Niekoniecznie, jeśli zauważymy, że to, co nazywamy „indywidualizmem” chrześcijaństwa reformowanego, a co wyrasta z zanegowania znaczenia wspólnoty, katolickiego pojęcia sakramentu i roli Kościoła jako pośrednika, ma jako swój ontologiczny fundament „abstrakcjonistyczne”, ujednoznaczające pojęcie bytu wywodzące się od Jana Dunska Szkota, które, jak wskazywali przywoływani wyżej Michał Warchala, Marii Rogińska i Piotr Stawiński, przejęte i wzmocnione w toku Reformacji w ostateczności przyczyni się to do „wyliminowania” Boga ze wszechświata<sup>543</sup>. W kontekście „eliminacji” Obecności Stwórcy, warto przywołać komentarz jednego z użytkowników Facebooka, który

<sup>541</sup> <https://www.rijksmuseum.nl/en/rijksstudio/artists/pieter-jansz-saenredam/objects#/SK-C-217,0> (dostęp: 18.02.22)

<sup>542</sup> Zob. R. Banham, *Rewolucja w architekturze. Teoria i projektowanie w pierwszym wieku maszyny*, tłum. Z. Drzewiecki, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1979, s. 177-178. Por. też niżej.

<sup>543</sup> Zob. M. Warchala, M. Rogińska, P. Stawiński, *Reformacja i nowoczesność*, dz. cyt., s. 115-116.



odnosząc się do radykalnie minimalistycznego projektu zmian wnętrza kościoła pw. Przemienia Pańskiego w Katowicach (świątyni rzymskokatolickiej), jakby inspirowanego pustką protestanckich zborów, napisał: „tak wygląda piekło: smutne, szare i bez Boga”<sup>544</sup>. Na il. nr 15 zestawiam wizualizację projektu zmian w tej świątyni, wraz z innym komentarzem, jakim został opatrzony w mediach społecznościowych<sup>545</sup>, ze zdjęciami opublikowanymi na stronie nowojorskiej firmy Tillotson Design Associates, zajmującej się aranżacją oświetlenia – na których prezentuje ona swoje realizacje z całego świata. We wszystkich wnętrzach zrezygnowano z ciepłego, żółtego światła, wybierając tylko zimne, białe. Realizacje widoczne na fotografiach, na których prawie nie ma ludzi, są jakby specjalnie zaprojektowane z myślą o kwarantannie, wyrażają nie bliskość, ale – wyobcowanie. Trudno nie dostrzec ufundowanego na „anty-relacyjności” podobieństwa między projektem wnętrza katowickiej świątyni, a świeckimi, utrzymanymi „w duchu” ruchu nowoczesnego realizacjami, a odległym o prawie 4 stulecia wnętrzem „oczyszczonego” przez zwolenników reformacji, dawnego kościoła w Assendelft z obrazu Pietera Jansza Saenredama. Ich podobieństwo nie ma charakteru estetycznego, ale leży w fundującej samą ideę „estetyczności”, definiowanej „przez oddzielenie” koncepcji bytu.

---

<sup>544</sup> <https://www.facebook.com/Dominikanie.Katowice> (dostęp: 01.12.21)

<sup>545</sup> „Estetycznie świetny, fajne proporcje, idealnie spójny, ale jest zaprojektowany do tego żeby być pusty. Ten kościół aż krzyczy do wiernego którzy przyszedł się pomodlić; WYNOŚ SIĘ, SWOJĄ OBECNOŚCIĄ PSUJESZ MÓJ DESIGN!” – komentarz ten cytowany był m.in. w artykule na portalu „Katowice nasze miasto” <https://katowice.naszemiasto.pl/awantura-o-wystroj-kosciola-dominikanow-w-katowicach/ar/c9-7508731> (dostęp: 21.01.21)



(komentarz do opublikowanej na FB wizualizacji kościoła Przemienia):

"Estetycznie fajne proporcje, idealnie spójny, ale jest zaprojektowany do tego żeby być pusty. Ten kościół aż krzyczy do wiernego którzy przyszedł się pomodlić; WYNOŚ SIĘ, SWOJĄ OBECNOŚCIĄ, PSUJESZ MÓJ DESIGN!"

**Ilustracja 15. Architektura wyobcowania, „osobności”, nieobecności i braku relacji. Aranżacje świetlne firmy Tillotson Design Associates (zdjęcia: Tillotson Design Associates<sup>546</sup>) i wizualizacja wystroju wnętrza kościoła pw. Przemienia Pańskiego w Katowicach<sup>547</sup>.**

Można więc zauważyć, że także architektura zaangażowana jest w proces „odczarowywania świata”, skazywania Boga na emigrację, zasłaniania, zamazywania relacji, która łączy z Nim dzieło stworzenia. Ale architektura może spełniać także zadanie przeciwne – tworzyć przestrzeń dla epifanii Bożej Obecności, przypominać o tym, że – jak mówił Stanisław Niemczyk: „Bóg czeka, zawsze czeka z relacją do nas taką, jak do swojego stworzenia”. Warunkiem jest jednak założenie, że ta relacja – jest w ogóle możliwa. Jednoznaczna, „abstrakcyjna” koncepcja bytu takiemu założeniu nie sprzyja.

„Odczarowanie świata” to – obok „indywidualizmu” (a *de facto* „antywspólnotowości”) i „wewnątrzświatowej aktywności” – kolejne pojęcie, przez które Max

<sup>546</sup> <http://www.tillotsondesign.com/> (dostęp: 20.04.20)

<sup>547</sup> Wokół projektu wizualizacji kościoła Przemienia Pańskiego wywiązała się szeroka dyskusja, mój artykuł na ten temat opublikowany został na Portalu Christianitas – zob. E. Chudyba, *Mysząc o Filemonie i Baucis, albo fałszywa skromność modernizmu* <http://christianitas.org/news/myslac-o-filemonie-i-baucis-albo-falszywa-skromnosc-modernizmu/> (dostęp: 24.11.21)

Weber charakteryzował tak protestantyzm, jak kulturę nowoczesną. Uznawał on reformację za ostatni etap, „zamknięcie”, jak pisał, „[...] owego wielkiego, przenikającego dzieje religii procesu odczarowania świata, który rozpoczęła starożydowska profecja i który, w sojuszu z helleńską myślą naukową, odrzucił wszelkie magiczne środki poszukiwania zbawienia jako zabobon i bluźnierstwo. Prawdziwy purytanin odrzucał nawet każdy ślad religijnych ceremonii przy grobie i chował swoich bliskich bez pieśni i muzyki, by nie dopuścić żadnej <superstition>, zawierzenia zbawczemu oddziaływaniu magiczno-sakramentalnego rodzaju. Nie istniał nie tylko żaden magiczny, lecz w ogóle żaden środek obdarzenia łaską Boga kogoś, komu Bóg zdecydował się jej odmówić. W powiązaniu z kategoryczną nauką o bezwarunkowym oddaleniu Boga i pozbawieniu wartości wszystkiego, co tylko stworzone, to wewnętrzne wyizolowanie człowieka [podkr. - E. Ch.] zawiera w sobie, z jednej strony, podstawę absolutnie negatywnego stanowiska purytanizmu wobec wszelkich zmysłowo-uczuciowych elementów i subiektywnej religijności – bo do zbawienia nie są potrzebne, a wspierają sentymentalne iluzje i ubóstwiający stworzenie zabobony [...]. Z drugiej strony stanowi ono jeden z korzeni owego wyzbytego iluzji i zabarwionego pesymistycznie indywidualizmu [podkr. E.Ch.], który objawia się w <charakterze narodowym> i instytucjach narodów o purytańskiej przeszłości do dziś [...]”<sup>548</sup>. Zwróćmy uwagę, że w przywołanej wypowiedzi Webera utożsamiony zostaje wymiar sakramentalny (właściwy dla katolicyzmu, oparty na wierze w pośrednictwo) z magicznym („zabobony”) i emocjonalnym („zmysłowo-uczuciowe elementy”, „subiektywna religijność”, „sentymentalne iluzje”). Jak rozumieć „magiczne środki zbawienia”, o których pisze Weber? „Magiczność” wiąże się z założeniem możliwości wpływu, a więc z przyjęciem w punkcie wyjścia jakiegoś rodzaju więzi, relacji, która ten „wpływ” umożliwia. Jednak „magiczność” oznacza też manipulację – możliwość instrumentalnego i interesownego wpływania na Boga. Wydaje się, że w obrębie chrześcijaństwa reformowanego dążenie do wyeliminowania „magiczności” w tym drugim sensie, pociągnęło za sobą zanegowanie jakiejkolwiek znaczącej relacji pomiędzy ludźmi, światem i Bogiem. Odrzucenie przez protestantyzm katolickiego rozumienia świętości (które w perspektywie katolickiej nauki o łasce nie ma nic wspólnego z instrumentalną „magicznością”) – na poziomie koncepcji bytu odczytać można jako zanegowanie możliwości „ontycznej wspólnoty, w której współistnieją świat, człowiek i Bóg”<sup>549</sup>.

---

<sup>548</sup> M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, dz. cyt., s. 121-122.

<sup>549</sup> Zob. s. Z. J. Zdybicka, *Analogia i partycypacja w wyjaśnianiu rzeczywistości*, w: *Analogia w filozofii*, red. naukowa: A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 100.

Spróbujemy przybliżyć ontologiczny sens dokonanego w ramach reformacji, „religijnego odczarowania”. Zauważmy, że pojęcia takie jak: „pośrednictwo”, „uczestnictwo”, „więź”, „relacja”, „uczestniczące odwzorowanie” – napotykamy przy opisie kluczowych dla katolickiego światobrazu kwestii. Szerzej omówię je w dalszej części rozważań, teraz tylko zasygnalizujemy je w punktach:

a) zagadnienie natury Kościoła – określanej jako prozopoiczna (osobowa), a przez to relacyjna: „Kościół to spełnianie się osoby w osobach. Kościół – powtórzmy – jest [...] absolutnym spotkaniem osób, zaświadczonej przez Boga: Komunią Osób Bożych – Kościół Trynitarny Niestworzony, Komunią Trójosobowego Boga z ludzkością – Kościół Boży oraz zespoleniem człowieka z człowiekiem [...]”<sup>550</sup>,

b) koncepcja osoby ludzkiej – określana jest w oparciu o antropologię biblijną jako *Imago Dei* (traktowana jest jako ikona Boża, „[...] co wskazuje na jej wyjątkowość i najdoskonalsze *związanie osobowe* [podkr. E. Ch.] z Bogiem”<sup>551</sup>),

c) koncepcja Osób Bożych (jako pozostających ze Sobą w relacji)<sup>552</sup>,

d) określenie Osoby Jezusa Chrystusa jako Ikony Ikon - Obrazu Niewidzialnego Boga – i Boga,

e) określenie Wcielenia jako „osobowego związania Syna Bożego z człowiekiem”<sup>553</sup>,

f) wskazanie, że Jezus Chrystus w ofierze Eucharystycznej staje się (i Jest) pośrednikiem i gwarantem wspólnoty (komunii) między Bogiem a ludźmi<sup>554</sup>,

g) pojmowanie wszystkich stworzeń – ze względu na ich bycie ich powołanymi do istnienia przez Stwórcę – jako śladów Boga, *vestigia Dei*<sup>555</sup>.

W kontekście tego ostatniego punktu można byłoby – odnosząc się do Weberowskich analiz kategorii „der Beruf”, „calling” – zauważyć, że w perspektywie katolickiej samo bycie, istnienie potraktować już można jako powołanie. I właśnie jako powołane do istnienia przez Stwórcę – to, co istniejące – ukazuje się już jako wartościowe. Tym samym rzeczywistość,

---

<sup>550</sup> Czesław S. Bartnik, *Istota więzi eklezjalnej*, Studia Płockie XIII, 1995, s. 11.

[http://mazowsze.hist.pl/21/Studia\\_Plockie/483/1995/16010/](http://mazowsze.hist.pl/21/Studia_Plockie/483/1995/16010/) (dostęp 03.06.21)

<sup>551</sup> M. Antoniewicz, *Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonalność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym*, *Teologia w Polsce* 7,1 (2013), s. 16. <https://czasopisma.kul.pl/twp/article/view/8319/7101> (dostęp: 25.05.21)

<sup>552</sup> Zob. J. Ratzinger, *Opera omnia. Bóg wiary i Bóg filozofów*, t. III/I, tłum. K. Góźdz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, s. 36 – 37.

<sup>553</sup> Czesław S. Bartnik, *Istota więzi eklezjalnej*, Studia Płockie XIII, 1995, s. 11.

[http://mazowsze.hist.pl/21/Studia\\_Plockie/483/1995/16010/](http://mazowsze.hist.pl/21/Studia_Plockie/483/1995/16010/) (dostęp 03.06.21)

<sup>554</sup> Zob. M. Antoniewicz, *Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonalność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym*, *Teologia w Polsce* 7,1 (2013), s. 19.

<sup>555</sup> M. Antoniewicz, *Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonalność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym*, *Teologia w Polsce* 7,1 (2013), s. 21.

świat – nie jest i nie może być „ekspresywnie martwy”. W takim kontekście Stanisław Niemczyk mówił o odczuciu pierwotnej sakralności świata, który był pierwszym kościołem człowieka: „[...] dawniej człowiek postrzegał cały świat w kategoriach sakralności – cały świat – bo w końcu to był jego kościół. I każdy przedmiot i każda rzecz, tym bardziej, że wytworzona z tej uświęconej natury – w umyśle człowieka musiała być – święta. Czy to był kawałek kości czy drewna, czy skały – człowiek wiedział, że to otrzymał – prawda?”<sup>556</sup>. Jeżeli reformacja odrzuca, jak pisał Charles Taylor, katolickie pojęcie świętości, ufundowane na pośrednictwie i znaczeniu wspólnoty, to można powiedzieć, że zaprzecza leżącemu u podstaw tego pojęcia założeniu pierwotnego odniesienia, relacji łączącej Stwórcę i stworzenie, a zatem odrzuca analogiczną, partycypacyjną koncepcję bytu<sup>557</sup>. W tym sensie „odczarowanie” jest wymazywaniem *vestigia Dei*, śladów Boga, które katolicyzm dostrzega w świecie stworzonym i wszelkim stworzeniu, a których dostrzeganie wiąże się z przyjęciem realnej (realnie istniejącej) więzi pomiędzy Bytem Najwyższym a bytem stworzonym. „Odczarowanie” jest anulowaniem tej bardzo tajemniczej wspólnoty i uczestnictwa. Czy są one jednak „magiczne” w sensie zabobonu, przesądu, instrumentalnego wywierania wpływu? Trudno się z tym zgodzić. Są, bez wątpienia, cudowne, ale „pierwiastek cudowności”, o którym Weber pisze, że został odrzucony w procesie „odczarowania”<sup>558</sup>, oznacza tu cud, jakim jest sama możliwość wspólnoty, uczestnictwa i pokrewieństwa bytów stworzonych i Boga. Poza tym – czy będąc w *prawdziwej* wspólnotie można manipulować? Prawdziwa wspólnota polega przecież na miłości – tym bardziej wspólnota z Bogiem, Który Jest Miłością. Jeżeli dodatkowo zwrócimy uwagę, że:

1) w przeciwieństwie do właściwego dla katolicyzmu (i chrześcijaństwa wschodniego), zabarwionego „metonimicznie” rozumienia symbolu (jako znaku, w którym powiązane jest: „być” i „znaczyć”), w chrześcijaństwie reformowanym symbol już nie pośredniczy ani nie uobecnia, ale zostaje, jak wskazuje m.in. w swoich analizach Elżbieta Gieysztor-Miłobędzka, zredukowany do „odrealnionego”, konwencjonalnego zastępnika<sup>559</sup>,

---

<sup>556</sup>Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, oprac. własne.

<sup>557</sup> Za Zofią J. Zdybicką podkreślmy: „Najbliższe związki łączą teorię partycypacji bytu z teorią analogii. Analogia transcendentna jest <oddolnym wyrazem partycypacji>, jest innym aspektem wyjaśniania rzeczywistości” – Z. J. Zdybicka, *Analogia i partycypacja w wyjaśnianiu rzeczywistości*, dz. cyt., s. 89.

<sup>558</sup> W tłumaczeniu Jana Mizińskiego fragment „Etyki protestanckiej...”, w którym Weber pisze o „odczarowaniu”, przytoczony wyżej w tłumaczeniu Doroty Lachowskiej, brzmi następująco: „wielki historyczny proces pozbawiania świata doczesnego pierwiastka cudowności [...] odrzucający jako przesąd i występki wszelkie magiczne środki poszukiwania zbawienia” – M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Test, Lublin 1994, s. 86.

<sup>559</sup> Przywołajmy fragment wyводу badaczki: „W katolickim pojmowaniu całość Stworzenia dostępnego zmysłowo była znakiem Stwórcy, który przez rzeczy komunikuje się z ludźmi, a oni go przez nie poznają. Symbol jednakże był traktowany [...] *równocześnie nie tylko jako znak wskazujący rzeczywistość idealną, ale*

2) Gilbert Durand za Henrym Corbinem podkreślał, że w pośrednictwie zawarta jest istota funkcji symbolicznej<sup>560</sup>,

to uwyrażnia się, że dokonane w ramach „odczarowania” zastąpienie analogicznego rozumienia bytu przez jego jednoznaczne rozumienie powiązać można z zanikaniem ontologicznie pojętego symbolu, którego funkcją jest pośrednictwo oparte na uczestnictwie<sup>561</sup>. Można zatem stwierdzić:

*„Religijne odczarowanie” wiąże się z zanegowaniem funkcji symbolicznej opartej na pośrednictwie oraz podważeniem „epifanicznej obecności transcendencji”<sup>562</sup>, jaka jest zakładana w przypadku ontologicznie pojmowanego symbolu (ufundowanego na analogicznej/partycypacyjnej koncepcji bytu).*

Inaczej mówiąc – poprzez zanegowanie i zapoznanie analogicznej, partycypacyjnej koncepcji bytu, podważone zostaje metonimiczne rozumienie symbolu. Omawiając ten proces Gilbert Durand przywołał wypowiedź Henri Gouhier’a, według którego „średniowiecze zamarło, kiedy zniknęły Anioły”<sup>563</sup>. Odwołanie się przez autora „Wyobraźni symbolicznej” do „zniknięcia Aniołów” jest nieprzypadkowe. Jak zwracał on uwagę – aniołowie, biblijni posłańcy, są „[...] symbolami samej funkcji symbolicznej, która jest – jak i one! – pośredniczką między transcendencją oznaczonego a przejawiającym się światem konkretnych, wcielonych znaków, które dzięki tej funkcji stają się symbolami”<sup>564</sup>. Warto zauważyć, że Tomasz z Akwinu, który w średniowieczu sformułował relacyjną (istoty do istnienia), definiowaną przez partycypację (uczestnictwo), a tym samym analogiczną koncepcję bytu, ze względu na zawarty w „Sumie teologicznej” wykład nauki o aniołach

---

*jako do niej przynależący, będący jej częścią widzialną* [podkr. – E. Ch]. Zawierał jej właściwości i jej potencję skutkową, co najbardziej wystrza się w pojęciu sakramentu: sprawia to, co oznacza. Owa przynależność, stosunek przyległości z przedmiotem odniesienia zabarwia ów <symbol> metonimicznie – by posłużyć się strukturalną opozycją metonimii i metafory. Na ten moment równoczesności <być> i <znaczyć> (u protestantów tylko <znaczyć>) pragnę zwrócić szczególną uwagę, albowiem wykraczając poza nasze nawyki logiczne (nie może coś równocześnie wskazywać i być częścią), jest on niezwykle istotny dla symbolizacji w kościele katolickim” - E. Gieysztor-Miłobędzka, *Symbol we wnętrzu kościelnym*, w: „Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej”, red. T. Kostyrko, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 51.

<sup>560</sup> G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, tłum. C. Rowiński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 40.

<sup>561</sup> Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 487.

<sup>562</sup> Zob. G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, dz. cyt., s. 34.

<sup>563</sup> Zob. G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, dz. cyt., s. 49.

<sup>564</sup> G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, dz. cyt., s. 40.

nazywano Doktorem Anielskim (*Doctor Angelicus*<sup>565</sup>). Ani Duns Szkot, ani tym bardziej Wilhelm Ockham – nie poświęcają aniołom specjalnej uwagi, a przyjęte przez nich esencjalne, jednoznaczne pojęcie bytu, w którym istnienie jest tylko *modus* istoty, czyni kwestię tak uczestnictwa, jak i pośrednictwa - problematyczną. Stefan Swieżawski zauważa, że Ockham, w swym radykalnie „jednostkowującym” i ujednoznaczniającym światobrazie, czyni tylko niewielkie ustępstwo na rzecz „ontologii pośrednictwa”<sup>566</sup>. Aby nie przeciwstawić się swej zakonnej tradycji, Ockham przyjmuje w człowieku „[...] trzy realnie różne formy: rozumną, zmysłową i cielesną. Gdyby nie było idealnej *forma corporis*, to ciało nie stanowiłoby odrębnej rzeczywistości, a, co za tym idzie, upadłaby racja kultu relikwii”<sup>567</sup>. Podkreślmy – kult relikwii, podobnie jak wiara w przeistoczenie podczas Eucharystii, w aspekcie koncepcji bytu wymaga takiego jego rozumienia, które dopuszcza uczestnictwo tego, co oznaczane, w tym, co znaczy (tak w przypadku „ciasta”, z którego wypieka się hostię, jak i „kości” – doczesnych szczątków świętych). Inaczej niż Ockham, żadnych ustępstw na rzecz katolickiego światobrazu nie uczyni Reformacja. Podważając jakąkolwiek formę pośrednictwa w zbawieniu – odrzuci zarówno sakramentalną funkcję Kościoła, kult aniołów, jak kult obrazów i świętych, kult relikwii, a także kult Najświętszej Maryi Panny, która również określana jest jako Pośredniczka<sup>568</sup>. Jeżeli więc Jürgen Habermas, charakteryzując dokonaną pod wpływem reformacji zmianę światobrazu, pisze, że „za sprawą Lutra wiara religijna stała się refleksyjna, w samotności podmiotu boski świat zmienił się w coś przez nas ustanowionego. Przeciwno wierze w autorytet zwiastowania i tradycji protestantyzm głosi panowanie podmiotu, polegającego na swojej wiedzy: hostia to odtąd już tylko ciasto, relikwia – już tylko kości”<sup>569</sup>, to za Marcinem Hintzem należałoby dodać, że „[...] Luter wychowany został przez augustianów w duchu nominalizmu,

---

<sup>565</sup> Jak pisze Aleksander R. Bańka, angelologiczną syntezę św. Tomasza z Akwinu uznaje się w ramach tradycji chrześcijańskiej za najbardziej systematyczną, całościową, rzeczową i wnikliwą – zob. A. R. Bańka, *Michał Archanioł a św. Tomasz z Akwinu nauka o aniołach*, (online), Fronda.pl, data publikacji: kwiecień 2012 <https://www.frona.pl/a/michal-archaniol-a-sw-tomasza-z-akwinu-nauka-o-aniolach,18902.html> (dostęp: 11.10.21)

<sup>566</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 814.

<sup>567</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 814.

<sup>568</sup> Przywołajmy wywód Duranda wskazujący podobieństwo między kobiecością a „anielskością” jako symbolem funkcji symbolicznej: „ponieważ kobieta [...] posiada, w przeciwieństwie do mężczyzny, podwójną naturę, która jest podwójnością natury samego <symbolonu>: *twórczyni* znaczenia, a jednocześnie konkretne *naczyntwo* tego znaczenia. Kobiecość jest jedyną pośredniczką, gdyż jest zarazem <bierna> i <aktywna>. [...] Kobieta jest więc, jak anioł, symbolem symboli, taką, jaka ukazuje się w prawosławnej mariologii pod postacią Theotokos lub w liturgii kościołów chrześcijańskich, które chętnie upodabniają się w swojej funkcji najwyższego pośrednika, do <Oblubienicy>”. G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, dz. cyt., s. 47-48.

<sup>569</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 38.

i konsekwencje tej koncepcji najwyraźniej odnajdujemy właśnie w sakramentologii<sup>570</sup>. Wydaje się, że w wypowiedzi Habermasa skutek zostaje umieszczony w miejscu przyczyny. To nie tyle „w samotności podmiotu boski świat zmienia się w coś przez na ustanowionego”, ale w konsekwencji odrzucenia przez reformację katolickiego rozumienia świętości, którego ontologicznym „zapleczem” jest relacyjne pojęcie bytu, jednostka staje się osamotniona, a świat zostaje zredukowany bądź do jej wrażeń, bądź do abstrakcyjnych pojęć i wyobrażeń. Źródeł obu tych przeciwstawnych, a równocześnie komplementarnych tendencji, poszukiwać należy jednak nie u Marcina Lutera, ale w jednoznacznej koncepcji bytu, którą przyjmowali się tak Duns Szkot, jak i Wilhelm Ockham.

O ile „zasadę albo-albo”, na co wskazują prowadzone tu rozważania, jako przynależną „abstrakcjonistycznemu” pojęciu bytu, skojarzyć można też z chrześcijaństwem reformowanym<sup>571</sup>, to optykę analogiczną rozpoznać można w sformułowanej przez Gilberta Keitha Chestertona zasadzie „katolickiego i, i”<sup>572</sup>. Do zasady tej nawiązywał m.in. Robert Barron<sup>573</sup> - tu przywołajmy jej charakterystykę w opracowaniu Krzysztofa Flisa, który zauważa, że według brytyjskiego pisarza „spójność doktryny katolickiej jest możliwa dzięki odkryciu pewnej <nowej równowagi>, polegającej na równoważeniu jednego akcentu przez inny, a nie na ograniczaniu przeciwieństw. [...] Zasada ta jest obecna w wielu ważnych zagadnieniach teologicznych, np. Chrystus jest doskonale Bogiem i doskonale człowiekiem,

---

<sup>570</sup> M. Hintz, *Jan Hus i Marcin Luter – kontynuacje i teologiczne uzupełnienia*, w: „W 600. rocznicę śmierci”, red. A. Panner, M. Hintz, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, 2016, s. 172. [https://www.researchgate.net/publication/311722260\\_Jan\\_Hus\\_i\\_Marcin\\_Luter\\_-\\_kontynuacje\\_i\\_teologiczne\\_uzupelnienia](https://www.researchgate.net/publication/311722260_Jan_Hus_i_Marcin_Luter_-_kontynuacje_i_teologiczne_uzupelnienia) (dostęp: 14.11.21).

<sup>571</sup> To powierzchowna asocjacja, ale zwróćmy uwagę, że „Albo, albo” to tytuł wydanego w 1843 r. dzieła duńskiego filozofa, Sorena Kierkegarda (1813-1855 r.), którego perspektywa była silnie osadzona w chrześcijaństwie reformowanym. Kierkegaard studiował filozofię i teologię, przygotowując się do pełnienia urzędu pastora w Kościele ewangelickim, do czego jednak nie doszło – zob. *Kierkegaard Soren Aabye*, Internetowa Encyklopedia PWN, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Kierkegaard-Soren-Aabye;3922092.html> (dostęp: 17.05.22).

<sup>572</sup> Do zasady tej nawiązywał m.in. Robert Barron - zob. R. Barron, *Żywe paradoksy. Zasada katolickiego i/i*, tłum. M. Figurna-Rogalińska, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2019. W opisie książki, przygotowanym przez wydawcę, znajdujemy następujący fragment: „G.K. Chesterton powiedział kiedyś, że w katolicyzmie prawdy wiary współlistnieją <jedna obok drugiej jak dwa ostre kolory, czerwień i biel... Zawsze miał on zdrową nienawiść do różu>. Katolicyzm jest i/i, nie albo/albo. Kościół katolicki podkreśla i tłumaczy paradoksalne sprzeczności: łaskę i naturę, wiarę i rozum, Pismo Święte i tradycję, ciało i duszę. W tym duchu biskup Robert Barron wyjaśnia ten <dwubiegunowy ekstremizm>” - <https://www.empik.com/zywe-paradoksy-zasada-katolickiego-i-i-barron-robert,p1230683742,ksiazka-p> (dostęp: 19.02.21). Przykładem zastosowania „zasady i, i” może być fragment komentarza Tomasza Szymczaka do Ewangelii (J 16, 12-15) na Niedzielę Trójcy Świętej (przypadającej w 2022 r. 12 czerwca): „W Bogu Trójjedynym jest Komunia i Inność. Całkowita Inność i kompletna Komunia. [...] Jeśli postawimy tylko na <komunii>, bez inności, będziemy mieli Koreę Północną, totalitaryzm. Jeśli postawimy na <inność>, bez komunii, będziemy mieli samotność, izolację, indywidualizm” – T. Szymczak, *Duchu Święty, proszę, przyjdź!*, w: „Rycerz Niepokalanej” czerwiec 2022, Nr 6 (793), s. 22.

<sup>573</sup> Zob. R. Barron, *Żywe paradoksy. Zasada katolickiego i/i*, tłum. M. Figurna-Rogalińska, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2019.



Bóg jest sprawiedliwy i miłosierny, trzeba potępić zło i mieć litość dla przestępcy. Chrześcijaństwo uczy, jak spójnie godzić przeciwieństwa<sup>574</sup>. Zasada „katolickiego i/i”:

a) pozwala nie tylko na przekroczenie optyki „antynomicznego schematu”, złożonego ze znoszących się elementów,

b) zamiast wykluczać jeden z uznanych za przeciwstawne elementów, albo utożsamiać je, zasada ta wskazuje, że dzięki rozróżnieniu – przeciwstawne elementy mogą współistnieć, a jako rozróżnione i współistniejące – tworzą całość.

Mechanizm zasady „katolickiego i, i” najpełniejszy wyraz wydaje się znajdować w analogii. Jeżeli Mieczysław A. Krąpiec zauważa, że „[...] analogia oznacza relacyjną jedność tego, co złożone [...], a także podobieństwo między tym, co zasadniczo różne<sup>575</sup>, to można stwierdzić, że w jej horyzoncie podobieństwo nie wyklucza się z różnicą, jedno z wielością, konkretność z powszechnością, a to, co ogólne, z tym, co szczegółowe<sup>576</sup>. Przeciwieństwa przestają być absolutne i ekskluzywne, a stają się *aspektowe*.

*W optyce właściwej analogii (wyrastającej z relacyjnej, partycypacyjnej ontologii)  
różnica nie pociąga za sobą wykluczenia ani zerwania.*

Zwraca na to uwagę także Zofia J. Zdybicka, omawiając koncepcję bytu Tomasza z Akwinu: „Wypracowanie transcendentnego i analogicznego pojęcia bytu i zamiennych (nie przeciwstawnych) z nim pojęć jedności, odrębności, dobra, prawdy, *uwzględniających równocześnie zróżnicowanie i jedność* [pojęcia te to orzekające analogicznie transcendentalia – dop. E. Ch.], pozwoliło na ujęcie w Tomaszowej filozofii bytu relacji partycypacji, w której *jedność nie przeciwstawia się wielości, ale wielość implikuje jedność, i to jedność analogiczną całego kosmosu i jedność doskonałą, która z wielorakimi bytami powiązana jest realnymi relacjami przyczynowymi* [podkr. E. Ch.]<sup>577</sup>. W perspektywie analogicznego pojęcia bytu u Akwinaty „wielość implikuje jedność”, z kolei u Platona – na co wskazują analizy Bogdana Dembińskiego – Jedno, pomyślane w horyzoncie *methexis*, jako

<sup>574</sup> K. Flis, *Apologetyka chrześcijaństwa w pismach G.K. Chestertona*, (online) w: „Studia Sandomierskie. Teologia-Filozofia-Historia”, 2019, Tom 26, s. 299.

<http://czasopisma.upjp2.edu.pl/studiasandomierskie/article/view/3541> (dostęp: 19.02.21)

<sup>575</sup> M. A. Krąpiec, *Analogia w filozofii*, w: „Analogia w filozofii”..., s. 447.

<sup>576</sup> Podkreślmy, że optyka analogii nie oznacza zniesienia różnic, ale obraz świata wolny od redukcjonizmu, jaki pociąga za sobą operująca antynomiami perspektywa.

<sup>577</sup> Z. J. Zdybicka USJK, *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*..., s. 27-28.

uczestniczące w byciu – implikuje wielość<sup>578</sup>. Nie zamierzam podważać różnic między ujęciem partycypacji u Platona i u Doktora Anielskiego<sup>579</sup>, jednak dla prowadzonych tu rozważań istotny jest *wspólny* relacyjny horyzont, w jakim obydwaj te ujęcia pozostają<sup>580</sup>.

---

<sup>578</sup> Zob. B. Dembiński, *Teoria idei...*, s. 98-102. Warto przywołać tu komentarz, jaki Platońskiej kategorii uczestnictwa poświęcił w swoich prywatnych notatkach z rekolekcji Karol Wojtyła w 1964 r.: „Jednym z najszcześniejszych momentów umysłu ludzkiego nazwał konferencjonista ten moment, w którym Platon sformułował pojęcie <participatio> (uczestnictwo). Z pomocą tego pojęcia myśl ludzka nawiedzona Objawieniem mogła trafić do rzeczywistości Boga i tajemnicy Boga. Bóg bowiem jest Tym, który się udziela (antyteza <zaciśniętej pięści>). Pięknie mówi konferencjonista o uczestnictwie w byciu ze strony istot materialnych, których bogactwo staje się coraz bardziej jawne człowiekowi – dalej ze strony istot żyjących: wegetacja, życie zmysłowo-uczuciowe, życie duchowe – stopnie, a raczej dziedziny nieporównywalne. Jeszcze wyżej życie nadprzyrodzone: Łaska” – K. Wojtyła Jan Paweł II, <*Jestem bardzo w rękach Bożych*>. *Notatki osobiste 1962 – 2003*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, s. 48.

<sup>579</sup> Słusznie zauważa Zofia J. Zdybicka, że „[...] w systemie Tomasza z Akwinu pierwotna intuicja Platona została wzbogacona o doświadczenie wieków, a przede wszystkim zasadniczo przekształcona dzięki własnej, oryginalnej koncepcji bytu [...]. W oparciu o Tomaszową koncepcję bytu jako istniejącego konkretnego teoria partycypacji staje się uzasadnioną i aktualnie interesującą próbą najogólniejszego tłumaczenia rzeczywistości: wielości bytów, ich analogicznej jedności, jedyności i odrębności Absolutu oraz wzajemnych relacji między Absolutem i bytami pochodnymi” – Z. J. Zdybicka USJK, *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej...*, s. 8.

<sup>580</sup> Reprezentanci tomizmu egzystencjalnego przyjmują, że związek między koncepcjami Platona i Tomasza z Akwinu jest wyłącznie historyczny: „Z punktu widzenia tomizmu egzystencjalnego związek Tomasza z Platonem odnośnie do teorii partycypacji jest historyczny z racji Platońskiego autorstwa teorii, nie zaś treściowy, gdyż dla Akwinaty partycypacja wyraża przede wszystkim zależność w istnieniu. [...] Nie byłoby nowego ujęcia problematyki partycypacji przez Tomasza, gdyby nie krytyka teorii idei przeprowadzona przez Arystotelesa. Spowodowała ona jednak odejście od zagadnienia partycypacji. Stagiryta zarzucał Platonowi, że teoria idei nie stanowi przyczynowego wyjaśnienia powstawania rzeczy” – R. Szopa, *Św. Tomasz z Akwinu teoria partycypacji bytu w ujęciu Louisa Geigera i Cornelio Fabra. Studium historyczno-metafizyczne* – źródło: <https://dbc.wroc.pl/Content/58188/Szopa.pdf> (dostęp: 27.04.22). Jeżeli jednak

1) przywołamy rozumienie idei u Platona, jakie proponuje m.in. Bogdan Dembiński, odwołując się do analiz Władysława Stróżewskiego (zob. W. Stróżewski, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Wydawnictwo UNIVERSITAS, Kraków 2021, s. 36-38), gdzie idea odpowiada za to, że zjawiska są i że są poznawalne i gdzie, jak pisze Dembiński, „<Rzecz sama> [czyli: idea – dop. E. Ch] bowiem pozwala widzieć, <czym> coś jest i że <jest>, wskazując na to, co w zjawiskach esencjalne i egzystencjalne. [...] W języku greckim pojęciu widzenia odpowiada konkretna forma czasownika, tzw. *infinitivus aoristi* - *idēiv*. Z niego to wyprowadzone *substantivum idēa*, *eidōs* znaczy: <wygląd>, <kształt>, <postać>. W tym sensie <rzecz sama> może być pojęta jako *idēa* bądź *eidōs*, tzn. to, co pozwala widzieć, ujawnia czym coś jest i to, że jest. Pojęcie widzenia może tu odgrywać rolę <pojęcia-klucza>” (B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej...*, s. 29-34), 2) to napotykały argumenty na rzecz tezy, że pojęcia uczestnictwa, partycypacji, tak w myśli Platona (na etapie koncepcji *methexis*), jak i w koncepcji Akwinaty, nakierowują na *te same*, *wspólne*, treści.

Wiele wskazuje na to, że reprezentanci tomizmu egzystencjalnego ujmują, teorię idei Platona przez pryzmat interpretacji Arystotelesa. Co więcej, za Etienne Gilsonem, uznają oni filozofię starożytną za „esencjalną”, a taka perspektywa jest obecnie podważana przez badaczy – m.in. w oparciu o wyniki badań Charlesa H. Kahna. Jednak prowadzone przez tomistów egzystencjalnych rozważania są niezwykle istotne dla zagadnienia partycypacji, analogii i relacyjnej koncepcji bytu. Stąd obok kwestii dyskusyjnych, tym bardziej ważkie wydają się być zbieżności, na jakie – w omawianym tu zakresie – napotykałam zestawiając ich rozważania z myślą badaczy takich jak np. Bogdan Dembiński czy Seweryn Blandzi, nie należących do nurtu, jakim jest tomizm (neotomizm). Równocześnie jednak Zdybicka, choć za przewyżczenie monizmu uznaje Arystotelesowski pluralizm, to wskazuje na „izolacjonistyczny”, wyobcowujący rys koncepcji bytu u Stagiryty. Píše ona: „Arystotelesowski pluralizm posiada jednak w pewnej mierze charakter *izolacjonizmu*: *Czysty Akt, Najwyższa Jedność, Absolut nie posiada w jego filozofii realnych związków ze światem bytów zmiennych* [podkr. – E. Ch.]” – Z. J. Zdybicka USJK, *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej...*, s. 6. Podobne wnioski wyprowadzić można w oparciu o analizy Dembińskiego i Blandzi. Ten drugi wskazuje na przykład, że właściwa dla nowożytności reistyczna, „wyobcowująca” optyka ma swoje źródło w myśli Arystotelesa – zob. S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka...*, s. XIV. Jeżeli więc teorię idei Platona zdefiniujemy nie „tożsamościowo”, jak czynią to przedstawiciele Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej, ale „relacyjnie”, jak

Pojęcie uczestnictwa, fundujące relacyjną, analogiczną koncepcję bytu, przybliży nas do tajemnicy podobieństwa, „wspólności” i wspólnoty. Do tej samej tajemnicy – jak wiele na to wskazuje – przybliżają nas realizacje autorstwa Stanisława Niemczyka, mające służyć *dobrej relacji*, służyć *wspólnocie*. Projektowane przez niego kościoły nie miały być „komunikatami wizualnymi”, „generatorami” wrażeń czy skojarzeń, albo „znakami kościołów”. Ich zadaniem było natomiast ułatwiać komunie, relację z Bogiem, która – zdaniem architekta – *już jest człowiekowi dana*<sup>581</sup>. Wspólnota, a w wymiarze religijnym – wspólnota zgromadzona wokół ołtarza podczas Eucharystii, wspólnota ludzi z Bogiem i sobą nawzajem, to kolejna – obok relacji i życia – zasadnicza dla jego perspektywy kategoria. Pamiętając, że architekt był głęboko wierzącym katolikiem, można zaryzykować nazwanie tej perspektywy – katolicką. Wspólnotę i relację uznać można za ontologiczny rdzeń katolicyzmu – do „wspólnotowości”, do wartości wspólnoty, odnosi nie tylko etymologia terminu: „katolicki” (oznaczającego: „powszechny”, „całościowy”<sup>582</sup>), ale też zapewnienie Chrystusa: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich”<sup>583</sup>, a przede wszystkim – Eucharystia, która „[...] oznacza i urzeczywistnia komunie życia z Bogiem i jedność Ludu Bożego, przez które Kościół jest sobą”<sup>584</sup>. Również katolickie rozumienie sakramentów, jako znaków będących tych, co oznaczają, odnosi się do partycypacji i metonimii, a nie do metafory<sup>585</sup>. Wspólnota, jeśli chcemy ją traktować jako rzeczywistą, a nie wyobrażoną czy przemocową – znajduje ontologiczny fundament właśnie

---

proponują Blandzi i Dembiński, to wydaje się, że dostrzec w niej można – nie umniejszając różnic – pewne zbieżności z partycypacyjną koncepcją bytu u Tomasza z Akwinu.

<sup>581</sup> Bóg, jak mówił w jednym z wywiadów Stanisław Niemczyk – „[...] Jest ponadczasowy. Jest stale Obecny, natomiast ja, człowiek, mogę się włączyć w tą relację. Mogę spiętrzać jej formy, uczestnicząc w Eucharystii, w Sakramentach. To jest szczególnie rodzaj połączenia – tak to odbieram – to jest to każdorazowe zdarzenie, które nas w tym momencie jednoznacznie nakierowuje na Osobę Boga. Formy relacji może wybierać tylko człowiek – Bóg czeka, zawsze czeka – z relacją do nas taką, jak do swojego stworzenia” – wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, nagranie i oprac. E. Chudyba.

<sup>582</sup> Słowo „katolicyzm” pochodzi od greckiego przymiotnika καθολική (katholiké), ale też: κατά – ὅλος [kata – holos], czyli: „w całości” („cały”, „powszechnie”) „katolicki” znaczyłoby więc: „w całości, w powszechności” – zob. *Katolicyzm*, Wikipedia, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Katolicyzm#cite\\_note-4](https://pl.wikipedia.org/wiki/Katolicyzm#cite_note-4) (dostęp: 30.05.22). Katarzyna Piotrowska wyjaśnia że greckie Κατὰ (kata) to przyimek, znaczy w dół, przez, według itd., natomiast ὅλος (holos) – cały, co razem daje καθ’ ὅλου (kat holu) – „po całości”, „ogólnie”. Z tego powstał przymiotnik καθολικός (katholikos) – ogólny, uniwersalny, powszechny – zob. K. Piotrowska, *Kościół katolicki – czyli jaki?* <http://www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/index.php/2021/09/29/kosciol-katolicki-czyli-jaki/> (dostęp: 03.03.24) Zauważmy też, że greckie słowo καθόλου (katholou/kat holou) oznacza zarówno pojęcie ogólne, jak i „ogół” – por. K. Leśniak, *Wstęp*, w: Arystoteles, „Metafizyka, dz. cyt., s. XVIII). Pojawia się tu pytanie, jak rozumieć ogół – analogicznie – czyli jako nie wykluczający się z tym, co szczegółowe i czego wiele, czy też jednoznacznie – jako przeciwstawny szczegółowi i wielości. Katolickie pojęcie powszechności nie jest totalitarne, ujednociające, ale – analogiczne.

<sup>583</sup> Mt 18, 20 <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=261> (24.04.24)

<sup>584</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego, w oparciu o wydanie Pallotinum 1994, oprac. internetowe - Mirosław Baranowski, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkII-2-1.htm> (dostęp: 08.04.21)

<sup>585</sup> Z. J. Zdybicka, *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 22-23.

w relacyjnej koncepcji bytu, w pojęciu uczestnictwa, w które wpisany jest wyraźny, wspólnotowy sens<sup>586</sup>. Nie wydaje się zatem przypadkiem, że to właśnie w myśli Tomasza z Akwinu i szerzej – w neotomizmie, przybliżającym spuściznę Doktora Anielskiego, katolicyzm znajduje swój filozoficzny wyraz (przypomnijmy, że zgodnie z encykliką Leona XIII „Aeterni Patris”, wydaną w 1879 r.<sup>587</sup> i uzupełnioną następnie szeregiem dekretów kościelnych – system filozoficzno-teologiczny Akwinaty uznany został za oficjalną doktrynę katolicką<sup>588</sup>).

Choć Stanisław Niemczyk nie posługiwał się terminami „partycypacja” czy „analogia” (nie był przecież filozofem!), to – podkreślmy to raz jeszcze – swiatioobraz oparty na założeniu „analogicznego sposobu bytowania rzeczy”, pierwotnej więzi pomiędzy wszystkim, co jest, pojmowanie rzeczywistości jako „ontycznej wspólnoty”, było mu bardzo bliskie.

---

<sup>586</sup> Na „wspólnotowy sens” terminu „partycypacja”/„uczestnictwo”, który w filozofii po raz pierwszy pojawia się u Platona, wskazuje Zofia J. Zdybicka: „Greckim odpowiednikiem terminów partycypacja, partycypować jest rzeczownik μεθεξις [methexis – dop. E. Ch.] (Parmenides 132 D, 151 E; Uczta 510 A, 511 A), oznaczający stan, fakt uczestniczenia, oraz czasownik μετέχειν [metechein – dop. E. Ch.], wyrażający czynność uczestniczenia. Termin ten pochodzi od dwu słów greckich: ἔχω – mam, posiadam, otrzymuję i μετά - wraz, razem, współ. Etymologicznie terminy te oznaczają stan lub czynność <posiadania razem>, <współposiadania>, czy <otrzymywania czegoś z kimś>, a więc współotrzymywania czy współudziału. Ten sam *wspólnotowy sens* [podkr. - E. Ch.] akcentują terminy używane często zamiennie ze słowem μεθεξις: κοινῶν, κοινωνία [koinou, koinonia – dop. E. Ch.] (Fedon 103 D), oznaczające wspólność, wspólnotę, związek, połączenie. Natomiast źródłosłów terminu μεταλαμβάνω [metalambano – dop. E. Ch.] (Parmenides 131 A), używanego również na oznaczenie czynności partycypowania, sugeruje nieco inny odcień znaczeniowy: przyjmować, otrzymywać swoją część od kogoś, przyjmować coś za coś. [...] Dominującym znaczeniem, jakie narzuca geneza głównego terminu greckiego, jest współposiadanie, współotrzymywanie, współudział, co wyraża się w języku łacińskim przez sformułowania: „habere simul”, „habere cum alio”, „communicare cum alio in aliqua re”. Natomiast terminy pokrewne oznaczają: mieć, posiadać część, być podobnym, naśladować, kopiować coś. Są to jakby wzajemne dopełnienia. Te trzy odcienie znaczeń będą się zresztą powtarzały i w innych językach. Bardzo wyraźnie do drugiego znaczenia nawiązuje źródłosłów łacińskich terminów: participatio, participare. Termin łaciński pochodzi od słów: <pars> — część oraz <capere> — otrzymywać, brać, chwycić i oznacza <partem capere> czy <partem habere>, czyli posiadanie, otrzymywanie jakiejś części z całości, częściowe posiadanie, częściowe przyjmowanie. Sens etymologiczny łacińskiego terminu partycypacja jest chyba najbardziej rozprzewidliwiony i do niego nawiązuje się już na terenie filozofii. [...] Etymologia polskiego odpowiednika terminu participatio, participare — uczestnictwo, uczestniczyć jest zupełnie wyraźna i analogiczna do źródłosłowu łacińskiego. Termin polski pochodzi bowiem od słowa uczyć i złożony jest z rzeczownika <część> i przedrostka <u> (od, z, przy). Dosłownie oznacza więc udzielić części. Termin uczestnictwo w języku polskim oznacza zatem branie udziału w czymś, [...] oraz posiadanie wkładu, udziału, bycie współnikiem, członkiem itp. Analiza etymologiczna interesującego nas terminu prowadzi do następujących wniosków: termin główny i terminy pokrewne rozpatrywane od strony ich genezy językowej posiadają dwa, zresztą powiązane z sobą, znaczenia: 1° jakiś częściowy udział w pewnej całości, co suponuje istnienie jakiejś całości (jedności, wspólnoty), oraz 2° pewne pokrewieństwo, wspólnotę między częściami i całością (wielością i jednością) oraz między poszczególnymi częściami” - Z. J. Zdybicka, *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 10 – 12.

<sup>587</sup> W encyklice „Aeterni Patris” Leon XIII postulował, by „dla ochrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa, dla rozwoju wszystkich dyscyplin naukowych przywrócić do dawnej świetności złotą mądrość świętego Tomasza i jak najszerszej ją rozpropagowali” – zob. Leon XIII, *Aeterni Patris* <https://teologiapolityczna.pl/tekst-encykliki-aeterni-patris> (dostęp: 08.05.22).

<sup>588</sup> Zob. D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 309. Również Jan Paweł II jeden z podrozdziałów encykliki „Fides et Ratio” (podrozdział 6.2.) poświęcił „nieprzemijającej nowości myśli Tomasza z Akwinu” – Jan Paweł II, *Fides et ratio* [http://www.zespol.wduchu.pl/jp2\\_pliki/en12.pdf](http://www.zespol.wduchu.pl/jp2_pliki/en12.pdf) (dostęp: 21.03.21).

Przykładem może być przywołana już wyżej jego wypowiedź, gdzie – zgodnie z optyką analogii, z „zasadą katolickiego i, i” – wskazując na źdźbła trawy, z których każde jest inne, choć równocześnie „trawa pozostaje trawą”, zauważał, że w naturze „podobieństwo” i „inność”, „odrębność”, się nie wykluczają, co więcej, podobieństwo nie oznacza powtórzenia czy imitacji<sup>589</sup>. Również w jednej ze sformułowanych przez Niemczyka zasad projektowania: „ta sama wartość, ale przez różnorodność”<sup>590</sup> – napotykamy przejaw myślenia w kategoriach analogicznie pojętej jedności, która nie przeciwstawia się wielości, ale się przez nią realizuje. Taka inkluzywna, nie-wykluczająca optyka, dostrzegalna jest na każdym poziomie działania projektanta tyskiego kościoła Ducha Świętego, chociażby w sposobie obchodzenia się z materiałem – w dążeniu do zachowania jego „prawdy”, w jak najmniejszym przetwarzaniu i podkreślaniu niepowtarzalności, wyjątkowości tego, co istniejące. Przy budowie kościoła pw. Jezusa Chrystusa Odkupiciela w Czechowicach-Dziedzicach architekt prosił w cegielni, by odkładać dla niego przepalone cegły, przeznaczone do wyrzucenia, twierdząc, że ich brzydota jest tylko pozorna<sup>591</sup>. Do budowy kościoła pw. św. Michała Archaniola we Lwowie-Sichowie wykorzystał stare cegły, o których mówił, że każda jest „[...] oryginalna i niepowtarzalna, tak jak ludzie z których składa się Kościół”<sup>592</sup>. Właśnie dlatego, że w realizacjach Niemczyka – nie tylko sakralnych – wznoszonych po to, by służyć dobrym relacjom, odnajdujemy architektoniczny wyraz „jedności w wielości”, ten sam, jaki właściwy jest transcendentaliom, pojęciom ze wszechmiar wspólnym, „włączającym”<sup>593</sup>, uznać je można za rzeczywistą alternatywę względem realizacji, w których odzwierciedla się „abstrakcjonistyczne” pojęcie bytu, leżące

---

<sup>589</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, maj 2014 r., oprac. własne.

<sup>590</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2015 r., oprac. E. Chudyba. Więcej w „Części pierwszej” pracy.

<sup>591</sup> Zob. P. Boguszewicz, A. Jabłoński, A. Mikulski, *Stanisław Niemczyk. Krajobraz pierwotny. Rozmowa ze Stanisławem Niemczykiem*, w: „Architektura&Biznes” 12/2002, s. 35.

<sup>592</sup> J. Kocur, *Piękny człowiek. Po śmierci p. Stanisław Niemczyka (1943-2019)*, tekst nieopublikowany, przekazany mi w październiku 2019 r. Porównanie ludzi i cegieł, jakiego dokonał Niemczyk, to:

1) nie tylko nawiązanie do „żywych kamieni” z Pierwszego Listu św. Piotra, gdzie czytamy: „Zbliżając się do Tego, który jest żywym kamieniem, odrzuconym wprawdzie przez ludzi, ale u Boga wybranym i drogocennym, wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo” – 1 P 2, 4-5 <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=1050> (dostęp: 21.07.22),

2) ale kolejny przejaw właściwego dla architekta myślenia w oparciu o analogię, które zresztą jest bardzo charakterystyczne także dla tekstów biblijnych.

<sup>593</sup> Zob. W. Stróżewski, *Ontologia...*, s. 66. Podkreślmy, że właściwa transcendentaliom ogólność/powszechność nie może być jednoznaczna (jak jest w przypadku pojęć abstrakcyjnych), a tym samym przeciwstawna konkretności. Transcendentalia mają bowiem wyrażać rzeczywistą wspólnotę tego, co „będące”/istniejące, a więc: co konkretne i różne. Uzyskuje się je z pomocą metody separacji, która „[...] nie rozłącza bytu jako bytu z poszczególnymi konkretnymi bytami, lecz włącza je do wspólnego transcendentalnego <pojęcia>” - zob. M. A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia (próba ustalenia ich znaczeń)*, w: „Roczniki Filozoficzne” Tom VII, zeszyt – 1 (1959), s. 20. [https://www.jstor.org/stable/43406458?seq=18#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/43406458?seq=18#metadata_info_tab_contents) (dostęp: 06.02.22).

u fundamentów nurtów kultury określanych z pomocą terminów: „nowożytność”, „nowoczesność”, „modernizm”, „postmodernizm”, „ponowoczesność”, gdzie operuje się estetycznym pojęciem architektury. Budowle autorstwa Niemczyka mają z tymi realizacjami tyle wspólnego, co analogiczna powszechność/ogólność pojęcia transcendentalnego z jednoznaczną powszechnością/ogólnością pojęcia abstrakcyjnego. Poniżej zdjęcia dwu zaprojektowanych przez Niemczyka kościołów (il. 16) – jeśli zbliżymy się do ścian świątyń, okaże się, że cegły i kamienie, które je tworzą, są różnorodne, nie zostały „zglajszachtowane”, ujednoznacznione, ale przeciwnie, została możliwie zachowana ich różnorodność – tak w materii, jak i w układzie w ramach elewacji. Równocześnie – mimo bogactwa faktur – tworzą spójną, „namacalną” całość, obrazując analogiczną *jedność w wielości*.



1.



2.

**Ilustracja 16. Architektoniczna jedność w wielości. Kościoły zaprojektowane przez Stanisława Niemczyka 1. Kościół pw. Jezusa Chrystusa Odkupiciela w Czechowicach-Dziedzicach, 2. Kościół pw. św. Franciszka i Klary w Tychach. Fot. 1. i 2. - E. Chudyba.**

W świetle przeprowadzonych analiz można zaryzykować stwierdzenie, że tak jak w konsekwencji ufundowanego na „abstrakcjonistycznym” pojęciu bytu „odczarowania świata” wszechświat staje się „ekspresywnie martwy”, tak w estetycznym pojęciu architektury zagubiony zostaje egzystencjalny sens architektury jako budowania (schronienia przyjaznego życia), a proponowane przez Niemczyka jej rozumienie ten sens przywraca.

Rozwińmy ten wątek, rozpoczynając od uwyrażnienia związku między estetycznym pojęciem architektury a „abstrakcjonistycznym” pojęciem bytu, w którego horyzoncie to, co realnie, konkretnie istniejące – nie ma znaczenia ani szczególnej wartości.

#### **I. 2.4. „Abstrakcjonistyczne” pojęcie bytu jako (ontologiczny) czynnik sprzyjający estetyzacji architektury**

Wskazałam wyżej, że ujmowana w pojęciu abstrakcyjnym forma/istota z koncepcji Arystotelesa – okazuje się „obojętna” na ukonkretnienie, a tym samym i na to, co realnie istniejące. Można też powiedzieć inaczej – forma/istota jest u Stagiryty „obojętna” na ukonkretnienie, bo *stanowi wyłączne źródło określoności* tego, co będące (konkretnie). Nie bez przyczyny Roman Ingarden nazywa „formę” – w jednym z sensów, jakim pojęciem tym operował starożytny filozof<sup>594</sup>: „określaczem”, czyli tym, „[...] co czysto jakościowe, w najszerszym znaczeniu, *wzięte w funkcji określania czegoś i wraz z nią* [podkr. – E. Ch.]”<sup>595</sup>. Zauważmy:

*w koncepcji Stagiryty to, co jednostkowe, szczegółowe, jest określone – i przez to poznawalne – wyłącznie na poziomie ogólności (gatunków i rodzajów).*

Wydaje się to nieco paradoksalne: jednostkowy, szczegółowy wymiar danego konkretnego okazuje się tym, co nieokreślone, czyli – niekonkretne. A jednak takie ujęcie jest zbieżne, a nawet stanowić może ontologiczne uzasadnienie perspektywy, jaką Władysław Śeńko, charakteryzując różnice między filozofami pogańskiego antyku a chrześcijańskimi, przypisuje tym pierwszym. Badacz zwraca uwagę, że dla nich „[...] jednostka była zawsze zależna od ogółu, *mniej realna niż gatunek* [podkr. – E. Ch.] i mniej od niego cenna”<sup>596</sup>. Inaczej jest w przypadku myślicieli chrześcijańskich, dla których, jak pisze Śeńko, „[...] jednostka staje się ważniejsza od ogółu i gatunku: Chrystus umarł bowiem nie za rodzaj ludzki, lecz za

<sup>594</sup> Władysław Stróżewski wskazuje, że u Arystotelesa wyróżnić można co najmniej trzy sposoby rozumienia formy: a) czynnik decydujący o istocie rzeczy, w szczególności o jej przynależności do danego rodzaju i gatunku, b) akt, i to nie tylko konstytuujący cechy istotne (przeciwstawione materii jako możliwości), ale źródło jej rozwoju i ostateczny punkt dojścia, c) kształt, postać zewnętrzna – zob. W. Stróżewski, *O formie*, w: tenże, „Wokół piękna”..., s. 47-48.

<sup>595</sup> R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, T. II, Warszawa 1987, s. 11. Ingarden dodatkowo rozdziela te dwa aspekty Arystotelesowej formy (forma jakościowa „sama w sobie” i forma jakościowa występująca w funkcji „określacza”), przy czym zauważa, że na stanowisku Arystotelesa rozdzielenie funkcji i „treści” w formie nie jest możliwe – nie rozwija jednak tego wątku – zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, T. II..., s. 11.

<sup>596</sup> W. Śeńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1993, s. 14.

indywidualnych ludzi<sup>597</sup>. Nie bez przyczyny dopiero w średniowieczu jedną z wiodących stała się kwestia zasady jednostkowania (indywiduacji), czyli tego, co sprawia, że każdy z ludzi, choć wszyscy należą do tego samego gatunku/rodzaju, jest różnym od innych indywiduum, niepowtarzalną jednostką<sup>598</sup>. Światoobraz właściwy chrześcijaństwu, głoszącemu zbawczą ofiarę Syna Bożego i przyniesioną przez Niego Dobrą Nowinę, wydaje się zatem sprzyjać, czy wręcz umożliwiać:

1) rozumienie „szczegółowości”, „jednostkowości” jako pewnego typu/rodzaju określoności,  
2) a tym samym:

a) dowartościowanie tego, co konkretne, w jego „jednostkowości”, „szczegółowości” i niepowtarzalności,

b) indywidualizację, *konkretyzację człowieka jako jednostki*, która przestaje być „nieokreślona”, a staje się – *osobą*<sup>599</sup>.

Stagiryta „określoność” wiązał natomiast z jednoznacznie – „w oderwaniu” od wszystkiego, co szczegółowe – pojętą ogólnością<sup>600</sup>. To ujmowana w abstrakcyjnym pojęciu forma/istota: zespół determinacji wyznaczających tożsamość gatunkową i rodzajową<sup>601</sup> – była dla niego

---

<sup>597</sup> W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, dz. cyt. s. 14.

<sup>598</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 674 i s. 779.

<sup>599</sup> Przypomnijmy, że pojęcie osoby (łac. *persona* – od gr. *proposton*, oznaczającego pierwotnie maskę w teatrze), jako „jednostkowej substancji natury rozumnej” wprowadza w VI w. po Chr, chrześcijański myśliciel – Boecjusz (480 – 524 r.) – zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2000, s. 381. Z perspektywy Arystotelesa „jednostkowa substancja” – skoro formę/istotę odnosi on do tego, co jednoznacznie ogólne – byłaby czymś sprzecznym. Można też zaryzykować stwierdzenie, że rzeczywistość w chrześcijańskim światoobrazie czasów starożytnych i średniowiecza, zanim jeszcze dojdą w nim do głosu anty-metafizyczne i anty-analogiczne tendencje ufundowane w koncepcji bytu Jana Dunsza Szkota, czerpiącego od arabskiego filozofa Awicenny, staje się bardziej rzeczywista, urealniana się na poziomie tego, co jednostkowe nie tylko dlatego, że Chrystus umarł za poszczególnych ludzi, ale że Wcielił się i narodził jako indywidualny Człowiek. Z perspektywy wierzących trudno o bardziej radykalne świadectwo tego, że Bóg Jest Bogiem żywym, Osobowym i Bliskim stworzeniu, a nie – „oderwanym” abstraktem.

<sup>600</sup> Skoro w koncepcji Stagiryty to z pomocą abstrakcji docieramy do pojęcia ogólnego, w którym ujmujemy niepodzielną, identyczną dla wszystkich egzemplarzy gatunku formę/istotę, to można zaryzykować tezę, że starożytny filozof także ogólności, jak i pojęcie ogólne, rozumie jednoznacznie. W „Analitykach wtórych” Arystoteles określa „ogólności” jako:

1) to, co przeciwstawne temu, co szczegółowe: „Nazywam coś <dla nas wcześniejszym> i <dla nas lepiej znanym>, gdy znajduje się bliżej zmysłowego spostrzeżenia. Natomiast w sensie bezwarunkowym <wcześniejszym> i <lepiej znanym> nazywam coś, co się znajduje dalej od zmysłowych spostrzeżeń. Najdalej od zmysłowych spostrzeżeń jest to, co ogólne, a najbliżej to, co szczegółowe. Ogół i szczegół są sobie przeciwstawne” - Arystoteles, *Analityki wtóre*, w: tenże, „Dzieła wszystkie”, t. 1, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 257;

2) jako „jedność obok wielości” - Arystoteles, *Analityki wtóre*, dz. cyt., s. 326.

Również w „Metafizyce”, w księdze B, „ogólności” wiąże Stagiryta z jednością, którą rozumie jako identyczność: „Jeżeli nic nie istnieje poza jednostkami, a jednostek jest nieskończona ilość, to w jaki sposób można zdobyć wiedzę o nieskończonej ilości jednostek? Wszystkie bowiem rzeczy, które poznajemy, poznajemy, o ile posiadają, jakąś jedność i identyczność, i o ile im przysługuje jakiś ogólny atrybut” – Arystoteles, *Metafizyka* (999 a), dz. cyt., s. 58.

<sup>601</sup> Tak rozumianą istotę scholastyki dookreślają pojęciem: *quidditas* – zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 139. Por. niżej.



prawdziwym „czymś”, samym rdzeniem bytu. Nie jest więc wcale oczywiste, że – jak sygnalizowałam w poprzednim podrozdziale – związane z takim ujęciem problematyczne wątki, obecne w myśli Stagiryty, napotykały wzmocnione w jednym z nurtów filozoficznych średniowiecza. Mowa tu o nurcie, który badacze z kręgu tomizmu egzystencjalnego<sup>602</sup> nazywają esencjalnym/esencjalizmem. Termin ten odnosi wprost do sformułowanego przez scholastykę terminu: *essentia* („esencja”/„istota”), będącego nominalizacją łacińskiego *esse*, bezokolicznika czasu teraźniejszego (*infinitivus praesentis*), oznaczającego: „być”, „istnieć” (*sum, esse, fuī*). Zarówno w języku polskim, jak i w łacinie, „istota” i „istnienie”, *esse* i *essentia*, mają ten sam temat: ich morfologiczna bliskość wskazuje, że *wyrażają* jakieś wspólne znaczenie<sup>603</sup>. W trendzie esencjalnym następuje jednak swoiste „wymancypowanie się” istoty – pojętej jako zespół cech konstytutywnych, decydujących o (gatunkowej i rodzajowej) tożsamości przedmiotu, dookreślonej dodatkowo terminem: *quidditas*<sup>604</sup> – względem istnienia/bycia. Nabiera ono „odtreściowego” charakteru<sup>605</sup>, zostaje zredukowane

---

<sup>602</sup> M.in. Etienne Gilson, badacze z Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej.

<sup>603</sup> Na semantyczną wspólność „istoty” i „istnienia” w języku polskim zwraca uwagę Wawrzyniec Rymkiewicz: „Polszczyzna wydaje się przeciwstawiać istotę i istnienie. Jest to jednak złudzenie. *Słownik polszczyzny XVI wieku* wśród różnych znaczeń słowa <istota> podaje: <istnienie, byt, życie>; synonimem tego słowa, czytamy, jest <bytność>. Czasownik <istnieć> z kolei został skonstruowany na przełomie XVIII i XIX wieku w oparciu o słowa <istota> i <istny>. Wymyślił go Stanisław Staszic, który w *Rodzie ludzkim* posługuje się nim w formie: <istnąć>: istnę, istniesz, istnieć. (<Boże, którego świat nie poznaje, a którego cały świat pełen! – czytamy tam – [...] we wszystkim istniesz i samą przytomnością wszystko ożywasz i rządysz> por. tenże, *Ród ludzki*, Kraków 1959, t. 1, s. 11). Ostateczny kształt nadał czasownikowi Kazimierz Brodziński, któremu zawdzięczmy słowo <istnieć>” – W. Rymkiewicz, *Słownik pojęć Martina Heideggera* w: M. Heidegger, „Podstawowe zagadnienia filozofii”, tłum. W. Rymkiewicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017, s. 247. Zob. też: *Istność* w: „Słownik polszczyzny XVI wieku” <https://spxvi.edu.pl/indeks/haslo/55305#znaczenie-2> (dostęp: 11.10.23); *Essencyja* w: „Słownik polszczyzny XVI wieku” <https://spxvi.edu.pl/indeks/haslo/51404> (dostęp: 11.10.23); *Bytność* w: „Słownik polszczyzny XVI wieku” <https://spxvi.edu.pl/indeks/haslo/45330#znaczenie-5> (dostęp: 11.10.23).

<sup>604</sup> Jak zauważa Władysław Stróżewski, „esencjalne pytanie ontologiczne dotyczy tych cech, które sprawiają, że krowa jest krową, lub że jest że jest tą, a nie inną krową. Te dwa pytania wyznaczają dwa różne rozumienia istoty” – W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 138. Esencjalny „trend” w filozofii wiąże się z pytaniem pierwszym, nawiązującym do Arystotelesowskiego rozumienia istoty jako *to ti en einani*, którą ująć można poprzez abstrakcję w pojęciu ogólnym. Scholastycy tak pojętą istotę określali dodatkowo łacińskim terminem: *quidditas* („istność”). Istota jako *quidditas* oznacza zespół tych cech, które, jak pisze Stróżewski, są „[...] takżsame w różnych egzemplarzach tego samego gatunku, inaczej mówiąc, są ujęte jako <ogólne> (*kat holou*), a określające je pojęcie jest powszechnikiem (*universale*)” – W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 139. To właśnie z istotą jako *quidditas* wiąże się toczony w średniowieczu spór o uniwersalia. Zwróćmy uwagę, że obecne w przywołanej wypowiedzi Stróżewskiego greckie słowo καθόλου (*katholou/kat holou*) oznacza zarówno pojęcie ogólne, jak i „ogół” (por. K. Leśniak, *Wstęp*, w: Arystoteles, „Metafizyka”, tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. XVIII). Uwyrażnia to dwuwymiarowy, semantyczno-ontologiczny charakter tego sporu o uniwersalia, obejmującego zarówno kwestię pojęć ogólnych, jak i „ogółów”, ogólności jako takiej – tego, czy – i jeśli tak – to czym ona *jest*.

<sup>605</sup> Ta „odtreściowość” widoczna jest w Ingardenowskim „podziale” istnienia na realne i idealne. „Idealne” to „inne niż realne”, czyli np. właściwe temu, co tylko wyobrażone, zawarte w świadomości, fikcyjne. Czy jednak samo *bycie* treści wyobrażonej/fikcyjnej jest „fikcyjne” albo „wyobrażeniowe”, czy raczej to ta treść *jest jako* fikcyjna, istnieje jako wyobrażona, czyli w sposób zależny od wyobrażającego, ale nie „wyobrażeniowo”? Por. niżej.

do „sposobu bycia” istoty i traktowane jest jako jej „przypadłość”<sup>606</sup>. Należy przy tym podkreślić, że dla ukształtowania się esencjalizmu rozstrzygająca była nie sama koncepcja Stagiryty, ale przejęta przez chrześcijańskich myślicieli jej interpretacja, której dokonał arabski uczyony – muzułmanin Awicenna (980-1036/37 r.)<sup>607</sup>. Arystotelesowską formę/istotę określił on jako „obojętną” na (za)istnienie, a także ani szczegółową, ani ogólną/powszechną – „naturę trzecią”<sup>608</sup>. Z pism Awicenny czerpał między innymi Jan Duns Szkot, który przyjął, że „[...] cała bytowość bytu mieści się w <istocie> i pojmować byt znaczy pojmować istotę-naturę. To, że istota-natura bytu może być aktualnie istniejąca lub możliwie istniejąca, nic nie zmienia w samej istocie-naturze bytu”<sup>609</sup>. W konsekwencji, jak zauważa Mieczysław A. Krąpiec, byt, ujęty przez Szkota „esencjalnie” – okazuje się sensem, treścią abstrakcyjnego – ogólnego i jednoznacznego – pojęcia:

*„I właśnie dlatego, że sama <natura-sens> jest <obojętna> na istnienie realne w rzeczy i intencjonalne w umyśle – w tym właśnie nurcie filozofii scholastycznej poczęto nie doceniać różnicy samego bytu od pojęcia bytu”<sup>610</sup>.*

Byt możemy jednak ujmować nie tylko „esencjalnie”, „abstrakcjonistycznie”, ale też: „egzystencjalnie”, jako: „to, co jest”, gdzie istota nie funkcjonuje „sama w sobie”, ale pozostaje w *koniecznym odniesieniu* do proporcjonalnego względem niej istnienia. Taką *relacyjną* perspektywę, jak wskazywałam wyżej, proponował Tomasz z Akwinu. Istoty nie utożsamiał on z uzyskanym w toku abstrahowania/definiowania pojęciem ogólnym: rodzajowym bądź gatunkowym, ale traktował ją – jak pisze Władysław Stróżewski – jako

---

<sup>606</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2000, s. 761. Pojęcie „przypadłości”, akcydensu, wiąże się z Arystotelesową koncepcją kategorii. Pierwsza kategoria: substancja, stanowiła wg. Stagiryty *samoistny* podmiot, o którym i ze względu na który orzekanych było pozostałych 9 kategorii – w takim znaczeniu stanowiły one jej *przypadłości* [gr. *συμβεβηκός* (*symbebekos*), łac. *accidens*] – zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, dz. cyt., s. 412.

<sup>607</sup> Podkreślmy, że Europa średniowieczna, jak za Etiennem Gilsonem wskazuje Josef Pieper, w znacznym stopniu przejmowała myśl grecką za pośrednictwem syryjskich, perskich i arabskich uczonych – zob. J. Piper, *Scholastyka*, tłum. T. Brzostowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2000, s. 101. Trzeba też wspomnieć o uczonych żydowskich, jak urodzony w Kordowie Mojżesz Majmonides (1138 – 1204). Właśnie Hiszpania, znajdująca się przez siedem wieków (od 711 do 1492 roku) pod panowaniem islamu, była miejscem styku i wymiany kulturowej: „od X w. obok siebie mieszkali w niej Żydzi, chrześcijanie, Arabowie pod władzą królów muzułmańskich. Panowała tam duża swoboda myśli, podobnie jak potem w odzyskanym przez chrześcijan Toledo” – S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 550.

<sup>608</sup> Zob. A. Maryniarczyk, *Istota* (online), dz. cyt.

<sup>609</sup> M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 190-191.

<sup>610</sup> M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 185-186.

konkretny zespół indywidualnych własności, przysługujących temu i tylko temu bytowi<sup>611</sup>. Trzeba zauważyć, że o ile Akwinata, odnosząc tak istotę, jak istnienie do czegoś radykalnie jednostkowego<sup>612</sup>, przekracza perspektywę starożytnych, pogańskich filozofów, to w aspekcie egzystencjalnym/bycia, jego ujęcie jest im bliższe, w tym również Arystotelesowi, niż nurt esencjalny. Zwróćmy uwagę: u Stagiryty „abstrahowanie” nie dotyczyło istnienia – forma/istota nie mogła być „oddzielona”, czy „obojętna” względem bycia/istnienia, ponieważ była ona fundamentem *bytu jako będącego* (gr. *ontos on*), bo tak właśnie – na co wskazywałam wyżej – byt pojmowali Grecy. Stróżewski wskazuje, że „[...] Arystoteles nigdy nie pyta o istotę czegoś nieistniejącego, np. o istotę złotej góry. Coś, co ma istotę, musi istnieć: wynika to z samej natury substancji, jako czegoś istniejącego autonomicznie, a zarazem jako fundamentu cech rodzajowych”<sup>613</sup>. Podobnie Seweryn Blandzi podkreśla, że zarzut „esencjalizmu”, czyli utożsamiania bytu z tym, co można ująć w treści abstrakcyjnego pojęcia, kierowany przez badaczy z kręgu tomizmu egzystencjalnego wobec filozofów greckiego antyku, jest „[...] zarzutem wyłącznie werbalnym, byt bowiem jest dla Greków <tym, co będące> (istniejące)”<sup>614</sup>. Oczywiście, Arystotelesowska koncepcja formy/istoty ujmowalnej w pojęciu abstrakcyjnym, jako źródła określoności tego, co konkretne, jednostkowe – niosła w sobie problemogenny potencjał<sup>615</sup>. Skoro jednak, według Stagiryty,

---

<sup>611</sup> Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 123. Również Andrzej Maryniarczyk zauważa: „W języku metafizyki realistycznej rozróżnia się za Akwinatą i. [istotę – dop. E. Ch.] jako element konstytutywny bytu, określając go słowem <essentia> (<istota>), od abstraktu, z którym mamy do czynienia w ujęciu poznawczym przy istotowej definicji rzeczy, z takim jak gatunek czy rodzaj, i określa się go słowem <quidditas> (istotność). [...] Akwinata włożył wiele wysiłku, by ukazać, że w bytach i. jest czymś realnie różnym od istnienia, a także od quidditas (pojęcia i.), czyli tego, co jest ujęte w definicji rzeczy” – A. Maryniarczyk, *Istota*, dz. cyt., s. 17, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Istota.pdf> (dostęp: 03.10.2023).

<sup>612</sup> Zpb. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 123.

<sup>613</sup> W. Stróżewski, *Ontologia...*, s. 96-97. Władysław Stróżewski, odnosząc się do wyników badań Charlesa H. Kahna, kładącego nacisk na werydyczny (prawdziwościowy) sens „być” u starożytnych filozofów, wskazuje na „niejawną” obecność „bycia”/istnienia w myśli Greków. Przytoczmy jego wywód: „Nie ma żadnych podstaw, by kwestionować stwierdzenie Kahna, że pojęcie istnienia było w greckiej filozofii używane, nie było jednak teoretycznie <stematyzowane>. Z drugiej bowiem strony, nie można nie zauważyć, że owo <używanie> jest wyraźne, choć występuje jakby na drugim planie, czy może lepiej: w warstwie <głębszej> aparatury pojęciowej, służącej do wyrażenia najważniejszych, najbardziej podstawowych twierdzeń o rzeczywistości. Platon posługiwał się pojęciami, jakie wywieść można wprost z bezokolicznika <być>, <istnieć> – *einai: on, ousia,ontos*; pierwsze jest imiesłowem, drugie rzeczownikiem, trzecie przysłówkiem. Gdy określał byt idei jako *ontos on* [co można próbować przełożyć jako: „będąco będący”, albo nieprecyzyjnie: „będący (przez) bycie” – dop. E. Ch.] nie mógł nie myśleć o szczególnym sposobie bycia, nie dającym się porównać ze sposobem istnienia przemijającej rzeczywistości. [...] Nie możemy także pominąć mówiących o istnieniu tekstów Arystotelesa. Świadomość swoistości istnienia jest tam wyraźna, niezależnie od tego, że związana z nim problematyka nie została jeszcze doprowadzona do końca, ale nawet wyraźnie przedstawiona. Niemniej Arystoteles zdaje sobie dokładnie sprawę z różnicy między zdaniem predykatywnymi a zdaniem egzystencjalnymi, jak również z różności pytań, na które odpowiadają” – W. Stróżewski, *Ontologia...*, s. 95-97.

<sup>614</sup> S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka*, Instytut Filozofii i Socjologii Nauk, Warszawa 1992, s. 60-61.

<sup>615</sup> Jak podkreśla Mirosława Czarnańska, „w świecie Arystotelesa ogólne było tylko pojęcie. Adekwatność struktur języka i rzeczywistości [jaką filozof ten, w przeciwieństwie do Platona, przyjmował – dop. E. Ch.] sprawiała, że musiało się ono odnosić również do czegoś ogólnego – a mianowicie do formy w rzeczy [...]. Ale,

abstrakcja, jako metoda badawcza, pozwala dotrzeć do samego „jądra” bytu jako będącego – to nasuwa się wniosek, że właściwy jej „mechanizm odrywania” nie jest nieograniczony. Inaczej mówiąc: „destruktywność” abstrakcji, „pustoszącej” byt, ma u Stagiryty swoją miarę – tą miarą jest prawda bytu jako *tego, co jest*, którą abstrakcja ma odsłonić i ze względu na którą starożytny filozof w ogóle po tę metodę sięga. Zaryzykujemy stwierdzenie:

*abstrakcja u Stagiryty definiowana jest przez „określoność”, a „odrywaniem” jest tylko o tyle, o ile pozwala uchwycić „ogólne określoności”, determinujące bycie bytu bytem.*

Wskazałam już wyżej, że w pojęciu abstrakcyjnym nie wypowiemy *bytu jako będącego*, nie uchwycimy w nim różnicy między tym, co prawdziwe (rzeczywiście będące), jak talary w kieszeni, a tym, co istniejące tylko w wyobrażeniu, w myśli, jak talary, o których się marzy. Wprowadźmy przy tym ważne rozróżnienie: nawet jeżeli w pojęciu abstrakcyjnym *nie wypowiemy* istnienia, rzeczywistego bycia, to można je – podobnie jak istotę (treść) – ująć „abstrakcjonistycznie”, jako wyizolowane, osobne, jako coś, co do istoty „od zewnątrz” zostaje „dodane”. Pomijanie w bycie także jego „bycia”, oddzielenie istoty i istnienia, zredukowanie istnienia do „sposobu bycia” istoty<sup>616</sup>, zaczyna funkcjonować – na co wskazuje Seweryn Blandzi, odwołując się do badań Charlesa H. Kahna – w perspektywie metafizyki-*creatio*<sup>617</sup>. Metafizyka ta, nieznaną ani starożytnym Grekom, ani osadzoną w tradycji greckiej Ojcom Kościoła – sformułowana została w kręgu filozofów muzułmańskich. Blandzi zauważa, że „w przeciwieństwie do starogreckiej idei, że odwieczna wielość bytów i zdarzeń, składających się na świat, mogłaby – co najwyżej – jawić się w inny sposób”<sup>618</sup>, wyznawcy

---

aby nie było wątpliwości, Arystoteles nie może przyjąć nic innego o charakterze ogólnym. Zatem pojęcie nie tyle odnosi się do formy rzeczy [...], ale utożsamia się z nią, *jest formą w rzeczy* [podkr. – E. Ch.]. I w istocie – do tak rozumianego pojęcia odnosi się i w nim zawiera się nasza wiedza” - M. Czarnawska, *Platońska teoria idei w ujęciu szkoły marburskiej*, dz. cyt., s. 173.

<sup>616</sup> Warto za Wawrzyńcem Rymkiewiczem zauważyć, że polszczyzna „myśli w sposób tomistyczny”, ponieważ odróżnia się w niej „bycie czymś” – na przykład „bycie-grzecznym” czy „bycie-dobrze-wychowanym” – od istnienia, czyli bycia jako takiego: „[...] <bycie-czymś> oznacza dla niej [polszczyzny – dop. E. Ch.] esencję opartą na egzystencji, istotą będącą pewną postacią istnienia” – W. Rymkiewicz, *Słownik pojęć Martina Heideggera* w: M. Heidegger, „Podstawowe zagadnienia filozofii”, tłum. W. Rymkiewicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017, s. 233-234. Rymkiewicz, przywołując fragment „Sonetu V” Mikołaja Sępa Sarzyńskiego: „Miłość jest własny bieg bycia naszego”, wskazuje też, że w dawnej polszczyźnie wyraźny jest także *istnieniowy*, egzystencjalny sens czasownika: „być” – zob. W. Rymkiewicz, *Słownik pojęć Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 234.

<sup>617</sup> „Spekulatywne rozróżnienie w bycie [...] istoty i istnienia, *esse essentiae et esse existentiae* [...] jest na gruncie ontologii klasycznej zabiegiem dość sztucznym. Posiadanie przez metafizykę dodatkowego słowa <istnienie> jest uzasadnione w obrębie teorii *creatio*, natomiast posługiwanie się nim w analizie greckiego pojęcia bycia jest przedsięwzięciem niefortunnym [...]” - S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka*, dz. cyt., s. 60.

<sup>618</sup> S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 40-41.

islamowi kładli nacisk na niekonieczność, przypadkowość tego, co stworzone, na radykalną „osobność” Stwórcy względem stworzenia, a istnienie realne uznawali za *wtórne* wobec istnienia możliwego: „dla przygodnego bytu stworzonego świata, który pierwotnie <był> lub <jest> (*creatio continua*) obecny w boskim umyśle jedynie jako <możliwość> swojego zaistnienia, własność <realnego istnienia> pojawia się jako atrybut lub <akcydens>, rodzaj naniesionego przez Boga w akcie stworzenia <naddatku> na byty możliwe”<sup>619</sup>. W średniowieczu metafizyka-*creatio* przeniknęła do świata chrześcijańskiego. Interpretowane przez jej pryzmat Arystotelesowskie pojęcie formy/istoty, przejęte od Awicenny przez Dunska Szkota, zaowocowało nurtem esencjalnym. Inną konsekwencją rozpatrywania bytu w perspektywie metafizyki *creatio*, spekulatywnego rozróżnienia w nim istoty i istnienia – uznać można zradykalizowanie abstrakcji, którą zaczęto pojmować jako taką metodę poznania, gdzie – jak wskazują Mieczysław A. Krąpiec i Andrzej Maryniarczyk – w pierwszej kolejności pomija się (aktualne) istnienie tego, co stanowi jej przedmiot<sup>620</sup>. W obliczu Awiceniańskiej „natury trzeciej”, istoty (jako *quidditas*) myślanej „w oddzieleniu”, która, odnosząc do niej słowa Etienne’a Gilsona, „[...] może całkiem dobrze być, bynajmniej nie istniejąc”<sup>621</sup> – już nie tylko materia, to, co jednostkowe, szczegółowe (czego pomijanie w toku abstrakcji zalecał Arystoteles), ale także istnienie zaczyna być traktowane jako *przygodne*.

Trzeba jednak podkreślić, że nie ma prostego przełożenia między metafizyką *creatio*, a dewaluowaniem realnie istniejącego bytu stworzonego, a taką zależność kreśli Seweryn Blandzi<sup>622</sup>. Najlepszym dowodem jest filozofia Tomasza z Akwinu, który przyjmując koncepcję stworzenia *ex nihilo* i rozróżniając istnienie i istotę (rozumianą jako *essentia*

---

<sup>619</sup> S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 40-41. Świadomość swoistości istnienia jest tam wyraźna, niezależnie od tego, że związana z nim problematyka nie została jeszcze doprowadzona do końca, ale nawet wyraźnie przedstawiona. Niemniej Arystoteles zdaje sobie dokładnie sprawę z różnicy między zdaniami predykatywnymi a zdaniami egzystencjalnymi, jak również z różności pytań, na które odpowiadają” – W. Stróżewski, *Ontologia...*, s. 95-97.

<sup>620</sup> Zob. M.A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia (próba ustalenia ich znaczeń)*, w: „Roczniki Filozoficzne” Tom VII, zeszyt – 1 (1959), s. 18. [https://www.jstor.org/stable/43406458?seq=18#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/43406458?seq=18#metadata_info_tab_contents) (dostęp: 06.02.22). Zob. też A. Maryniarczyk, *Spór o metodę poznania realistycznego*, w: „Poznanie bytu czy ustalanie sensów? Zadania Współczesnej Metafizyki”, nr 1 (2019), s. 83 <http://ptta.pl/zws/1/amaryniarczyk.pdf> (dostęp: 02.03.22).

<sup>621</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 27. Gilson w ten sposób określał platońskie idee, ale – o czym będzie jeszcze mowa – takie rozumienie koncepcji Platona wydaje się o wiele bliższe przekazanej przez Arystotelesa interpretacji teorii idei (to Stagiryta utożsamiał platońskie idee z „abstraktami”, shipostazowanymi pojęciami – zob. M. Czarnawska, *Platońska teoria idei w ujęciu szkoły marburskiej*, dz. cyt., s. 151), dodatkowo wzmocnionej w nurcie średniowiecznego esencjalizmu. Por. niżej.

<sup>622</sup> Zob. S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka*, dz. cyt., s. 71-72.

przynależna istniejącemu konkretowi, a nie jako ujęta w abstrakcyjnym pojęciu *quidditas*<sup>623</sup>), nie tylko ujmował je w źródłowym odniesieniu, ale właśnie istnienie realne uznawał za największy cud<sup>624</sup>. Do wątku tego jeszcze powrócę, teraz zauważmy, Zauważmy, że chrześcijaństwo także ze względu na wiarę we Wcielenie, która wyróżnia je spośród Ludów Księgi – żydów (wyznawców judaizmu) i muzułmanów – nie jest w aspekcie ontologicznym „predysponowane”, by właściwy mu światobraz ujmować za pośrednictwem definiowanego „przez oddzielenie”, jednoznacznego pojęcia bytu. Dla wierzących w Jezusa Chrystusa jest On Synem Bożym, Bogiem wcielonym w Człowieka, Który stał się podobny ludziom we wszystkim oprócz grzechu<sup>625</sup>. Dla żydów, jak i dla pogańskich filozofów, koncepcja Wcielenia stanowiła metafizyczny „skandal”<sup>626</sup>. Nie inaczej jest w islamie, gdzie Jezus uznawany jest za największego po Mahomecie proroka, ale nie – Syna Bożego<sup>627</sup>. Chrześcijaństwo, a szczególnie jego wschodnie odłamy, a na zachodzie – katolicyzm<sup>628</sup>, „siłą rzeczy”, siłą światobrazu, ciąży ku analogicznemu, a nie definiowanemu „przez oddzielenie” pojęciu bytu. Również chrześcijański trynitaryzm – pojęcie Boga jako w Trójcy Jedyne, Jednego w Trzech Osobach – nakierowuje na wspólnotową ontologię relacji<sup>629</sup>. A jednak to

---

<sup>623</sup> U Akwinaty, jak pisze Władysław Stróżewski, „[...] najważniejszym aktem bytu, tym, co decyduje o jego bytowości, jest istnienie, *esse*. Możliwościami korelatem aktu istnienia jest istota – zespół cech konstytuujących *co* rzeczy. Nie jest to jednak istota abstrakcyjna, rozumiana jako przedmiot definicji (*quidditas*), lecz konkretny zespół indywidualnych własności (cech) przysługujących temu i tylko temu bytowi. Jeśli określamy byt jako <to, co jest>, musimy pamiętać, że na gruncie filozofii św. Tomasza zarówno <co> (istota), jak i <jest> (istnienie) odnoszą się do czegoś radykalnie jednostkowego, w czym indywidualny akt istnienia wiąże się, jako akt właśnie, z możliwością indywidualnej istoty” - W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 123

<sup>624</sup> Zob. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej...*, s. 658.

<sup>625</sup> Zob. *Mszał rzymski. Prefacje okresu zwykłego (nr 28 – 41)*

<http://www.kerygma.pl/eucharystia/prefacje/398-prefacje-okresu-zwyklego-nr-28-41> (dostęp: 08.04.24)

<sup>626</sup> Zob. *Pojąc Wcielenie. Rozmowa z bp. Jackiem Grzybowskim*, wywiad z Jackiem Grzybowskim przepr. Karol Grabias, Teologia Polityczna (data publikacji: 2021-12-20)

<https://teologiapolityczna.pl/pojac-wcielenie-rozmowa-z-bp-jackiem-grzybowskim> (dostęp: 05.04.24)

<sup>627</sup> Zob. P. Halczuk, *Czy istnieją jakiegokolwiek punkty styczne między chrześcijaństwem a islamem?*, „Teologia Praktyczna”, 2019, nr 20, s. 72. <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/tp/article/download/26360/24039> (dostęp: 08.04.24).

<sup>628</sup> Światobraz właściwy dla chrześcijaństwa reformowanego, ukształtowany został przez mające swoje źródło w filozofii Dunska Szkota „abstrakcjonistyczne”, anty-metafizyczne i anty-analogiczne tendencje, o czym więcej niżej – zob. M. Warchala, M. Rogińska, P. Stawiński, *Reformacja i nowoczesność*, Zakład Wydawniczy >NOMOS<, Kraków 2017, s. 115-116

<sup>629</sup> Na „relacyjność” Boga jako Jednego w Trzech Osobach wskazywał Joseph Ratzinger. Przytoczmy fragment jego analiz dotyczących chrześcijańskiego, katolickiego pojęcia osoby i Osoby Boga: „Na przełomie IV i V wieku teologia chrześcijańska była już na tyle rozwinięta, że w jasnych pojęciach mogła powiedzieć, co znaczy twierdzenie: Bóg jest jedną istotą w trzech osobach. Zauważa przy tym, że osobę należy rozumieć jako *relację*: trzy osoby, które istnieją w Bogu, są ze swej istoty – stwierdza Augustyn i teologia późno patrystyczna – relacjami, odniesieniami. Nie są zatem substancjami, które znajdują się obok siebie, lecz są rzeczywistymi, realnymi relacjami i niczym innym. Sądzę, że ta idea późnej teologii patrystycznej jest bardzo ważna. W Bogu osoba oznacza relację. Relacja, odniesienie, nie jest dodatkiem osoby, lecz *jest* samą osobą, osoba w swojej istocie istnieje tylko *jako* relacja. [...] Osoba w Bogu jest czystym odniesieniem bycia-zwróconego-ku-sobie-nawzajem, nie istnieje na płaszczyźnie substancji – substancja jest jedna – lecz na płaszczyźnie dialogu, wzajemnego odniesienia. Dzięki temu Augustyn mógł podjąć próbę choćby częściowego przybliżenia

nie sformułowana przez Tomasza z Akwinu relacyjna, analogiczna koncepcja bytu, której „odwrotnym aspektem” jest „partycypacja transcendentarna”, określenie bytu przez uczestnictwo, źródłowe odniesienie<sup>630</sup>, ale proponowana przez Dunska Szkota i innych myślicieli związanych z nurtem esencjalnym, „abstrakcjonistyczna” perspektywa, stała się u schyłku średniowiecza dominująca. Sygnalizowałam już we „Wprowadzeniu do badań nad onto-architekturą”, że przyczyniło się do tego potępienie większości tez Akwinaty w 1277 roku<sup>631</sup>. Następująca po nim „administracyjnie popierana moda na abstrakcjonistyczne ujmowanie bytu” doprowadziła, jak zauważa Mieczysław Gogacz, do „zamierania metafizyki” jako dyscypliny, której przedmiot stanowi konkretnie, realnie istniejący byt,

---

współgrania troistości i jedności, mówiąc na przykład: [...] (<W Bogu nie ma nic przypadłościowego, przypadkowego, lecz tylko substancja i relacja>). Relacja, odniesienie staje się tu trzecią podstawową kategorią obok substancji i przypadłości, dwóch wielkich kategoryalnych form myśli starożytnej; ostro i wyraźnie widzimy tu całą nowość chrześcijańskiej idei personalistycznej. [...] To z wiary zrodziła się idea czystej aktualności, czystej relacyjności, która nie znajduje się na płaszczyźnie substancji i nie narusza ani nie dzieli substancji jako takiej, a to odsłoniło fenomen bytu osobowego” – J. Ratzinger, *Opera omnia. Bóg wiary i Bóg filozofów*, t. III/I, tłum. K. Gózdź, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, s. 36 – 37. Myśl o pierwotnej relacyjności Osób Boskich jest żywa w kościele katolickim – np. podczas jednego z kazań w czerwcu 2022 r., wygłaszanych przez ks. Jakuba Orzechowskiego w katowickim kościele pw. Matki Bożej Piekarskiej, określił on Boga jako: „wspólnotę” (Trzech Osób Boskich) i jako Boga wspólnoty.

<sup>630</sup> Zob. Z. J. Zdybicka USJK, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem...*, s. 153.

<sup>631</sup> Zob. M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: „W kierunku Boga”, red. Bp. B. Bejze, s. 5. Źródło: [http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/tomizm\\_egzystencjalny.pdf](http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/tomizm_egzystencjalny.pdf) (dostęp: 19.03.20)

Tomasz z Akwinu został kanonizowany stosunkowo szybko, bo już w 1323 roku, a w roku 1325 ówczesny biskup Paryża odwołał, jak pisze Frederick Copleston, „cenzury paryskie” - zob. F. Copleston, *Historia filozofii. Tom II. Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2000, s. 495. Doktorem Kościoła Akwinata zostaje ogłoszony w 1567 roku przez papieża Piusa V. W XIV wieku akceptacja tomizmu przez członków zakonu dominikańskiego stała się obowiązkowa - zob. F. Copleston, *Historia filozofii. Tom II. Od Augustyna do Szkota...*, s. 494. Jednak Stefan Swieżawski zwraca uwagę, że także uczniowie i interpretatorzy myśli Tomasza ujmowali jego koncepcję w duchu esencjalnym („abstrakcjonistycznym”). Mogła na to wpłynąć nie tylko trwająca przez prawie pół wieku kościelna cenzura, ale też prawdziwa wyjątkowość ujęcia Akwinaty. Swieżawski pisze: „najistotniejszego novum filozofii Tomaszowej, włączającego istnienie w teren badań metafizycznych, traktującego je jako ostateczny akt istoty (*actus essentiae*) i ujmującego Boga jako samoistne istnienie (*ipsam esse subsistens*) nie mogli zrozumieć uczniowie i słuchacze św. Tomasza; a może i on sam nie zdawał sobie sprawy z ogromu odkrytych przez siebie perspektyw? [...] wprowadzone przez Tomasza egzystencjalne pojęcie bytu rozumieją już jego bezpośredni następcy po swojemu, pojmując [...] istnienie jako przypadłość istoty: *modus se habendi essentiae*. [...] Tomiści nie umieli pójść za Tomaszem” - S. Swieżawski, *O niektórych przyczynach niepowodzeń tomizmu*, „Roczniki Filozoficzne” Vol. 5., No. 4 (1955-1957), KUL, s. 240-241. Źródło: <http://dlibra.kul.pl/Content/38388/43211.pdf> (dostęp: 09.03.20). Z kolei Lech Dubel i Małgorzata Łuszczynska zauważają: „Niestety, nawet najbliżsi uczniowie nie rozumieli do końca doktryny Doktora Anielskiego. Nie pojmowali w pełni przede wszystkim centralnego problemu – złożenia bytu z istoty i istnienia. [...] W wielu miejscach interpretatorzy odchodzą od doktryny Tomasza, co może być zrozumiałe, wzięwszy pod uwagę potępienia paryskie i oksfordzkie. Wrogość wobec dziedzictwa Akwinaty następowała sukcesywnie: biskup paryski Stefan Tempier dokonał potępienia szeregu tez stawianych przez Doktora Anielskiego z uwagi na ich nieortodoksyjność. Następnie arcybiskup Robert Kildwarby – nomen omen członek zakonu dominikanów – wydał zakaz głoszenia części poglądów Tomasza z Akwinu na obszarze administracyjnym podległej mu archidiecezji. Zakaz był tym dotkliwszy, iż na owym terenie funkcjonował uniwersytet oksfordzki. Po raz kolejny do krytyki doszło ze strony franciszkanina, arcybiskupa Jana Peckhama. Działania te były nie tyle tolerowane przez Magisterium Kościoła, co wręcz oczekiwane i przez papieża pożądane. Nieortodoksyjność poglądów Akwinaty, stanowiąca przedmiot potępień, związana była przede wszystkim z problematyką istoty i istnienia, koncepcją formy i materii substancjalnej” – L. Dubel i M. Łuszczynska, *Od myśli Tomaszowej do tomizmu. Dzieje doktryny*, „Studia Iuridica Lublinensia”, 19/2013, s.104-105. <https://journals.umcs.pl> (dostęp: 09.02.22)

i przekształcenia jej w ontologię, operującą w sferze „czystych możliwości”<sup>632</sup>. Ten odwrót od konkretności ku „abstraktom”, ku „ujednoliczeniu” bytu, został wzmocniony w filozofii Kartezjusza. Jeżeli w nurcie esencjalnym, jak wskazuje Andrzej Maryniarczyk, „[...] utworzone w poznaniu abstrakcyjnym pojęcie istotowe (gatunkowe lub rodzajowe) [...] zostało podniesione do rangi rzeczy i z nią utożsamione”<sup>633</sup>, to autor „Rozprawy o metodzie” zrówna to, co „rzeczywiście rzeczywiste” z treściami świadomości, kładąc fundament pod paradygmat mentalistyczny.

W czasach Franciszka Suareza, „mistrza szkoły jezuickiej”<sup>634</sup>, dominował – na co wskazuje Mieczysław A. Krąpiec – „szkotystyczny tok myślenia, ujawniający się w abstrakcjonizmie i przeakcentowaniu tzw. nominalnego rozumienia bytu”<sup>635</sup>, powszechne było również „[...] przekonanie, że o bycie można sobie utworzyć <pojęcie>, w którym można zawrzeć to wszystko, co jest rzeczywiste. Stąd rezultat poznania zawiera się w pojęciu i pojęcie jest reprezentacją bytu”<sup>636</sup>. W konsekwencji Suarez, formułując koncepcję bytu, odwołał się do wywodzącego się od Arystotelesa, Awicenny i Szkota ujęcia, które akcentowało istotowość bytu, a nie jego *egzystencjalny* („istnieniowy”) wymiar<sup>637</sup>. Co ważne, Kartezjusz, uczęszczający przez 11 lat do szkoły jezuickiej w Kolegium La Flèche, zapoznał się, jak zauważa Krąpiec, „[...] raczej gruntownie z myślą scholastyczną Suareza obowiązującą w szkołach jezuickich”<sup>638</sup> – a odrzucając Suarezjańskie rozróżnienie na „pojęcia subiektywne” i „pojęcia obiektywne” zamknął „cały proces poznania [...] w obrębie ducha – <ja, czyli: dusza> jak zwykł mówić Descartes. Przedmiotowe istnienie już pojawiło się u Kartezjusza jako korelat ludzkiego poznania”<sup>639</sup>. Uznana za pole ujawniania i ujmowania bytu świadomość zyskuje tym samym – jak zwraca uwagę Seweryn Blandzi – charakter „podmiotowości metafizycznej”<sup>640</sup>, jednak za cenę „wirtualizacji” rzeczywistości, a dokładnie tego, co *realnie*, czyli niezależnie od pomiotu poznającego (i jego poznania) będące. Kartezjański, „metafizyczny dualizm” myślenia i bytu, Krąpiec określa jako

---

<sup>632</sup> Zob. M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, (online), w: „W kierunku Boga”, red. B. Bejze, s. 5, źródło: [http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/tomizm\\_egzystencjalny.pdf](http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/tomizm_egzystencjalny.pdf) (dostęp: 19.03.20).

<sup>633</sup> A. Maryniarczyk, *Istota*, (online), dz. cyt., s. 7.

<sup>634</sup> M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 190.

<sup>635</sup> M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 189.

<sup>636</sup> M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 191.

<sup>637</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 190-191.

<sup>638</sup> M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 194.

<sup>639</sup> M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 194-196.

<sup>640</sup> Zob. S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka*, dz. cyt., s. 35-36. Również Władysław Heinrich, jak zwraca uwagę Bogdan Dembiński, „[...] we wstępie do *Zarysu historii filozofii* mówi, że Grecy wypracowali koncepcję podmiotu poznającego, nie sformułowali natomiast koncepcji podmiotu zmetafizykowanego, charakterystycznej dla czasów nowożytnych i współczesnych” – B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej*, dz. cyt., s. 54 – zob. też. W. Heinrich, *Zarys historii filozofii*, T.1. Kraków 1925, s. VI.



„rozdarcie” bytu na ducha i materię<sup>641</sup>. Jest ono wyraźnie widoczne w formule *cogito, ergo sum*. Jak podkreśla Władysław Tatarkiewicz, nikt tak zasadniczo jak autor „Rozprawy o metodzie” „[...] nie oddzielił [...] świata myśli od świata materialnego i nie przekonał tak dobitnie, że świat myśli jest nam bliższy, lepiej znany i pewniejszy”<sup>642</sup>. U Kartezjusza *res cogitans* („rzecz myśląca”) i *res extensa* („rzecz rozciągła”) są definiowane „przez oddzielenie” i ujmowane jako wzajemnie przeciwstawne: jeśli coś jest myślą – nie jest tym, co rozciągle, jeśli coś jest „rozciągłością” – nie jest myślą. Brak między nimi „punktu styku”, co generuje problem mostu psychofizycznego/epistemologicznego<sup>643</sup>. Wskazuje to, że tak byt, myśl, jak i rozciągłość autor „Rozprawy o metodzie” pojmuje jednoznacznie, przez pryzmat optyki „abstrakcjonistycznej”, która takie ich rozumienie czyni w ogóle możliwym<sup>644</sup>. Taką „izolacjonistyczną” perspektywę – tyle że przeniesioną do wnętrza podmiotu – napotykamy również u Kanta, który o intelekcie i zmysłowości pisał, że „[...] nie wolno mieszać ich udziału w poznaniu, lecz mamy doniosły powód do tego, by jedno z nich od drugiego starannie oddzielić i odróżnić”<sup>645</sup>. Niewypowiedzianym założeniem tego stwierdzenia jest to, że takiego „starannego oddzielenia i odróżnienia” w ogóle można dokonać, a zatem, że intelekt i zmysłowość są względem siebie – „z istoty” – obce i osobne<sup>646</sup>. Trzeba podkreślić, że „metafizyczny dualizm” myśli i bytu, za którego pośrednictwem optyka „abstrakcjonistyczna” ukształtowała nowożytny światobraz, stanowi odwrócenie, wręcz „postawienie na głowie” perspektywy klasycznej filozofii, gdzie, jak wskazywałam wyżej, nie autonomizuje się myślenia, lecz pozostaje ono „na usługach” bytu i w jego horyzoncie. Odwrócenie zależności między myśleniem a bytem, zachodzące w filozofii Kartezjusza,

---

<sup>641</sup> „W kartezjańskim systemie problematyka samego bytu właściwie utraciła swój sens przez [...] <przepełnienie> rzeczywistości na niestyczne ze sobą *res cogitans* (swoistego ducha) i *res extensa* (materię). [...] Rozdarcie bytu na ducha i materię miało zaowocować wielorako i w dziedzinie nauk, i całokształtu późniejszej kultury” – M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 198. Można zaryzykować tezę, że to u świata nowożytności „duch” zaczyna się utożsamiać z tym, co abstrakcyjne/„abstrakcjonistyczne”. Por. niżej.

<sup>642</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 54.

<sup>643</sup> Szerzej na temat problematyki mostu epistemologicznego zob. E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, opracowanie zbiorowe, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1963; M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995.

<sup>644</sup> Gdyby Kartezjusz operował relacyjnym, określonym przez uczestnictwo pojęciem bytu, mógłby tak myśleć, jak i rozciągłość uznać za *przejawy* ludzkiego bycia. Nie bez przyczyny myślenie nazywamy potocznie (i analogicznie) „życiem umysłowym”.

<sup>645</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A51-52/B76.

<sup>646</sup> Założenie „istotowej” osobności zmysłowości i intelektu w koncepcji Kanta podkreśla za Iso Kernem Piotr Łaciak, który stwierdza, że w koncepcji tego filozofa „[...] radykalne oddzielenie zmysłowości od intelektu nie ma jedynie epistemologicznego charakteru, lecz jest przeprowadzone na metafizycznym tle. [...] Idea intelektu oderwanego od zmysłowości, rozpatrywanego poza wszelkim doświadczeniem, implikuje [...] dualizm konieczności myślenia, mającej charakter formalno-logiczny, i przypadkowości doświadczenia” – P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, dz. cyt., s. 226.

ugruntowało i zradycalizowało obecne już u schyłku średniowiecza, tendencje prowadzące do zacierania różnicy między tym, co realne, a tym, co możliwe, co aktualne i potencjalne, co zrealizowane i rozpatrywane wyłącznie jako projekt. To „przesunięcie” jest wyraźne w estetycznym pojęciu architektury.

Tak jak optyka „abstrakcjonistyczna” traci z oczu, „obojętnie” na „niebywały konkret” tego, co rzeczywiście będące/istniejące, tak w perspektywie estetycznej – nie tylko kwestia użytkowania i użytkowników architektury, ale nawet realnego bycia budowli przestaje mieć pierwszoplanowe znaczenie. Na *derealizację* estetycznie pojętej architektury wskazuje szczególnie rola, jaką projektanci i badacze przyznają fotografii, która stała się dla nich – jak pisał przywoływany wyżej Jeremy Till – „podstawowym punktem odniesienia”. Obiekt na fotografii może istnieć bądź nie istnieć, może być też, dzięki dzisiejszej technologii, wirtualną wizualizacją. To, co przedstawione na zdjęciu nie ma takiego *stopnia realności, czyli konkretności*, jak to, co rzeczywiście *będące*. Wzrokowe doświadczenie płaskiego, dwuwymiarowego zdjęcia, czy wizualizacji (nawet trójwymiarowej) nie może równać się z integralnym doświadczeniem rzeczywistego obiektu – zachodzącym za pośrednictwem ciała, w którym udział biorą – wspólnie – zmysły i rozum. Na szczególny proces redukcji architektury do jej fotografii wskazywał architekt, Jonathan Hill. Podobnie jak Stanisław Niemczyk, krytykował on rozpatrywanie architektury w kategoriach estetycznych i uznawanie jej za „samozwrotną”. Przywołajmy jego wypowiedź, cytowaną przez Piotra Czyżę: „Czasami architektura bywa opisywana jako autonomiczna, odnosząca się jedynie do siebie. Na wzór historii sztuki, historia architektury często ujmuje budynek jako obiekt kontemplacji estetycznej i sugeruje, że jest to właściwy sposób jego doświadczania. Fotografia stała się pośrednikiem między autorem a odbiorcą, który zachęcany jest do zrównania doświadczenia fotografii z doświadczeniem budynku. Często przedmiotem architektonicznych sporów jest sama fotografia [budynek], a nie budynek. Dzieje się tak, ponieważ *to fotografia spełnia pragnienia i oczekiwania architekta i historyka architektury by budynek był traktowany jako obiekt artystycznej kontemplacji* [podkr. – E. Ch.]”<sup>647</sup>. Zwróćmy uwagę na następującą odpowiedniość:

*tak jak optyka „abstrakcjonistyczna” zaciera różnicę między bytem (tym, co jest),  
a tym, co ująć można w treści ogólnego, jednoznacznego pojęcia,*

---

<sup>647</sup> J. Hill, *Actions of Architecture, architects and creative users*, London and New York, 2003, s. 22 – tłum. P. Czyż, cyt. za P. Czyż, *Normatywna zawartość architektury po-ponowoczesnej w świetle koncepcji rozumu komunikacyjnego Jürgena Habermasa*, Politechnika Gdańska, Gdańsk 2013, s. 97.

*tak optyka estetyczna zaciera różnicę między architekturą a jej fotografią.*

Symptomatyczna w tym kontekście jest wypowiedź Jima Sakera, specjalisty od przewidywania trendów rozwojowych w designie, który dostrzegając problematyczność estetyzacji architektury, równocześnie ją samą ujmuje „w oddzieleniu”. Stwierdza on: „Zdaje się, ale należy podkreślić że jedynie się zdaje, że *architekci tworzą coś spektakularnego, następnie to budują, robią mnóstwo wysmakowanych zdjęć i odchodzą, by ich nikt więcej nie zobaczył* [podkr. – E.Ch.]. Wyzwaniem jest [...] to, że w przyszłości, w której będziemy musieli być znacznie bardziej adaptowalni najprawdopodobniej ten stosunek pomiędzy architekturą, budynkiem i użytkownikiem ulegnie zmianie”<sup>648</sup>. Zwróćmy uwagę na dokonane przez Sakera – w „abstrakcjonistycznym” duchu – oddzielenie architektury (i jej tworzenia) od budowania, budynku i użytkowników. „Oddzieloną” architekturę utożsamia on ze „spektakularnym”, choć przecież *niezrealizowanym* (i w takim znaczeniu – nierzeczywistym) projektem. Wypowiedź Sakera nie tylko wskazuje na związek między estetycznym pojęciem architektury, a jej derealizacją, ale przemawia także na rzecz tezy, że pojęcie to sprzyja wznoszeniu budowli w trybie zewnętrznego odwzorowania<sup>649</sup>, zbieżnym z analogią atrybucji, wyrażającą podobieństwo pozbawione ontycznej bliskości. Budowanie w takim przypadku jest tylko *materializowaniem* pewnego abstraktu, wyobrażenia, któremu przyznaje się „przewagę” nad zastaną rzeczywistością. W „Humanistyce i obecności” Anna Grzegorzcyk definiuje postmodernizm jako dominującą obecnie postać kultury, w której „[...] rzeczywistość wirtualna zdaje się być bardziej prawdziwa niż rzeczywistość obiektywna”<sup>650</sup>. Czy Sakera, w związku z jego wypowiedzią, należałoby więc uznać za reprezentanta postmodernizmu? Niekoniecznie. Raczej filozoficzno-kulturowe tendencje, które ujmujemy z pomocą terminów: „postmodernizm”, „ponowoczesność”, należałoby potraktować jako współczesne, najbardziej aktualne (i radykalne) przejawy postępującego w świecie zachodu, mniej więcej od końca XIII stulecia, procesu erozji pojęcia „rzeczywistość” m.in. pod wpływem „abstrakcjonistycznej” koncepcji bytu. To ona sprzyja „rozmywanie” znaczenia terminów takich jak: „realność”, „istnienie” czy właśnie „rzeczywistość”. „Rozszczepiona” z istnieniem „realność”, usytuowana po stronie abstrakcyjnej treści (istoty jako *quidditas*), zaczęła „zlewać się” z tym, co możliwe.

---

<sup>648</sup> P. Czyż, *Normatywna zawartość architektury po-ponowoczesnej w świetle koncepcji...*, s. 96.

<sup>649</sup> Przez budowanie „w trybie materializacji”, „zewnętrznego odwzorowania” rozumieć będą podporządkowywanie budowania materializowaniu „abstrakcji”, fikcji, idei, „wyglądów”, w celu generowania zamierzonych przez projektanta wrażeń (albo „wygaszania” sfery percepcji somatycznej).

<sup>650</sup> A. Grzegorzcyk, *Humanistyka i Obecność*, dz. cyt., s. 13.

W nowożytności to utożsamienie, będące kontynuacją średniowiecznego esencjalizmu, napotyka np. w koncepcji Immanuela Kanta, który twierdził, że samo *pomyślenie* jakiejś „istoty” (treści) „bez braków” wystarcza, by określić ją jako „najwyższą realność” – co wcale nie oznacza, że ona faktycznie jest<sup>651</sup>. Zachodzącą w koncepcji królewieckiego filozofa wirtualizację realności można też opisać jako jej „upojęciowanie”. „Realność” uznaje on bowiem za aprioryczną, czyli niezależną od doświadczenia, co więcej – konstytuującą je, *kategorię intelektu*<sup>652</sup>: razem z „przeczeniem” i „ograniczeniem” przynależy ona do „klasy” kategorii „jakości”<sup>653</sup>. Wydaje się, że właśnie na wpisaniu realności w pole świadomości, zatarciu różnicy między tym, co rzeczywiste, a tym, co tylko możliwe<sup>654</sup> polega a-metafizyczny charakter nowożytnej filozofii. A-metafizyczny, „odwracający się tyłem do rzeczywistości” charakter ma również estetyczne pojęcie architektury, co szczególnie widoczne jest w wypowiedzi Jima Sakera. W jego ujęciu architektura, dokładnie tak samo, jak Awiceniańska „natura trzecia” – „może całkiem dobrze być, bynajmniej nie istniejąc”, a nawet być tym, co „spektakularne”. W wypowiedzi Sakera mamy do czynienia z architekturą „obojętną” na (za)istnienie, niezależną od bycia zrealizowaną. Już w takim znaczeniu „oddziela się” ona od budowania. „Budowanie” – tak samo jak „życie” – nie jest pojęciem abstrakcyjnym, ale wyrasta z odniesienia do tego, co poza świadomością. To właśnie budowanie ukonkretnia architekturę czyniąc ją z projektu – tym, co rzeczywiste. I dlatego to nie projektowanie, ale budowanie było dla Stanisława Niemczyka – istotą architektury<sup>655</sup>. „Odcięcie” architektury od budowania, jej „uabstrakcyjnienie”, możemy

---

<sup>651</sup> Przywołajmy wywód Kanta: „[...] Jeżeli tedy myślę sobie pewną istotę jako najwyższą realność (bez braków), to pozostaje jeszcze zawsze zagadnienie, czy ona istnieje, czy nie. Choć bowiem w moim pojęciu *możliwej realnej treści* [podkr. – E. Ch.] pewnej rzeczy w ogóle niczego nie brak, to przecież brak czegoś w [jej] stosunku do całego stanu myślenia, że mianowicie poznanie owego przedmiotu jest możliwe także *a posteriori*” – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, A 599 - 601/B 627 - 629. „A posteriori” – oznacza „po doświadczeniu”.

<sup>652</sup> Kant wskazuje, że wszystkie czynności intelektu można sprowadzić do sądów/sądzenia, „[...] tak że intelekt w ogóle można przedstawić jako zdolność wydawania sądów” – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 69/ B 94. „Sądzenie” natomiast jest funkcją jedności/jednoczenia – zob. ibidem. Czyste pojęcia intelektu, nazywane także przez Kanta „kategoriami”, wyrażają właśnie te „funkcje jednoczenia”, odnoszące się *a priori* do przedmiotów naoczności w ogóle – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 79/ B 105.

<sup>653</sup> Obok „klasy” kategorii jakości, Kant wyróżnia jeszcze trzy „klasy” czystych pojęć intelektu:

1) ilości: „jedność”, „wielość”, „ogół”,

2) stosunku: m.in. „przysługiwania czemuś i bycia podmiotem czegoś”, „przyczynowości i zależności”,

3) modalności: „możliwość-nieвозмоżliwość”, „konieczność-przypadkowość”, „istnienie-nieistnienie”

- zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 80/ B 106. Zob. też P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla...*, s. 96-99.

<sup>654</sup> Nie bez przyczyny Seweryn Blandzi zauważa, że Kantowską filozofię transcendentálną „[...] uznać można za ontologię bytu możliwego, a nie realnego” – S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka*, dz. cyt., s. 28-29.

<sup>655</sup> Przypomnijmy raz jeszcze wypowiedź architekta: „nie potrafiłbym budować na zasadzie, że właśnie wydałem rysunek 10 lat temu i oni budują. To jest dramat. [...] sam kościół już w momencie budowy – w momencie budowy – po zrobieniu kaplicy dolnej przechodził

w kontekście wypowiedzi Sakera, sytuującego ją w obrębie tego, co wyobrażone, określić także jako jej *idealizację* (w ontycznym i nowożytnym sensie), czyli sprowadzenie jej do tego, co świadomościowe.

Jeśli odwrócenie relacji między myśleniem a bytem, zachodzące w filozofii Kartezjusza, radykalizowało obecne już u schyłku średniowiecza tendencje prowadzące do przesuwania się „punktu ciężkości” z tego, co rzeczywiste na to, co wyobrażone, to na tym etapie analiz można dodać, że punkt ciężkości przesuwa się z tego, co realne, na to, co idealne. Symptomatyczne, że Immanuel Kant, odnosząc się do wydarzeń związanych z rewolucją francuską<sup>656</sup>, pisał w „Sporze fakultetów”, że „[...] prawdziwy entuzjazm zawsze odnosi się tylko do tego, co idealne [...]”<sup>657</sup>. Rafał Michalski opatruje poświęcone rewolucji rozważania królewieckiego filozofa następującym komentarzem: „Autor *Sporu fakultetów* proponuje nam [...] intrygującą perspektywę spojrzenia na rewolucję, w której z pola widzenia znikają bezprzykładne zbrodnie i terror Jakobinów, w której nasza uwaga nie zatrzymuje się na rewolucyjnym delirium, lecz uchwytuje ulotny sens rewolucji jako <znaku dziejowego>. Sygnałem rozpoznawczym owego niepowtarzalnego wydarzenia jest to, że towarzyszył mu entuzjazm będący reakcją *niezaangażowanych obserwatorów* [podkr. – E. Ch.]. Zdaniem Kanta nie ma on wcale związku z tym, czy rewolucja powiodła się, czy nie, ani z ewentualnymi realnymi możliwościami, które otwierała przed jej uczestnikami. [...] Owym *idealnym sensem odkrywanym z dystansu* [podkr. – E. Ch.] przez oświeconą publiczność jest, z jednej strony, idea postępu ludzkości – obietnica, jaką przynosi rewolucja nadchodzącym pokoleniom, a z drugiej – nieprzedstawialna z natury idea wolności”<sup>658</sup>. Gdyby stwierdzenie Kanta i omówienie Michalskiego rozpatrywać w kategoriach ontologicznych, to trudno nie uznać „intrygującej perspektywy” – zgodnie z konfundującym określeniem Michalskiego – za konsekwencję wzorowo przeprowadzonej procedury

---

niesamowite jeszcze metamorfozy związane z ukształtowaniem posadzki [...] – bo miały być większe różnice poziomów. Ale wtedy człowiek pewnych rzeczy nie analizował pod kątem tylko modlitwy” - wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, sierpień 2014 r., oprac. własne.

<sup>656</sup> Jak pisze Rafał Michalski: „Stosunek Kanta do rewolucji francuskiej był niewątpliwie ambiwalentny, obok postawy graniczącego z entuzjazmem uznania dla <ostatniego wielkiego wydarzenia> odnajdujemy bowiem w jego pismach zdecydowane potępienie wydarzeń rewolucyjnych i skrajnie – wydawałoby się – legalistyczną krytykę wszelkich form protestu, buntu, nieposłuszeństwa obywatelskiego, które naruszają panujący porządek prawny”. R. Michalski, *Kant a rewolucja francuska – przyczynek do teorii politycznego entuzjazmu*, w: „Studia z historii filozofii”3(7)/2016,s.167.

<https://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/szhf/article/viewFile/szhf.2016.049/10495> (dostęp: 22.04.20)

<sup>657</sup> I. Kant, *Spór fakultetów*, w: I. Kant, „Dzieła zebrane”, Wydanie Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, t. 1–6, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010–2014, s. 261.

<sup>658</sup> R. Michalski, *Kant a rewolucja francuska – przyczynek do teorii politycznego entuzjazmu*, dz. cyt., s. 173-174.

abstrahowania. To poprzez abstrahowanie „oderwać się” można od tego, co jednostkowe, konkretne i istniejące – jak gilotynowani w ramach rewolucyjnego „zrywu” ludzie, oddzielić „idealny sens” rewolucji od realnej rzezi, tak, jakby jedno nie miało *nic wspólnego* z drugim. Michalski wydaje się bezkrytycznie przejmować Kantowskie założenie, że „bezprzykładne zbrodnie i terror Jakobinów” są czymś po Arystotelesowsku akcydentalnym, przygodnym względem „głębokiego sensu” rewolucji francuskiej i „nieprzedstawianej z natury idei wolności”. Jednak ta „idea wolności” – w świetle prowadzonych tu analiz – okazuje się niczym innym, jak nieskonkretyzowanym abstraktem, stanowiącym dogodnie usprawiedliwienie wszelkich okrucieństw. Prowadzone tu analizy wskazują, że to w takiej „perspektywie”:

- 1) organizowanej przez „rozszczerzenie” tego, co ogólne i konkretne,
- 2) dowartościowującej dystans, oddzielenie i obojętność względem tego, co istniejące,
- 3) zacierającej różnicę między fikcją, spektaklem i rzeczywistością – jak Kant, który pisząc o rewolucji, posługiwał się „teatralną metaforą”, a jej uczestników nazywał „graczami”<sup>659</sup>,
- 4) brak zaangażowania utożsamiającej z bezinteresownością,

poszukiwać należy ontologicznych uwarunkowań „wyabstrahowania myślenia o architekturze”, na które, omawiając proces jej estetyzacji, wskazywał Piotr Czyż. Więcej jeszcze: optykę estetyczną uznać można za swoistą emanację „abstrakcjonistycznego” pojęcia bytu. Ta szczególna zależność uwyraźni się jeszcze wraz z próbą wskazania ontologicznych przyczyn, dla których traktowanie architektury jako „obiekту artystycznej kontemplacji” jest obecnie dominujące, a tacy projektanci jak Stanisław Niemczyk, Jeremy Till, Jonathan Hill oraz badacze – jak Piotr Czyż, wskazujący na problematyczne konsekwencje takiego ujęcia, należą do mniejszości.

W przypadku architektury ruchu nowoczesnego Cezary Wąs – odwołując się do badań Panayotisa Tourniokiotisa – jej pierwszoplanowe ujmowanie w aspekcie estetycznym, „wyglądu”, wiąże z faktem, że to historycy sztuki: Nicolaus Pevsner, Emil Kaufmann i Sigfried Giedion zaangażowani byli w nie tylko w promowanie ruchu nowoczesnego, ale też

---

<sup>659</sup> Kant pisze „Sporze fakultetów” o „wielkiej grze przemian”, co Rafał Michalski komentuje: „Kant opisuje rewolucję jako wzniosłe wydarzenie, jako swoisty dziejowy dramat rozgrywający się na scenie politycznego *theatrum*. Najważniejsza w całym spektaklu jest wspomniana już entuzjastyczna reakcja widzów, bez której rewolucja rozpadłaby się na szereg niepowiązanych ze sobą wydarzeń i działań, a tym samym zniknęłaby z ludzkiej pamięci. Działający czy <gracze> – jak pisze Kant – lub aktorzy nie są w stanie uchwycić znaczenia swojego działania, tworzą zatem idealny sens, choć go sobie nie uświadamiają. Ta zaskakująca prawidłowość ma tę zaletę, że uczestnicy spektaklu zaangażowani bądź co bądź w skomplikowane, absorbujące działania zostają w ten sposób odciążeni od konieczności podejmowania żmudnej refleksji, która mogłaby tylko osłabić siłę ich motywacji. Widownia zaś rozpoznaje i ocenia sens dramatycznych działań, chociaż w nich nie uczestniczy” – R. Michalski, *Kant a rewolucja francuska – przyczynek do teorii politycznego entuzjazmu...*, s. 174.

w formułowanie jego założeń. Referując „*Historiography of Modern Architecture*” Tourniokiotisa Wąs pisze: „Pewnymi swych racji, a nawet fanatycznymi formami swych wypowiedzi kreowali [Pevsner, Kaufmann i Giedion – dop. ECh] samych siebie na tych, którzy rozpoznali konieczności epoki i stanęli po stronie postępu artystycznego i społecznego, a przeciw siłom reakcji. Ich naukowa działalność miała skłonić kolejnych architektów do przyłączenia się do awangardy, której wartość polegała na umiejętności rozpoznania ogólnych celów swego czasu i tworzenia w formach współbrzmiących z tymi celami. Liczne edycje ich prac w wielu językach świata w decydujący sposób przyczyniły się do ukształtowania ideologii ruchu modernistycznego i rozprzestrzenienia się jego zasad. Fakt, że znaczący fragment ideologii ruchu modernistycznego stworzony został przez historyków sztuki, miał wpływ na jej dziwny kształt. Decydujące dla tych elementów uzasadnień okazały się wyglądy obiektów, przy sporej obojętności dla spraw materiałów, konstrukcji czy funkcji. W sposób charakterystyczny dla historii sztuki trzej badacze posługiwali się w swej argumentacji fotograficznymi reprodukcjami budowli i opierali swoje rozumowanie na czysto wizualnych podobieństwach wybranych dzieł z rzeźbami czy malarstwem bardzo różnych epok”<sup>660</sup>. Jednak już to, że dla Pevsnera, Kaufmanna i Giediona czymś oczywistym było badanie i analiza dzieł architektury z zastosowaniem metody i warsztatu historyków sztuki, przemawia na rzecz tezy, że estetyzacja architektury nie została przez nich zapoczątkowana. Dlaczego pragnienia i oczekiwania architektów i historyków architektury, na co wskazywał w przywoływanej wyżej wypowiedzi także Jonathan Hill, są współbieżne? Czym uwarunkowane jest to, że architekci, jak mówił Stanisław Niemczyk „[...] chcieliby się nazywać kreatorami. Chcieliby, żeby przysługiwał im nobilitujący przydomek <artystów>”<sup>661</sup>? Właśnie *pragnienie nobilitacji*, o którym mówił projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego, posłużyć może jako wskazówka, by zwrócić uwagę na czas, *kiedy* „bycie artystą” staje się czymś, co jest bardziej nobilitujące niż „bycie architektem” czy posiadanie umiejętności budowania. Taka perspektywa zaczęła kształtować się w renesansie, wraz z dążeniem tych przedstawicieli „umiejętnej produkcji”, których współcześnie nazywamy artystami, do podniesienia własnego statusu względem (i kosztem) innych jej reprezentantów, obecnie kwalifikowanych jako rzemieślnicy. Dążeniu temu przysłała w sukurs zachodząca w paradygmacie mentalistycznym zmiana światobrazu. Następstwem radykalizowania przez Kartezjusza „abstrakcjonistycznego” (esencjalnego) rozumienia bytu,

<sup>660</sup> C. Wąs, *Znikająca wyspa modernizmu w architekturze. Panayotisa Tourniokiotisa Historiography of Modern Architecture*, Quart Nr 1/2006, s. 96-97.

<sup>661</sup> P. Boguszewicz, A. Jabłoński, A. Mikulski, *Stanisław Niemczyk. Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 28.

obok sproblematyzowania niezależnej od podmiotu rzeczywistości (tzw. „spór o istnienie świata”) i zredukowania tego, co rzeczywiście rzeczywiste, do treści świadomości, była bowiem również *zmiana pojęcia piękna*, jego *estetyzacja*, czyli powiązanie go ze sferą wrażeń zmysłowych, zsubiektywizowanie, psychologizacja. Z własności tego, co jest (bytu), *transcendentale*, stało się ono własnością najniższego ludzkiego poznania, zmysłowego<sup>662</sup>, co więcej, podporządkowane zostało ludzkiej wytwórczości, a dokładnie takiemu jej rodzajowi, który dziś określamy jako *działalność artystyczną*. W połowie XVIII stulecia do tej działalności *zawężono* pojęcie sztuki, którą nazwano „sztuką piękną” i przeciwstawiono rzemiosłu. Ten nowy podział opierał się na założeniu, że „sztuka piękna” jest jedyną sferą, gdzie można napotkać piękno, ponieważ to artysta powołuje je do istnienia<sup>663</sup>. Trudno o większą nobilitację.

Zawężenie pojęcia sztuki do „sztuki pięknej” i przeciwstawienie jej rzemiosłu można opisać jako *rozszerzenie* „ars” i „techne”, które pierwotnie *znaczyły to samo*: nie tylko w związku ze źródłowym sensem tych terminów („sztuka” to przecież greckie: „techne” i łacińskie: „ars”), ale przede wszystkim w kontekście obowiązującego od czasów antycznych i wciąż jeszcze w odrodzeniu *funkcjonalnego pojęcia sztuki jako umiejętności*. Jak wskazuje Władysław Tatarkiewicz, starożytni Grecy, właśnie dlatego, że rozumieli sztukę jako *wszelką* zgodną z regułami wytwórczość, „[...] włączali rzemiosło do pojęcia <sztuki> [...]. Byli bowiem przekonani, że istota pracy rzeźbiarza i cieśli, malarza i tkacza jest ta sama, że nic innego jak <umiejętna produkcja> stanowi osnowę ich wszystkich. Ona to łączy te skądinąd różne dziedziny produkcji, jakimi są rzeźba i malarstwo, ale zarazem łączy je z rzemiosłami. [...] Sztuki <piękne>, jak je później nazywano, nie stanowiły w Grecji nawet oddzielnej podklasy sztuk. Nie dzielono sztuk na sztuki piękne i rzemieślnicze; podział taki był wówczas nieznan. Raczej myślano, że *każda* sztuka, w najszerszym znaczeniu wyrazu, może osiągnąć harmonię, a przeto piękno, że *każda* daje pole do wyróżniania rzemieślnika (*demiurgos*) i mistrza (*architekton*). Dzielono sztuki inaczej: na wolne i służebne – w zależności od tego, czy wymagają wysiłku fizycznego. Podział to był normalny i powszechnie uznawany, choć wyrażany w różnej terminologii”<sup>664</sup>. Funkcjonalne pojęcie sztuki obejmowało także architekturę, przez co, jak zauważa Tatarkiewicz, dla Witruwiusza różnica pomiędzy nią a szewstwem polegała jedynie na stopniu trudności<sup>665</sup>. W związku z powyższym stwierdzenie

---

<sup>662</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, Fonopol, Poznań 1992, s. 6.

<sup>663</sup> Takie ujęcie, jak wskazuje Piotr Jaroszyński, w pełni wyartykułowane zostało w filozofii Georga Wilhelma Hegla (1770-1831 r.)- zob. Zob. P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, Fonopol, Poznań 1992, s. 6-7. Por. też niżej.

<sup>664</sup> W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 94-95.

<sup>665</sup> W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 119.



Güntera Bandmanna, że już Witruwiusz „próbował zrezygnować z zaliczania architektury do umiejętności rzemieślniczych i [...] podciągnąć ją do rangi równej poezji, retoryce i muzyce”<sup>666</sup> uznać należy za co najmniej dyskusyjne, a także za przykład interpretacji adaptacyjnej. Architektura dla starożytnych nie mogła być „umiejętnością rzemieślniczą”, bo właśnie jako umiejętność – była sztuką. Ponieważ jednak wiązała się z wysiłkiem fizycznym, jakiego wymaga budowanie, *od którego jej wówczas nie oddzielano*, należała do „sztuk służebnych” (*artes vulgares*)<sup>667</sup>. Przywołany wyżej wywód Tatariewiczza pozwala zaryzykować stwierdzenie, że w kontekście funkcjonalnego pojęcia sztuki również „rzemieślnictwo” należałoby pojmować funkcjonalnie i wiązać nie z określonymi rodzajami „umiejętnej produkcji”, ale ze stopniem jej zaawansowania, w którym nie osiągnięto (jeszcze) mistrzostwa. Zwróćmy przy tym uwagę, że antyczny *architekton*, jak wskazuje autor „Dziejów sześciu pojęć”, „[...] był to naczelnny kierownik produkcji w przeciwieństwie do podległych mu pracowników, a <*architektonike*> miała również ogólniejsze znaczenie <naczelnej> nauki czy sztuki”<sup>668</sup>. Gdyby poszukiwać różnicy między „architektem” (w starożytnym rozumieniu), a „rzemieślnikiem” (gr. *demiurgos* – termin ten, jak się wydaje – należałoby tłumaczyć raczej jako „wykonawca”, „wyrobnik”), to poległa ona – na co wskazuje fragment „Metafizyki” Arystotelesa – na wiedzy. Architekci, w przeciwieństwie do rzemieślników, jak zauważa Stagiryta, posiadają wiedzę i mogą jej nauczać<sup>669</sup>. Właśnie ze względu na posiadaną wiedzę „technicy”, reprezentanci funkcjonalnie pojętej sztuki („*techne*”) – są „sztuk-mistrzami”, jak Tatariewicz tłumaczy grecki termin: *technitai*, bez

---

<sup>666</sup> G. Bandmann, *Przemiany w ocenie tworzywa w teorii sztuki XIX w...*, s. 61.

<sup>667</sup> Władysław Tatariewicz podkreśla, że dla starożytnych „[...] rzeźba i architektura, wymagające ciężkiej pracy fizycznej, zaliczane były do służebnych [...]. Muzyka natomiast zawsze była sztuką wolną, bo czynności muzyków miano za czysto intelektualne w tym samym stopniu, co czynności matematyków. [...] Wprawdzie Grecy wyróżniali kunszty wyższe i niższe, ale – kunszt rzeźbiarza zaliczali, tak samo jak kunszt cieśli, do niższych, a to ze względu na wysiłek fizyczny, jakiego wymagają. Ten był bowiem zawsze dla Greków czynnikiem poniżającym. Konsekwencją takiego pojmowania sztuk był paradoksalny dla nas układ pojęć i poglądów. [...] <Często cieszymy się dziełem, a pogardzamy wykonawcą>, powiada Plutarch w życiorysie Peryklesa, a pogląd ten niewątpliwie dzieliła większość Greków epoki klasycznej. Platon wywyższał ideę piękną, a starał się poniżyć sztukę. Powszechny zaś był jeszcze w dobie klasycznej pogląd, że poezja jest darem boskim, a plastyka pracą czysto ludzką, i to jedną z niższych. I jeszcze o wiele później, za czasów rzymskich, Horacy postawił sobie pytanie: Czy poezja jest w ogóle sztuką?” – W. Tatariewicz, *Dzieje sześciu pojęć...*, s. 95-96.

<sup>668</sup> W. Tatariewicz, *Dzieje sześciu pojęć...*, s. 88.

<sup>669</sup> „[...] uważamy, że architekci we wszelkich kunsztach są bardziej czcigodni tudzież wiedzą więcej niż rzemieślnicy, i są mądrzejsi od nich, ponieważ znają przyczyny tego, co zostało wytworzone (podczas gdy rzemieślnicy działają tak, jak działa przyroda nieożywiona, nie wiedząc, co robią, tak jak płonący ogień – ale podczas gdy nieożywiona przyroda spełnia swe funkcje zgodnie z przyrodzonymi tendencjami, rzemieślnicy czynią to z przyzwyczajenia); tak że nie dlatego uważamy ich za mądrzejszych, ponieważ są zdolni do działania, lecz dlatego, że znają teorię i znają przyczyny. [...] oznaką człowieka posiadającego wiedzę i człowieka, który jej nie posiada, jest możliwość uczenia i dlatego uważamy, że umiejętność (*τέχνη*) [*techne* – dop. E. Ch.] jest bardziej wiedzą niż doświadczenie; tamci bowiem mogą uczyć, a ci drudzy nie” – (Methaph. 981 a-b) s. 5.

względu na to, czy reprezentują ciesielkę, tkactwo, rzeźbę czy architekturę jako budowanie<sup>670</sup>. Zwróćmy też uwagę, że do *artes liberales*, czyli „sztuk wyzwolonych”, które wykładano na średniowiecznych uniwersytetach, należały m.in. arytmetyka, geometria, astronomia, gramatyka<sup>671</sup>. Nauka, podobnie jak działalność nazywana dziś rzemieślniczą, była więc sztuką, ponieważ sztuka oznaczała umiejętność, która wymaga wiedzy. Takie rozumienie sztuki trwa do dziś, co zauważa Tatarkiewicz, w słowie „kunszt”<sup>672</sup>. Podział sztuk na *artes liberales* (sztuki wyzwolone) i *artes vulgares* (sztuki służebne) obowiązywał jeszcze w renesansie, jednak to wtedy rozpoczął się proces „odrywania się” tego, co „artystyczne” od „umiejętnej produkcji”, od wiedzy dotyczącej wykonania czegoś dobrze, właściwie, która nie ma na celu wywierania wpływu np. przez wzbudzanie wrażeń<sup>673</sup>. W 1748 r. francuski filozof, Charles Batteux, wyodrębnił pojęcie sztuk pięknych (*beaux-arts*). Ponieważ zaś obok malarstwa, rzeźby, muzyki, wymowy, poezji, tańca i teatru – przypisał do nich także architekturę<sup>674</sup>, również ją objął szczególny proces *estetyzacji* i „artystycznego” zapośredniczenia.

---

<sup>670</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 93.

<sup>671</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, dz. cyt., s. 38 i s. 58.

<sup>672</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 94. Portalu [Polszczyzna.pl](https://polszczyzna.pl) wskazuje etymologiczne powiązanie „kunsztu” z wiedzą. Słowo to jest germanizmem, pochodzi od niemieckiego *kunst* – <wiedza, mądrość>; <rzęczność, sztuka> - <https://polszczyzna.pl/kunszt-co-to-jest-definicja-synonimy-przyklady-uzycia-slownik/> (dostęp: 19.11.22).

<sup>673</sup> Jeżeli więc Kant w „Krytyce władzy sądenia” (pierwsze wydanie – 1795 r.) stwierdza: „nie istnieje nauka o pięknie – lecz tylko krytyka – ani piękna nauka [...] lecz tylko sztuka piękna. Co się tyczy bowiem pierwszej, to miałyby się w niej ustalać naukowo, tzn. na podstawie racji dowodowych czy coś należy uważać za piękne, czy też nie; sąd o pięknie nie byłby zatem, gdyby należał do nauki, sądem smaku. Co się zaś tyczy drugiej, to nauka, która jako taka ma być piękna, jest absurdem. Gdyby bowiem dopytywano się w niej jako w nauce o racje i dowody, zbyto by nas efektownymi frazesami (*bons mots*)” - I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 227 – to nie ulega wątpliwości, że piękno definiuje już nie przez obiektywną (a przynajmniej intersubiektywnie sprawdzalną) umiejętność, ale przez „efektowność”, aby nie powiedzieć – „efekciarskość”, czyli przez to, co wyłączenie subiektywnie odczute – przez *wywierane wrażenie*. Grecy, jak podkreśla Tatarkiewicz, „[...] patrzyli na sztukę z punktu widzenia czynności artysty, nie zaś doznań widza i słuchacza” - W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 92. Przywołajmy dłuższy wywód filozofa: „[...] sztukę, choć w jej zakres wchodziła także praca cieśli i tkacza, Grecy zaliczali do czynności umysłowych. Wprawdzie przeciwstawiali ją poznaniu i teorii, ale jednak kładli nacisk na to, że opiera się na wiedzy, i przeto w pewnym sensie zaliczali ją do wiedzy. Była to dla nich <wiedza produktywna> (*poietike episteme*), jak ją nazywał Arystoteles, w przeciwstawieniu do wiedzy teoretycznej, czyli poznania. Stanowiła ona dla uniwersalistycznie myślących Greków wiedzę dość nawet wysokiej klasy [...]. Osnową bowiem sztuki są reguły produkcji, a reguły są zawsze ogólne” – W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 93.

<sup>674</sup> Proces wyodrębniania się „sztuk pięknych” referuje w publikacji „Spór o piękno” Piotra Jaroszyńskiego. Przywołajmy fragment jego wyводу: „W Renesansie nie ma jeszcze pojęcia sztuk pięknych, niemniej jednak pewne sztuki zaczynają być łączone, należą do nich malarstwo, rzeźba i architektura, a które określa się mianem *arti del disegno*. Najpierw we Włoszech (XVI w.), a później we Francji (XVII w.) powoływane są do życia akademie zwane *Academia del disegno*. [...] Sami artyści oddają się dogłębnemu studiowaniu optyki, anatomii, przez co sztukę swą zbliżają do nauki, czyli sztuki wyzwolonej. We Francji w XVII wieku powołuje się do życia nowe akademie takie jak akademie języka, poezji i literatury, [...] malarstwa i rzeźby, [...] sztuk wizualnych czy architektury [...]. Równocześnie następuje bardzo szybki rozwój nauk szczegółowych, co pozwala na uświadomienie sobie różnicy, jaka zachodzi między nauką a sztuką. Ta ostatnia bowiem zupełnie inaczej podlega rozwojowi, a nawet dawna sztuka może być lepsza od nowej, podczas gdy współczesne osiągnięcia w nauce

Włączenie architektury w poczet sztuk pięknych potraktować można jako bezpośredni przejaw jej estetyzacji: architektura staje się w nowożytnym sensie „sztuką”, a architekt – „artystą”. Ontologicznym warunkiem tego procesu uznać należy natomiast „kartezjański przełom”, „stawiający na głowie” perspektywę klasycznej filozofii, którego aspektem była zmiana pojęcia piękna. Uwyraźnienie zależności między:

- 1) estetyzacją piękna (co obejmowało też zmianę relacji między pięknem a sztuką oraz rozumienia tej ostatniej),
- 2) a zmianą pojęcia architektury, czego przejawem jest m.in. ujmowanie jej przez pryzmat stylu,

stanowiąc będzie kolejny argument na rzecz tezy, że charakterystyczny dla Niemczyka *sposób rozumienia* architektury, jej zadań i celu, wyrastał z *odmiennego* obrazu świata (koncepcji bytu, ontologii), a tym samym z odmiennej kultury (nurtu kultury), niż te nurty, w których obrębie budowla utożsamiona została z obiektem estetycznej kontemplacji, i które określane są z pomocą terminów: „modernizm”, „nowoczesność”, „postmodernizm”, „ponowoczesność”. Jeżeli projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego twierdził, że „stylistyczne myślenie” o architekturze i jej estetyzacja stanowią „odwrócenie właściwego porządku do góry nogami”, to sięgnięcie do ontologicznego fundamentu tej estetycznej perspektywy pokazuje, że rzeczywiście wiąże się ona z radykalną zmianą relacji między myśleniem a bytem, sztuką a pięknem, którą właśnie w taki sposób można by opisać.

Wskazywałam wyżej na nacisk, jaki Stanisław Niemczyk kładł na użyteczność i służebność architektury. Już to pozwala właściwie mu pojęcie architektury usytuować w kontekście funkcjonalnego rozumienia sztuki jako umiejętności/produkcji umiejętnej, mającej właśnie cel służebny i użyteczny. Pojęcie architektury formułowane przez Niemczyka okazuje więc nie tylko analogiczne, ale i funkcjonalne. Za tym, by tak je określić przemawia również to, że Niemczykowe rozumienie piękna jest zbieżne ze sposobem, na jakim ufundowane jest funkcjonalne rozumienie sztuki. W jego ujęciu piękno jest przede wszystkim faktem metafizycznym<sup>675</sup>, który napotykamy po stronie bytu, a nie – kategorią estetyczną. Nie tylko zatem architekturę, ale i piękno – Niemczyk rozumiał analogicznie. Różnica

---

wypierają poprzednie. Łączenie i wyzwalanie się sztuk z silnych, tradycyjnych podziałów pozwala na oswojenie się z nową sytuacją, jaka zaczyna dominować w kulturze europejskiej. Kiedy w drugiej połowie XVII w. F. Blondel [François Blondel (1618 -1686 r.) – dop. E. Ch.] wymienia w swym *Kursie architektury* poezję, wymowę, komedię, malarstwo, rzeźbę, muzykę i taniec zaliczając je do jednej grupy z uwagi na harmonię nimi rządzącą i przyjemność, której dostarczają) to nie jest to już żadnym zaskoczeniem. Zwieńczenie całego procesu stanowi formalne określenie przez Ch. Batteuxa [...] takich sztuk jak malarstwo, rzeźba, muzyka, taniec, i poezja oraz architektura i wymowa mianem *sztuk pięknych*” - P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, Fonopol, Poznań 1992, s. 58- 59.

<sup>675</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, dz. cyt., s. 10.

w pojmowaniu piękna, rozstrzygająca o odmienności między sztuką pojętą funkcjonalnie, a samozwrotną „sztuką piękną” ponownie naprowadza nas na sięgającą koncepcji bytu różnicę między perspektywą właściwą dla kultury metafizycznej, a nurtami kultury ufundowanymi na „abstrakcjonistycznej” koncepcji bytu. Omówmy ją bliżej, by jeszcze mocniej uwyraźnić, że estetyczne oraz formułowane przez Niemczyka rozumienie architektury osadzone są w odmiennych ontologiach, kształtujących światobrazy niesprowadzalnych do siebie kultur/nurtów kultury.

## **I. 2.5. Ontologiczna różnica między funkcjonalnym pojęciem sztuki a „sztuką piękną”. Przedmiot estetyczny jako przedmiot abstrakcyjny**

Władysław Tatarkiewicz zauważa, że „<szuka> [...] w naszym rozumieniu jest właśnie skrótem dla <szuki pięknej>. Jest pojęciem węższym, którego zakres stanowi zaledwie część zakresu greckiego pojęcia sztuki”<sup>676</sup>. Analizy autora „Dziejów sześciu pojęć”, a także Piotra Jaroszyńskiego, wskazują przy tym, że różnica między *funkcjonalnym* pojęciem sztuki jako umiejętnej produkcji, a „sztuką piękną”, wiąże się nie tylko z zawężonym zakresem, ale ma też charakter ontologiczny. Funkcjonalne pojęcie sztuki sprzężone jest, jak wskazuje Jaroszyński, z obowiązującą w starożytności i średniowieczu realistyczną koncepcją piękna. Przysługiwało ono „[...] w wyższym stopniu [...] kosmosowi i naturze jako dziełom kierowanym bądź nawet stworzonym przez Boga, niż wytworom człowieka. Piękno było wszędzie, nawet w postępowaniu moralnym czy nauce”<sup>677</sup>. Piękno, razem z prawdą i dobrem – zakorzenione było w bycie, także w Bycie Najwyższym, przez co stanowiło horyzont, w którym i poprzez który realizować miała się wytwórczość człowieka<sup>678</sup>. Z tego powodu – co za Tatarkiewiczem podkreśla Jaroszyński – „w starożytnych i średniowiecznych podziałach sztuk nie znajdziemy osobnej grupy, która nazwana byłaby sztukami pięknymi [...]”<sup>679</sup>, ponieważ *wszystkie wytwory człowieka*, jeśli były wykonane *umiejtnie*, zgodnie ze sztuką, mogły być piękne. Podkreślmy – realistyczna koncepcja piękna wiąże się z takim jego rozumieniem, które w średniowieczu wyrażone zostało w koncepcji transcendentaliów – powszechnych własności bytu, treściowo i zakresowo z nim wymiennych, a jako „nazwy o nieograniczonej ekstensji” orzekających o wszystkim, co jest – analogicznie (w sensie

<sup>676</sup> W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 94.

<sup>677</sup> P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, dz. cyt., s. 5. Do dziś zresztą, kiedy ktoś zachowa się szlachetnie – stwierdzamy, że postąpił nie tylko dobrze, ale też pięknie.

<sup>678</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, dz. cyt., s. 52.

<sup>679</sup> P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, dz. cyt., s. 38.

analogii proporcjonalności)<sup>680</sup>. W tej właściwej dla paradygmatu onto-agatologicznego perspektywie to, co będące – *już jest* (jako takie, zasadniczo) tym, co dobre, prawdziwe i piękne – stąd dodatkowo „upiększać”, estetyzować i stylizować go nie trzeba. Jeśli wiązać piękno z tym, co będące, trudno je uznać za podporządkowane ludzkiej wytwórczości nazwanej „sztuką piękną” – to raczej ono – wraz z prawdą i dobrem – będzie stanowić dla wszelkich działań wytwórczych punkt odniesienia. Jednak w związku z „kartezjańskim przełomem”, jak zwraca uwagę Andrzej Maryniarczyk, następuje „rugowanie transcendentaliów”<sup>681</sup> z filozofii, czego skutkiem jest cechujący nowożytność „rozłam i oderwanie wartości od bytu”<sup>682</sup>. Dlaczego?

*Tak jak w pojęciu abstrakcyjnym nie wypowiemy różnicy między stoma talarami istniejącymi, a tylko wyobrazonymi, tak nie wypowiemy w nim piękna, dobra i prawdy jako transcendentale, jako własności tego, co będące.*

---

<sup>680</sup> Zanim jeszcze piękno w średniowieczu stało się transcendentalium, w starożytności, obok dobra i prawdy było uważane za jeden z trzech najwyższych rodzajów wartości, które po raz pierwszy wspólnie wymienione zostały przez Platona w dialogu „Fedrus” (246 E) – zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 9. Warto jeszcze za Piotrem Jaroszyńskim dodać, że choć piękno znalazło się wśród triady najwyższych platońskich wartości, a Grecy dostrzegali je „[...] i w postępowaniu moralnym, i w kosmosie, i w naukach, ale do transcendentalnej koncepcji piękna nie doszli. Sformułowali natomiast kilka teorii piękna [...]. Teorie te przejęte zostały później przez filozofię chrześcijańską. I tam dopiero, gdy cały byt łącznie z materią uznany został jako pochodny od Absolutu, pojawiło się transcendentalne rozumienie piękna. [...] Pierwszy traktat o transcendentaliach pojawił się dopiero w XIII w., jego autorem był Kanclerz Filip. W filozofii greckiej bliższy transcendentalnej koncepcji piękna był Platon i Plotyn niż Arystoteles, niemniej na gruncie systemu platońskiego musiała być uznana za brzydką materia, przez co piękno traciło swój transcendentalny wymiar. We wspomnianym dziele o transcendentaliach Kanclerza Filipa występują tylko jedność, prawda i dobro. Pierwszym, który wprost wymienił piękno wśród takich własności bytu był Bonawentura” - P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, dz. cyt., s. 13.

<sup>681</sup> Problematyzowanie transcendentaliów jako pojęć analogicznych, nakierowanych na to, co „będące” i konkretne, zachodzi już u Dunsza Szkota. Jak wskazuje Andrzej Maryniarczyk „[...] dla Dunsza Szkota transcendentalia takie, jak *ens, rerum, unum, verum* czy *bonum*, są to <racje formalne wszelkiej bytowości>, które jednak nie są bezpośrednią determinacją wewnętrznej istoty konkretnego bytu [...]. Jako orzeczniki metafizyczne (*universale metaphysicum*), które istnieją realnie w intelekcie, pozwalają ująć gatunkową naturę przedmiotów, która jest niezdeteminowana przez konkretną treść. Wykładnia ta stanie się też z czasem w dużej mierze podstawą nominalistycznej interpretacji transcendentaliów” – A. Maryniarczyk, *Transcendentalia w perspektywie historycznej (Od arche do antytranscendentaliów)*, w: „Roczniki Filozoficzne”, Tom XLIII, zeszyt 1 - 1995, s. 151. Maryniarczyk pisze również: „W okresie późnej scholastyki prowadzono subtelne rozważania dotyczące pojęć transcendentalnych. Przeważała tendencja do redukcji ich do aksjomatów, zasad czy prawd odwiecznych (*veritates aeternae*), co powodowało, że zaczęto traktować t. jako pojęcia pierwotne. Pociągnęło to za sobą utożsamianie t. z pojęciami uniwersalnymi, a to prowadzi do zakwestionowania ich specyfiki i odrębności” - A. Maryniarczyk, *Transcendentalia*, (online) w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 6. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/t/transcendentalia.pdf> (dostęp: 13.02.22)

<sup>682</sup> Zob. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia w perspektywie historycznej (Od arche do antytranscendentaliów)*, w: „Roczniki Filozoficzne”, Tom XLIII, zeszyt 1 - 1995, s. 156 i 161. [https://www.jstor.org/stable/43408043?read-now=1&refreqid=excelsior%3Ae87cf4fc530ecd76c8cf10058f24a9b1&seq=20#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/43408043?read-now=1&refreqid=excelsior%3Ae87cf4fc530ecd76c8cf10058f24a9b1&seq=20#page_scan_tab_contents) (dostęp: 05.02.21).

Zradykalizowana w filozofii Kartezjusza optyka „abstrakcjonistyczna”, prowadzi do „rozszerzenia” integralnego pojęcia bytu, rozumianego jako relacyjna, analogiczna całość, do ujednoznacznienia i „rozszerzenia” transcendentaliów, a tym samym do ich „odrealnienia” i *dyskursywizacji*. Piękno, dobro, prawda – nie są już tym, *co* niezależnie od podmiotu *jest*, a co wyrażone może być w orzekających *analogicznie* pojęciach (transcendentaliach), ale usytuowane zostają w obrębie świadomości. „Rozłam i oderwanie wartości od bytu” jest wyraźnie widoczny w stwierdzeniu Immanuela Kanta, który zauważał, że „piękno [...] nie odniesione do uczucia podmiotu, samo dla siebie jest niczym”<sup>683</sup>, a zatem ujmował je jako „wyabstrahowane” z bytu i zsubiektywizowane. Podkreślmy:

*„uabstrakcyjnienie” i estetyzacja piękna idą w parze – dopiero piękno wyabstrahowane z bytu może zostać zestetyzowane, a przez to poporządkowane „sztuce pięknej” i artyście.*

Jeżeli optyka „abstrakcjonistyczna” zaciera tożsamość bytu jako *będącego* (realnie), czyli *będącego czymś więcej* niż tylko wyobrażeniem, to w przypadku w przypadku sądu smaku „zawieszenie” różnicy między wyobrażeniem/fikcją a rzeczywistością – staje się wymogiem. W Kantowskiej „Krytyce władzy sądenia”<sup>684</sup>, która to praca położyła fundament pod współczesne rozumienie estetyki jako dziedziny związanej ze sztuką i zrelatywizowanym do podmiotu pięknem, *obojętność* względem istnienia „przedmiotu upodobania” stanowi warunek postawy estetycznej. Jeżeli w „Krytyce czystego rozumu” filozof z Królewca estetykę definiował jako „naukę o prawidłach zmysłowości w ogóle”<sup>685</sup> i postulował oddzielenie jej od „krytyki smaku”, dotyczącej oceny tego, co piękne, ponieważ, jak twierdził, ocena ta nie podlega zasadom rozumu, a wiąże się wyłącznie z tym, co empiryczne<sup>686</sup>, to w „Krytyce władzy sądenia”, choć utrzymał oddzielenie sądów smaku od

---

<sup>683</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 87

<sup>684</sup> Kant wydzielił w ludzkim umyśle/świadomości trzy władze: poznawczą, pożądczą oraz sądenia, z których każdej przypisał określoną sferę (odpowiednio): naukę, etykę i sztukę. Każdej z tych władz poświęcona została osobna „Krytyka”. „Krytyka władzy sądenia” opublikowana została jako ostatnia, w 1790 r. – po „Krytyce czystego rozumu” (pierwsze wydanie, tzw. idealistyczne: 1781 r., drugie, tzw. realistyczne: 1787 r.) i „Krytyce praktycznego rozumu” (pierwsze wydanie: 1788 r.).

<sup>685</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 52/B 76. Czym jest w koncepcji Kanta zmysłowość? Jest „odbiorczym”, receptywnym typem „naoczności” (niem. *Anschauung*) – in. oglądania, jaki właściwy jest podmiotowi „skończonemu”, czyli – człowiekowi – zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A19 /B 33. Zmysłowość (czyli „odbiorcze” oglądanie) oraz „samorzutny”, nie wymagający pobudzenia intelekt, który jednak niczego nie ogląda, a tylko operuje pojęciami (jest *dyskursywny*) – to w ujęciu filozofa z Królewca „dwa pnie” poznania, niezależna jako jego źródła, ale koniecznie do siebie odniesione i niesamodzielne jako jego władze – zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 15/ B 29 oraz A 50-51/ B 74-75, a także A 124.

<sup>686</sup> Przytoczmy komentarz, jaki na początku „Estetyki transcendentalnej”, czyli działu pierwszej „Krytyki” poświęconego apriorycznym formom naoczności zmysłowej: przestrzeni i czasowi, umieścił w przypisie Kant:

tego, co dowiedzione może być rozumowo, a tym samym apodyktycznie pewne<sup>687</sup>, to równocześnie pojął próbę uzasadnienia powszechnej ważności tych sądów, mających dotyczyć „[...] piękna oraz wzniosłości przyrody czy sztuki”<sup>688</sup>, dla których „[...] racją determinującą jest uczucie podmiotu, a nie pojęcie przedmiotu”<sup>689</sup>. Sądy te Kant w trzeciej „Krytyce” określał jako estetyczne<sup>690</sup>, bądź jako sądy smaku<sup>691</sup>, „smak” definiując jako zdolność „[...] do oceniania pewnego przedmiotu lub sposobu przedstawiania na podstawie zupełnie bezinteresownego podobańia się albo niepodobańia. Przedmiot takiego upodobańia nazywa się pięknym”<sup>692</sup>. Otóż właściwa dla sądu smaku cecha „bezinteresowności”, na którą wskazuje Kant, oznacza właśnie *obojętność* względem istnienia/nieistnienia „przedmiotu upodobańia”<sup>693</sup>. Taka perspektywa wyklucza sytuację, kiedy to sam fakt istnienia czegoś stanowi źródło (i przedmiot) całkowicie bezinteresownego upodobańia i zachwytu. Uznać ją można za konsekwencję zachodzącej w paradygmacie mentalistycznym redukcji bytu do treści świadomości. Skoro samo istnienie stanowi przedmiot sporu, więc jak może być źródłem zachwytu? Na rzecz tezy, że optyka estetyczna jest „emanacją” optyki „abstrakcjonistycznej” przemawia także fakt, że estetyczne „podobańie się albo niepodobańie” Kant *oddziela*, uznaje za niezależne:

1) zarówno od zmysłowego *czucia*, od „czysto” zmysłowej przyjemności bądź przykrości (ból), związanych z właściwą zmysłom odbiorczością, jak i od *uczucia* w sensie *emocjonalnego przeżywania*: „sąd smaku, na który nie wywierają wpływu powab i wzruszenie (choć dają się połączyć upodobańiem w pięknie), [...] jest czystym sądem smaku”<sup>694</sup>,

---

„Jedynie Niemcy posługują się dziś słowem <estetyka> dla oznaczenia tego, co inni nazywają krytyką smaku. U podstaw kryje się tu zawodna nadzieja, którą żywił znakomity analityk Baumgarten, że uda się krytyczną ocenę tego, co piękne, podporządkować naczelnym zasadom rozumu i jej prawidła wzniesić na poziom nauki. Lecz usiłowanie to jest daremne. Albowiem wspomniane reguły lub kryteria są z uwagi na ich główne źródła tylko empiryczne i nie mogą przeto nigdy nadawać się na określone prawa aprioryczne, do których musiałby się stosować nasz sąd w sprawach gustu [...]. Przeciwnie, ów sąd stanowi właściwy probierz owych reguł” - I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt. A 22/B36..

<sup>687</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 227.

<sup>688</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 7.

<sup>689</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 110. „Smak” Kant definiuje jako zdolność „[...] do oceniania pewnego przedmiotu lub sposobu przedstawiania na podstawie zupełnie bezinteresownego podobańia się albo niepodobańia. Przedmiot takiego upodobańia nazywa się pięknym” - I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 73.

<sup>690</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 7.

<sup>691</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 83-84.

<sup>692</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 73.

<sup>693</sup> „Každy musi przyznać, że sąd o pięknie, do którego wkrada się najdrobniejszy nawet interes, jest bardzo stronniczy i nie jest czystym sądem smaku. Aby w sprawach smaku odgrywać rolę arbitra, nie można w najmniejszym nawet stopniu być zainteresowanym w istnieniu danej rzeczy, lecz musi się pod tym względem być zupełnie obojętnym” - I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 64.

<sup>694</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 95.

2) jak i od wiedzy o tym, *czym* przedmiot upodobania jest, od jego „wewnętrznej określoności”: rozróżniając między tzw. „pięknem wolnym” (pięknem we właściwym sensie) i „pięknem zależnym”, filozof z Królewca zauważa, że to pierwsze „[...] nie zakłada żadnego pojęcia o tym, czym przedmiot ma być”<sup>695</sup>.

Sąd smaku, jak pisze filozof, „[...] o ile jest czysty, łączy bezpośrednio z samym tylko oglądaniem przedmiotu podobanie albo niepodobanie się [podkr. – E. Ch.], bez względu na jakikolwiek użytek lub cel”<sup>696</sup>. Czy zatem zabudowa obozu koncentracyjnego, blokowisko albo narzędzie tortur mogą stać się przedmiotem estetycznej oceny bądź „upodobania”? Nie ulega wątpliwości, że przyjęta przez Kanta perspektywa otwiera pole dla takich ujęć<sup>697</sup>. Sąd smaku nie jest wydawany na podstawie wiedzy o przedmiocie/przedstawieniu, ani też wiążących się z nim przeżyć emocjonalnych (niech nas nie zwiedzie Kantowskie „uczucie upodobania” związane z sądem smaku – nie ma ono nic wspólnego z empatyczną wrażliwością czy współodczuwaniem) czy odczuć zmysłowych, a tym bardziej nie uwzględnia rozpatrywania go w wymiarze etycznym/aksjologicznym. To, czego ocena

---

<sup>695</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, dz. cyt., s. 105.

<sup>696</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, dz. cyt., s. 126.

<sup>697</sup> Przykładem właśnie takiej estetyzacji może być opublikowana grudniu 2020 r. książka autorstwa Doroty Jędruch pt. „Blok jako dzieło sztuki. Trzy modele architektury socjalnej w XX-wiecznej Francji: Le Corbusier, Emile Aillaud, Ricardo Bofill”. W opisie publikacji zamieszczonym na stronie Wydawnictwa Universitas czytamy: „Książka poświęcona jest historii francuskich blokowisk. Twórczość trzech architektów: Le Corbusiera, Émile’a Aillauda i Ricarda Bofilla wytycza w wieku XX trzy węzłowe momenty w dyskusji o tym, jak ma wyglądać mieszkanie dla mas [...]. Autorka stara się podważać wizję masowego mieszkalnictwa jako zagadnienia wyłącznie funkcjonalistycznego. Obserwuje różne wątki znaczeniowe: dekoracje, nawiązania i cytaty z tradycji obecne w architekturze socjalnej od XVIII w., prezentując dyskusję o modelu bloku wielorodzinnego jako dyskusję o dziele sztuki. Jej elementami okazują się takie wątki jak relacja z naturą, motyw pierwotnej siedziby człowieka, tradycja śródziemnomorska, pojęcie archetypu. Elementy te łączą – pozornie bardzo odmienne – omawiane koncepcje osiedli mieszkaniowych” <https://www.universitas.com.pl/produkt/4054/Blok-jako-dzieło-sztuki-Trzy-modele-architektury-socjalnej-w-XX-wiecznej-Francji-Le-Corbusier-Emile-Aillaud-Ricardo-Bofill,Dorota+J%C4%99druch> (dostęp: 18.02.21). Przywołany fragment, ze względu na utożsamienie w nim projektowania z „twórczością” („twórczość trzech architektów”) i operowania pojęciem: „masa”, silnie uwarunkowanym ideologicznie, nasuwa pytanie o granice estetyzacji). Na terenie obozu Auschwitz-Birkenau również mamy bloki – czy należy się spodziewać, że za jakiś czas będą one analizowane przez historyków sztuki jako „dzieła” tworzone przez nazistów dla innego typu „masy” – ludzi, dla których w nowym wspaniałym świecie aryjskim nie miało być miejsca? Pytanie to wydaje się być uzasadnione także dlatego, że nie tylko dla Le Corbusiera, ale też innych przedstawicieli ruchu nowoczesnego w architekturze (Philipa Johnsona, Miesa van der Rohe, Alvara Aalto, Waltera Gropiusa) współpraca z totalitarnymi reżymami (w wydaniu narodowego socjalizmu czy komunizmu) nie stanowiła zagadnienia w aspekcie etycznym, co zresztą współgra z optyką estetyczną. Na mroczną konotację terminu: „blok” – zwracał uwagę Stanisław Niemczyk. W artykule „Boży architekt” Barbary Siemińskiej, z 2016 r., znajdujemy jego następujące wypowiedzi: „[...] *poszedłem na poligon budowlany, jakim były Tychy. Z projektowaniem nie miało to jednak wiele wspólnego* – tłumaczy, bo socrealizm wyrugował z polskiej przestrzeni publicznej skośne dachy wzorowane na tradycyjnym budownictwie. Do budowanych na wzór francuski domów wielorodzinnych przywarło słowo <bloki>. – *Mieszkamy blisko Oświęcimia i słowo to nam się źle kojarzy* – spostrzega, bo dodatkowo martwi go to, że jak ustrój można było zmienić, tak pokraczne, kwadratowe budowle, jakie po sobie pozostawił, już nie tak łatwo [...]” - B. Siemińska, *Boży architekt*, w: „Gazeta Czechowicka” nr 6 (353) z 18 marca 2016 roku – cytata w oparciu o udostępniony autorce przez Barbarę Siemińską tekst artykułu w postaci pliku doc.



estetyczna *może* dotyczyć – a co *tylko oglądane*, bądź, ewentualnie, słuchane – *musi*, we wskazanych aspektach, pozostać nieokreślone, albo też, wydając sąd smaku, należy aspekty te pominąć. Również z tej przyczyny:

*przedmiot sądu smaku, przedmiot estetyczny, można określić jako „wyabstrahowany”  
i abstrakcyjny.*

Brak zainteresowania „w istnieniu” przedmiotu oddziela w koncepcji królewieckiego filozofa postawę estetyczną od moralnej (Kant nazywa ją „pożądawczą”). W przypadku tej ostatniej, co podkreśla Władysław Tatarkiewicz, ważne jest, by dobro było *realizowane*<sup>698</sup>, a więc przynajmniej w tym sensie w koncepcji Kanta dobro – inaczej niż piękno – jest nakierowane na istnienie<sup>699</sup>. Skoro sąd estetyczny „[...] odnosząc się obojętnie do istnienia przedmiotu, wiąże tylko [pewną] jego właściwość z uczuciem rozkoszy i przykrości”<sup>700</sup>, to siłą rzeczy następuje w jego obrębie dowartościowanie tego, co wyobrażeniowe, względem tego, co realnie istniejące, tym bardziej, że to wyłącznie z tym pierwszym, obojętnym względem „bycia”, może wiązać się estetyczna „rozkosz”. Afirmację tego, co wyobrażone, w stosunku do tego, co rzeczywiste, napotykamy w „Krytyce władzy sądenia” wypowiedzianą przez Kanta wprost. Filozof, wskazując na wyobraźnię jako odgrywającą zasadniczą rolę w wydającej sądy estetyczne refleksyjnej władzy sądenia, stwierdza: „Wyobraźnia (jako twórcza władza poznawcza) jest mianowicie bardzo wielką potęgą w tworzeniu niejako drugiej przyrody z materiału dostarczanego jej przez przyrodę rzeczywistą. *Oddajemy się jej wtedy, kiedy, gdy doświadczenie wydaje się nam zbyt powszednie i przetwarzamy je [...] zapożyczamy od przyrody materiał, ale potrafimy go przerobić w coś zupełnie innego, a mianowicie w coś, co jest wyższe niż przyroda* [podkr. E. Ch.]”<sup>701</sup>. Jeżeli intelekt jednoczy przedstawienia, to w obrębie wyobraźni następuje *synteza* danych naocznych, jakich dostarcza zmysłowość, a następnie ich „subsumpcja”, czyli „podciąganie” pod kategorie

---

<sup>698</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 203.

<sup>699</sup> Trzeba tu zaznaczyć, że tak dobro, piękno, jak i przyjemność są u Kanta zrelatywizowane do uczucia podmiotu: „To, co przyjemne, piękne lub dobre, oznacza więc trzy różne stosunki przedstawień do uczucia rozkoszy przykrości ze względu na które odróżniamy jedne przedmioty lub rodzaje przedstawień od drugich” - I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 71 -72. Jednak dobro, jak pisze Kant, łączy się z upodobaniem „[...] czysto praktycznym, określonym nie tylko przez wyobrażenie przedmiotu, lecz zarazem także przez przedstawiony związek podmiotu z istnieniem przedmiotu. Podoba się nie tylko przedmiot, lecz także jego istnienie” - I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 71.

<sup>700</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 71

<sup>701</sup> *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 242.

intelektu<sup>702</sup>. Ze zmysłowością wyobraźnia ma więc to wspólnego, że podobnie jak ona wiąże się z naocznością, jest „władzą unaoczniającego przedstawienia”<sup>703</sup>, ale nie jest wyłącznie bierna, odbiorcza, ale – tak jak intelekt – „samorzutna”, „wytwórcza” jest

„zdolnością naocznego przedstawiania sobie przedmiotu także bez jego obecności”<sup>704</sup>.

Zwróćmy uwagę na tę dewaluację realnej obecności przedmiotu – syntetyzująca wyobraźnia do niczego jej nie potrzebuje... To właśnie synteza wytwórczej wyobraźni umożliwia matematykę – zarówno arytmetykę, jak i „matematykę rozciągłości”, czyli geometrię. A jednak figury geometryczne – zdaniem Kanta – nie będą przedmiotem sądu smaku, nie sposób o nich orzekać piękna jako „upodobania”: „wszystko, co jest sztywnie regularne (co zbliża się do regularności matematycznej), sprzeczne jest z dobrym smakiem, dlatego, że nie zatrzymuje oka na dłużej lecz [...] wywołuje znudzenie”<sup>705</sup>. Wyobraźnię Kant określa też jako „władzę [uzyskiwania] danych naocznych *a priori*”<sup>706</sup>. Jeżeli kategorie są „czystymi” (bez domieszki empirycznej) pojęciami intelektu, czym są dane naoczne *a priori*, przedstawienia uzyskiwane bez zewnętrznych pobudeń? „Jeżeli od wyobrażenia pewnego ciała odejmę to, co intelekt o tym myśli, jak substancję, siłę, podzielność itd., a podobnie, jeśli wydziałę zeń to, co należy do wrażenia, jak nieprzenikliwość, twardość, barwa itd., to z tej empirycznej naoczności pozostanie mi jeszcze coś, a mianowicie rozciągłość i kształt. Te należą do czystej naoczności, która jako naga forma zmysłowości występuje *a priori* w umyśle również bez wszelkiego rzeczywistego przedmiotu zmysłów lub wrażenia”<sup>707</sup>. Ten zdekonkretyzowany, odrealniony przedmiot – będzie w ujęciu autora „Krytki władzy sądenia” - przedmiotem estetycznym. Dane naoczne *a priori* dotyczą nie jakości zjawisk (barwy, ciężkości, nieprzenikliwość, twardości, mających zawsze empiryczne źródło), ale wyłącznie formy przedstawienia/wyobrażenia, czyli kształtu, bądź układu treści – np. w przypadku słuchania utworu muzycznego<sup>708</sup>. I właśnie ta aprioryczna forma

<sup>702</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 96-128.

<sup>703</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 111

<sup>704</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., B 151.

<sup>705</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 127-128.

<sup>706</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 41.

<sup>707</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 20/B 34.

<sup>708</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt. A 20-21/B 34-35. Zauważmy: *treść* pojęcia abstrakcyjnego nie odnosi się do „treści” w sensie jakościowej określoności, ale do samego *układu tego, co treściowe*: „Definicyjne i pojęciowe ujęcia bytu otrzymywane w wyniku abstrakcji, dotyczą *układu treści* [podkr. – E. Ch.]” - M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Metafizyka*, (online) w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 16. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/m/metafizyka.pdf> (dostęp: 05.02.22). Wątek ten naprowadza nas na kwestię relacji między formą a treścią, a także treści tego, co abstrakcyjne, który – jak się

przedstawienia – jest przedmiotem sądu smaku: „Jeśli *forma przedmiotu (a nie materialna strona wyobrażenia tego przedmiotu, czucie)* [podkr. – E. Ch.] zostaje w refleksji o niej (bez zamiaru uzyskania jakiegoś pojęcia o przedmiocie) uznana za powód do rozkoszowania się wyobrażeniem takiego przedmiotu, to uważa się, że rozkosz związana jest z wyobrażeniem tego przedmiotu w sposób konieczny, tzn. [konieczny] nie tylko dla podmiotu, który formę tę ujmuje, lecz dla każdego w ogóle, kto wydaje sąd. Przedmiot nazywa się wówczas pięknym, zdolność zaś wydawania sądów na podstawie takiej rozkoszy (a więc też w sposób powszechnie ważny) – smakiem”<sup>709</sup>.

*Kantowski przedmiot estetyczny można byłoby więc nazwać nie tylko abstrakcyjnym, obojętnym na ukonkretnienie, ale wprost – anty-somatycznym. Jest przedmiotem, w którego percepcji cielesność w ogóle nie jest potrzebna.*

Skojarzenie z abstrakcyjnym „oderwaniem” nasuwa też Kantowskie rozumienie smaku jako zdolności estetycznej oceny. Filozof z Królewca stwierdza bowiem, że smak „[...] tylko igra z przedmiotami upodobania, ale nie przywiązuje się do żadnego z nich”<sup>710</sup>. Ten brak przywiązania”, „igranie”, Kant nazywa „swobodą”, a porównując przyjemność zmysłową z upodobaniem w tym, co dobre i z upodobaniem w pięknie pisze: „[...] jedynie i wyłącznie upodobanie smaku w tym, co piękne, jest upodobaniem *bezinteresownym i swobodnym* [podkr. – E. Ch.]; żadne bowiem zainteresowanie, ani zmysłów, ani rozumu, nie zmusza [nas] do pochwały. [...] Przedmiot skłonności [zmysłowej – dop. E. Ch.] oraz taki przedmiot, którego pożądanie narzuca nam pewne prawo rozumowe, *nie pozostawiają nam swobody, byśmy z czegoś sami uczynili przedmiot rozkoszy* [podkr. – E. Ch.]. Każde zainteresowanie zakłada potrzebę albo ją wywołuje i jako podstawa uznania nie pozostawia już swobody sądowi o przedmiocie. Co się tyczy tkwiącego w skłonności zainteresowania w tym, co przyjemne, to każdy powiada: głód jest najlepszym kucharzem, a ludziom o zdrowym apetycie smakuje wszystko, co jadalne; toteż takie upodobanie nie świadczy o wyborze dokonanym na podstawie smaku. Tylko wtedy, gdy potrzeba została zaspokojona, można

---

wyduje - uwyrażnia się w pełni dopiero w filozofii nowożytnej. Nie sposób zagadnień tych tu w pełni rozwijać, choć wydają być w istotny sposób powiązane z „rozszczepieniem” formy i funkcji w architekturze. Przywołajmy jeszcze ujęcie Władysława Tatarkiewicza, który przybliżając różne sposoby rozumienia formy „formą A” nazwał formę w sensie układu części, układu elementów. Jej przeciwieństwem, czy też korelatem są elementy, składniki, które forma A łączy, zespała w całość: „Forma portyku jest układem kolumn, melodia – układem dźwięków” – W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 258. W „formie A” wyraża się właśnie niejakościowy, obojętny na ukonkretnienie charakter tego, co abstrakcyjne.

<sup>709</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, dz. cyt., s. 41-42.

<sup>710</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, dz. cyt., s. 73.

odróżnić, kto spośród wielu smak posiada, a kto nie”<sup>711</sup>. Estetyczna „swoboda” wymaga zatem „odcięcia się” zarówno od praw rozumowych, w tym: etycznych, jak i „zneutralizowania”, „wygaszenia” potrzeb. Podany przez Kanta przykład, z którego wynika, że gdyby przedmiotem sądu smaku próbować uczynić jedzenie, należałoby potrawy „degustować” będąc sytym, uwyrażnia *nienaturalny* i w takim sensie „sztuczny” charakter postawy estetycznej – „swobodnej”, bo „oderwanej” od tego, co „będące” – tak od zmysłowego, jak i rozumowego wymiaru „bycia” samego podmiotu. Podkreślmy:

*to, co estetyczne, właśnie jako wyabstrahowane względem tego, co będące, dobre, prawdziwe, użyteczne, związane z potrzebą – okazuje się fundujące dla nowoczesnego pojęcia sztuki.*

Wskazuje na to Piotr Jaroszyński zauważając, że Kant, definiując nasz stosunek do sztuki już nie przez przyjemność, czy naśladownictwo, ale przez „bezinteresowność” (obojętność na istnienie przedmiotu upodobania), czyli przyjmując „abstrakcjonistyczną” perspektywę, dał „nowoczesne oparcie” sztukom pięknym: „Ten fakt mocno jest eksponowany przez estetyków, którzy podkreślają, iż to pierwszy Kant odróżnił jakości estetyczne od użytecznych, przyjemnych i dobrych”<sup>712</sup>. Pojęcie „sztuk pięknych”, oparte na „oderwanym” (od tego, co istniejące, dobre, użyteczne, przyjemne), czyli *abstrakcyjnym* rozumieniu piękna, również okazuje się *abstrakcyjne*. Definiuje się ono bowiem przez „odcięcie” od wszelkich, niezwiązanych ze „sztukami pięknymi” celów i staje się – *samozwrotne*. Podkreślmy, że w przypadku funkcjonalnego rozumienia sztuki, właściwego dla starożytności i średniowiecza, jej wytwory miały cel użytkowy i służebny – *nie były* tworzone *dla nich samych*, a zatem miały źródłowo *relacyjny* charakter, były „odniesione ku...”, „ze względu na...” to, co od nich odróżnione, ale nie – oddzielone. Już w tym sensie ich rozumienie bliskie jest analogiczności realizującej się przez opartą na ontycznym uczestnictwie relacyjność. Z kolei dzieło „sztuki pięknej” – na równi z rewolucją francuską – stało się „wyzolowanym” przedmiotem „zdystansowanej” kontemplacji w salonach „oświeconej publiczności”, a Kantowska filozofia położyła fundament pod teoretyczne opracowanie takiego podejścia. Przeciwno niemu zaczęto buntować się dosyć szybko – na przykład Adam Mickiewicz, jak

---

<sup>711</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, dz. cyt, s. 72 . W przywołanym fragmencie zwraca uwagę potraktowanie przez Kanta zarówno rozumu, jak i zmysłowości – jako tego, co odbierające podmiotowi „samodzielną” - tak jakby były one względem „ja” – czymś obcym. Ten fragment stanowić może przykład na to, że również Kantowskie pojęcie podmiotowości jest abstrakcyjne, każdorazowo, w zależności od dominującej władzy (poznawczej, pożądanowej, smaku), definiowane przez odcięcie od pozostałych. Por. niżej.

<sup>712</sup> P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, dz.cyt. s. 59.

wskazuje Maria Janion, w poszukiwaniu *prawdziwej* sztuki i poezji, zwrócił się ku średniowieczu, gdzie sztuki *używano* (podobnie jak w kulturach pierwotnych używa się jej do dzisiaj), a nie tylko „pokazywano”<sup>713</sup>. Zwróćmy też uwagę: mimo, że Jaroszyński pisze o „jakościach estetycznych”, to pojęcie tego, co estetyczne – zdefiniowane zostało w pierwszej kolejności negatywnie, *przez odcięcie*. Wiemy, czym to, co estetyczne – *nie jest*. Nie jest tym, co dobre, przyjemne, użyteczne, czy mogące być odpowiedzią na określoną potrzebę. Można zauważyć zbieżność tej negatywnej charakterystyki z przywoływanym już omówieniem, w którego ramach Ewa Rewers przybliżyła podejście architektów dekonstrukcjonistów, krytykujących „[...] wszystko, co podporządkowuje architekturę czemuś innemu, np. wartościom takim jak użyteczność, piękno, [...] by wyswobodzić architekturę z zewnętrznych teleologii, niezwiązanych z nią celów”<sup>714</sup>. W świetle prowadzonych tu analiz można stwierdzić, że architektura w ujęciu reprezentantów nurtu dekonstrukcjonizmu jest przedmiotem nie tylko abstrakcyjnym, ale też – estetycznym, „ukonstruowanym” zgodnie z kryteriami, które określił Kant w końcu XVIII stulecia. Choć sam autor „Krytyki władzy sądenia” tych kryteriów do architektury – nie odnosił.

Podając jako przykład „wolnego piękna” – kwiaty, autor „Krytyki władzy sądenia” pisze: „jaką rzeczą ma być kwiat, tego poza botanikiem nikt chyba nie wie i nawet botanik, który rozpoznaje w kwiecie organ rozrodczy rośliny nie bierze tego celu naturalnego pod uwagę wtedy, kiedy wydaje o kwiatach sąd na podstawie smaku. U podstawy tego sądu nie zakłada się więc żadnej wewnętrznej celowości, do której odnosiłoby się połączenie różnorodności w jedną całość. [...] tak np. rysunki *à la grecque* [określenie ornamentu zwanego meandrem – wyjaśnia tłumacz „Krytyki władzy sądenia” Jerzy Gałęcki – dop. E.Ch.], ornament liściasty na oprawach lub na papierowych tapetach itd. same dla siebie nie oznaczają; nie przedstawiają one niczego, żadnego przedmiotu podpadającego pod pewne określone pojęcie i są wolnym pięknem. Można tu również zaliczyć to, co w muzyce nazywa się fantazjowaniem (bez tematu), a nawet wszelką muzykę bez tekstu. W wydawaniu sądu o wolnym pięknie (tzn. co do samej tylko formy) sąd smaku jest czysty. Nie zakłada się tu ani pojęcia jakiegoś celu, do którego miałyby danemu przedmiotowi służyć różnorodność, ani tego, co przedmiot ten miałby przedstawiać; skutek byłby bowiem taki, że *swoboda wyobraźni, która niejako bawi się oglądaniem kształtu* [podkr. – E. Ch.] uległaby tylko ograniczeniu. Natomiast *piękno* człowieka (a w tym piękno mężczyzny, kobiety lub dziecka), piękno konia lub *budynku* (kościół, placu, arsenału czy altany) *zakłada pojęcie celu, który*

<sup>713</sup> Zob. M. Janion, *Czas formy otwartej*, PIW, Warszawa 1984, s. 25.

<sup>714</sup> E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, dz. cyt., s. 248

określa *czym dana rzecz ma być* [podkr. – E. Ch.], a tym samym pojęcie jej doskonałości; jest to też dlatego tylko piękno zależne. Podobnie jak połączenie przyjemności (czucia) z pięknem, które właściwie dotyczy tylko formy, stało na przeszkodzie czystości sądu smaku, tak znów [teraz] połączenie dobra (tego mianowicie, do czego różnorodność służy samemu przedmiotowi z uwagi na jego cel) z pięknem szkodzi czystości tego sądu. *Można by np. wiele form podobających się bezpośrednio naoczności zastosować do jakiejś budowli, gdyby budowla ta nie miała być kościołem* [podkr. – E. Ch.]; można by jakąś postać upiększyć wszelkiego rodzaju ozdóbkami oraz lekkimi, chociaż regularnymi liniami, jak to czynią Nowozelandczycy w swym tatuażu, gdyby postać nie była człowiekiem [...]. Upodobanie natomiast w pięknie jest takim, które nie zakłada żadnego pojęcia, lecz bezpośrednio łączy się z przedstawieniem, poprzez które przedmiot jest dany (nie z tym, poprzez które zostaje pomyślany)<sup>715</sup>. Zwróćmy uwagę na zawartą w przytoczonym fragmencie wypowiedź Kanta, którą uznać można za antycypację charakteryzującego ruch nowoczesny w architekturze, ale zauważanej już w XIX stuleciu tendencji do rozszczepiania funkcji i formy obiektu: „Można by np. wiele form podobających się bezpośrednio naoczności zastosować do jakiejś budowli, gdyby budowla ta nie miała być kościołem”.

*W ujęciu autora „Krytyki władzy sądenia” architektura i budynek nie są (jeszcze) „rozszczepione”: budowla (jeszcze) jest kościołem. „Bycie kościołem” rozstrzyga o jej tożsamości, o tym, że nie może podlegać estetycznej „zabawie”.*

O ile w przypadku architektury Kant nie uznaje za zasadne „rozszczepiania” jej formy i treści (którą, jak się wydaje, w architekturze jest jej funkcja), to wiele przemawia za tym, że w sformułowanym przez niego beztreściowym i bezcelowym (czyli: formalnym i w takim, radykalnym znaczeniu – abstrakcyjnym) pojęciu „wolnego piękna” znajdziemy fundament dla takiego zabiegu. Oddzielenie formy i treści w obrębie sztuk plastycznych – których wcześniej nie dotyczyło, ma po raz pierwszy miejsce w XIX wieku, na co wskazuje Władysław Tatarkiewicz, zauważając, że w przypadku takiego pojęcia formy, dla którego korelatem/dopełnieniem było pojęcie *treści dzieła* – od czasów starożytnych operowano nim wyłącznie w poetyce, gdzie zagadnienie ich stosunku zajmowało naczelną rolę. W XVIII stuleciu kwestia ta zeszła na dalszy plan, by powrócić w kolejnym<sup>716</sup>. Co więcej, Tatarkiewicz

<sup>715</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 106-108.

<sup>716</sup> Przywołajmy omówienie badacza, który wskazuje, że w wieku XIX rozróżnienie między formą a treścią zaczyna funkcjonować „[...] już nie tylko w poetyce, lecz w teoriach wszystkich sztuk. Wcześniej, bo już

zauważa, że w XIX, a zwłaszcza w XX wieku, zmienia się również *sama relacja* między tymi dwoma elementami: „[...] forma i treść, uważane za równie niezbędne i wzajem się uzupełniające czynniki [...] zaczęły współzawodniczyć ze sobą. Powstał nieznanym przedtem spór: forma czy treść jest w sztuce ważniejsza? Spór ten podsycali radykalni zwolennicy formy, jak S. I. Witkiewicz, który twierdził, że <istota rzeczy jest *cała tylko i jedynie* w Czystej Formie> i czystą formę pisał z dużych liter. A był jednym z wielu – jego czas (1920 – 1939) był czasem manifestu formalizmu, suprematyzmu, unizmu, puryzmu, neoplastycyzmu, wystąpień Malewicza w Rosji, Le Corbusiera w Szwajcarii, formistów w Polsce, Mondriana w Holandii, Focillona we Francji. Teza formalizmu w umiarkowanej postaci brzmi jak u Le Corbusiera: <W prawdziwym dziele sztuki *najważniejsza jest forma*>. W postaci skrajnej, jak u Witkiewicza: *ważna jest tylko forma*. W negatywnej wersji: *treść jest nieważna*. To znaczy: nieważny jest temat ani narracja, ani zgodność z rzeczywistością, ani idea, ani to, co dzieło

---

w połowie wieku, w teorii muzyki, niebawem również w teorii sztuk pięknych. [...]. Forma i treść były oddzielone w sztuce słowa [poetyce – dop. E. Ch.], bo w niej, i tylko w niej, stanowią dwie różne warstwy wyraźnie rozgraniczone, wzajemnie niepodobne: słowa i rzeczy, *verba* i *res*. Forma jest tu językowa, treść rzeczowa; czytelnikowi dane są bezpośrednio jedynie słowa, poprzez które pośrednio wyobraża sobie rzeczy. Takiej dwoistości formy i treści w innych sztukach nie ma. Wszakże i w innych sztukach jest podstawa do oddzielania formy od treści. *Utwory muzyczne wyrażają coś, obrazy i rzeźby coś wyrażają, znaczą, oznaczają – i to, co wyrażają, znaczą, oznaczają, to ich treść, nie forma* [podkr. – E. Ch.]. Jednakże stan rzeczy w sztukach tych jest inny, bo w nich nie ma dwu warstw tak odmiennych, jak słowa i rzeczy. Na obrazie Moneta są brzegi Sekwany, to jest jego treść; ale treść ta jest w obrazie, a nie poza nim. Widz widzi na obrazie brzegi Sekwany, a nie tylko barwy i kształty. Treść powieści jest poza tym, co czytelnik widzi, poza zadrukowaną stronicą; treść natomiast obrazu widz ogląda w obrazie. Poza obrazem jest nie treść jego, lecz jego przedmiot, jego model – to, na czym wzorował się malarz” - W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. 270 – 272. Z Tatarkiewiczem nie zgodziłby się Roman Ingarden, dla którego dzieło sztuki było przedmiotem intencjonalnym, estetycznym. „Przedmiot czysto intencjonalny jest odpowiednikiem i wytworem aktu lub aktów świadomości” – R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1987, s. 162. Ingarden odróżniał malowidło – „podłoże bytowe” – od obrazu, który konstytuuje oglądający malowidło widz – zob. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. II, Warszawa 1966, s. 7. Oprócz „obrazu” (jako przedmiotu intencjonalnego: „malarskiego przedmiotu estetycznego”, danego w przeżyciu estetycznym) i „malowidła” – realnego przedmiotu, jego egzystencjalnej podstawy, Ingarden wprowadza jeszcze „konkretyzacje” obrazu uzyskiwane przez widza w przeżyciu estetycznym: „[...] należy rozróżnić przede wszystkim malowidło i obraz, jako szczególny twór intencjonalny, dwustronnie uwarunkowany przez stany rzeczy w podmiotach realnych: w malowidle i – jeżeli tak można powiedzieć – w idealnym, doskonałym perceptorze, który umie przy percepcji obrazu pójść za wskazówkami, jakie mu co do sposobu ukonstytuowania obrazu dyktuje malowidło. Od obrazu zaś należy odróżnić pewną wielość jego konkretyzacji, uzyskiwanych przy poszczególnych percepcjach obrazu. [...] obraz jest w rozstrzygający sposób wyznaczony przez samo malowidło, w nim ma swoją główną podstawę bytową, perceptor zaś musi się dostosować do malowidła, jeżeli ma wiernie ukonstytuować obraz [...]. Im słabsze jest współdziałanie malowidła a większa swoboda czy dowolność preceptora, tym większe są możliwości odchylenia w poszczególnych konkretyzacjach od swoistego oblicza danego obrazu, a pośrednio i od wartości, jakie obraz w sobie ucieleśnia” - R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. II, dz. cyt., s. 104 - 105. *Dla Ingardena również dzieło architektury jest przedmiotem intencjonalnym, estetycznym*. Nawet jeżeli zauważa on, że udział „podstawy bytovej”, czyli realnego budynku, w ucieleśnieniu architektury jako „dzieła sztuki” (przedmiotu estetycznego, intencjonalnego), jest szczególnie wydatny, to stwierdza: „Tu [w przypadku architektury – dop. E. Ch.] – wydaje się – że dzieło sztuki może uzyskać, jeżeli tak można to sformułować, pełny i wierny swój wyraz, swoje istotne ucieleśnienie w przedmiocie realnym, który zostaje zbudowany środkami technicznymi. Ale mimo to nie można nawet dzieła sztuki architektonicznej utożsamiać z pewnym odpowiednio ukształtowanym przedmiotem realnym, który służy mu za podstawę bytową (a więc z <budowlą>)” – R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. II, PWN, Warszawa 1966, s. 129.

sztuki przedstawia, ani nawet co wyraża. Bo, według formuły Focillona (*Le vie des formes*, 1934), formy nie są znakami ani obrazami, oznaczają i wyrażają jedynie siebie<sup>717</sup>. Ta afirmacja „beztreściowej” formy wydaje się szczególnie zasadna w kontekście „abstrakcjonistycznej” koncepcji bytu, która – na co wskazują prowadzone tu rozważania – sprzyja ujmowaniu formy jako „oderwanej” (od treści). Wydaje się, że pojęcie „pustej”, beztreściowej, „czystej” formy, które napotykamy już w „Krytyce czystego rozumu” Kanta (w ten sposób opisuje on pojęcia intelektu, będące funkcjami jednoczenia danych naocznych w procesie konstytuowania przedmiotu doświadczenia<sup>718</sup>) – oznacza zradyzalizowanie samego pojęcia abstrakcyjnej ogólności – z tego, co „treściowo ubogie”, do tego co „radzykalnie niejakościowe” – i w takim znaczeniu „formalne”<sup>719</sup>. Dla Kanta „pustka” samozwrotnego intelektu, operującego „czystymi” pojęciami, była jeszcze impulsem, by podkreślać konieczność zwrócenia się – w procesie poznania - ku naoczności (w przypadku człowieka odbiorczej zmysłowości)<sup>720</sup>. Dla Hegla ta „nieokreśloność”, „niejakościowość” i w takim znaczeniu „abstrakcyjność”: stanie się już *czymś*. Więcej nawet – prawdziwym bytem. Władysław Stróżewski wskazuje, że w koncepcji autora „Fenomenologii ducha”: „to, co abstrakcyjne, jest pozbawione nie tylko określoności, ale i wszelkiej materialności, wobec tego staje się czymś czysto duchowym. Rzeczywistością w pełnym znaczeniu tego słowa jest Duch Absolutny, przeto abstrakcja jest bardziej rzeczywista niż konkret. To, co <dzieje> się w pojęciu, dzieje się także w rzeczywistości. Tożsamość bytu i niczego jest więc jej

---

<sup>717</sup> W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. 272 – 273.

<sup>718</sup> W ujęciu Kanta kategorie intelektu są „czystymi funkcjami” jednoczenia przedstawięń, źródłem jedności sądów, a nie źródłem „treściowej”, „jakościowej” określoności tego, co poznawane - Za ich pomocą, jak pisze Kant, „[...] *nie myślę o określonym przedmiocie* [podkr. – E.Ch.], lecz tylko o jedności przedstawięń, by określić ich przedmiot. Bez naoczności tkwiącej u podłoża kategoria nie może mi sama dostarczyć pojęcia pewnego przedmiotu, albowiem tylko przez dane naoczne przedmiot jest dany, a następnie zostaje pomyślany odpowiednio do kategorii” - I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 399.

<sup>719</sup> W charakterystyce „pustej formy”, albo „sformalizowanej” abstrakcji, pomóc może odwołanie do trzeciego typu formy, który „Sporze o istnienie świata” wyróżnił Ingarden. To forma „radzykalnie niejakościowa”, która wyraźniej, jak wskazuje filozof, występuje *dopiero* w nowożytności. Formę tę można rozumieć jako „oddzieloną”, wyabstrahowaną „funkcję”, którą pełni forma jakościowa, samo: „określanie”, czy „przysługiwanie”. Ingarden charakteryzuje formę tę następująco: „[...] to to, co radzykalnie niejakościowe, co jednak jakby <dołącza> się do tego, co jakościowe, i obejmuje je z koniecznością, jako <forma>, jeżeli ów moment jakościowy ma występować in concreto, a więc w przedmiocie. W szczegółowym wypadku jest to samo <określanie> czegoś przez <przysługiwanie> czemuś. Forma w ogóle w tym znaczeniu to <forma> nowożytnej ontologii formalnej, która dopiero u Husserla uzyskała stosunkowo najlepsze ujęcie pojęciowe, ale już u Arystotelesa, a później także u Kanta, zaczyna się zarysowywać w pojęciu kategorii. Już u Arystotelesa jest jednak jasne, że w tym znaczeniu istnieją rozmaite formy” - R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, T. II..., s. 11 - 12.

<sup>720</sup> Jednak Kant przeprowadza ją z poziomu wyabstrahowanej, formalnej ogólności, gdzie nawet to, co empiryczne, jest tym, co „w ogóle”. Stąd badanie transcendentalne, które miało umożliwić wykroczenie poza spór dogmatycznego racjonalizmu i empiryzmu przenosi go jedynie do wnętrza świadomości, która „rozszerzenia” się, na niezależne, wzajemnie wyabstrahowane momenty/władze.



podstawową przesłanką i zasadą<sup>721</sup>. Jeżeli ujmowaną w abstrakcyjnym pojęciu formę/istotę u Stagiryty określić można właśnie jako „zespół determinacji”, wyznaczających charakter jednostkowych bytów na poziomie gatunków i rodzajów<sup>722</sup>, to u Hegla „czysta abstrakcja” jako „absolutna negatywność”, jest brakiem wszelkich „określaczy”, „determinantów”, czyli brakiem tego, co dla Arystotelesa było ujmowalną przez abstrakcję formą/istotą. W skrócie: u Hegla „czysta abstrakcja” jest brakiem abstrakcji w takim sensie, jak rozumiał abstrakcję Stagiryta, określający ją nie przez oderwanie, a przez określoność. Tą Hegłowską afirmację abstrakcji jako tego, co zdekonkretyzowane, nieokreśloności – napotkamy w antyindywidualistycznych postulatach architektów ruchu nowoczesnego – na przykład przywoływanego wcześniej Theo van Doesburga, „głoszącego pochwałę estetyki maszynowej. Przywoływane tu wątki związane z Kantowską koncepcją poznania i idealizmem obiektywnym (absolutnym) Hegla wiążą się z definiującym nowożytną (nowoczesną i ponowoczesną), „abstrakcjonistyczną” optykę procesem zanikania konkretności, treściowości pojętej jako to, co jakościowe, czyli odbierane za pośrednictwem zmysłów, z wyraźną, antysomatyczną tendencją, która znajdzie (w różnoraki sposób) odzwierciedlenie w architekturze będącej „materialnym obrazem” nurtów kultury ufundowanych na „abstrakcjonistycznym” pojęciu bytu. Ten proces derealizacji, ucieczka od konkretności – jest całkowicie nieobecny w architekturze autorstwa Stanisława Niemczyka. Przeciwnie – poprzez nie odzyskujemy byt w jego niebywałej konkretności, już choćby dzięki postulowanej przez projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego zasadzie wydobywania prawdy materiału i jak najmniejszego przetwarzania go<sup>723</sup>. Również rezygnację z estetyzacji i stylizacji – uznać można za czynnik odzyskiwania konkretności.

Zarówno „przedmiot estetyczny” Kanta, jak i ufundowane na nim pojęcie „sztuk pięknych” – w pierwszej kolejności określone są negatywnie, mają „niejakościowy”, formalny charakter. Z kolei funkcjonalne, właściwe dla paradygmatu ontologicznego rozumienie sztuki jako umiejętności – jest nakierowane na ukonkretnienie. Różnicę między

---

<sup>721</sup> W. Stróżewski, *Ontologia...*, s. 69. Można byłoby też dokonać odwrócenia wypowiedzi Stróżewskiego i zauważyć, że u Hegla nie tyle „to, co abstrakcyjne staje się czymś czysto duchowym”, ale to, co duchowe, zaczyna być pojmowane jako abstrakcyjne, „oderwane”.

<sup>722</sup> W filozofii Stagiryty forma/istota organizuje – właśnie na poziomie rodzajów i gatunków – „nieokreślone podłoże”, „materię pierwszą” – zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Pallotinum, Poznań 1966, s. 80-81. U Arystotelesa ujmowana w abstrakcyjnym pojęciu forma jest właśnie źródłem określoności tego, co konkretne, które w swoim aspekcie jednostkowym, podległym zmianom, materialnym – przez starożytnych było traktowane jako to, co nieokreślone, niemożliwe do poznania, właśnie – niekonkretne. Inaczej mówiąc: to, co jednostkowe – było skonkretyzowane wyłącznie na poziomie ogólności.

<sup>723</sup>

tymi dwoma pojęciami opisać można odwołując się do różnicy między tym, co abstrakcyjne i analogiczne.

Zauważmy: funkcjonalne rozumienie sztuki (*techne, ars*), którą może być *wszystko, o ile* jest „umiejętną produkcją”, ma charakter bliski pojęciu analogicznemu<sup>724</sup>, w którym zachowane jest *odniesienie do* tego, co istniejące (realnie), a tym samym – konkretnie. Dlaczego? Choć pojęcie to jest powszechne/„ogólne” – skoro dotyczy *wszelkiej* „umiejętnej produkcji” – *nie jest* ogólne ogólnością właściwą dla tego, co abstrakcyjne, a co realizuje się przez „oddzielenie” od konkretności, a tym samym abstrahuje od „treściowej” (w sensie: „jakościowej”) zawartości tego, czego dotyczy. Umiejętność zawsze jest „jakaś” – nie ma takiej umiejętności, jak „umiejętność w ogóle” – nawet jako pojęcie ogólne/powszechne „domaga się” ona *konkretyzacji*, w tym sensie w jej „ogólności” zawarte jest *konieczne odniesienie* do uszczegółowienia, czyli do tego, co istniejące *realnie*. Podobnie w przypadku pojęcia barwy: „barwa w ogóle” nie ma koloru – by stać się w pełni „sobą” – *musi* się „ukonkretnić”, a zatem zachowuje *źródłowe odniesienie, nakierowanie* na *urealnienie*. W takim znaczeniu pojęcia: „umiejętność”, podobnie jak: „barwa”, są *analogiczne*. Nie są abstrakcyjnie „ogólnikowe”, „obojętne” względem ukonkretnienia, ale właściwa im ogólność właśnie ku niemu „ciąży”, tym samym bliska jest powszechności w takim sensie, jaki właściwy był średniowiecznym transcendentaliom, wyrażającym pewną *wspólność*, zawierającym *w sobie*, a *nie pod sobą* to, co szczegółowe. Z kolei pojęcie „sztuki pięknej”, będącej takim wytwarzaniem, które *nie jest* wytwarzaniem o charakterze „rzemieślniczym”, zdefiniowane jest przede wszystkim negatywnie – jako *nie-bycie rzemiosłem*, a później też przez *nie-bycie* użytecznym, wymagającym zaangażowania, dobry, pięknym, pozostającym w służbie czegoś innego niż ono samo... a zatem właśnie przez odcięcie od wszystkiego, co *jakoś* określone i „nakierowane” na konkretyzację. Można zaryzykować twierdzenie, że właściwe dla nowożytności charakteryzowanie „sztuki pięknej” przez niesprecyzowaną „artystyczność” nie jest przypadkowe. Przeciwnie, wyraża się w nim „obojętne” względem tego, co konkretne, bo realnie istniejące, „natura” optyki „abstrakcjonistycznej”. Wiele wskazuje na to, że dyskusje, jakie toczą się wokół sztuki współczesnej i kierowany wobec

---

<sup>724</sup> Mowa tu o pojęciach analogicznych w sensie analogii proporcjonalności (in. analogii transcendentalnej), wiążącej się z relacyjnym, definiowanym przez uczestnictwo pojęciem bytu, omawianą we „Wstępie” pracy”. Różni się ona od analogii atrybucji, również charakteryzowanej we „Wstępie”, dla której – a dokładnie dla wyrażanego przez nią podobieństwa, które jest podobieństwem tylko metaforycznym – „wystarczające” jest „abstrakcjonistyczne” pojęcie bytu - zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 65-66. Zob. też Z. J. Zdybicka USJK, *Analogia i partycypacja w wyjaśnianiu rzeczywistości*, w: „Analogia w filozofii”, red. naukowa: A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, P. Skrzydlewski, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 89.

niej zarzut bycia anty-kallistyczną<sup>725</sup> – wiąże się z następującym w obrębie paradygmatu mentalistycznego wyabstrahowaniem, „oderwaniem” zarówno sztuki, jak i piękna – od konkretności, od tego, co „będące”, z przekształceniem ich z pojęć analogicznych w pojęcia abstrakcyjne, treściowo ubogie, czy wręcz „beztreściowe” w aspekcie jakościowym, czyli nakierowanym na „ukonkretnienie”). „Umiejętność” można zweryfikować, „artystyczność” – będzie przedmiotem niekończących się sporów, sferą nie wolności, ale dowolności. Do tej sfery drogę otwiera optyka „abstrakcjonistyczna”, czyniąca z odrzucenia konkretności i niepowtarzalności tego, co istniejące – wartość.

Wpływ optyki „abstrakcjonistycznej” na sposób rozumienia (pojęcie estetyczne) i wnoszenia architektury zauważalny jest w szeregu współczesnych tendencji:

- z dążeniem do „materializowania” w architekturze abstrakcji oraz „wygaszania” „jakości materiałowych”, sprzyjających odbiorowi budowli na poziomie somatycznym, a tym samym jej „ukonkretnieniu” – ciało uznać można za zasadniczy „detektor” rzeczywistości,
- pomijaniu przez projektantów ekspresji wizualnej obiektu na rzecz ujmowania ich symbolicznego wymiaru w kategoriach komunikatu, informacji, ewentualnie „znaku ikonicznego”, semiotyczne „zapośredniczanie” budowli – traktowanie ich jako znaków, „aluzji” (por. niżej),
- różnymi „strategiami” derealizacji i dekonkretyzacji obiektów nie tylko w aspekcie ich „wyglądu” (tzw. „forma B” w ujęciu Władysława Tatarkiewicza<sup>726</sup>), ale też w związku z „rozszczepianiem” formy i funkcji obiektu, która rozstrzyga – na co zwracał uwagę przywoływany Kant – o tożsamości budowli. Z perspektywy ontologicznej – trend ten można byłoby nazwać *antyesencjalnym*, a „wyabstrahowane” „wyglądy” określić jako „formy” pierwotnie bądź wtórnie beztreściowe<sup>727</sup>

---

<sup>725</sup> Zarzut ten formułuje Piotr Jaroszyński: „[...] większość podstawowych sztuk, mieszczących się w granicach dzisiejszej sztuki, takich jak poezja, malarstwo, rzeźba, teatr, muzyka były znane i uprawiane przez Greków, Rzymian i chrześcijan wieków średnich, a na polu wielu z nich osiągnęli szczyty mistrzostwa. Paradoksalnie więc, mimo, że »nie znano« sztuk pięknych, stworzono dzieła o nieprzemijającej dla kultury piękności. Natomiast dzisiejsze sztuki, choć wyrosły w swej genezie z idei sztuk pięknych, odbiegły bardzo daleko od piękna, a nawet stały się anty-kallistyczne. Jeśli obecnie nie mówi się już o sztukach pięknych, to zupełnie z innych powodów, niż dawniej, bo dawniej wszystkie sztuki były piękne i nie tylko sztuki, teraz natomiast nie wiadomo, czy w ogóle coś nazwać można pięknem” - P. Jaroszyński, *Spór o piękno...*, s. 38. „Zwykli” odbiorcy, jeśli już werbalizują swoje zastrzeżenia wobec działalności artystycznej – to zazwyczaj prześmiewczo – a najczęściej po prostu omijają galerie sztuki współczesnej, w przeciwieństwie do tych muzeów, gdzie gromadzona jest sztuka tzw. „dawna”, czy też: klasyczna, będąca wyrazem paradygmatu ontologicznego, gdzie prawda, dobro i piękno – sytuowano „po stronie” bytu, nie wiązano ich pierwszoplanowo z działalnością człowieka (artysty).

<sup>726</sup> W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. 258. Szerzej do koncepcji „formy B” proponowanej przez Władysława Tatarkiewicza odniosę się niżej.

<sup>727</sup> Jako przykład form „wtórnie” bezznaczeniowych wskazać można przywołane przez architekta i teoretyka Leona Kriera – właściwe dla XIX-wiecznego historyzmu „warsztaty w kształcie meczetów, domy i fabryki

Jan Rabiej zauważa, że właśnie „rozszczerzenie” formy (w sensie: „wyglądu”) i funkcji budynku (którą rozumieć można jako jego „treść”, źródło jego określoności i *rozpoznawalności*), stanowi cechę „awangardowych” nurtów kształtowania architektury. Badacz ten, przywołując nazwiska współczesnych projektantów: Franka Ghery’ego, Zahy Hadid, Rem’a Koolhasa, Normana Fostera, uznawanych za reprezentantów „awangardy”, wskazuje, że w swoich realizacjach podtrzymują oni „[...] modernistyczne odrzucenie klasycznej triady formy, funkcji i konstrukcji na rzecz idei architektury, która jest środowiskiem, polem, źródłem i inspiracją akcji”<sup>728</sup>. Rozdzielenie funkcji (bycia kościołem/kaplicą) i formy budowli – napotykamy w zaprojektowanej przez Normana Fostera kaplicy „Sanktuarium”, prezentowanej w 2018 roku w Pawilonie Watykańskim na Biennale w Wenecji (il. 17.). Budowla ta – jeżeli nie znamy jej przeznaczenia – jest jako katolicka kaplica nierozpoznawalna. Nawet krzyż, który tworzą przy wejściu przecinające się słup i belka, podtrzymujące konstrukcję – może zostać potraktowany wyłącznie jako element konstrukcyjny, a nie – znaczący.

---

w kształcie katedr, składy przemysłowe z pałacowymi fasadami”, a w przypadku realizacji ruchu nowoczesnego w architekturze: „kościół przypominający magazyny, pałace mające służyć celom kultury, które imitują rafinerie naftowe i domy wyglądające jak okręty” – zob. L. Krier, L. Krier, *Architektura – wybór czy przeznaczenie*, tłum. P. Chojnowski, Arkady, Warszawa 2001, s. 62-63. Te obiekty pełnią określoną funkcję, jednak ich wygląd jest względem tej funkcji całkowicie „oderwany”, wyabstrahowany. „Wygląd” obiektu jest już tylko estetycznym kostiumem, dekoracją „nałożoną” na budowlę, pełni więc funkcje niezależnie od niej. W tym sensie jest wtórnie bezznaczeniowy, ponieważ ta używana obecnie jako dekoracja „forma B” - meczetu, katedry, okrętu – wyrosła i zakorzeniona była w funkcji obiektu, do którego pierwotnie przynależała. „Forma B” „wygląd” nie była więc pierwotnie obca budynkowi, tak jak skóra nie jest obca kryjącemu się pod nią ciało, ale stanowi zewnętrzną „stronę” wnętrza. Tak jak oskórowanie prowadzi do śmierci istoty żywej, tak oderwanie, zestetyzowanie architektonicznej „formy B”, „wyglądu”, czyni z niej wydmuszkę, a inny budynek, na który zostanie nałożona, redukuje do ukrytego pod nią stelażu w gabinecie taksydery. Formy wtórnie i pierwotnie bezznaczeniowe niszczą egzystencjalny wymiar znaczenia architektury.

<sup>728</sup> J. Rabiej, *Architektura sztuka transfiguracji*, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2013, s. 28.



**Ilustracja 17.** Architektoniczna „forma” nieokreślona, nazwana „kaplicą”. Arch. Norman Foster, kaplica „Sanktuarium”, 2018 r. Pawilon Watykański, Biennale, Wenecja, fot. Nigel Young / Foster+Partners, Laurian Ghinitoiu.<sup>729</sup>.

Żadna z tych tendencji nie jest obecna w architekturze Stanisława Niemczyka, w której nie zachodzi „rozszerzenie” między formą a funkcją. Wszystkie kościoły autorstwa urodzonego w Czechowcach projektanta są rozpoznawalne jako kościoły, są kościołami, wznoszone były jako kościoły, a nie jako – znaki kościołów. Przypominają kościoły, ponieważ były budowane „po prostu” jako kościoły - są tym, czym są, ich forma i funkcja są wewnętrznie, istotowo spójne, nie muszą się dopasowywać do bieżących trendów, stylów czy mody. Dlatego kościoła pw. Jezusa Chrystusa Odkupiciela w Czechowicach-Dziedzicach, kościoła i klasztoru pw. św. Franciszka i Klary w Tychach, kościoła pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Pawłowicach Śląskich, kościoła pw. Miłosierdzia Bożego w Krakowie czy kościoła pw. św. Michała Archanioła we Lwowie-Sichowie – nie można pomylić z żadnym innym obiektem (il. 18) – dworcem kolejowym, hangarem, więzieniem, „kaczką, kapeluszem, namiotem, parasolem, odwróconym lejkiem, wieżą wentylacyjną czy chłodniczą”<sup>730</sup>. Kształtem obiekty te wyrażają przede wszystkim swoją funkcję – kościoła

<sup>729</sup> Źródło zdjęcia: Archdaily <https://www.archdaily.com/895869/vatican-chapel-foster-plus-partners> (dostęp: 24.09.22)

<sup>730</sup> „Ruch nowoczesny [...] doprowadził do niebywałego zjawiska w historii architektury sakralnej. Pojawiły się przewiska: kościół – kaczką, kościół – kapelusz, namiot, parasol czy odwrócony lejek i wreszcie wieża wentylacyjna czy chłodnicza” – H. Drzewiecki, *Ruch nowoczesny w architekturze sakralnej*, „Przegląd Powszechny” 1983, nr 739, s. 358.)

rzymskokatolickiego. Można więc powiedzieć, choć to zaskakujące, że w świątyniach projektowanych przez Niemczyka odnajdujemy rzeczywistą realizację funkcjonalistycznej, mającej być zasadniczym (?) postulatem stylu międzynarodowego zasadę: „form follows function”<sup>731</sup>.



**Ilustracja 18.** Kościoły autorstwa Stanisława Niemczyka, których forma podąża za funkcją. 1. Kościół pw. św. Franciszka i Klary, Tychy; 2. pw. św. Michała Archaniola we Lwowie-Sichowiu; 3. kościół pw. Jezusa Chrystusa Odkupiciela w Czechowicach-Dziedzicach; 4. kościoła pw. Miłosierdzia Bożego w Krakowie; 5. kościoła pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Pawłowicach Śląskich. Fot. 1, 2, 3, 5 – E. Chudyba; Fot. 4 -

Być może w architekturze Stanisława Niemczyka przejawia się modernizm taki, jakim mógłby być, gdyby swój horyzont otworzył na Transcendencję Osobowego Boga, a podmiot ujmował w perspektywie integralnej, personalistycznej, a nie zawężonej do rozumu instrumentalnego czy rozszczępionego na przeciwstawne i niezależne od siebie władze.

<sup>731</sup> Wolfgang Welsch hasło „forms follow function” uznaje bardziej za retorykę twórców ruchu nowoczesnego, niż za faktycznie realizowane przez nich w procesie projektowym zadanie, przedstawiając ukryte oblicze funkcjonalizmu jako „architektury bud”: „Zdziwienie budzi [...] fakt, że funkcjonalizm doprowadził do ujednoczenia stylu. Jeśli forma ma podążać za funkcją, a funkcje magazynu, ratusza, osiedla mieszkaniowego czy budynku administracji, centrum handlowego czy jednorodzinnego bungalowu są zupełnie inne, należałoby przecież spodziewać się czegoś przeciwnego niż uniformizm. Dlaczego funkcjonalizm, mimo różnorodności funkcji, jest tak jednolity? [...] <Funkcjonalizm> jest etykietką, pod którą ukrywa się coś innego. Można to od razu zauważyć u wielkiego funkcjonalisty, jakim był Mies van der Rohe. Mies zgadzał się wprawdzie z oficjalną formułą – *form follows function* – jednak nadał jej własny sens i wcale tego nie ukrywał. Kiedy Hugo Haring łamał sobie głowę nad właściwym przebiegiem procesów produkcyjnych w fabryce, Mies radził mu po prostu pozostawienie funkcji w gestii użytkowników i przygotowanie jedynie dostatecznie dużej <budy> [...] Wewnętrznym mottem tego funkcjonalizmu nie jest już *form follows function*, ale *life follows architecture*” (W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 132-133).

Jedynym kościołem autorstwa Niemczyka, który nasuwa skojarzenie z czymś innym niż świątynia, jest tyski kościół Świętego Ducha. Kościół ten porównywany jest – dokładnie tak jak w przywołanym komentarzu Henryka Drzewieckiego - do namiotu (il. 19).



**Ilustracja 19. Kościół Świętego Ducha, arch. S. Niemczyk, fot. E. Chudyba**

Zresztą sam architekt nie podważał tego określenia. W jednej z naszych rozmów powiedział: „w przypadku kościoła Ducha Świętego jest kompletny dach – 100% dachu i 100% niewidzialności miasta. I to było również istotą, że obojętne, co na zewnątrz zostanie pobudowane, bo tam było pole, to muszę przyjąć to, że to powstanie, że nikt nie zrobi ani jednego gestu w kierunku tego kościoła, nie będzie tego i nie było – i po prostu nie było. Tak się to skończyło – całe osiedla między Bielską a tym powstały jak parawan – z Bielskiej miało nie być widać kościoła. Wejchert powiedział: <to wie pan, tam taką szczelinę zrobimy, oś>, itd., niech ją pani znajdzie. Tak że to było że my mijając, wychodząc z tego świata jesteśmy nie tylko psychicznie, ale i fizycznie oddzieleni. Tak jak tu teraz – my jesteśmy fizycznie oddzieleni. I jest to dla mnie w jakimś stopniu taki element, jaki dla sacrum jest

bardzo ważny<sup>732</sup>. Właśnie dlatego, że w przypadku świątyni pw. Ducha Świętego forma obiektu znów podąża za funkcją, że ma określony, praktyczny cel, a nie służy wyrażaniu – poprzez architekturę wybranej przez projektanta koncepcji/ideologii – nawet, jeśli przypomina nie tylko namiot, ale i statek kosmiczny – nie sposób uznać jej za realizację przynależną do nurtu określanych z pomocą terminów: „modernizm”, „nowoczesność”, „postmodernizm”, „ponowoczesność”. Zwróćmy też uwagę na różnicę między Niemczykowym „namiotem” i „aluzją-do-namiotu” – jak określa to Wolfgang Welsch – w przypadku do zaprojektowanej w 1956 roku przez Philipa Johnsona nowojorskiej synagogi Kneses Tifereth Israel, uznając ją za jeden z przykładów postmodernistycznego powiązania starego z nowym?<sup>733</sup> W świątyni tej, jak pisze Welsch, „[...] przeformułowanie odbywa się za pomocą najnowocześniejszych materiałów i technik, a rezultatem jest zarówno kontynuacja moderny, jak i aluzja do przeszłości”<sup>734</sup> (il. 20).



**Ilustracja 20. Synagoga Kneses Tifereth Israel, arch. P. Johnson, Port Chester, New York, fot. M. Lamster<sup>735</sup>**

„Kwestia namiotu”, przy bliższym rozpatrzeniu, pozwala wskazać zasadnicze odmienności przemawiające za tym, że tyiski kościół pw. Świętego Ducha nie należy ani do modernizmu (takiego, jakim on był), ani do postmodernizmu:

<sup>732</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, M. Żmudzińska-Nowak, Tychy, sierpień 2014 r., nagranie i opracowanie własne.

<sup>733</sup> Zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 145-146.

<sup>734</sup> W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 145. Przywołajmy dalszą charakterystykę synagogi: „Konstrukcja stropu przypomina naprężone płótno namiotu, wyraźnie jednak wzoruje się na dawnym systemie jarzmowym. Potwierdzają to wrażenie ściany, poprzedzielane na kształt namiotu czarnymi stalowymi podporami, między którymi ściana z prześwitami światła zdaje się być zawieszona.

<sup>735</sup> Źródło: <https://designobserver.com/feature/philip-johnsons-synagogue-problem/27928> (22.04.2020)



1) modernistyczni architekci budowali kościoły na wzór dworców kolejowych czy hal fabrycznych, by poprzez ich formę wyrażać „[...] treści właściwe dla modernizmu rozumianego jako ideologia świeckości, rozumności i kultu techniki”<sup>736</sup>. Stanisław Niemczyk sięgnął po formę, która kojarzyć się może nie tylko z „namiotem”, ale i statkiem kosmicznym, nie w celu gloryfikacji Postępu i Techniki, ale dlatego, że dążył do zrealizowania świątyni, która „w stu procentach będzie dachem”. Taki wybór zdeterminowany był czynnikami zewnętrznymi – kościół Świętego Ducha miał powstać w Nowych Tychach, mieście socjmodernizmu – był wznoszony w szczerym polu – nie wiedzieliśmy, mówił Niemczyk, co będzie wokół. Architekt nie miał złudzeń co do intencji przedstawicieli komunistycznego reżymu, którzy sprawowali nadzór nad tuskim „Miasto-Projektem” i mogli chcieć zakłócić przebieg liturgii w nowym kościele, wprowadzając określone rozwiązania urbanistyczne - świątynia mogła na przykład zostać otoczona ruchliwym skrzyżowaniem. Musiała więc powstać budowla, która umożliwi sprawowanie Eucharystii, skupienie, modlitwę, całkowicie oddzielając wspólnotę wiernych od nieprzyjaznego otoczenia, tak by nic, co ją otacza, nie było widoczne. O formie kościoła rozstrzygnęła więc kwestia efektywnego wypełnienia jego nakierowanej na Transcendencję funkcji, a nie podporządkowanie „modernistycznej ideologii”,

2) podobnie kształt kościoła Świętego Ducha nie wynikał z dążenia Stanisława Niemczyka, by stworzyć „aluzję do przeszłości” i połączyć „stare z nowym”, jak to ma miejsce (w interpretacji Welscha) w przypadku nowojorskiej synagogi Johnsona, gdzie do modernistycznego „pudła na buty” dołączony został ekliptyczny pawilon wejściowy przypominający namiot. Motywacja Niemczyka – inaczej niż ta przypisana Johnsonowi przez Welscha - nie była „semiotyczna”, ale elementarna – wyrastała z konieczności zaspokojenia rudymen tarnej potrzeby – zapewnienia wiernym schronienia w nieprzyjaznym środowisku, zabezpieczenia przestrzeni dla relacji człowieka z Bogiem (przestrzeni, która już jest, której architekt nie wytwarza) w sensie najbardziej dosłownym. Otoczona zielenią synagoga Johnsona nie musiała być „w stu procentach dachem”. Tu forma budowli nie jest tak jednoznacznie skojarzona z funkcją, ani też funkcją zdeterminowana.

Można powiedzieć, że

---

<sup>736</sup> C. Wąs, *Antynomie współczesnej architektury sakralnej*, dz. cyt., s. 42. Por. także Cezary Wąs, *Przestrzenie różnicy...*, dz. cyt., s. 90.

*różnica między „namiotami” Niemczyka i Johnsona jest taka, jak pomiędzy rzeczą a słowem – kościół Świętego Ducha jako „stuprocentowy dach” jest namiotem – pawilon przy nowojorskiej synagodze jest znakiem namiotu.*

Ten przypominający namiot obiekt jest też – właśnie jako aluzja, znak – wysoce abstrakcyjny, choć – zmaterializowany. Kościół-namiot pw. Ducha Świętego w Tychach i pawilon-będący aluzją-do-namiotu przy nowojorskiej synagodze przynależą do dwu różnych porządków. Uwyrażnia się tu semiotyczne, znakowe zapośredniczenie architektury, jakie właściwe wydaje się być dla nurtu określanego mianem postmodernizmu, ponowoczesności. Całkowita dekonkretyzacja i rozszczepienie funkcji i formy obiektu ma natomiast miejsce w przypadku realizacji Fostera zredukowany do drewnianego szkieletu obiekt równie dobrze może być pawilonem do medytacji, bądź altaną o zupełnie „świeckim” charakterze. Jest możliwe „niekonkretny”, „nieokreślony” – także w wymiarze jakościowym. Zwróćmy uwagę – ze względu na ażurowe ściany z ułożonych pod kątem „lameli”<sup>737</sup>, przez które „prześwituje” otaczająca budowlę zieleń, wewnątrz staje się „zewnątrzem”, zanika między nimi granica – do podobnego „efektu” dążyli także projektanci związani z ruchem nowoczesnym w architekturze<sup>738</sup>. O ile jednak szklane ściany modernistycznych realizacji były ścianami *a rebours*, i w tym sensie realizowały „ucieczkę od konkretności” całkowicie neutralnymi, to pionowe lamele zastosowane w „Sanktuarium” – „szatkują” otoczenie, dokonują jego defragmentacji tak, że z wnętrza staje się ono „nieczytelne”, a przez to – równie „zderealizowane”, jak sama budowla. O zaprojektowanym przez Fostera obiekcie nie tylko bowiem trudno stwierdzić, *czym* jest, ale też trudno określić, co w nim rzeczywiście, prawdziwie jest, a co – nie. „Ostre” cienie, jakie rzuca drewniana konstrukcja – wydają się bardziej realne niż ona. Ta realizacja „rozmywa” różnicę między tym, co rzeczywiste, i nierzeczywiste, a dodatkowo „emanuje” nietrwałością, sprawia wrażenie niezwykle kruchej. Złożona z „lameli” wygląda jak domek z zapalek, który w każdej chwili może się rozpaść, nie daje poczucia bezpieczeństwa, „waha się” między byciem a nie-byciem. Z tego powodu „kaplicę Sanktuarium” Fostera zakwalifikować można do architektury „słabych ontologii”.

<sup>737</sup> „Lamele” to – jak czytamy na stronie sklepu z materiałami budowlanymi: „[...] cienkie deseczki wykonywane bądź z naturalnego drzewa, bądź fornirowane. Produkowane obecnie lamele wykorzystuje się w branży budowlanej i w meblarstwie, ale przede wszystkim w architekturze i aranżacji wnętrz. [...] Zastąpiły one popularne kiedyś boazerie drewniane, i stały się konkurencją, wypierając tapety. Wartościową cechą lameli są również ich właściwości wygłuszające” - <https://www.merkurymarket.pl/lamele-scienne/> (dostęp: 24.09.22).

<sup>738</sup> Zwracał na to uwagę Nicolaus Pevsner, który stwierdzał, że „wielkie przeszklone przestrzenie”, zacierające dotychczasowy podział na obszar zewnętrzny i wewnętrzny, stanowią niezmiernie ważną cechę architektury nowoczesnej – zob. N. Pevsner, *Pionierzy współczesności*, tłum. J. Wiercińska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1978, s. 213.

Można byłoby je także opisać jako przejaw „abstrakcjonistycznej” optyki dążącej do „czystości” afirmującej nieokreśloność, niekonkretność.

Trzeba tu jednak dodać, że „rozszczerzenie” formy i funkcji (treści) budowli, jakie uważa się za charakterystyczne dla realizacji kształtowanych w ramach nurtów awangardowych, w tym – ruchu nowoczesnego – zapoczątkowane zostało w XIX stuleciu, właśnie wtedy, kiedy architektura zaczęła być ujmowana w kadrze stylu. Wskazuje na to Leon Krier, architekt i teoretyk. Stwierdza on, że pierwszym przejawem naruszenia *integralności* obiektu architektonicznego, „rozszerzania” jego formy i treści (funkcji) był historyzm, co pozwala uchwycić ukryte pokrewieństwo, jakie łączy go z ruchem nowoczesnym, choć jest mu stereotypowo przeciwstawiany. Krier pisze: „Między modernizmem a historyzmem istnieją głęboko sięgające powiązania. Historyzm to tendencja w architekturze dziewiętnastego stulecia, która po raz pierwszy doprowadziła do systematycznego złamania i pogwałcenia typologicznych i stylistycznych konwencji: warsztaty w kształcie meczetów, domy i fabryki w kształcie katedr, składy przemysłowe z pałacowymi fasadami, wieżowce przypominające dzwonnice. Konsekwencje tego eklektyzmu były tragiczne, jego spadkobiercy, odrzucając te architektoniczne ekscesy odrzucili wraz z nimi również samą architekturę, która stanowiła przecież przedmiot gwałtu. Można powiedzieć, że dziecko wylano wraz z kąpielą. Modernizm może odżegnywać się od wszelkich form historyzmu, lecz proponując kościoły przypominające magazyny, pałace mające służyć celom kultury, które imitują rafinerie naftowe i domy wyglądające jak okręty, kontynuuje właściwe historyzmowi mieszanie kategorii, zmieniając jedynie wygląd, a nie samą tendencję. Po wyczerpaniu zasobów formalnych tradycyjnej architektury, ideologia ta zaczęła ogarniać inne dziedziny z tą samą intensywnością, zawłaszczając początkowo język architektury przemysłowej i okrętowej, a później wzornictwo maszyn i narzędzi”<sup>739</sup>. Przykładem takiego „rozszerzania” może być szyb „Elżbieta” (pierwotnie: „Meitzenschacht”, później „Thomasschacht”) zbudowany w latach 1913-14 jako kolejny szyb wentylacyjny i drzewny kopalni „Król” („Königsgrube”) w Chorzowie (il. 21). Jak pisze Edward Wiczorek, „niewiele zabytków techniki może pochwalić się tak interesującym kostiumem [...] Oryginalny dla zabudowań kopalnianych projekt, nawiązujący do angielskiego neogotyku, zaprojektował mistrz budowlany Tschentscher, twórca także innych zabudowań kopalni <Król>. Wszystkie budynki są murowane z cegły i potynkowane, zaś

---

<sup>739</sup> L. Krier, *Architektura – wybór czy przeznaczenie...*, s. 62-63.

tynki imitują łamany kamień. Posiadają ostrołukowo sklepione okna, dachy schowane są za krenelaże, a w ich narożach umieszczone są ozdobne sterczyny””””<sup>740</sup>.



**Ilustracja 21.** „Awangardowe” rozszczepienie formy i funkcji w historyzmie. Neogotycki zespół szybu Elżbieta Kopalni Węgla Kamiennego Król (Königsgrube) z początku XX wieku w Chorzowie – szyb pełnił funkcję wentylacyjną, fot. Tomasz Górny (Nemo5576)<sup>741</sup>

W przypadku szybu „Elżbieta” można mówić nie tylko o rozszczepieniu formy i funkcji (treści), ale też potraktować tą realizację jako przykład materializacji ogólnej, nieskonkretyzowanej *idei zamku*. Obiekt ten jest w swoim nawiązaniu do przeszłości, podobnie jak będący „aluzją” do namiotu obiekt przed synagogą Johnsona – abstrakcyjny, uproszczony, abstrakcyjnie schematyczny. Jest tylko znakiem czy ideogramem zamku. Mamy tu do czynienia z ogólną formą zamku – możliwie nieukonkretnionym, co jeszcze silniej nadaje mu charakter teatralnej dekoracji, fasadowości – to „zmaterializowana” abstrakcyjna (ogólna, mało konkretna) idea zamku. I właśnie jako istniejąca (konkretna) a równocześnie nieokreślona – emanuje „fałszem” – nie jest tym, na co wygląda. Gdyby z kolei położyć nacisk, na to, że ten „zamek” jest „zamkiem, którego nie było” – to szyb „Elżbieta” staje się przykładem „fikcjonalnego kształtowania funkcjonalności”, realizacją analogiczną do Disneylandu. Jeżeli Nicolaus Pevsner o „balu kostiumowym” historyzującej architektury, to

<sup>740</sup> E. Wieczorek, *Kopalnia jak zamek* - tekst ukazał się w Śląskim Kalendarzu Katolickim „Z TEJ ZIEMI” na rok 2003, źródło: <https://krajoznawca.org/kg22/241-kopalnia-jak-zamek> (dostęp: 02.10.22)

<sup>741</sup> Źródło: Wikipedia, na licencji *CC BY 3.0* (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)

[https://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Chorz%C3%B3w\\_szyb\\_El%C5%BCbieta\\_DSC\\_7581.jpg](https://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Chorz%C3%B3w_szyb_El%C5%BCbieta_DSC_7581.jpg) (dostęp: 02.10.22)

odwołując się do analiz Leona Kriera można stwierdzić, że takim samym „kostiumem” są w architekturze wyrazy „nowoczesności”/„modernizmu” czy „ponowoczesności”/„postmodernizmu”. W zestetyzowanej architekturze nurty kulturowe okazują się wyłącznie „wyglądami”, realizującymi ideologiczne założenia. Jak wskazują prowadzone tu analizy:

*Uabstrakcyjnienie, estetyzacja i ideologizacja architektury, podobnie jak uabstrakcyjnienie i estetyzacja piękna — idą w parze.*

Wpływ żadnego z tych procesów nie jest jednak obecny w architekturze Stanisława Niemczyka.

Dopiero „wyabstrahowane” z bytu piękno może zostać uznane za zależne od wrażeń dostarczanych przez zmysły<sup>742</sup>, co wyraża się literalnie w pojęciu „estetyka”. Tu właśnie, jak się wydaje, leży przyczyna następującej w nowożytności subiektywizacji i psychologizacji nie tylko piękna<sup>743</sup>, ale i architektury wpisanej w poczet „sztuk pięknych”. Jak zwraca uwagę Wojciech Bałus – skoncentrowanie się teoretyków (i projektantów) na „wrażeniu” wywieranym przez budowlę, na odczuciach, jakie ma ona w odbiorcy wywołać/wytworzyć, następuje *dopiero* w XVIII stuleciu. Badacz pisze: „Może się to wydawać dziwne, ale przed wiekiem XVIII właściwie nie zwracano specjalnej uwagi na psychologiczny odbiór architektury, tak jasno rysujący się w tekstach Hegla, Kremiera, Zubrzyckiego czy Huysmansa. W *Pieśni o katedrze Edeskiej* pojawił się co prawda fragment mówiący, że widok owej budowli <napełnia podziwem>, ale wyjaśnienie przyczyn zachwyty szło [...] w kierunku metafizycznej wizji świata. Podobnie wytłumaczenie elementarnej symboliki kształtów budowli kościelnej, przedstawione przez teoretyków okresu renesansu, nie zawierało żadnych aluzji do wrażeń i odczuć widza. Wreszcie św. Karol Boromeusz [...] nie pisał nic o chrześcijańskich uczuciach, czy wzlotach duszy, i nawet tak typowa dla niego kategoria *aedificii magnitudo* nie miała charakteru uczuciowego, lecz polemiczny względem protestanckiej deklaracji ubóstwa i prostoty architektury sakralnej. [...] To dopiero angielscy myśliciele przełomu XVII i XVIII wieku zaczęli dowartościowywać wszystko, co wiązało się z działaniem bodźców zmysłowych, wyobraźni i nieskrępowanych uczuć. Od nich to prosta droga prowadziła do psychologicznego pojmowania architektury, które stało się dominującym sposobem postrzegania dzieł budownictwa w wieku XIX”<sup>744</sup>. Ontologicznym warunkiem

<sup>742</sup> Wrażenia zmysłowe również należą do treści świadomości. Por. niżej.

<sup>743</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, dz. cyt., s. 6.

<sup>744</sup> W. Bałus, *Gotyk bez Boga*, dz. cyt., s. 124.

takiego jej ujęcia wydaje się fakt, że w nowożytności „metafizyczna wizja świata” – gdzie rzeczywistość i jej istnienie nie tylko *nie są* przedmiotem sporu, ale mogą być także źródłem zachwyty, właściwa dla starożytności i średniowiecza, a współcześnie wciąż (przynajmniej w pewnym stopniu) obecna m.in. w tzw. nastawieniu naturalnym i różnych nurtach kultury metafizycznej, w tym – w katolicyzmie – zaczęła być „wypierana” i niszczone przez „wizję świata” ufundowaną w paradygmacie mentalistycznym. Proces rozpadu tego integralnego, onto-agatologicznego światobrazu, którego katalizatorem było zradykalizowanie przez Kartezjusza dominujących u schyłku średniowiecza koncepcji utożsamiającej byt z tym, co ująć można w treści abstrakcyjnego pojęcia, spowodował w filozofii nowożytnej teoriopoznawczy zwrot. Punktem wyjścia nie była już domagająca się *roz-poznania* prawda rzeczywistości<sup>745</sup>, która pozwalała przyjąć, jak było w koncepcji Witruwiusza, że także architekturą rządzą *niezmienne, niezależne od przemian dziejowych zasady, bo tak jak dobro, prawda i piękno, tak dobra architektura nie podlega władzy czasu*<sup>746</sup>. Stała się nim natomiast krytyka poznania ludzkiego w jego roszczeniu do prawdziwości<sup>747</sup>. W konsekwencji metafizykę, jako naukę o tym, co jest, co „będące” (istniejące) – zastąpiła epistemologia, w której obrębie spór toczyły racjonalizm i empiryzm. Sygnalizowałam wyżej, że te dwa nurty, choć przyjęło się traktować je jako przeciwstawne, mają wspólny mianownik – „abstrakcjonistyczną” koncepcję bytu. Właśnie zagadnienie estetyzacji architektury pozwala uwidocznic ich wspólne, ontologiczne „zaplecze”. Zwróćmy uwagę, że w przywołanym wyżej fragmencie Wojciech Bałus wiąże nacisk, jaki zaczęto przykładac do psychologicznego odbioru budowli, z myślicielami angielskimi, a zatem sytuuje go w linii nowożytnego empiryzmu. Z kolei Piotr Jaroszyński zauważa, że sam termin „estetyka”, w którym związek pomiędzy pięknem a zmysłami zawarty jest literalnie, po raz pierwszy pojawia się jako tytuł wydanej w 1750 roku pracy: „Aesthetica” autorstwa niemieckiego filozofa, Aleksandra Baumgartena (1714-1762 r.), a zatem w linii nowożytnego, kontynentalnego racjonalizmu. Jak stwierdza Jaroszyński: „[...] wpływ Baumgartena w postaci związania piękna ze zmysłowością trwać będzie po dziś dzień i nigdy piękno nie pojawi się jako własność bytu czy sfera wyższego osobowego działania. Na przeszkodzie stać będzie dziedzictwo postkartezjańskie [podkr. – E. Ch.]”<sup>748</sup>. Czy zatem dziedzictwo autora „Rozprawy o

---

<sup>745</sup> Zob. S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka*, dz. cyt., s. 59-60. Por. też niżej.

<sup>746</sup> Zob. W. Bałus, *Goty bez Boga?*, dz. cyt., s. 99.

<sup>747</sup> Zob. H. Kiereś, *Idealizm*, w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 721.

<sup>748</sup> P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, dz. cyt., s. 6. Ufundowanie „psychologizacji” i estetyzacji (subiektywizacji) architektury w zapoczątkowanym przez Kartezjusza paradygmacie mentalistycznym tylko pozornie stoi

metodzie” i jego kontynuatorów, czy raczej koncepcje angielskich empirystów uznać należy za kluczowe dla estetyzacji architektury? Odpowiedzi nie udzielimy w oparciu o schemat zasady „albo-albo”, wymaga ona bowiem wskazania na *wspólne* dla obu nurtów, świadomościowe zapośredniczenie rzeczywistości. Tak w przypadku nowożytnego racjonalizmu, jak i empiryzmu – to, co realnie istniejące, pozapodmiotowe, zostaje *zastąpione*, czy też zredukowane, bądź do „konstruktów umysłowych” (pojęcia, wyobrażenia, słowa), bądź do wrażeń zmysłowych. Zarówno pojęcia, jak i wrażenia – to *treści umysłu*<sup>749</sup>. Tak racjonalizm, jak i empiryzm mają zatem *rys świadomościowy*, stąd w równym stopniu przynależą do paradygmatu mentalistycznego.

Jak wskazuje Piotr Jaroszyński, wyabstrahowane z bytu i *zestetyzowane* piękno<sup>750</sup> zostało ostatecznie podporządkowane sztuce i ludzkiej wytwórczości w systemie Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Niemiecki filozof, reprezentant idealizmu obiektywnego, uznając, że tak rzeczywistość, jak historia, są dialektycznym procesem stawiania się ducha<sup>751</sup>, potraktował naturę jako „alienację pojęcia”, to, „[...] co duchowi jest całkiem obce; w tym momencie natura nie mogła już być piękna, natomiast głównym jego [piękna – dop. E. Ch.]

---

w sprzeczności ze wskazaniem Wojciecha Bałusa, że „według Kartezjusza <namiętności duszy> należało poddawać kontroli rozumu, gdyż były ślepe i nie kierowały się żadnymi stałymi zasadami. Stąd i odbiór sztuki musiał następować przez rozum i *wywiezione zeń* [podk. - ECh.] racjonalne kryteria. Dopiero w wieku XVIII, gdy dowartościowano <poznania mętne>, a więc zmysłowe, czyli <estetyczne> w źródłowym sensie tego słowa, dawny porządek uległ odwróceniu. Jak wówczas dowodzone, nie byłoby sądów estetycznych, gdyby nie konstytuujące je wrażenia i namiętności” - W. Bałus, *Gotyki bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, dz. cyt., s. 70. To, że autor „Rozprawy o metodzie” nie cenił „poznań mętnych”, związanych ze zmysłami, nie zmienia faktu, że to właśnie on:

1) uznając za to, co rzeczywiste, treści świadomości, a nie niezależny od podmiotu byt, któremu przysługują dobro, piękno i prawda,

2) wskazał na umysł/świadomość/podmiot jako źródło zarówno „racjonalnych kryteriów”, jak i sądów smaku.

Dowartościowanie jednych kosztem drugich było wyłącznie kwestią czasu

<sup>749</sup> Podkreślmy, że wrażenia, zgodnie z terminologią kartezjańską, w nurcie sensualizmu, też były nazywane ideami, właśnie dlatego, że mieściły się w polu ludzkiej świadomości – zob. P. Jaroszyński, *Ideologia*, (online), w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 1. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Ideologia.pdf> (dostęp: 27.11.23).

<sup>750</sup> Odtwórzmy, w oparciu o analizy Piotra Jaroszyńskiego, etapy procesu estetyzacji piękna: estetyka rozumiana jako wiedza o pięknie i sztuce pojawia się w 1790 roku w „Krytyce władzy sądenia” Immanuela Kanta. W XIX wieku sztuka traktowana jest jako najbogatsze źródło dla przeżyć estetycznych (które są przeżyciami zależnymi od zmysłów), w związku z czym estetyka z filozofii piękna staje się filozofią sztuki. Pod koniec XIX wieku podważona zostaje konieczność „wytwarzania” przez sztuki piękne - piękna, do czego przyczyniła się praca Karla Rosenkranza (1805-1875 r.) „Estetyka brzydoty”. Samo piękno staje się pojęciem coraz bardziej niejasnym. Powiązanie go ze sferą zmysłów spowodowało, że definiowane zaczęło być przede wszystkim przez przyjemność, a przyjemności – na co wskazują chociażby powieści markiza de Sade’a – mogą być bardzo różne... Zob. P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, dz. cyt., s. 98 – 134.

<sup>751</sup> Duch staje się sobą za pomocą procesu, który Hegel nazywa dialektyką – dialektyka polega na wyodrębnianiu przeciwieństw, a następnie na ich łączeniu. Duch, zakładając i ustanawiając siebie – staje się, ale wszelkie zakładanie i ustanawianie siebie jest zakładaniem i ustanawianiem tego, co inne - ponieważ nic oprócz ducha nie istnieje, musi on tę inność przewyciężyć i utożsamić się z tym, co traktował jako obce. Według Hegla prawo dialektyki jest też prawem rozwoju rzeczywistości, która osiąga kolejne etapy poprzez asymilowanie tego, wzajemnie przeciwstawne – zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, dz. cyt., s. 242.

nośnikiem stała się sztuka, wyrażająca ten etap rozwoju ducha, w którym duch absolutny wraca do siebie”<sup>752</sup>. Hegel usytuował piękno wyłącznie po stronie podmiotu – jako formę jego ekspresji. W konsekwencji to sztuki piękne (a więc i wpisana w nowożytności w ich poczet architektura), a nie natura, okazują się *najbogatszym źródłem przeżyć estetycznych*. Jaroszyński wprost stwierdza, że wywodzące się z filozofii Hegla rozumienie piękna jest konsekwencją właściwego temu filozofowi utożsamienia bytu z tym, co abstrakcyjne<sup>753</sup>. Nawiązujące i czerpiące z myśli autora „Fenomenologii ducha” koncepcje określiły dominującą do dzisiaj relację piękna i sztuki, a tym samym – pośrednio – uwarunkowały estetyzację architektury i „pragnienie” architektów, by być „artystami” („kreatorami”). Jednak Stanisław Niemczyk estetycznego pojęcia piękna nie przyjmował. Piękno nie było dla niego „kategorią estetyczną” – ale faktem metafizycznym. Znajdował je po stronie tego, co jest. Razem z prawdą i dobrem.

### **I. 2.6. Piękno jako fakt metafizyczny. Ujęcie Stanisława Niemczyka**

Stanisław Niemczyk nie chciał być ani artystą”, ani „kreatorem”, nie wątpił w istnienie świata, ponieważ rzeczywistość traktował jako dzieło Stwórcy, podkreślając w swoich wypowiedziach jego doskonałość: „[...] stworzony świat jest całością – w każdym najmniejszym atomie jest całością i ze względu na swoje ułożenie, jest doskonały”<sup>754</sup>. Architekt podkreślał też, że człowiek jest częścią tej doskonałej całości: „[...] my w niej jesteśmy – żyjemy w tej doskonałości świata, w niej jesteśmy osadzeni, jesteśmy jej częścią”<sup>755</sup>. Jako doskonałe dzieło stworzenia natura była dla Niemczyka normatywna, stanowiła punkt odniesienia. Pojęcie natury, jakim operował Niemczyk, jak wskazywałam już wyżej, bliskie jest greckiej kategorii „physis”. To właśnie z naturą, a nie z wytwórczością człowieka, architekt źródłowo wiązał pojęcie piękna. To do natury, jak podkreślał, człowiek

---

<sup>752</sup> P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, dz. cyt., s. 7. Przywołajmy dalszy fragment wywodu badacza: „To głównie za sprawą Hegla sztuki piękne zautonomizowały się, gdyż im tylko przysługiwało piękno, a równocześnie sztuką stały się tylko sztuki piękne. [...] Przy teoriach piękna stanowiących rozwinięcie poglądu Hegla spór o piękno natury i sztuki przybiera nowy kształt. Natura jest duchowi albo obca, albo obojętna. Mówiąc potocznie, naturze brak jest ludzkich uczuć i przeżyć, jest ona zimna. Dzieło sztuki przeciwnie, wyraża i życie artysty, i kulturę, jaką reprezentuje. Kwiat nie może być tak piękny, jak ilustracja Rembrandta do scen biblijnych. Gdyby mówić o pięknie natury, to tylko wówczas, jeśli będzie ona potraktowana jako dzieło sztuki lub więcej, gdy oglądana jest okiem artysty odpowiednio selekcjonującego i interpretującego to, co się przed nim pojawia. Potrzeba więc specjalnego wysiłku twórczego, by natura mogła ukazać się jako piękna” – ibidem.

<sup>753</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, dz. cyt., s. 122. .

<sup>754</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, listopad 2015 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>755</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne.



„[...] zawsze się będzie odwoływał, a cokolwiek uczyni, będzie gorsze od tego, co natura mu podarowała w stworzeniu. Świat jest tak doskonały i tak piękny, że człowiekowi zabrakło by słów i narzędzi...”<sup>756</sup>. W jego ujęciu piękno jest zatem przede wszystkim faktem metafizycznym<sup>757</sup>, który napotykamy po stronie bytu. Architekt mówił: „Piękno [...] nie jest wyłącznie kategorią estetyczną. Trudno mi jest się odnieść do czegokolwiek, co czynimy my, jako ludzie, bez odwołania się do pierwiastka natury, a zatem pośrednio bez postawienia nad tym Stwórcy. Nie potrafiłbym skategoryzować albo przyjąć miary czy skali wartości nie uznając, że natura jest nieskazitelnie piękna. Gdybym miał opracować miernik do sprawdzania poziomu piękna w każdym bycie, to mógłbym go tworzyć wyłącznie na bazie tego, co jest naturalne, absolutnie naturalnie – w formach, materiałach, głosie, zapachach, we wszystkim. Absolutnie we wszystkim można by było przyjąć taką kategorię podstawową. I dopiero wiedząc, że nigdy nie dorównam pięknu pierwszego liścia, który tu za drzwiami leży i których nie ma dwóch jednakowych w całym wszechświecie, w całym bycie – to mi mówi, że ta nieskończoność jest właśnie pięknem. [...] Piękno jest kategorią, której nie potrafimy ocenić – możemy ją tylko przyjąć. [...] Nie da się piękna przegłosować. [...] Spaja się z zachwytem”<sup>758</sup>. Powiązanie piękna z zachwytem sytuuje ujęcie Stanisława Niemczyka w perspektywie klasycznej, przywołując na myśl nie tylko poemat Safony z VI w. p.n.e.<sup>759</sup>, ale też greckie pojęcie podziwu (θαυμάζω gr. *thaumadzo*), o którym Adam Krokiewicz w „Zarysie filozofii greckiej” pisze: „Zdaje się, że przez ów podziw należy rozumieć znamienne dla Greków poczucie majestatycznego piękna w zjawiskach zmysłowego świata [...]”<sup>760</sup>. Jednak drugi, równie istotny moment w podjętej przez architekta próbie określenia piękna – powiązanie go z nieskończonością – sprawia, że proponowane przez niego ujęcie przekracza ono skończoną perspektywę greckiego kosmocentryzmu<sup>761</sup>. Nieskończoność piękna w rozumieniu Niemczyka wiąże się z nieskończonością form, poprzez które wyraża się ono w naturze, ale też z poczuciem, że to, co realne, jest zawsze jedyne, jak liść leżący pod

<sup>756</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>757</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, dz. cyt., s. 10.

<sup>758</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, listopad 2015, oprac. własne.

<sup>759</sup> „Tym się konnica zdaje najpiękniejsza  
na czarnej ziemi, tamtym znów piechota,  
innym okręty. Ja to nazwę pięknym,  
co zachwyty budzi. Wszyscy tę prawdę pojmą.”

Safona, *Kalokagathia*, [w:] *Historia piękna*, red. U. Eco, tłum. A. Kuciak, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2005, s. 47. Cytat za: *Liryka starożytnej Grecji*, przeł. Janina Brzostowska, Ossolineum, 1984.

<sup>760</sup> A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 70.

<sup>761</sup> Jak zauważa Władysław Seńko dla starożytnych myślicieli – inaczej niż dla chrześcijańskich filozofów średniowiecznej Europy „[...] nieskończoność była równoznaczna z nieładem i chaosem, zaś skończoność zapewniała harmonię i ład na wszelkich szczeblach bytowania i poznawania” – por. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, dz. cyt., s.14.

drzwiami, piękny i przez swoją niepowtarzalność tym bardziej cenny. Dowartościowanie tego, co jednostkowe otwiera w myśli Stanisława Niemczyka specyficzną chrześcijańską perspektywę. Przypomnijmy, że Władysław Seńko, charakteryzując różnice pomiędzy starożytnymi, a postawą ludzi średniowiecza zauważa, że „dla myślicieli chrześcijańskich jednostka staje się ważniejsza od ogółu i gatunku”<sup>762</sup>. Co więcej, „Grecy nie znali pojęcia bytu całkowicie transcendentnego wobec świata [...]”<sup>763</sup>, a właśnie do nawiązania relacji z takim Bytem – Bogiem, służyć ma przestrzeń, którą w rozumieniu Niemczyka jest architektura kościoła. I do takiego Bytu odnosi – w ujęciu architekta – otaczająca człowieka natura. Kontakt z naturą był zdaniem projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego kluczem do odczucia pierwotnej sakralności świata. Przywołajmy jego wypowiedź: „[...] dawniej człowiek postrzegał cały świat w kategoriach sakralności – cały świat – bo w końcu to był jego kościół. I każdy przedmiot i każda rzecz, tym bardziej, że wytworzona z tej uświęconej natury – w umyśle człowieka musiała być – święta. Czy to był kawałek kości czy drewna, czy skały – człowiek wiedział, że to otrzymał – prawda?”<sup>764</sup>. W myśli projektanta wskazać zatem można szereg zbieżności z perspektywą właściwą dla paradygmatu ontologicznego (onto-agatologicznego). Cechujące ten paradygmat uznanie obiektywności świata i jego niezależnej od stanowienia podmiotu struktury, którą można rozpoznać, ponieważ jest inteligibilna, a także utożsamienie dobra, prawdy i piękna, które umiejscowione są po stronie bytu<sup>765</sup>, są bliskie założeniom, jakie znajdujemy w wypowiedziach Niemczyka. Architekt wiązał piękno i dobro z bytem i naturą. Mówił: „Rzeczy, trawa emanują wszystkim: pięknem, dobrem... Bo cóż to jest – no trawa bezbronna – nic, nic. Nic żeśmy z tego nie zaprojektowali. Nic”<sup>766</sup>. Również w człowieku dostrzegał piękno. W rozmowie z Kamilą Twardowską zauważył: „Natura ma zapisane wszystkie modele, wzory; ma wszystko, całe piękno. [...]. I piękno jest też w ludziach. Jeżeli w ludziach bym nie znalazł piękna, to po co go szukać w materii, na podstawie czego? Piękno jest w drugim człowieku i myślę, że to właśnie buduje relacje”<sup>767</sup>. Podkreślmy – w rozumieniu Niemczyka piękno *jest*

---

<sup>762</sup> W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, dz. cyt., s.14.

<sup>763</sup> W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, dz. cyt., s.15.

<sup>764</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014, oprac. własne.

<sup>765</sup> Zob. L. Schafer, *Przyroda [w:] Filozofia, podstawowe pytania*, red. G. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 510.

<sup>766</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, maj 2014, nagranie i oprac. własne.

<sup>767</sup> S. Niemczyk, *Nie jestem sam dla siebie projektantem*, wywiad przepr. K. Twardowska, (online), w: „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni”, Wydawca: Małopolski Instytut Kultury, data publikacji wywiadu: lipiec 2016. <https://autoportret.pl/artykuly/nie-jestem-sam-dla-siebie-projektantem/2/> (dostęp: 09.02.21) Wskazując na piękno i dobro obecne w bycie, dając sobie prawo do zachwytu światem, Niemczyk dostrzegał równocześnie niewspółmierność między pięknem świata a obecnym w nim dobrem. W jednym z naszych

w drugim człowieku, w naturze – nie jest „wytwarzane” czy kreowane – może być wyłącznie odkryte, dostrzeżone, *ujawnione*. Zauważmy, że z wypowiedzi projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego przebija chrześcijański, a precyzując: katolicki zachwyty nad rzeczywistością i człowiekiem powołanymi do istnienia nie tyle *ex nihilo*, co – z *Bożej miłości*. W tym właśnie punkcie wydaje się zasadne podjąć sygnalizowaną wyżej dyskusję z tezą Seweryna Blandziego, który stwierdza, że wypracowane w obrębie metafizyki-*creatio* pojęcie istnienia (łac. *existentia*), stanowi „implikację pojęcia nicości”, co prowadzi go do wniosku, że metafizyka ta przyczyniła się do zdewaluowania znaczenia bytu stworzonego, jako realnie istniejącego. Spróbujmy podjąć polemikę z argumentacją badacza, co pozwoli uwyraźnić, że właściwy Niemczykowi zachwyty rzeczywistością jako stworzoną silnie osadzony jest w katolickim światobrazie.

Seweryn Blandzi pisze: „[...] w koncepcji metafizyki-*creatio* niedoskonałość bytu przygodnego oznaczonego terminem *existentia* tłumaczona jest właśnie jego genezą z nicości. To, że w ogóle mógł on zaistnieć jest wynikiem łaski i woli Bożej. [...] *Pojęcie czystego istnienia stanowi więc implikację pojęcia nicości* [podkr. – E. Ch.] i jego rozumienie pozostaje do końca nieodłączne od całej teorii *creatio*. Takie istnienie dotyczy bytu stworzonego, (*ens creatum*), który pozostaje niejako <zawieszony> między niebytem absolutnym (nicość) a bytem absolutnym (*perfectissimum-increatum ens*). Stąd status ontyczny tak istniejącego bytu jako swoistej *positio extra nihilum* jest niepewny”<sup>768</sup>. Na marginesie swoich rozważań Blandzi dodaje, że „współczesny egzystencjalizm w wersji ateistycznej jawi się zresztą jako prosta i ostateczna konsekwencja myślenia *metafizyki-creatio*. Albowiem poddając w wątpliwość samo źródło istnienia (Boga) czy wręcz eliminując je z rozważań, pozostawiają <nagą> egzystencję, pozbawioną jakiegokolwiek oparcia. Tylko założenie istnienia Boga gwarantuje bytowi-egzystencji, że jakkolwiek pochodzi z nicości, może dostąpić wieczności, a nie pograżyć się w nicości ostatecznie”<sup>769</sup>. Takie ujęcie wzbudza jednak pewne wątpliwości. Koncepcja metafizyki-*creatio* oznacza przyjęcie w punkcie wyjścia wyobrażenia Boga jako Stwórcy – i dopiero *konsekwencją* takiego Jego rozumienia jest uznanie „przygodności” istnienia świata. Dla metafizyki *creatio* konieczne są dwa człony relacji: niepowątpiewalny Bóg-Stwórca i świat przez Niego stworzony, które należy rozpatrywać *łącznie*, w źródłowym odniesieniu, a nie ujmować jako pierwotnie

---

wywiadów powiedział: „Świat jest piękny – gdyby jeszcze na tą miarę był dobry – tu się może te wartości rozminęły” - wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, listopad 2015 r., oprac. własne.

<sup>768</sup> S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka*, Instytut Filozofii i Socjologii Nauk, Warszawa 1992, s. 71-72.

<sup>769</sup> S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka...*, s. 72.

„wyizolowane”. Wniosek Blandziego wymaga przyjęcia „abstrakcjonistycznej” perspektywy, która Boga-Stwórcę i stworzenie pozwala „dowolnie” – łączyć i rozłączać: „poddawać w wątpliwość samo źródło istnienia (Boga) [...] i pozostawiać <nagą> egzystencję”. Jednak zawieszenie złożenia o istnieniu Boga-Stwórcy powinno pociągać za sobą zawieszenie przekonania o przygodności świata, a przynajmniej czynić fakt tej „przygodności” możliwością równie uprawnioną, jak możliwość tego, że świat istnieje odwiecznie. Nie ma więc prostego przełożenia między metafizyką-*creatio* a Sartre’owskim, ateistycznym egzystencjalizmem. Tym bardziej, że przecież stworzenie „z nicości” oznacza – np. w perspektywie katolickiej – bycie stworzonym z Bożej miłości. Zwraca na to uwagę Stefan Swieżawski, referując ujęcie Tomasza z Akwinu: „Bóg poznaje rzeczy i chce, żeby się stały. Wszystkie też bez wyjątku zna i kocha”<sup>770</sup>. Czy miłość Boża może być niedoskonała, przygodna, albo niepewna? Nie tylko ofiara Chrystusa na krzyżu, ale samo istnienie świata, którego mogłoby nie być, a jest, stanowi – dla osoby wierzącej – wyraz i świadectwo Bożej miłości i wierności stworzeniu. Jeżeli więc w ujęciu Blandziego fakt pochodzenia „ex nihilo” – kładzie się cieniem na całej rzeczywistości stworzonej, to co najmniej równie zasadna okazuje się interpretacja odwrotna:

*to „stworzenie z niczego”, czy raczej „stworzenie z miłości” przez Boga, Który Jest Miłością (J 4,8), nadaje rzeczywistości i wszelkim „żywimom” wyjątkową godność i wartość.*

Taką interpretację znajdujemy u Doktora Anielskiego, dla którego wszechświat właśnie ze względu na (za)istnienie, na *bycie stworzonym*, jest – jak podkreśla Etienne Gilson – godny najwyższego zachwytu: „[...] jest wszechświatem świętym w samym swym istnieniu, a więc wszechświatem religijnym. [...] Prawdą jest, że rzeczy są dobre w stopniu, w jakim są, prawdą jest, że są piękne, prawdą jest, że są przyczynami i źródłami siły o wspaniałej płodności we wszystkim, co powodują, i prawdą jest, że w tym wszystkim naśladują Boga i są Jego odbiciem. Ale cudowniejsze ponad wszystko, co czynią byty, jest to, że są. Rzeczy istnieją i to jest w nich najgłębsze dlatego, że właśnie przez to naśladują to, co jest najgłębszą przyczyną ich bytu”<sup>771</sup>. Właśnie ze względu na założenie egzystencjalnego „zakorzenienia” stworzeń w Stwórcy – istnienie tego „przygodnego” i niekoniecznego przecież świata budziło w Tomaszu taki zachwyty. Poddanie w wątpliwość, albo „wylimitowanie”, jak proponuje Seweryn Blandzi, źródła istnienia (Boga), w przypadku Tomaszowej „wersji” metafizyki-

<sup>770</sup> S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej...*, s. 660.

<sup>771</sup> E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1960, s. 126.

*creatio* – nie prowadziłyby zatem do pozostawienia „<nagiej> egzystencji”, ale pociągałoby za sobą konieczność „eliminacji” stworzenia, które w Bogu ma rację bytu, a tym samym stanowi dowód Jego istnienia. Należy zatem zastanowić się, czy pojęcie „czystego istnienia” stanowi – jak twierdzi Blandzi w przywołanym wyżej wywodzie – „implikację pojęcia nicości”, czy raczej konsekwencję rozpatrywania istnienia i istoty w horyzoncie „abstrakcjonistycznie” ujętego bytu. „Czyste” istnienie oznacza istnienie „niezmieszane” z niczym innym – a więc jest pomyślane „w oddzieleniu”. Takie jego rozumienie nie występuje jednak u Akwinaty, ujmującego tak istotę, jak istnienie, w źródłowym odniesieniu.

W obrębie teorii *creatio* napotykać możemy zatem dwie możliwe, „ontologiczne opowieści”, dotyczące bytu stworzonego – jedna ukazuje go jako „niepewny”, chwiejący się na granicy nicości, druga opromienia go miłością Stwórcy, o której – jeśli się w Niego (i Jemu) wierzy – niepodobna zważyć, Stwórcy, Który „widział, że wszystko co uczynił było bardzo dobre”<sup>772</sup>. Wydaje się, że to, którą „opowieść” wybierzemy, zależy także od tego, czy w punkcie wyjścia przyjmujemy optykę „abstrakcjonistyczną”, czy też odwołamy się do koncepcji bytu zdefiniowanego przez uczestnictwo, partycypację. Zresztą samo zważenie w rzeczywistość wydaje się formą wypaczenia. Zauważmy, że „spór o istnienie świata” zaczyna się dopiero wraz z Kartezjuszem, natomiast w czasach Tomasza z Akwinu i Dunska Szkota nie jest obecny. Choć funkcjonują oni w perspektywie metafizyki-*creatio*, co więcej Szkot operuje „abstrakcjonistycznym” pojęciem bytu – jednak sam fakt „bycia” niezależnej od podmiotu rzeczywistości – jest dla nich niepowątpiewalny. Istnienie – jak posiłkując się rozważaniami Charlesa Kahna zwraca uwagę Seweryn Blandzi – staje się naczelnym problemem filozofii nie w średniowieczu, ale *dopiero* w nowożytności: „<Przez nowożytne pojęcie istnienia – pisze Kahn – należy rozumieć pojęcie wyartykułowane w »wątpliwościach« Descartesa dotyczących egzystencji wraz z dowodami na jego własne (*sc.* podmiotowe) istnienie, jak też na istnienie Boga i istnienie świata zewnętrznego”<sup>773</sup>. Rzucenie światła na kulturowo-społeczne przyczyny<sup>774</sup>, dla których w XVII stuleciu nastąpiło „zafiksowanie się” myślicieli na „wątpliwościach” Kartezjusza, zdecydowanie wykracza poza ramy rozprawy. Niewątpliwie jest jednak, że podważanie istnienia świata oraz Boga – było zasadniczo nieobecne tak

<sup>772</sup> Rdz, 1,31 Biblia Tysiąclecia, (online), Biblia.deon.pl, <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=1> (dostęp: 22.05.22)

<sup>773</sup> S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka*, Instytut Filozofii i Socjologii Nauk, Warszawa 1992, s. 39.

<sup>774</sup> Podobną kwestię – bez rozstrzygnięcia - stawia Stefan Swieżawski, pisząc o kartezjańskiej koncepcji człowieka, w której odżywa skrajny spirytualizm neoplatońskiej optyki św. Augustyna. Pisze on: „Jest pytaniem wielkiej wagi: dlaczego ta właśnie tradycja augustyńska ostała się – a dlaczego linia arystotelesowsko-tomistyczna załamała się i nie zajęła wybitniejszego stanowiska u kolebki tzw. nowożytnego świata? (...) Tym pytaniem kończymy nasze rozważania”. S. Swieżawski, *Człowiek średniowieczny*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1999, s. 116.

w starożytności, jak w średniowieczu<sup>775</sup>. Wydaje się, że w obrębie paradygmatu ontologicznego nikt nie bierze „na serio” takiej możliwości. Właściwą dla niego perspektywę można oddać parafrazując wers psalmu 53: „Mówi głupi w swoim sercu: <Nie ma Boga>”<sup>776</sup> na: „Mówi głupi w swoim sercu: <Nie ma świata>”. Blandzi pisze, że z perspektywy starożytnych Greków roztrząsania dotyczące „dowodu” na istnienie świata są bezowocne<sup>777</sup>. Równie bezowocne są one z perspektywy średniowiecznej. To samo zresztą dotyczyłoby dyskusji o istnieniu Boga (średniowieczne dowody na Jego istnienie formułowane są z pozycji „wiary poszukującej zrozumienia” – punktem wyjścia jest właśnie założenie tego, że Bóg jest). Jak pisze Stanisław Wielgus: „Ludzi niewierzących w tej epoce, poza naprawdę niesłychanie rzadkimi przypadkami, nie było. Człowiek niewierzący był w średniowieczu traktowany jak kaleka psychiczny, jak ktoś, kto nie uznaje oczywistości”<sup>778</sup>. Można więc powiedzieć, że przez paradygmat ontologiczny i mentalistyczny wyrażają się dwie nieprzystające do siebie postawy – zawierzenia, akceptacji czy wręcz afirmacji świata, a z drugiej strony wątpliwości, nieufności, negacji. Przybliżmy tę sytuację posługując się schematem.

---

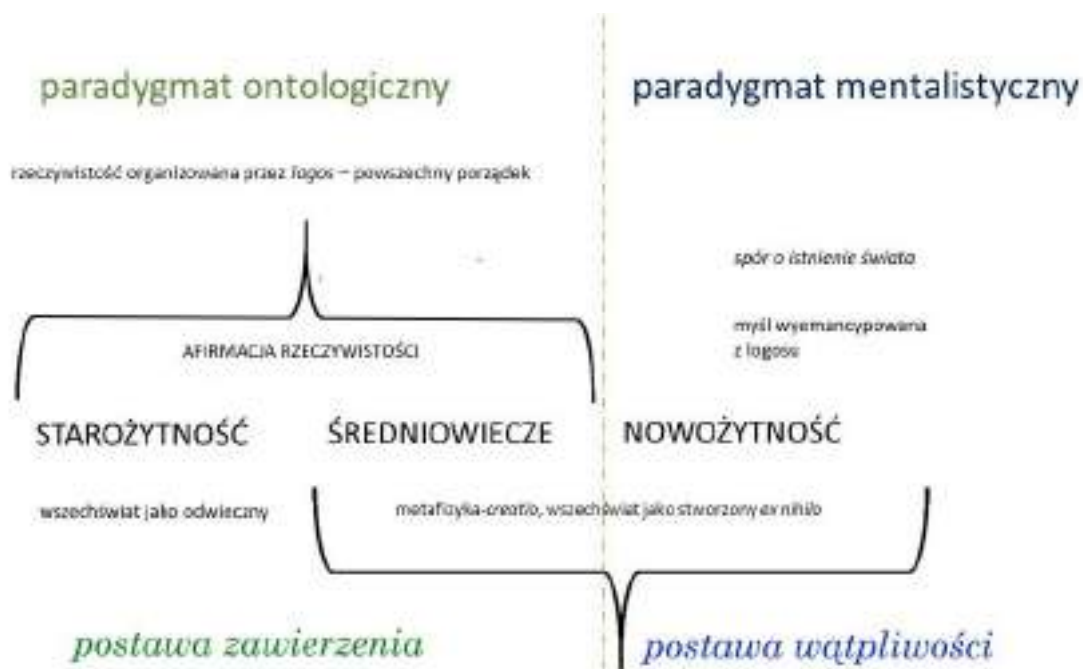
<sup>775</sup> Jak pisze Konrad Szocik: „Trwający dwa tysiące lat okres filozofii starożytnej i średniowiecznej ma charakter teistyczny. Koncepcje ateistyczne, w starożytności pojawiające się sporadycznie, a w średniowieczu niemalże nieznanne, stanowią wyłom w filozofowaniu dwóch pierwszych tysiącleci trwania filozofii”. K. Szocik, *Religia i ateizm w filozofii średniowiecznej*, *Studia Philosophiae Christianae* 46/2, 216-217.

[http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia\\_Philosophiae\\_Christianae/Studia\\_Philosophiae\\_Christianae-r2010-t46-n2/Studia\\_Philosophiae\\_Christianae-r2010-t46-n2-s208-218/Studia\\_Philosophiae\\_Christianae-r2010-t46-n2-s208-218.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Philosophiae_Christianae/Studia_Philosophiae_Christianae-r2010-t46-n2/Studia_Philosophiae_Christianae-r2010-t46-n2-s208-218/Studia_Philosophiae_Christianae-r2010-t46-n2-s208-218.pdf) (dostęp: 01.04.20)

<sup>776</sup> Ps 53, 2. <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=886> (dostęp: 02.04.20)

<sup>777</sup> Zob. S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka*, Instytut Filozofii i Socjologii Nauk PAN, Warszawa 1992, s. 61. Zresztą to, co tomiści nazywają „esencjalizmem” starożytnych filozofów, jest właśnie wyrazem ich pewności co do realności bytu. Jak wskazuje Seweryn Blandzi: „<istnienie> bytu, jeśli w ogóle wolno nam na gruncie myślenia greckiego użyć takiego sformułowania – nie wymaga [...] dowodu, w przeciwieństwie do metafizyki nowożytnej, gdyż byt zawsze już jakoś jest (jako dany), przeto należy go <jedynie> wyeksplikować w aspekcie istotowej natury” - S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka*, Instytut Filozofii i Socjologii Nauk PAN, Warszawa 1992, s. 44. Można zaryzykować stwierdzenie, że „esencjalizm” filozofów greckich jest wyrazem takiej samej afirmacji tego, co jest, co „będące”, jak egzystencjalizm Tomasza z Akwinu.

<sup>778</sup> S. Wielgus, *O micie "ciemnego" średniowiecza i "światłej" nowożytności polemicznie*, *Dydaktyka Literatury*, 1997 t. 17 s. 35. <http://gazetawarszawska.net/historia/441-ks-stanislaw-wielgus> Zob. też . J. Huinziga, *Jesień średniowiecza*, s. 198.



**Schemat 3. Metafizyka-creatio jako niewystarczająca przyczyna sporu o istnienie świata. Oprac. E. Chudyba.**

Postawę akceptacji, zaufania, odnajdujemy zarówno w średniowieczu, jak w starożytności. Choć operują one innymi typami metafizyki, nakierowane są na byt, na to, co jest. Metafizyka-*creatio* nie musi kojarzyć się z niepokojem, jaki niesie ze sobą nicność. Przeciwnie, może wskazywać na miłość jako źródło istnienia, na kochającego Boga, Który z miłością określa swoje stworzenie jako „bardzo dobre”.

Choć Seweryn Blandzi twierdzi, że pojęcie istnienia konotuje odniesienie do nicności<sup>779</sup> – Etienne Gilson i tomiści egzystencjalni właśnie przez odwołanie do istnienia, które jest gwarantem realności, bronią się przed „nicościującą”, spirytualistyczną perspektywą paradygmatu mentalistycznego, który za źródło realności uznaje świadomość. Problemem w obrębie metafizyki-*creatio* wydaje się nie tyle wyodrębnienie w niej istoty i istnienia, ale pojęcie ich jednoznacznie, „abstrakcyjnie”. Gilson dostrzegając dramat zredukowanego do zasady podmiotowości świata, mottem swojej pracy „Byt i istota” uczynił cytaty z Emila Meyersona: „Tylko sprowadzając do nicności może rozum wytłumaczyć to, co z niego nie pochodzi”<sup>780</sup>. Blandzi również dostrzega „problematyczność” nowożytnego, „monadycznego podmiotu” i postuluje, by powrócić do podstawowego doświadczenia Greków, „[...] wyrażającego się w <prostym> zdziwieniu [...] czy wręcz olśnieniu, któremu

<sup>779</sup> S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka...*, dz. cyt. s. 72.

<sup>780</sup> E. Meyerson, *La deduction relativiste*, cyt. za E. Gilson, *Byt i istota*, dz. cyt., s. 5.

daje tak wymowny wyraz Parmenides w swoim poemacie dydaktycznym, że byt jest i że niemożliwe jest, aby nie był”<sup>781</sup>. Równocześnie jednak badacz ten z jakiegoś powodu pomija fakt, że takie samo olśnienie rzeczywistością jako cudem tego, co będące, istniejące i stworzone, znaleźć można także w filozofii Tomasza z Akwinu. Jak słusznie zauważa Piotr Kaznowski – mimo że Grecy są chronologicznie pierwsi, to heurystycznie pierwotne jest dla nas doświadczenie chrześcijańskie – dlatego nie istnieje prosty powrót do Greków<sup>782</sup>. Co więcej, chrześcijańska optyka w pewnych aspektach jeszcze pogłębia nakierowaną na byt jako będący – perspektywę starożytnych. Metafizyka-*creatio*, zakorzeniona w Tym, Który Jest i Jest Obecny wyraża – tak samo jak myśl grecka – postawę akceptacji świata i afirmacji rzeczywistości. Zatem w aspekcie ujmowania bytu, jego prawdy, ontycznej pewności, jest z nią zbieżna. A przekracza i wzbogaca podejście starożytnych chociażby przez dowartościowanie materii, cielesności i koncepcję osoby ufundowaną w Dobrej Nowinie, że Syn Boży umarł nie za rodzaj ludzki, za gatunek, lecz za indywidualnych ludzi<sup>783</sup>. Egzystencjalna perspektywa – kładąca nacisk na cud istnienia – obecna tak w podejściu Stanisława Niemczyka, jak w filozofii Tomasza z Akwinu i filozofów nurtu tomizmu egzystencjalnego – nie ma w sobie nic z dramatu i niepokoju egzystencjalizmu. Zamiast nich odnajdujemy w niej spokój, którego źródłem jest zaufanie do tego, co jest i Tego, Który Jest.

W analizach Etienne’a Gilsona i badaczy z kręgu tomizmu napotykamy przenikliwą, bo przyjmującą w punkcie wyjścia wartość istnienia – krytyczną analizę konsekwencji paradygmatu mentalistycznego. Pozwala ona opisać nowożytność – i w dużej mierze współczesność zachodniego świata – poprzez kategorię sporu, jaki się toczy między reprezentantami „abstrakcjonistycznej”, anty-wspólnotowej optyki, a tymi, którzy opowiedzieli się po stronie bytu jako tego, co istniejące, co konkretne, a co y Gasset nazywał „żywą rzeczywistością”, którą działający w „trybie dehumanizacji” artysta ma za zadanie zniszczyć<sup>784</sup>. Można tę szczególną sytuację opisać też jako napór fikcji, materializowanych wyobrażeń (które są stroną aktywną i agresywną) na rzeczywistość. W wymiarze antropologicznym wyraża się ona w zderzeniu postawy afirmacji tego, co istniejące, z postawą zwątpienia, nieufności i dewaluacji rzeczywistości. W powiązaniu ze wskazanymi przez Herberta Schnädelbacha paradygmatami filozofowania wyróżnione przez Gilsona

<sup>781</sup> S. Blandzi, *Henologia meontologia dialektyka...*, dz. cyt s. 157-158.

<sup>782</sup> P. Kaznowski, *Christianitas a kultura postchrześcijańska* - tekst ukazał się jako artykuł wstępny „Christianitas” 2009/43 <http://christianitas.org/news/christianitas-kultura-postchrzescijanska/> (dostęp: 14.01.20).

<sup>783</sup> W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, dz. cyt. s.14.

<sup>784</sup> J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki...*, dz. cyt., s. 294.



esencjalizm/„abstrakcjonizm” i egzystencjalizm naprowadzają na trop dwu odmiennych sposobów ujmowania bytu – i równocześnie dwu postaw wobec rzeczywistości:

- 1) postawy afirmacji rzeczywistości, przyjmującej w punkcie wyjścia pierwotne odniesienie, łączność, pokrewieństwo, więź – pomiędzy Bogiem, światem i człowiekiem, myślą i bytem, umysłem i ciałem, znaczeniem i jego wyrazem, symbolem a tym, co symbolizowane)
- 2) postawy nieufności, zakładającej początkowy rozłam, który dopiero należy przezwyciężyć, oddzielenie, wyobcowanie, dualizm – między myślą a bytem, podmiotem a przedmiotem, zmysłami a intelektem, znakiem a znaczeniem – w sensie arbitralności ich związku).

Różnica pomiędzy tymi dwoma postawami/obrazami bytu znajduje „materialny obraz” w architekturze – w różnicy między architekturą zideologizowaną i tą przyjazną człowiekowi, Bogu i światu. Tą drugą napotykamy w realizacjach Stanisława Niemczyka. Jeśli można pozwolić sobie na nieco poetyckie sformułowanie – realizacje te pozostają poza zasięgiem cienia, jaki od świtu nowożytności, w świecie zachodnim, rzuca spór o istnienie świata, ufundowany w optyce „abstrakcjonistycznej”. Wpływ właściwego tej optyce definiowania „przez oddzielenie” dostrzec można także w nowożytnym, zestetyzowanym, „uabstrakcyjnionym” i – jak się okaże – zideologizowanym – pojęciu architektury, która „oderwana” od budowania zaczęła tracić swoją tożsamość, swój egzystencjalny wymiar.

*Tak jak piękno w obrębie paradygmatu mentalistycznego wyabstrahowane zostało z bytu, tak architektura została „wyabstrahowana” z budowania.*

Jednym z „narzędzi” tego „oddzielenia” okazuje się nowoczesne pojęcie stylu.

### **I. 2.7. Pojęcie stylu jako (historyczno-sztuczny i estetyczny) klin między architekturą a budowaniem**

Do rozdzielenia architektury i budowania (gdzie jako *differentia specifica* występuje „walor estetyczny”), dochodzi po raz pierwszy – jeszcze bez udziału pojęcia „styl” – w XVIII-wiecznej koncepcji „charakteru” architektury, sformułowanej przez Étienne-Louis’a Boulléego (1728 – 1799 r.) i wywodzącej się z niej idei „architektury mówiącej” (*architecture parlante*). Wskazuje na to Wojciech Bałus, przywołajmy fragment jego analiz: „[...] charakter [architektury – dop. E. Ch.] w koncepcji Boulléego oddziałuje na uczucia odbiorcy

– jest przedrefleksyjny, ale przez to fundamentalny, bo w odbiorze sztuki myśli mają być poprzedzane przez uczucia. [...] Koncepcja Boulléego otwiera nowy rozdział w dziejach symboliki architektonicznej. Po pierwsze, oddzielono architekturę od budownictwa. Budownictwo staje się [...] prostym wznoszeniem budynków, działalnością utylitarną i redukcjonistyczną. [...] Claude Nicolas Ledoux pisał w swoim traktacie: <Architektura jest tym dla budownictwa, czym poezja dla literatury pięknej: jest ona dramatycznym entuzjazmem rzemiosła; nie można o niej mówić inaczej niż z egzaltacją>. Po drugie, to nie kosmiczne parantele liczb i figur geometrycznych, jak w proporcjach muzycznych, ani antropomorficzne i antropometryczne odniesienia klasycznych porządków architektonicznych, jak u Witruwiusza, lecz bezpośrednie oddziaływanie na odbiorcę formy gmachu i wywoływanego przez nią *emouvior* [„poruszenia uczuć” – dop. E. Ch.] będzie stanowić teraz o możliwości konstruowania znaczenia w dziełach architektury. [...] Ta <mowa> (bo to jest rodzaj ekspresyjno-figuratywnego języka) posługuje się czysto architektonicznymi środkami, dając odbiorcy wrażenie lekkości, swobody, bądź wręcz przeciwnie [...] jej percepcja dokonuje się na drodze emocjonalnej”<sup>785</sup>. Zatem w koncepcji Boulléego napotykamy tą samą, estetyczną („wrazeniową”) zasadę rozróżnienia architektury i budowania, która dwa stulecia później obecna będzie w definicji architektury Nicolausa Pevsnera. Jako ilustracja tej „mentalistycznej”, świadomościowo-wrazeniowej optyki, określającej się przez „oddzieleniu”, posłużyć może fragment wywodu Boullé’ego, zawarty w tekście pt. „Architektura. Esej o sztuce”. „Charakter architektury” jest tu jasno określony jako *świadomie nadany* przez twórcę, a więc od niego zależny: „nadać dziełu charakter to użyć słusznie wszystkich właściwych środków, nie wywołując innych doznań, jak tylko te, które wynikają z tematu”<sup>786</sup>. Jeżeli więc twórca nie nadał celowo architekturze „charakteru”, a wywiera ona wrażenie, to – w przypadku takiej perspektywy, jaką znajdujemy już u prekursora *architecture parlante* – będzie ona „architekturą bez architekta”. Zacytowana tu wypowiedź Boullé’ego dodatkowo uwyrażnia, że włączenie architektury do zbioru dzieł (nowożytnie pojętej) sztuki, oznacza określenie tego, *czym jest* architektura, poprzez wzbudzanie przez nią wrażeń, doznań, a tym samym – skoncentrowanie się na jej „wyglądzie”, czyli na tym, co za wywieranie „wrażeń” odpowiada.

---

<sup>785</sup> W. Bałus, *Gotyck bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, dz. cyt., s. 71-72.

<sup>786</sup> É-L. Boullée, *Architektura. Esej o sztuce*, tłum. M. Poprzęcka, w: „Teoretycy, artyści i krytycy o sztuce”, s. 145.

Trzeba tu zwrócić uwagę na szczególny związek pojęcia stylu i historii sztuki. Herbert von Einem, wskazuje, że właśnie wtedy, kiedy sztuka zyskała autonomię, „[...] również refleksja o sztuce i jej historia, coraz częściej uprawiane przez laików, mogły zdobyć samodzielność, która umożliwiła ich własny rozwój, oddzielony od rozwoju sztuki. Nastąpiło to ostatecznie w 2 połowie XVIII w.”<sup>787</sup>. Co istotne dla prowadzonych tu rozważań, historia sztuki, jak zauważa von Einem, mogła ukonstytuować się jako samodzielna nauka wraz z wykształceniem *porównawczej historii stylu*<sup>788</sup>. Zatem ujmowanie architektury z pomocą kategorii stylu oznacza:

- 1) nie tylko przyporządkowanie jej do sfery sztuki, przeciwstawionej rzemiosłu i zdefiniowanej przez „wytwarzanie” piękna (pojętego estetycznie, „wrażeniowo”),
- 2) ale też swego rodzaju „podporządkowanie” architektury historii sztuki.

Ukształtowane wraz z historią sztuki „nowoczesne pojęcie stylu”, określić więc można jako „klin”, z pomocą którego – w obrębie sztuk pięknych i właściwej im refleksji, jaką jest historia sztuki – pogłębione zostało zachodzące już w XVIII stuleciu „rozszerzenie” architektury i budowania, widoczne w koncepcji Boulléego<sup>789</sup>. Jak wskazuje Wojciech Bałus, w XIX stuleciu architektura zostaje wręcz *utożsamiona* ze stylem. Badacz pisze: „[...] dla teoretyków wieku XIX architektura zawsze pojawiała się w kadrze stylu. Raz był to styl historyczny badaczy przeszłości, drugim razem *modus* zwolenników wyrażania własnej tożsamości za pomocą form zaczerpniętych z przeszłości, czasem wreszcie styl absolutny, wcielający jej istotę w nowych, niepowtarzalnych kształtach. [...] Według teoretyków XIX wieku architektura materializowała się w postaci stylu, nawet jeśli – jak w przypadku Sempera czy Viollet-le-Duca – miała ona tworzyć określone typy funkcjonalne. Bez stylu nie było dzieła sztuki”<sup>790</sup>. Podkreślmy:

*pojęcie „stylu” pierwszoplanowo okazuje się związane z refleksją właściwą dla historii sztuki, która poprzez tę kategorię definiuje tak sztukę, jak i architekturę.*

---

<sup>787</sup> H. von Einem, *Zagadnienia interpretacji w historii sztuki*, tłum. A. Palińska, w: „Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce” red. J. Białostocki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976, s. 240.

<sup>788</sup> Zob. H. von Einem, *Zagadnienia interpretacji w historii sztuki*, tłum. A. Palińska, w: „Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce”..., s. 242.

<sup>789</sup> Osobnych analiz wymagałoby zbadanie zależności pomiędzy znaczeniem „charakteru” architektury w ujęciu Boulléego, a ukształtowanym pod koniec XVIII stulecia „nowoczesnym pojęciem stylu”, którym operowała historia sztuki.

<sup>790</sup> W. Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku...*, s. 131 – 132.

Posiłkowanie się przez badaczy (Anna Buszko, Anna Cymer, Anna Maria Wierzbicka, Cezary Wąs,) kwalifikujących realizacje autorstwa Stanisława Niemczyka jako postmodernistyczne, których interpretacje omawiałam w „Rozdziale pierwszym” – pojęciami: „styl”, „stylistyka”, przy określaniu przejawów modernizmu i postmodernizmu w architekturze, stanowić może przesłankę na rzecz tezy, że również dla nich architektura jest w pierwszej kolejności „sztuką artystycznego oraz ideowego kształtowania budowli”<sup>791</sup>. Można zaryzykować stwierdzenie, że właściwa tym badaczom optyka bliska jest historyczno-sztucznej.

Skoro w pojęcie stylu wpisane jest (jako „przemilczana przesłanka”) zrównanie architektury z dziełem sztuki rozumianym na sposób nowożytny, wraz z warunkującym to rozumienie światobrazem, zatem pojęcie to jest kulturowo i ontologicznie uwarunkowane i zrelatywizowane. Stawia to pod znakiem zapytania wartość poznawczą pojęcia stylu, tym bardziej, że – jak podkreśla Wojciech Bałus – nie jest ono niezbywalnym elementem każdej możliwej definicji architektury<sup>792</sup>. Zauważmy:

*nie ma „stylu architektonicznego” i nie sposób budować „w stylu architektonicznym”.*

*Architektura, jeśli pojąć ją funkcjonalnie, a nie – estetycznie – nie jest „stylem”, ale budowaniem i sposobem budowania, a zatem czymś więcej niż styl, choć może mu, właśnie jako budowanie, zostać podporządkowana, czyli: zapośredniczona przez „wygląd”, przez świadome dążenie projektanta do „oddziaływania” na odbiorcę.*

Rozumienia architektury proponowanego przez Stanisława Niemczyka nie sposób wyeksplikować z pomocą pojęcia stylu, chyba, że na zasadzie kontrastu. Stanowi to przesłankę na rzecz zasadności prowadzonego w niniejszej pracy badania kulturowego wymiaru architektury poprzez uwyrażnianie zależności między określonym pojmowaniem architektury (które przekłada się na jej realizowanie) a właściwym dla danego nurtu kultury

---

<sup>791</sup> Zob. H. Hohensee-Ciszewska, *ABC Wiedzy o plastyce*, Wydawnictwa szkolne i pedagogiczne, Warszawa 1991, s. 9. Prowadzone dotąd rozważania pozwalają „artystyczne kształtowanie budowli” ma na celu wywołanie w odbiorcy, za jej pośrednictwem, określonych „doznań”. W tym punkcie rozważań właśnie na tym aspekcie się koncentruję. Zwróćmy jednak uwagę, że w przywołanej definicji mowa jest nie tylko o „artystycznym”, ale też „ideowym” kształtowaniu budowli. Z „wyglądem” architektury i jej „oddziaływaniem” na odbiorcę powiązać można nie tylko wrażenia, ale też – znaczenia, które projektant może *świadomie* budowli nadać, *materializując* za jej pośrednictwem określone idee. Tak właśnie, jak się wydaje, rozumieć należy „ideowe kształtowanie budowli”. Kwestię tę omawiać będę szerzej niżej, ale już teraz zasygnalizujmy, że traktowanie architektury jako środka *świadomego oddziaływania* przez projektanta na odbiorcę – bądź za pomocą materializowanych w niej idei, bądź wzbudzanych z jej pomocą wrażeń – sprzyja jej *zideologizowaniu*.

<sup>792</sup> Zob. W. Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 133. Por. niżej.

modelem świata/bytu. Przeprowadzone dotąd analizy, uwyrażniające ontologiczne „zaplecze” zjawiska estetyzacji i stylizacji architektury, a także dokonane w ich toku rozróżnienie między analogicznym i abstrakcyjnym jej pojęciem – wskazują, że taka zależność występuje. Przemawiają także na rzecz wniosku, że próba opisu z pomocą „nowoczesnego pojęcia stylu” architektury będącej „materialnym obrazem” tych kultur (nurtów kultury), które nie są uwarunkowane „kartezjańskim przełomem” i „abstrakcjonistyczną” koncepcją bytu, może taką architekturę i jej kulturowy wymiar zafałszować. Do takich realizacji należą – na co już teraz wiele wskazuje – obiekty autorstwa Niemczyka, a także, jak się wydaje, wszystkich tych twórców, którzy – podobnie jak on – *świadomie* z ujmowania architektury przez pryzmat stylu, projektowania i budowania „w stylu” zrezygnowali.

Wskazywałam już wyżej, że Stanisław Niemczyk w kategorii stylu dostrzegł niebezpieczeństwo działania w oparciu o „zewnętrzne odwzorowywanie”, czego konsekwencją jest imitacja i zamieranie tego, co prawdziwie twórcze (żywe). Taka diagnoza jest zgodna z konstatacją Herberta von Einema, który zauważył, że „rozwój historii sztuki zakłada osłabienie czy też zanik *żywej funkcji sztuk plastycznych* [podkr. – E. Ch.]. Jednakże w stopniu, w jakim osłabienie żywej funkcji sztuki oznacza osłabienie jej żywej substancji, rozwój historii sztuki jest zarazem symptomem schorzenia sztuki. Muzeifikacja sztuki i historia sztuki są historycznie zbieżne”<sup>793</sup>. Można powiedzieć, że wypracowane na potrzeby historii sztuki pojęcie stylu stało się „narzędziem” muzeifikacji dzieł sztuk, a także architektury, którą za „dzieło sztuki”, „zjawisko artystyczne” zaczęto uważać. Należy odnotować, że Stanisław Niemczyk również do „muzeifikacji” odnosił się z dystansem. Zapytany przez Marka Skawrę, czy stosuje w swoich realizacjach technikę wstawiania przedmiotów w nowy kontekst, odpowiedział: „Bałbym się, że mogłoby to stać się modą; widzę w tym zagrożenie dla zasobów, które wcześniej powstały w całości: wyłączenie z nich kawałków kontekstu zdecydowanie niszczy tę wartość. Tak jak eksponaty muzealne, które są wyprane kompletnie ze wszystkiego”<sup>794</sup>. Architekt nie zgodziłby się zatem z von Einemem, który twierdził, że „muzeifikacja” ma także swoją dobrą stronę: „dopiero bowiem muzeifikacja sztuki pozwoliła zrozumieć, że sztuka nie jest identyczna ze swoją funkcją, że sztuka pozostaje żywa jako sztuka, nawet gdy jej funkcja wygasła. Dopiero ona uwidoczniła cud sztuki. Jakkolwiek konieczna dla powstania, rozwoju, wreszcie istnienia

---

<sup>793</sup> H. von Einem, *Zagadnienia interpretacji w historii sztuki*, tłum. A. Palińska, w: „Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce”..., s. 240.

<sup>794</sup> M. Skwara, *Którzy chcą widzieć, rozmowa ze Stanisławem Niemczykiem*, laureatem Honorowej Nagrody SARP 1996, w: „Architektura murator” nr. 9/1996, s. 12.

sztuki jest jej funkcja, właściwa wartość sztuki leży – to doświadczenie przyniosła dopiero muzeifikacja – nie w jej służebnej roli, lecz w niej samej”<sup>795</sup>. Już przywołane wcześniej stwierdzenie von Einema, że rozwój historii sztuki oznacza osłabienie żywotnej substancji sztuki i symptom jej choroby, nasuwa pytanie, na czym właściwie polega „życie” sztuki poddanej muzeifikacji, która wydaje się mieć wiele wspólnego z mumifikacją. Co więcej, w ostatniej z przywołanych wypowiedzi von Einema skutek wydaje się być usytuowany w miejscu przyczyny. Wiele przemawia za tym, że to nie muzeifikacja „uwidoczniała” wartość sztuki „leżącą w niej samej”, ale odwrotnie, to „samozwrotne”, ukształtowane w nowożytności rozumienie sztuki jako „autonomicznej” – umożliwiło jej muzeifikację, stając się tym samym źródłem jej choroby i uwiądu, czemu hibernacja w muzeum nie zapobiega, ale do czego się przyczynia. Trzeba też dodać, że u zarania każdej ze sztuk we współczesnym rozumieniu – od teatru poprzez sztuki wizualne do muzyki – napotykamy dążenia mające na celu „oswojenie” transcendencji, tego, co Przekraczające, co od człowieka większe, potężniejsze, co budzi jego szacunek i lęk. Można powiedzieć, że sztuka narodziła się jako *sposób kontaktu* z tym, co przeżywane jako święte, z boskością i bóstwem, z Tajemnicą Bytu. Geneza przedmiotów i działań, które dziś nazywamy „artystycznymi”, tkwi zatem w doświadczeniu religijnym i rytuale, dla których były one formami/„narzędziami” ekspresji<sup>796</sup>. W takim kontekście sztuka „sama w sobie” *nie mogła* być „cudem” (nawet „ukrytym”) – rozumiano ją jako umiejętność wykonania *czegoś po coś*, nie dla samego „wykonywania” i nie dla samego przedmiotu, ale *ze względu na to, czemu* przedmiot ten służył. Sztuka *oddzielona* od funkcji nadającej jej sens – przestawała być sztuką. Niemczyk architekturę ujmował w kategoriach służebności, a zatem zgodnie z funkcjonalnym pojęciem sztuki, osadzonym w analogicznym pojęciu piękna jako *transcendentale*, sytuowanym „po stronie” bytu. Co ważne, wskazywał na kulturowe źródło charakteru architektury, dystansując się względem ujęć, które uznać można za przejaw optyki „abstrakcjonistycznej” - ujmującej obiekt w wyizolowaniu i koncentrującej się na jego formalnym (a nie: treściowym) opisie. W lutym 2019 roku, podczas naszego ostatniego wywiadu, zauważył: „Wszystkie rozwiązania

---

<sup>795</sup> H. von Einem, *Zagadnienia interpretacji w historii sztuki*, tłum. A. Palińska, w: „Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce”..., s. 240. Ta konstatacja von Einema, nacisk na wartość sztuki jako takiej, odseparowanie jej od funkcji – znów przywołuje rozumienie sztuki ukształtowane w Oświeceniu.

<sup>796</sup> Dobrym przykładem źródłowego związku twórczości i transcendencji, jest to, co nazywamy sztuką ludów pierwotnych, choć one same nie zastosowałyby takiego określenia. W ich kulturach po dziś dzień *nie istnieje* sztuka sama przez siebie – tam wszelka działalność tzw. „artystyczna” odnosi się do Przekraczającego – zob. np. Lucjan Buchalik, *Dogon ya gali. Dawny świat Dogonów*, Żory, Muzeum Miejskie 2011. Podczas wykładu poświęconego afrykańskiemu plemieniu Dogonów, który Lucjan Buchalik wygłosił w 2012 roku w Muzeum w Gliwicach, przytoczył on sformułowaną przez nich definicję „sztuki”. Ze względu na fascynację ludzi Zachodu tworzonymi przez Dogonów maskami, oprócz tych służących celom kultowym, zaczęli oni wykonywać maski przeznaczone wyłącznie na sprzedaż. I do nich właśnie odnosili pojęcie „sztuki”, czyli: „tego, co kupują biali”.

bazują na formach, które były, na kulturach. Ja bym bardziej to stawiał nie na formach, tylko na kulturach, które tworzyły to. To jest ważniejsze, bo ja znam wtedy sens powstania pewnych rzeczy, przedmiotów, przestrzeni przez pokolenia. Jeżeli tak to oceniam, a nie tylko przedmiotowo – no tu takie coś jest pokręcone, a tu proste”<sup>797</sup>. W przytoczonej wypowiedzi architekt wyraźnie rozróżnia dwa sposoby oglądu, ujmowania przedmiotu:

- 1) „formalny”, można byłoby powiedzieć: estetyczny, koncentrujący się na „wyabstrahowanej zewnętrznosci” przedmiotu, „wyglądzie”,
- 2) „treściowy”, kontekstowy, pozwalający widzieć przedmiot, choć wyodrębniony, jako część całości, w zespole odniesień jako ich końcową „krystalizację”, „punkt przecięcia” procesów, które doprowadziły do jego zaistnienia. Nie oznacza pomijania jego „zewnętrznosci”, ale traktowanie jej jako *wyrazu, przejawu* tego, czym przedmiot jest, w czym się „zakorzenia”.

Posługiwanie się kategorią stylu – sprzężoną z „abstrakcjonistyczną” optyką – sprzyja oczekiwaniu, że wyraz nurtów kulturowych w architekturze będzie (przynajmniej w jakimś stopniu) „jednakowy” pod względem „wyglądu” (np. gotyk, romanizm, barok). Na tą „definiyjną jednoznaczność”, „ujednolicanie”, właściwe dla myślenia w kategoriach stylistycznych – wskazywał też Stanisław Niemczyk (por. wyżej). A jednak w przypadku nurtu filozoficzno-kulturowego, określanego z pomocą terminów takich jak: „postmodernizm” i „ponowoczesność”, „jednakowość wyglądu” realizacji mających być jego „materialnym obrazem”, okazuje się problematyczna, co wskazuje Anna Maria Wierzbicka<sup>798</sup>. Zauważmy też, że termin: „modernizm” odnieść można zarówno do architektury secesji, której jednym z określeń było właśnie „Modern Style”<sup>799</sup>, jak i do realizacji ruchu nowoczesnego<sup>800</sup>, choć „stylistycznie” (w aspekcie „wyglądu”, a także doznań i wrażeń, jakie wygląd ten wzbudza) nie mają one ze sobą nic wspólnego<sup>801</sup>. A zatem

---

<sup>797</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2019. Oprac. własne.

<sup>798</sup> A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, dz. cyt., s. 92.

<sup>799</sup> Stephen Tschudi Madsen zestawiając terminy, jakimi określano secesję, wskazuje, że zarówno u Belgów, jak i Francuzów funkcjonowało pojęcie Modern Style. Badacz ten pisze: w Belgii „[...] spotyka się Style 1900, Modern Style – przy czym ostatnia z tych nazw odwołuje się do więzi z Anglią, podczas gdy we Francji posługiwano się często określeniem Style Moderne. [...] Początkowo Francuzi używali określenia Modern Style. <Mówi się Modern Style>, pisał w roku 1901 francuski znawca sztuki stosowanej, <aby nie zapominać o jego brytyjskim pochodzeniu>. Emile Galle także posługiwał się tą nazwą, jak i Emile Bayard w ostatnim tomie swej serii *L'Art de reconnaître les styles*” – S. Tschudi Madsen, *Art Nouveau*, tłum. J. Wiercińska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1977, s. 26-27.

<sup>800</sup> Na przykład Charles Jencks modernizm w architekturze utożsamiał właśnie z realizacjami ruchu nowoczesnego czyli, jak zauważa Tomasz Gryglewicz, „[...] z awangardą funkcjonalistyczną lat dwudziestych XX w., która zainicjowała styl międzynarodowy, dominujący w światowej architekturze do lat siedemdziesiątych” - T. Gryglewicz, *Czy powrót modernizmu*, w: *Teksty Drugie* 5-6, 1994, s. 195. [https://rcin.org.pl/Content/69275/WA248\\_73776\\_P-I-2524\\_gryglewicz-czy\\_o.pdf](https://rcin.org.pl/Content/69275/WA248_73776_P-I-2524_gryglewicz-czy_o.pdf) (dostęp: 11.04.21).

<sup>801</sup> Tytuł dwóch wydanych pod redakcją Andrzeja Szczerskiego tomów: „Modernizmy” - poświęconych „architekturze nowoczesności” II Rzeczypospolitej – nasuwa sugestię, że także w obrębie polskiego modernizmu

nie tylko przejawy postmodernizmu w architekturze, ale też modernizmu, *nie cechują się* estetyczną spójnością. Równocześnie tym, co łączy – odmienne stylistycznie – secesję i ruch nowoczesny, jest ujmowanie architektury w kategoriach stylu, a także fakt, że w oczach współczesnych – wyrażać miały dodatnio waloryzowaną nowość (nowoczesność) epoki, utożsamioną z postępem. Wojciech Bałus wskazuje, że „nowoczesne pojęcie stylu” pojawia się w końcu XVIII stulecia<sup>802</sup>. Prowadzone przez niego analizy, w których odwołuje się m.in. do badań Reinharta Kosellecka, pozwalają powiązać to pojęcia z narodzinami świadomości nowoczesnej i uznać za jej wyraz<sup>803</sup>. Gdyby więc zdefiniować styl nie przez „jednakowość wyglądu”, ale funkcjonalnie, jako *sposób* budowania (i rozumienia architektury), można byłoby powiedzieć, że

„stylem” (albo meta-stylem) poprzez który nurty filozoficzno-kulturowe określane jako: „modernizm”, „nowoczesność” oraz „postmodernizm”, „ponowoczesność” przejawiają się w architekturze – jest już samo ujmowanie architektury w kategoriach stylu/stylistyki oraz definiowanie jej przez „walor estetyczny” i „wygląd”.

Inaczej mówiąc: próby scharakteryzowania przejawów modernizmu (i postmodernizmu) w architekturze z pomocą pojęcia stylu określonego przez „jednakowość wyglądu”, ponoszą

---

dwudziestolecia międzywojennego trudno o estetyczną „jednakowość”. Zob. *Modernizmy. Architektura nowoczesności w II Rzeczypospolitej. Kraków i województwo krakowskie*, red. A. Szczerski, Wydawnictwo Dodo Editor, Kraków 2013 oraz *Modernizmy. Architektura nowoczesności w II Rzeczypospolitej, Katowice i województwo śląskie*, red. A. Szczerski, Wydawnictwo Dodo Editor, Kraków 2014.

<sup>802</sup> Zob. W. Bałus, *Gotyck bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 129- 130. Por. też niżej.

<sup>803</sup> Przywołajmy charakteryzowany przez badacza proces przemian świadomości, zachodzących w nowożytności: „Wraz z siedemnastowieczną *querelle des ancies et des modernes* poczucie inności, opisywane przez Vasarięgo, gruntuje się w pojęciu nowożytności – czasu zdecydowanie różnego zarówno od starożytności, jak i od średniowiecza. Ludzie XVIII i XIX stulecia uznali za początek tej nowej epoki XVI wiek. Jednocześnie w końcu XVIII wieku do głosu doszła silna świadomość znacznego przyspieszenia dziejów. Jasno dostrzeżono wszystkie zmiany, jakie zaczęły zachodzić wokół, i tym samym zaczęto myśleć o narodzinach czegoś jeszcze nowszego, niż nowożytność. W ten sposób wykrystalizowała się świadomość czasów najnowszych. <Nasza epoka - pisał Wilhelm von Humboldt – wydaje się wykraczać z okresu, który właśnie minął, w nowy, nie mniej odmienny>” - W. Bałus, *Gotyck bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 98. Reinhart Koselleck w „Semantyce historycznej”, do której odwołuje się Wojciech Bałus, zwraca uwagę na zmianę doświadczenia czasu, jaka następuje w nowożytności (*Neuzeit*). Zmianę tą Koselleck określa jako „uczasowienie historii”. W pełni rozwinięte doświadczenie uczasowionej historii, które rozpoczyna się wraz z renesansem i reformacją, a także z Baconowską tezą, że „prawda jest córą czasów” (*veritas filia temporis*), Koselleck sytuuje u schyłku XVIII stulecia – zob. R. Koselleck, „Nowożytność”. *O semantyce nowoczesnych pojęć ruchu*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna”, wybór i oprac. H. Orłowski, tłum. W. Kunicki, Poznań 2001, s. 334-336.



fiasko<sup>804</sup>, ponieważ już ujmowanie architektury w kategoriach stylu, „artystyczności”, „wyglądu”, jest wyrazem tych nurtów. W tym sensie zarówno dziewiętnastowieczny historyzm/eklektyzm, podobnie jak przeciwstawiającą mu się secesję, a także ruch nowoczesny, uznać można byłoby za przejawy – w obrębie architektury – nurtu filozoficzno-kulturowego, określanego z pomocą terminów: „modernizm”, „nowoczesność”. Pojęcie stylu, na co zwraca uwagę Bałus, „[...] prawie w ogóle nie gościło w teorii witruwiańskiej i w ogóle rzadko było używane w teorii sztuki przed oświeceniem. Terminem *modus*, *maniera* lub *Styl*, *stile*, określano nawiązania do malarstwa wczesnochrześcijańskiego i gotyckiego w okresie kontreformacji, jak też zjawisko nawrotu do gotyku w architekturze wieku XVII i XVIII, widząc w nich pewien – pozytywny lub negatywny – sposób kształtowania dzieła sztuki. Od tych terminów wywodzi się nowoczesne pojęcie stylu, które zaczęło robić karierę pod koniec XVIII stulecia”<sup>805</sup>. Wiele przemawia za tym, że do tej „kariery” przyczyniła się do zachodząca w toku kształtowania się nowożytności zmiana światobrazu, obejmująca także zmianę rozumienia i doświadczania czasu. Zauważmy, że równoległe z „krystalizowaniem się” kategorii stylu, co w pełni następuje *dopiero* w II poł. XIX stulecia<sup>806</sup>, forma artystyczna zaczyna być traktowana jako poddana koniecznej, historycznej zmienności, stając się, jak pisze Bałus, „[...] wcieleniem istoty już nie uniwersalnej, obowiązującej wiecznie, lecz dziejowej, charakterystycznej dla pewnego momentu w historii ludzkości”<sup>807</sup>. „Nowoczesne pojęcie stylu” usytuować należy zatem nie tylko w kontekście sztuki definiowanej estetycznie, „wrazeniowo”, ale też tzw. „świadomości historycznej”, traktującej wszelkie formy, a także wartości, jako zrelatywizowane względem czasu. Tym samym kategorię tę powiązać można z ideą „procesu dziejowego”, czyli z pojmowaniem wszelkich obszarów

---

<sup>804</sup> Co było widoczne w „Rozdziale pierwszym”, kiedy badacze kwalifikujący realizacje Stanisława Niemczyka jako postmodernistyczne, porzucali na „definicjach roboczych” przejawów pojmowanych jako „style” modernizmu i postmodernizmu w architekturze.

<sup>805</sup> W. Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 129- 130.

<sup>806</sup> Taki czas uformowania się pojęcia stylu wskazują:

a) Władysław Tatarkiewicz: „Początkowo wyraz styl zastąpił renesansową <manierę>, rozumianą jako styl osobisty artysty [...]; ale teraz przywykliśmy mówić o stylu epoki, o gotyckim czy barokowym. Przełom w rozumieniu wyrazu nastąpił w drugiej połowie XIX wieku, gdy historycy sztuki od faktografii przeszli do ogólnego charakteryzowania epok i prądów” - W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 206,

b) Helena Hohensee-Ciszewska: „system stylów historycznych kształtował się w 2. poł. XIX wieku w ramach historyzmu. W początku XX w. ustalono, że pojęcie <styl> w aspekcie historycznym obejmuje zespół cech charakterystycznych dla grupy dzieł sztuki powstałych w określonym czasie” - H. Hohensee-Ciszewska, *ABC Wiedzy o plastyce*, Wydawnictwa szkolne i pedagogiczne, Warszawa 1991, s. 86.

<sup>807</sup> W. Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku...*, s. 122.

ludzkiego doświadczenia – przez pryzmat nieskończonego progresu i jednokierunkowego ruchu<sup>808</sup>. Zaproponujmy hipotezę:

*„nowoczesne pojęcie stylu”, będące (wciąż jeszcze) istotnym terminem historii sztuki, sformułowane zostało pod wpływem tych samych czynników, które ukształtowały nowożytny (i nowoczesny, a także ponowoczesny) światobraz, w tym – takiego pojmowania czasu, gdzie sam jego upływ traktowany jest jako czynnik realnej zmiany (i to zmiany „na lepsze”).*

Zanim przedstawię argumenty na jej rzecz zwróćmy jeszcze uwagę, że warunkiem nowoczesnej, „podczasowej” optyki, definiującej się „przez oddzielenie” i w której ramach to, co będzie (a czego jeszcze nie ma) z założenia uznaje się za „lepsze” od tego, co zastane – była destrukcja światobrazu właściwego dla paradygmatu onto-agatologicznego, gdzie dobro, prawda i piękno wiązane były z bytem, z tym, co *jest*, a nie – z wyobrażeniem świetlanej, ale przede wszystkim nieistniejącej przyszłości.

### **I.2.8. Pojęcie stylu jako przejaw ujmowania procesów historycznych na sposób nowoczesny**

Jeżeli Ernst Cassirer (1874-1945 r.) pisał, że „świadomość historyczna” to bardzo późny wytwór cywilizacji ludzkiej, a „pojęcie historii dojrzało po raz pierwszy w dziele Vico i Herdera”<sup>809</sup> (a zatem w XVIII stuleciu), to analizy Reinharta Kosellecka wskazują, że wtedy

---

<sup>808</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 373 -375. Por. też niżej.

<sup>809</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 281. Giambattista Vico (1668- 1744 r.) - włoski filozof, jeden z najsłynniejszych przedstawicieli oświecenia włoskiego. Johann Gottfried von Herder (1744 – 1803 r.) – niemiecki filozof, pastor i pisarz, którego poglądy wpłynęły znacząco na późniejszy rozwój idei narodu oraz filozofii i historii kultury. Przytoczmy dłuższy fragment wywodu Cassirera, w którym uwyraźni się relatywizujący charakter „świadomości historycznej”, a także właściwe jej ujmowanie przeszłości w radykalnym „oddzieleniu”. W optyce historycznej, którą Cassirer przeciwstawia „świadomości mitycznej”, przeszłość ma być tym, co „minione”, a więc – nie tylko „wyzolowane” względem terażniejszości, ale i nieistniejące: „To, co nazywamy <świadomością historyczną>, jest bardzo późnym wytworem. Nie odnajdziemy jej przed epoką wielkich historyków greckich. A nawet myśliciele greccy nie potrafili jeszcze dać nam filozoficznej analizy szczególnej formy myśli historycznej. Analiza taka pojawiła się dopiero w XVIII wieku. Pojęcie historii dojrzało po raz pierwszy w dziele Vico i Herdera. Kiedy człowiek pierwszy raz uświadomił sobie problem czasu, kiedy wyzwolił się z ciasnego kręgu swych bezpośrednich potrzeb i pragnień, kiedy zaczął wnikać w początki rzeczy, zdołał odkryć jedynie źródło mityczne, nie historyczne. [...] Pierwsze próby ustalenia chronologicznego porządku rzeczy i wydarzeń, stworzenia kosmologii i genealogii bogów i ludzi znajdujemy w micie. Ta kosmologia i genealogia nie oznaczają jednak podziału historycznego we właściwym znaczeniu tego słowa. Przeszłość, terażniejszość i przyszłość są wciąż jeszcze ze sobą splecione, tworzą nieodróżnioną jedność, pomieszaną całość. Czas mityczny nie ma określonej struktury; jest to wciąż jeszcze <czas wieczny>. Z punktu widzenia świadomości mitycznej przeszłość nigdy nie minęła; jest ona zawsze tutaj i teraz. Kiedy człowiek zaczyna rozplątywać zawikłany wątek wyobraźni mitycznej, czuje się przeniesiony w nowy świat; zaczyna tworzyć nowe pojęcie prawdy” - E. Cassirer, *Esej o człowieku*, dz. cyt., s. 281-282.

nie tyle pojęcie to „dojrzało”, ale zostało „uczasowione”, a tym samym uległo zasadniczej zmianie:

1) właściwe dla starożytności i średniowiecza (nieprzypadkowo, jak się wydaje, związane z paradygmatem ontologicznym) „addytywne” rozumienie historii

a) jako spisywania wciąż przyrastających wydarzeń i badania ich,

b) wraz z fundującym to rozumienie *statycznym* doświadczeniem czasu, gdzie sam jego wpływ nie był traktowany jako czynnik zmiany utożsamionej z rozwojem/postępem,

2) u schyłku XVIII stulecia zostało wyparte przez jej samozwrotne i konstruktywistyczne ujęcie.

Przytoczmy wywód Kosellecka: „Jeśli skupimy się na niemieckim obszarze językowym, to zobaczymy, że w końcu XVIII wieku dokonał się zaskakujący zwrot, który doprowadził do całkowicie nowego pojęcia historii [podkr. – E. Ch.]. Po pierwsze, historia staje się pojęciem kolektywnym, które wyraża jednocześnie wszystkie przeszłe i wszystkie możliwe w przyszłości indywidualne historie. Poprzednio <historia> była pojęciem w liczbie mnogiej, które oznaczało sumę poszczególnych historii. Te historie zawsze miały swój podmiot działania – księcia, kraj, czy cokolwiek innego – i owe podmioty działania były przedmiotem opowiadania czy przedstawienia – historyka, który z poszczególnych historii tworzył swoją historię. Nowe pojęcie kolektywne, które rozwinęło się w sposób niezauważalny [pomiędzy 1760 a 1780 rokiem – dop. E. Ch.], staje się natomiast swoim własnym podmiotem. Historia, niejako na wzór Boga, zaczyna działać sama i działa poprzez konkretne podmioty działania. Tym samym zyskuje inny, mianowicie teoretyczny status, którego dawne, mnogie pojęcie <historie> nigdy nie miało. [...] Historia staje się metapojęciem. Innymi słowy: Pojęcie to wyraża nie tylko empiryczne wydarzenia, lecz przede wszystkim warunki możliwych historii. W tym sensie historia staje się podmiotem siebie samej. Po drugie jednak ta sama historia staje się zarazem swoim własnym przedmiotem. Dawniejsze pojęcie historii zostaje bowiem niejako wessane przez nowe pojęcie kolektywne. Od około 1780 roku <dzieje> mogły oznaczać również historię. Historia wydarzeń i sposób ich badania i opowiadania o nich zostały objęte wspólnym pojęciem. *Warunki działania i warunki ich poznawania, czy też: pozajęzykowe i językowe założenia wszelkiego rodzaju historii zostały ujęte w jednym pojęciu* [podkr. – E. Ch.]. Można by powiedzieć, że mieliśmy tu do czynienia z czysto językowym zwrotem transcendentalem: Warunki rzeczywistości są jednocześnie warunkami jej

poznawania”<sup>810</sup>. Zmienione pojęcie historii, sprzężone z rozumieniem czasu jako „zdynamizowanego postępowaniem”<sup>811</sup>, tkwi u podstaw szczególnej, *pseudo-deterministycznej* optyki, określanej mianem „historiozofii” bądź „filozofii dziejów”<sup>812</sup>, która – obecna już w myśli Kanta<sup>813</sup> – w pełni wyrażona została w XIX stuleciu, w spekulatywnych systemach niemieckiego idealizmu, u Fichtego, Schellinga, a przede wszystkim u Hegla<sup>814</sup>. To właśnie ta perspektywa, jak się wydaje, odzwierciedla się w „świadomości historycznej”, jak i w „nowoczesnym pojęciu stylu”. Jak wskazuje Koselleck, rozumienie historii/dziejów wyrażone w „kolektywnej liczbie pojedynczej”, pozwoliło na przypisanie samym dziejom „[...] owej mocy właściwej ludzkim zdarzeniom i cierpieniem, która łączy wszystko według tajemnego planu, która wszystko pcha do przodu, mocy, wobec której można było poczuć własną odpowiedzialność albo w imieniu której – jak sądzono – można było podejmować działania”<sup>815</sup>, a także ugruntowało traktowanie historii jako *jednorazowej, niepowtarzalnej*, podważając sens historii jako „nauczycielki życia”<sup>816</sup>. Równocześnie pociągnęło za sobą przymus, „[...] aby od tej pory rzeczywistość interpretować w ogóle jako historyczną”<sup>817</sup>. Zauważmy też, że pojęcie „dziejów w ogóle” w „kolektywnej liczbie pojedynczej”, w XVIII

---

<sup>810</sup> R. Koselleck, *Dzieje pojęć*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna naukowa, Warszawa 2009, s. 75-76. Pojęcie „zwrot transcendentálny”, którym posiłkuje się tu Koselleck, powiązać należy z tzw. „kopernikańskim przewrotem” dokonanym w teorii poznania przez Immanuela Kanta (1724-1804 r.). Zdaniem Kosellecka dokonany w „Krytyce czystego rozumu” „przewrót kopernikański” umożliwiony został przez zachodzącą w nowożytności zmianę rozumienia pojęcia historii („historii jako takiej”) i dziejów („dziejów w ogóle”), które zyskały właśnie taki *samozwrotny i konstruktywistyczny* sens, jaki Kant przypisuje poznaniu – zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 92.

<sup>811</sup> Zob. R. Koselleck, *Dzieje pojęć*, dz. cyt., s. 189.

<sup>812</sup> Ppojęcie filozofii dziejów (historiozofii) wykształciło się równolegle z pojęciem „dziejów w ogóle” w kolektywnej liczbie pojedynczej. Koselleck pisze: „*Nie jest bez znaczenia, że pojęcie filozofii dziejów pojawiło się w tych dziesięcioleciach, kiedy popularność zaczęła zdobywać kolektywna liczba pojedyncza wyrazu <dzieje>, między 1760 a 1780 rokiem* [podkr. – E. Ch.] [...] Pod względem historii języka chodzi o tożsame wydarzenia: o wykształcenie się dziejów w sensie dziś przez nas pojmowanym oraz o odniesioną do nich filozofię dziejów. – R. Koselleck, *O rozpadzie toposu historia magistra vitae w polu horyzontu historii zdynamizowanej nowożytnością*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna”..., s. 92 - 96.

<sup>813</sup> Jeżeli w „Krytyce czystego rozumu” Kant pytał o możliwość sądów syntetycznych *a priori*, to w „Sporze fakultetów”, wydanym w 1798 r., przeformułował, jak wskazuje Koselleck, tą kwestię, pytając: „<Jak możliwe są dzieje *a priori*> [...] i odpowiadał: <Ano tak, że wróżbiarz tworzy i umożliwia nadejście zdarzeń, które uprzednio przepowiadał>” - Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 293. Komentując przytoczony fragment, Koselleck stwierdza, że: „[...] wraz z pytaniem o dzieje *a priori* Kant ustanowił model ich tworzenia” - R. Koselleck, *O dysponowalności dziejami*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna”..., s. 293.

<sup>814</sup> Zob. R. Koselleck, *O rozpadzie toposu historia magistra vitae w polu horyzontu historii zdynamizowanej nowożytnością*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna”..., s. 86-87. Omówienie relacji filozofii Kanta względem idealistycznych systemów Fichtego, Schellinga i Hegla znaleźć można np. w artykule: H. Jakuszko, *Klasyczna filozofia niemiecka*, w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/n/nfk.pdf#page=1&zoom=auto,-82,445> (dostęp: 25.01.22)

<sup>815</sup> R. Koselleck, *O rozpadzie toposu historia magistra vitae w polu horyzontu historii zdynamizowanej nowożytnością*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna”..., s. 93

<sup>816</sup> R. Koselleck, *O rozpadzie toposu historia magistra vitae w polu horyzontu historii zdynamizowanej nowożytnością*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna”..., s. 93 - 94.

<sup>817</sup> R. Koselleck, *O dysponowalności dziejami*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna”..., s. 290.

stuleciu, a więc wtedy, kiedy powstało, było – na co wskazuje Koselleck – *tożsame* z pojęciem „postępu”<sup>818</sup>. W świetle analiz autora „Semantyki historycznej” można zaryzykować stwierdzenie, że

*to, co Cassirer nazywa „dojrzewającym” pojęciem historii, jest historiozofią, której sformułowanie wiązało się z przyjęciem założenia, że poznawanie „dziejów”/„historii” jako „dziejów w ogóle”/„historii jako takiej”, a tym bardziej poznawanie ich a priori (czyli de facto ich „kreowanie”) – jest możliwe<sup>819</sup>.*

Ta szczególna subiektywizacja (i samozwrotność) jest przyczyną, dla której pisałam wyżej o właściwej dla historiozofii „pseudo-deterministycznej optyce”. „Usamodzielnienie się” „dziejów w ogóle”/„historii jako takiej” oznaczało bowiem równocześnie *podporządkowanie ich* transcendentalnemu, czyli samozwrotnemu (refleksyjnemu) podmiotowi. Jak wykazuje Koselleck, właśnie jako pojęcia „teoretyczne”, czy też „metapojęcia” o wyższym stopniu abstrakcji: „dzieje w ogóle” i „historia jako taka” – zaczynają być traktowane jako to, co człowiek może *tworzyć*, co pozostaje w jego „dyspozycji” (tak jak pojęcia abstrakcyjne powstają i pozostają w polu świadomości<sup>820</sup>). Autor „Semantyki historycznej” podkreśla: „[...] to, że ktoś tworzy historię jest zwrotem nowożytnym, którego nie dałoby się sformułować przed Napoleonem czy nawet przed rewolucją francuską. Podczas gdy w ciągu dwóch tysięcy lat do dziedzictwa kultury zachodnio-śródziemnomorskiej należało przekonanie, że **historie** są opowiadane, ale także badane i spisywane, o tyle dopiero od około 1780 roku było do pomyślenia, że **historię** można tworzyć. Ta formuła jest wskaźnikiem nie tylko nowoczesnego doświadczenia, ale co więcej – nowoczesnego oczekiwania: że człowiek w coraz to większym stopniu jest zdolny do planowania i realizacji historii. [...] Dzisiejsze pojęcie historii z jego licznymi odgałęzieniami znaczeniowymi, które po części logicznie się wykluczają, powstało dopiero przy końcu XVIII stulecia. Jest rezultatem długotrwałej teoretycznej refleksji oświecenia. Upřednio istniała na przykład historia, której sprawcą był Bóg wraz z ludzkością i za sprawą ludzkości. Nie było jednak historii, której podmiotem [w sensie: twórcami historii jako takiej – dop. E. Ch.] byłoby ludzie, niewyobrażalna była historia

<sup>818</sup> R. Koselleck, *O dysponowalności dziejami*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna”..., s. 287-289.

<sup>819</sup> Zob. R. Koselleck, *O rozpadzie toposu historia magistra vitae w polu horyzontu historii zdynamizowanej nowożytnością*, w: R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 96.

<sup>820</sup> Trudno nie zauważyć tu odpowiedniości między kształtującymi się w II poł. XVIII stulecia „świadomością historyczną”, a także konstruktywistycznym i samozwrotnym pojęciem „historii jako takiej”/ „dziejów w ogóle”, a aktywistycznym i konstruktywistycznym rozumieniem świadomości, jakie sformułowane zostało w związku z „Kartezjańskim przełomem”.

jako jej własny podmiot. Uprzednio istniały historie w liczbie mnogiej, wiele historii, które się wydarzały, służąc jako egzemplia w nauczaniu moralności, w teologii, w prawie i w filozofii. Tak, nawet same <dzieje> jako wyrażenie istniały w liczbie mnogiej. [...] Ta forma liczby mnogiej zamieniła się na skutek ustawicznie prowadzonej refleksji w formę pozbawionej dopełnienia liczby pojedynczej. Gdyby ktoś przed 1780 rokiem powiedział, że studiuje historię, wówczas rozmówca postawiłby pytanie: jaką historię? Historię czego? Historię Rzeszy czy historię naukowych sądów teologicznych, a może na przykład historię Francji? Dzieje możliwe były, co stwierdzono, jedynie z przyporządkowanym im podmiotem, który albo ścierpieć musiał przemiany, albo był podmiotem tych przemian [podmiotem przemian, ale nie podmiotem konstruującym dzieje – dop. E. Ch.]. [...] ludziom *wydało się* [podkr. – E. Ch.] dopiero wówczas, iż mogą dysponować dziejami lub je tworzyć, gdy te właśnie dzieje usamodzielniały się za pomocą jednorazowego pojęcia podstawowego w liczbie pojedynczej. Krok od określonych <historii> w liczbie mnogiej do historii w ogóle w liczbie pojedynczej odsyła z punktu widzenia historii słowa do nowej przestrzeni doświadczenia i nowego horyzontu oczekiwań. [...] Dzieje nie oznaczają już od tej pory jedynie związku minionych wydarzeń i relacji o nich. Ich narracyjne znaczenie ulega raczej redukcji, a sam zwrot otwiera od końca XVIII stulecia społeczne i polityczne horyzonty planowania, odnoszące się do przyszłości. W dziesięcioleciu przed rewolucją francuską dzieje – napędzane następnie rewolucyjnymi wstrząsami – stają się, choć nie wyłącznie, pojęciem sprawczym”<sup>821</sup>. Jeśli Cassirer twierdził, że w „świadomości mitycznej” „przeszłość, teraźniejszość i przyszłość są wciąż jeszcze ze sobą splecione, tworzą niezróżnicowaną jedność, pomieszaną całość” (por. wyżej)<sup>822</sup>, to skoro „świadomości historycznej” „wydaje się”, jak pisze Koselleck, że może *tworzyć* historię, a więc: zarówno przeszłość, jak przyszłość<sup>823</sup> – to kwestia relacji między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością w jej

---

<sup>821</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 287-291. W dalszej części przywołanego fragmentu badacz zauważa: „Można oczywiście określać następstwo przewidywania, planowania i tworzenia jako antropologiczną podwalinę ludzkich działań. To, co nowe, przed czym stajemy, polega na odnoszeniu tych określeń sprawczych do nowego konceptu <dziejów w ogóle>. *Pod dyskusję, o ile nie do dyspozycji, postawiono tym samym ni mniej nie więcej, jak przyszłość dziejów powszechnych*” [podkr. E. Ch.] – R. Koselleck, *O dysponowalności dziejami*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna”..., s. 291.

<sup>822</sup> Zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998, s. 281-282.

<sup>823</sup> Przypomnijmy cytowaną przez Kosellecka wypowiedź Goethego, który twierdził, że „<To, że historia powszechna od czasu do czasu pisana być musi na nowo, nie ulega w naszych dniach chyba żadnej wątpliwości>” – R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 335. Zwróćmy też uwagę, że jeśli Goethe wskazuje na konieczność (i możliwość) pisania powszechnej historii „na nowo”, to Cassirer stwierdza, że człowiek, wraz z „rozplątywaniem zawikłanego wątku wyobraźni mitycznej” – „[...] czuje się przeniesiony w nowy świat; zaczyna tworzyć nowe pojęcie prawdy” – E. Cassirer, *Esej o człowieku*..., s. 282.

przypadku nie przedstawia się w sposób tak klarowny, jak wynikałoby to z ujęcia autora „Eseju o człowieku”.

Szczególne zdefiniowanie historii przez spłot rozwoju i konieczności, a równocześnie – przez pozostawanie „w dyspozycji” transcendentalnego podmiotu, opisać można także z pomocą kategorii: „historyzm”. Kategoria ta:

1) znajduje zastosowanie jako nazwa prądu kulturowego właściwego dla 2 poł. XIX wieku, charakteryzującego się – zgodnie z definicją Heleny Hohensee-Ciszewskiej – szczególnym zainteresowaniem przeszłością, naśladowaniem dawnych stylów w architekturze, czy powstawaniem muzeów<sup>824</sup> – co potraktować można jako kulturowy przejaw „świadomości historycznej”,

2) a równocześnie wiąże się, jak wskazuje Alicja Lisiecka, z określonym światobrazem i z typem postawy poznawczej wobec rzeczywistości, która kształtowała się równoległe z nowożytnym rozumieniem historii<sup>825</sup>.

Lisiecka, odwołując się do prekursorskich pod tym względem rozważań Friedricha Meineckego, zawartych w jego wydanej w 1936 r. pracy pt. „Die Entstehung des Historismus” („Powstanie historyzmu”), zauważa, że jedną z istotnych cech historyzmu, jest „[...] przewyciężenie charakterystycznej dla tradycji starożytnej, chrześcijaństwa, laickich tendencji renesansu, a także oświeceniowego pojęcia prawa natury — koncepcji niezmiennej natury ludzkiej. [...] niektórzy myśliciele XVIII w. uświadamiają sobie sprzeczność tej koncepcji z właściwym nowoczesnym czasem rozumieniem zmienności historycznej. Nie umieją oni jednak tej sprzeczności rozwiązać — rozwiązanie przynosi dopiero historyzm romantyczny. [...] W tym [Meineckego – dop. E. Ch.] ujęciu historyzm był koncepcją postulującą rozumienie świata, człowieka, ich wzajemnego stosunku, moralności, sfery

<sup>824</sup> Zob. H. Hohensee-Ciszewska, *ABC Wiedzy o plastyce*, dz. cyt., s. 35.

<sup>825</sup> Określając historyzm jako typ postawy poznawczej wobec rzeczywistości Alicja Lisiecka pisze: „Postawa ta, inna, rzecz prosta, w w. XVIII, XIX i XX, bo wynikająca z różnych przesłanek systemów myślowych tych epok, pozostaje w integralnym związku z historiozoficzną refleksją, na której gruncie się zrodziła. Tak więc <historyzm> klasyków [...] związany był z kartezjańską filozofią czasu, historyzm osiemnastowieczny z mechanistyczną bądź racjonalistyczno-idealistyczną konstrukcją procesu dziejowego, która to konstrukcja z kolei wchodziła w zakres rozważań współczesnych myślicieli na temat modalności bytu jednostki, świata przyrody i świata historii. Koncepcję <historycyzmu> dwudziestowiecznego przedstawił w swojej polemicznej książce *Nędzia historycyzmu* Karl Popper. Historycyzm to właśnie ś w i a t o p o g l ą d n a u k o w y wspólny wielu szkołom filozoficznym i socjologicznym drugiej poł. XIX i XX w. (np. Millowi, Marksowi, Diltheyowi)” - A. Lisiecka, *Z problemów historyzmu Cypriana Norwida: na marginesie tomu 7 "Pism" w: „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 50/2, 1959 r., s. 331.* [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Pamietnik\\_Literacki\\_czasopismo\\_kwartalne\\_poswiecone\\_historii\\_i\\_krytyce\\_literatury\\_polskiej/Pamietnik\\_Literacki\\_czasopismo\\_kwartalne\\_poswiecone\\_historii\\_i\\_krytyce\\_literatury\\_polskiej-r1959-t50-n2/Pamietnik\\_Literacki\\_czasopismo\\_kwartalne\\_poswiecone\\_historii\\_i\\_krytyce\\_literatury\\_polskiej-r1959-t50-n2-s331-421/Pamietnik\\_Literacki\\_czasopismo\\_kwartalne\\_poswiecone\\_historii\\_i\\_krytyce\\_literatury\\_polskiej-r1959-t50-n2-s331-421.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1959-t50-n2/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1959-t50-n2-s331-421/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1959-t50-n2-s331-421.pdf) (dostęp: 17.04.21)

wartości — jako procesu stawania się w czasie, stawania ujmowanego w kategoriach racjonalnej konieczności i prawidłowości”<sup>826</sup>. Podkreślmy raz jeszcze: dla historyzmu („świadomości historycznej”), wszelkie formy, wartości, a także rzeczywistość, zaczynają być pojmowane jako zmieniające się wraz z upływem czasu, „podczasowe”, a tym samym – *plastyczne*, „przekształcalne”. Zresztą nie tylko rzeczywistość, czyli to, co *jest*, ale i to, co minione, jak również to, co przyszłe, zaczyna być tak właśnie rozumiane. Świadczy o tym przywołany przez Kosellecka postulat Goethego, by historię (przeszłość) – „co jakiś czas” pisać na nowo<sup>827</sup>, a także wskazany przez autora „Semantyki historycznej” fakt, że „od około 1780 roku było do pomyślenia, że **historię** można tworzyć”<sup>828</sup>. Zgodnie ze „Słownikiem Języka Polskiego” termin „plastyczny” oznacza równocześnie: „dający się formować w dowolne kształty i zachowujący taki zmieniony kształt” oraz „mający związek z twórczością artystyczną malarza, rzeźbiarza, grafika itp.”<sup>829</sup>. Dowolność kształtowania – powiązana z działaniem artystycznym – naprowadza nie tylko na zasadnicze dla nowożytności rozumienie sztuki jako *creatio*, czyli tworzenia bliskiego (albo wręcz równego) stwórczemu działaniu Boga<sup>830</sup>, ale wiąże się też z założeniem, że to, co formowane – jest

---

<sup>826</sup> A. Lisiecka, *Z problemów historyzmu Cypriana Norwida: na marginesie tomu 7 "Pism"*, dz. cyt., s. 332. Właściwą dla historyzmu ideę przekroczenia natury ludzkiej znajdujemy u dwudziestowiecznego filozofa, Ortegí y Gasset'a: „Człowiek nie ma natury, ma tylko... historię” – to stwierdzenie y Gasset'a, omawiając narodziny „świadomości historycznej”, cytuje Ernst Cassirer – zob. E. Cassirer, *Esej o człowieku...*, s. 280.

<sup>827</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt. s. 335. Por.

<sup>828</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 287-291.

<sup>829</sup> Zob. Słownik Języka Polskiego PWN <https://sjp.pwn.pl/slowniki/plastyczny.html> (dostęp: 01.09.22)

<sup>830</sup> Rozumienie sztuki jako *creatio* ma swoje źródła ma ono w teorii wyobraźni stwórczej, sformułowanej w średniowieczu przez myślicieli arabskich [Al-Farabiego (870 – 950 r.), Awicennę (980 – 1036/37 r.) oraz przede wszystkim - Ibn Arabiego (1165- 1240 r.)]. Myśliciele ci, w toku recepcji filozofii Platona, Arystotelesa i Plotyna, korzystali także z pochodzących z epoki hellenistycznej, synkretycznych tekstów neoplatońskich, pozostających pod silnym wpływem religii orientalnych i gnozy. Teksty te utożsamiane były z pismami Platona i Arystotelesa. Jak wskazuje Piotr Jaroszyński, filozofia grecka w XII i XIII w. dotarła do Europy za pośrednictwem Arabów, którzy wprowadzili istotne zmiany do myśli starożytnych filozofów – co znalazło odzwierciedlenie nie tylko w nowożytnym pojęciu sztuki, ale i nowożytnej epistemologii, gdzie poznanie stało się konstruowaniem, tworzeniem. Już Al-Farabi Arystotelesowski zmysł wspólny zastąpił wyobraźnią, Awicenna wyniósł ją ponad poznanie zmysłowe i racjonalno-dyskursywne, a Ibn Arabi, zwolennik panteizmu, wskazał na wyobraźnię jako wspólny rezerwuuar wszystkich form, z którego czerpał zarówno Bóg, przy stwarzaniu świata, jak i do którego sięgnąć może człowiek wyjątkowy – mistyk bądź poeta. Jaroszyński pisze: „[...] jeśli wyobraźnia posiada tak wielką moc, to Ibn-Arabi nie waha się przypisać jej głównej roli w powstawaniu sztuki, a nade wszystko – poezji. Dzieła poetyckie są efektem działania stwórczej wyobraźni, tej wyobraźni, za pośrednictwem której Bóg stwarza świat. Poeta zostaje więc zrównany z człowiekiem doskonałym (mystykiem), a obaj – z Bogiem. Widzimy, jak neoplatoński panteizm zabarwiony gnostyckim sufizmem doprowadził do powstania niezwykle oryginalnej, ale jakże groźnej koncepcji wyobraźni. [...] u Ibn-Arabiiego [...] wyobraźnia jest bardziej rzeczywista od rzeczywistości, wyobrażenia są prawdziwym bytem, nie świat zmysłowo-poznawalny. [...]. I rzecz ciekawa, od XIV wieku ten pogląd, którego kulminacją stanowi Ibn-Arabi, będzie sukcesywnie zapładniał co większe umysły świata zachodniego. Najpierw Mistrz Eckhart utożsamia oko mistyka z okiem samego Boga, potem filozofia stanie się kreacją wyobraźni, a na koniec sztuka wyniesiona zostanie ponad wszystko. Sztuka pochodząca z wyobraźni postawiona zostanie ponad światem i ponad rozumem. Ale to już jest dziełem romantyzmu” – P. Jaroszyński, *Metafizyka i sztuka*, dz. cyt., s. 111 – 116.



w jakimś stopniu amorficzne, pozbawione wewnętrznej określoności, tożsamości, która stawiałaby opór temu „dowolnemu kształtowaniu”. To od terminu „plastyczność” wyprowadzić można nazwę ulubionego przez dzieci materiału, jakim jest plastelina. W tym punkcie uwyraźnia się, dlaczego jedną z istotnych cech historyzmu – któremu bliskie jest pojmowanie rzeczywistości, przeszłości i przyszłości właśnie na podobieństwo „plasteliny”, albo Arystotelesowskiej „materii pierwszej”, będącej „nieokreślonym podłożem” – było „przewycięzenie” koncepcji *niezmiennej* natury ludzkiej. Kategoria natury nakierowuje bowiem nie na to, co „pod-”, ale co „ponadczasowe” i odporne na „kształtowanie”, bo to właśnie znaczy: „niezmiennność”. Człowiek posiadający naturę – nie daje się dowolnie „formować”, nie poddaje się wpływom, zachowuje autonomię – także wobec mijającego czasu. W horyzoncie natury jako „physis” (φύσις) sprobematyzowane zostaje takie rozumienie czasu, w którym sam jego upływ stanowi czynnik zmiany „na lepsze”, czynnik *rozwoju* – a więc rozumienie zasadnicze dla kształtowania się nowoczesnej, historiozoficznej optyki. Tam, gdzie obowiązuje pojęcie natury, również prawda nie może być, jak chciał Francis Bacon (1561 – 1626 r.) „córą czasów” (*veritas filia temporis*)<sup>831</sup>. „Przewycięzenie” koncepcji *niezmiennej* natury ludzkiej, które Alicja Lisiecka wskazuje jako istotną cechę historyzmu, można więc potraktować jako jeden z przejawów kształtującej nowożytność „przewycięzenia” paradygmatu ontologicznego i właściwej mu, integralnej koncepcji bytu (nie wykluczającej jego analogicznego, relacyjnego pojęcia), przez paradygmat mentalistyczny. Tym samym, w aspekcie koncepcji bytu, można określić historyzm jako *antyesencjalizm* i uznać za zbieżny z „abstrakcjonistyczną” koncepcją bytu. Jeżeli w jej obrębie „myślenie, a nie istnienie, czyni coś bytem realnym”<sup>832</sup>, to właściwe dla paradygmatu ontologicznego pojęcie natury, wyrażające *różnicę* między tym, co tylko myślane, a tym, co naprawdę będące (istniejące) – przestaje mieć uzasadnienie. Jeżeli:

1) „uabstrakcyjnienie”, czyli „ujednoznacznienie” bytu (*univocitas entis*) uznać można za istotne źródło następującej w nowożytności „wirtualizacji”, „rozmywania” pojęcia rzeczywistości,

---

<sup>831</sup> Zob. R. Koselleck, „*Nowożytność*”. *O semantyce nowoczesnych pojęć ruchu*, w: R. Koselleck, „*Semantyka historyczna*”, wybór i oprac. H. Orłowski, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 334-336.

<sup>832</sup> M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, w: „*W kierunku Boga*”, red. Bp. B. Bejze, s. 5, źródło: [http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/tomizm\\_egzystencjalny.pdf](http://katedra.uksw.edu.pl/gogacz/ksiazki/tomizm_egzystencjalny.pdf) (dostęp: 19.03.20)

2) to w tym punkcie rozważań tę „derealizację” można byłoby też nazwać „uplastycznieniem”, albo „denaturalizacją”<sup>833</sup>, w sensie pozbawiania rzeczywistości „wewnętrznej określoności”, „tożsamości” (co prowadzi do przyjęcia optyki antyesencjalnej).

Wyeliminowanie kategorii „natury” jako „wewnętrznej prawdy” tego, co *jest*, ugruntowane zostało w oświeceniu, a zatem w tym czasie, gdy formowało się „całkowicie nowe pojęcie historii” (historiozofii), a także „nowoczesne pojęcie stylu”. Jak wskazuje Honorata Jakuszko, wtedy to pojęcie rozumu kontemplacyjnego, nakierowanego na odkrywanie prawd i porządku właściwego dla rzeczywistości zastąpione zostało kategorią rozumu dyskursywnego, który już nie odkrywa, ale „tworzy”, „konstruuje” to, co poznawane<sup>834</sup>. Wiele wskazuje na to, że ten sam, kulminujący w oświeceniu proces, Jürgen Habermas – odwołując się do rozważań Georga Wilhelma Friedricha Hegla, a także analiz Maxa Webera – opisuje jako zastępowanie „substancjalnego rozumu”<sup>835</sup>, przez pojęcie wolnej, refleksyjnej, samougruntowującej się, a przede wszystkim – *abstrakcyjnej* podmiotowości. W nowożytnej filozofii pojawia się ona, jak wskazuje Habermas, najpierw pod postacią Kartezjańskiego *cogito*, a następnie Kantowskiej samowiedzy<sup>836</sup>. Choć królewiecki filozof ustanawia rozum jako „najwyższy trybunał”, występujący wobec przyrody nie w roli ucznia, „[...] który daje sobie wmówić wszystko, co zechce nauczyciel,

---

<sup>833</sup> Już teraz można zauważyć, że także Reinhart Koselleck pojęcie „zdynamizowanego postępu czasu”, określa jako nie mieszczące się w granicach tego, co naturalne: „Postęp otwiera [...] przyszłość, która wykracza poza tradycyjną, dającą się prognozować, naturalną przestrzeń czasu i doświadczenia i która przez to – na skutek własnej dynamiki – prowokuje do nowych, transnaturalnych i długoterminowych prognoz” – R. Koselleck, *Miniona przyszłość wczesnej nowożytności*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna”..., s. 69.

<sup>834</sup> „Miejsce rozumu (*nous, intellectus*) odczytującego esencje realne rzeczy uporządkowanych przez Boga-Stwórcę zajął rozum dyskursywny (*dianoia*) [operujący pojęciami – dop. – E. Ch.]. Był został zredukowany do przedstawień świadomości poznającej, która konstruuje świat przyrody i świat polityczno-społeczny na podstawie założeń apriorycznych lub elementarnych danych doświadczenia, traktowanych dogmatycznie. Pojęcia stały się znakami, wnoszącymi ex post porządek między treściami poznania. Dzięki matematycznemu przyrodoznawstwu (od Galileusza po Newtona) kategorie kwantytatywne: przestrzeń, liczba, czas, ruch zdominowały myślenie europejskie, redukując rozum kontemplacyjny do rozumu techniczno-instrumentalnego. Miało to wyraźne skutki dla racjonalnych projektów kierowania ludzkim życiem w aspekcie jednostkowym i społecznym” - H. Jakuszko, *Oświecenie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Katedra Metafizyki KUL, Lublin. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/oswieceniowaf.pdf> (dostęp: 19.04.2019)

<sup>835</sup> Zob. J. Habermas, *Moderna – nie dokończony projekt*, tłum. D. Domagała, w: „Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów”, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996, s. 282.

<sup>836</sup> Cytując fragment „Zasad filozofii prawa” Hegla, oraz jego pracy: „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III”, Habermas pisze: „Według Hegla epokę nowoczesną znamionuje struktura samoodniesienia, nazwana przez niego podmiotowością: <Zasadą nowożytnego świata w ogóle jest wolność podmiotowości polegająca na tym, że wszystkie istotne strony, które zawarte są w duchowej totalności, dochodzą do swych praw i rozwijają się.> Charakteryzując oblicze n o w y c h c z a s ó w (albo nowoczesnego świata), Hegel objaśnia <podmiotowość> przez <wolność> i <refleksję>: <Wielkość naszych czasów polega na uznaniu wolności, tej właściwości ducha, że w sobie jest u siebie.>” – J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s.26-27.

lecz w charakterze pełniącego swój urząd sędziego [...]”<sup>837</sup>, a przyrodę redukuje do „mnogości przedstawień umysłu”<sup>838</sup>, których jedność jest zależna od pierwszych źródeł naszego myślenia<sup>839</sup>, to równocześnie jedność samego rozumu, związek między jego poszczególnymi władzami, które Kant w nim *wydziela*, ma, jak pisze Habermas, „[...] charakter już tylko formalny i może być [jedynie] przedmiotem argumentacyjnego uzasadnienia”<sup>840</sup>. Przywołajmy jego dłuższy wywód: „*W miejsce substancjalnego pojęcia rozumu, właściwego tradycji metafizycznej, Kant wprowadza pojęcie rozumu rozproszonego na momenty, rozumu, którego jedność ma odtąd już tylko charakter formalny* [podkr. – E. Ch.]. Kant oddziela zdolność rozumu praktycznego i władzy sądzenia od poznania teoretycznego i każdą z tych zdolności opiera na właściwym jej fundamencie. Skoro krytykujący rozum uzasadnia możliwość obiektywnego poznania, moralnego rozeznania i estetycznej oceny, tym samym nie tylko upewnia się co do własnej podmiotowej zdolności [...] ale przejmuje rolę najwyższego sędziego także wobec kultury w całości. *Filozofia wyodrębnia [...] naukę i technikę, prawo i moralność, sztukę i krytykę artystyczną – według kryteriów czysto formalnych i w tych granicach je uprawomocnia* [podkr. – E. Ch.]. Do końca XVIII wieku nauka, moralność i sztuka wyodrębniły się też instytucjonalnie jako dziedziny aktywności, w których kwestie prawdy, sprawiedliwości i smaku rozpatrywane są autonomicznie, mianowicie zawsze w danym szczególnym aspekcie. W rezultacie sfera wiedzy oddzieliła się w całości od sfery wiary z jednej strony, a od zorganizowanych według prawa stosunków społecznych oraz codziennego współżycia z drugiej strony. Rozpoznajemy tu dokładnie te sfery, które Hegel będzie potem pojmował jako wytwory zasady podmiotowości”<sup>841</sup>. Zwróćmy uwagę, że ten Kantowski podział odzwierciedla się w estetycznym rozumieniu architektury (choć u królewieckiego filozofa jeszcze nie występującym), *oddzielonej* – tak jak oddzielone zostały sztuka i technika, obejmowane kiedyś jednym greckim terminem „*techne*” (łac. „*ars*”) – od budowania. Wyrażoną po raz pierwszy w Kartezjańskim *cogito* abstrakcyjną, bo oderwaną od tego, co „rozciąglę” (również od ludzkiego ciała), zasadę podmiotowości, wysiłek podjętego przez Kanta badania transcendentального wynosi na piedestał. Jako „rozszczepiony” na niezależne władze rozum występuje ona wobec rzeczywistości „w charakterze sędziego”, więcej: staje się źródłem wszelkiej określoności i porządku, a przez to – gwarantem naukowości poznania. Kant

---

<sup>837</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., BXIII.

<sup>838</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt. A 114.

<sup>839</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 114.

<sup>840</sup> J. Habermas, *Moderna – nie dokończony projekt*, dz. cyt., s. 282.

<sup>841</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s.29-30.

stwierdza wprost: „[...] rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu wytwarza”<sup>842</sup>. Rzeczywistość w ujęciu królewieckiego filozofa *nie jest* więc inteligibilna (poznawalna) dzięki byciu organizowaną przez *logos* (i zgodnie z przyjmowaną przez starożytnych koncepcją mikro- i makrokosmosu<sup>843</sup>), albo prawa wpisane w nią przez Stwórcę, za którymi myśl człowieka może podążyć i je roz-poznać, ponieważ – tak jak cała rzeczywistość – w jakiś sposób w nim uczestniczy, ale przez to, że jako przedmiot poznania jest konstruowana, „wytwarzana” przez podmiot poznający. Jarosław Rolewski podkreśla, że dla myśliciela z Królewca poznanie oznaczało właśnie konstruowanie, konstytuowanie<sup>844</sup>. O ile w przypadku:

- 1) podmiotu nieskończonego (Boga) poznanie jest konstytucją absolutną, równoznaczną stwarzaniu, a zatem poznaniem rzeczy samych w sobie (noumenów),
- 2) o tyle w przypadku człowieka, jako istoty skończonej, „[...] która jest zależna zarówno w swym bycie, jak w swym oglądaniu [...]”<sup>845</sup>,
  - a) poznanie jest konstytucją względną, będącą „[...] organizacją i ukształtowaniem tego, co dane i obecne dla podmiotowości”<sup>846</sup>, czyli opracowaniem danych wrażeniowych przez aprioryczne formy naoczności zmysłowej (czas i przestrzeń) oraz kategorie intelektu,
  - b) przez co jest poznaniem fenomenów (zjawisk, które „[...] są pomyślane jako przedmioty [ujęte] poprzez jedność kategorii”<sup>847</sup>), a nie rzeczy takich, jakimi one są.

Świat Boży, czyli świat noumenów – i świat człowieka, czyli świat fenomenów – okazują się rozłączne, nie mają ze sobą *nic wspólnego*. Jedynym gwarantem stabilności świata fenomenów – jest świadomość, operująca apriorycznymi *formami* zmysłowości (czas i przestrzeń) oraz kategoriami intelektu. Co istotne dla naszych rozważań „sztukę [tworzenia]

---

<sup>842</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, B XIII. W dalszej części wywodu filozof zauważa: „[...] tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy” - I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, B XVIII..

<sup>843</sup> Przykładem założenia *odpowiedniości*, pojmowania rzeczywistości jako ontycznej wspólnoty, której zwornikiem jest *logos*, *physis* – jest fragment poematu „O naturze” Heraklita (ok. 540 – ok. 480 przed Chr.). Filozof ten nie problematyzował istnienia *wspólnej* i dostępnej poznawczo rzeczywistości, podobnie jak wszyscy myśliciele reprezentujący paradygmat ontologiczny, a jako jej gwarant wskazywał *logos*: „podążyć należy za tym, co wspólne, czyli powszechne. Logos jest bowiem powszechny, a wielu ludzi żyje, jakby miało swój własny rozsądek. [...] dla czuwających świat jest jeden i wspólny, u śpiących natomiast przemienia się we własny dla każdego” - Heraklit, *O naturze*, tłum. M. Wesoly w: tenże, „Heraklit w świetle najnowszych badań”, *Studia Filozoficzne*, 7-8, 1989, s. 40.

<sup>844</sup> Zob. J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002, s. 61. Ideałem poznania dla Kanta było poznanie właściwe „praistocie” – Bogu, które jest samorzutnym oglądaniem, przysługującym takiemu intelektowi, „[...] dzięki którego przedstawieniu istniałyby zarazem przedmioty tego przedstawienia [...]” – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, B 139.

<sup>845</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, B 72.

<sup>846</sup> J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta...*, s. 64.

<sup>847</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 249 /B 305.

systemów”<sup>848</sup>, która nadając jedność systematyczną (a przy tym – formalną) pospolitym poznaniom czyni z nich naukę<sup>849</sup>, Kant określa jako „architektonikę”, a poświęconemu jej działowi trzeciemu „Metodologii transcendentalnej” w „Krytyce czystego rozumu” nadaje tytuł: „Architektonika czystego rozumu”.

*W sercu rozważań kształtujących optykę nowoczesną, historiozoficzną, napotykamy zatem ideę architektoniczności jako odpodmiotowej zasady jednoczenia i porządkowania.*

*Ugruntowane zostaje tym samym rozumienie architektury przede wszystkim jako narzędzia kształtowania i przekształcania rzeczywistości, a zatem pojmowania jej w „trybie materializacji”<sup>850</sup>.*

W obliczu rzeczywistości ujednoczonej, ujmowanej ilościowo, zdekonkretyzowanej, gdzie „natura” oznacza – zgodnie z określeniem Kanta - „stan bezprawia i gwałtu”<sup>851</sup> – podmiot tworzący architekturę niejako „z konieczności” nie dialoguje ze światem, ani go nie kontempluje, bo nie ma już czegoś takiego jak niezależny od niego „świat” albo „kosmos”, czyli „to, co swoim uporządkowaniem sprawia piękny widok”. Jest tylko anarchiczna i amorficzna „masa”, chaos, który trzeba (także) *za pośrednictwem* budowania „opanować”, narzucając nań siatkę racjonalnej geometrii, bądź – jak w przypadku *architecture parlante* – „wpisać” w niego zamierzone przez projektanta sensory i znaczenia (bo żadnych innych nie ma), albo oddziaływać na odbiorcę na poziomie wrażeń, wzbudzając w nim określone doznania czy „nastroj”. Inaczej mówiąc – perspektywa właściwa dla konstruktywistycznej, abstrakcyjnej podmiotowości, która w obrębie paradygmatu mentalistycznego staje się jedyną realnością, będącą „w sobie u siebie”<sup>852</sup>, pozwala widzieć rzeczywistość jako ogromny plac budowy, a architekturę jako poręczne narzędzie „kształtowania”, porządkowania świata, przez co zyskuje ona rys demiurgiczny i totalitarny:

*porządkowanie świata staje się jego podporządkowywaniem.*

<sup>848</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A832; B680.

<sup>849</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A832 B680.

<sup>850</sup> „Tryb materializacji”, odnoszę do takich realizacji, które 1) zapośredniczają i podporządkowują budowanie „materializowaniu”: „abstrakcji”, fikcji, idei, „wyglądów”, służą generowaniu zamierzonych przez projektanta wrażeń (albo „wygaszają” sferę percepcji somatycznej 2) w których wyraża się „utrata” pojęcia rzeczywistości na rzecz „zasady podmiotowości” (paradygmat mentalistyczny), bądź pojętego semiotycznie „języka” (paradygmat lingwistyczny), 3) które nie respektują tego, co jest, ale w sposób szczególnie „pasożytny” na rzeczywistości, traktując ją jako rezerwar dowolnie kształtowanego i przekształcanego „podłoża”.

<sup>851</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 752, B 780.

<sup>852</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, w: „Werke”, t. 20, s. 329, cyt. za J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 27.

Literackie ujęcie architektury jako (demonicznego) narzędzia przekształcania rzeczywistości w imię wyższych celów (i bez względu na koszty) – znajdujemy w drugiej części poematu „Faust”, nad którą Johann Wolfgang Goethe (1773-1832 r.) zaczął pracować około 1829 roku i tworzył do końca swego życia. Wskazuje na to Marshall Berman w pracy pt. „<Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu>. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności”. W drugiej części poematu Faust ma już za sobą etap marzyciela i kochanka, zamiast tego, z pomocą Mefistofelesa i za cenę ludzkich ofiar, prowadzi u brzegów morza wielkie roboty melioracyjne, by na odzyskanej ziemi stworzyć idealne społeczeństwo przyszłości. Właśnie jako „developer”, „komiwojażer postępu”<sup>853</sup>, Faust, zdaniem Bermana, staje się „archetypową postacią modernitas”<sup>854</sup>, „głównym bohaterem kultury nowoczesnej”<sup>855</sup>. Architektura, którą uznać można za „materialny obraz” takiej kultury/nurtu kultury nie będzie więc architekturą marzycieli czy kochanków, ani tym bardziej ludzi „zadomowionych w Boskim ładzie natury”<sup>856</sup>. To architektura, która przez przekształcenie natury ma odmienić rzeczywistość nie jednostek, a mas: „romantyczne dążenie do samorozwoju, które dotychczas powodowało Faustem, urzeczywistnia się w postaci nowej przygody: tytanicznego dzieła rozwoju gospodarczego”<sup>857</sup> – konkluduje Berman. Dopiero ta „przygoda”, jak zauważa Agata Bielik-Robson, staje się „prawdziwie demoniczna”, ponieważ jej tematem jest rywalizacja z Bogiem<sup>858</sup>. Architektura, którą uznać można za „materialny obraz” kultury określanej z pomocą terminów: „nowoczesność”, „modernizm” – w tej „przygodzie” uczestniczy. Jednak przedstawienie budowania jako pozostającego „na służbie” nieograniczonego pragnienia rozwoju to nie jedyny jego obraz, jaki napotykamy w poemacie Goethego. Wielkiemu przedsięwzięciu Fausta na drodze staje *inna postać architektury*, będąca wyrazem odmiennego podejścia i rozumienia rzeczywistości. To architektura związana z postaciami Filemona i Baucis, pary staruszków, których skromna chatka z kapliczką i dzwonem, otoczona lipami, „[...] służąca za schronienie dla rozbitków, była jedynym miejscem czyniącym przed przybyciem Fausta tę niezaludnioną ziemię ludzką”<sup>859</sup>. Należy do nich

---

<sup>853</sup> M. Berman, „*Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tłum. M. Szuster, Universitas, Kraków 2006, s. 95.

<sup>854</sup> M. Kazimierczuk, *Faust Goethego jako tragedia rozwoju nowoczesności w ujęciu M. Bermana*, (online), w: „Kultura-Media-Teologia”, 2016, nr 26, s. 108.

[https://kmt.uksw.edu.pl/media/pdf/kmt\\_2016\\_26\\_kazimierczuk.pdf](https://kmt.uksw.edu.pl/media/pdf/kmt_2016_26_kazimierczuk.pdf) (dostęp: 21.09.19)

<sup>855</sup> M. Berman, „*Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu*”..., dz. cyt., s. 90.

<sup>856</sup> Zob. M. Kazimierczuk, *Faust Goethego jako tragedia rozwoju nowoczesności w ujęciu M. Bermana*..., s. 122.

<sup>857</sup> M. Berman, „*Wszystko, co stałe co stałe rozplywa się w powietrzu*”..., dz. cyt., s. 80.

<sup>858</sup> Zob. A. Bielik-Robson, *Życie i cała reszta: Marshalla Bermana marksizm romantyczny*, w: M. Berman, „<Wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu>. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności”, dz. cyt., s. XXVI.

<sup>859</sup> M. Kazimierczuk, *Faust Goethego jako tragedia rozwoju nowoczesności w ujęciu M. Bermana*..., s. 122.

ostatni skrawek ładu, którego nie objęły kierowane przez Fausta prace. Czego ten, ogarnięty narcystyczną wolną mocy i panowania, nie może znieść: „Muszą się wynieść stąd ci starzy, /To ja chcę pod lipami siadać; /Parę nie moich drzew się zdarzy, /A już nie mogę światem władać...”<sup>860</sup>. Zarówno Marshall Berman, jak i Agata Bielik-Robson, odczytują postacie Filemona i Baucis jako symbol konserwatyizmu, ujmującego, ale jednak wstecznicstwa:

- „Goethe nadaje im silniejszą indywidualność i obdarza typowo chrześcijańskimi cnotami: niewinną wielkodusznością, bezinteresownym poświęceniem, pokorą i rezygnacją. [...] Filemon i Baucis stanowią pierwsze literackie wcielenie pewnej kategorii ludzi, która w dziejach nowożytności okazuje się nader liczna [...] <zawalidrogi>: ludzi, którzy stanęli na drodze postępu, rozwoju; których klasyfikuje się – i usuwa – jako przestarzałych”<sup>861</sup>;

- „zawalidroga to ktoś, kto przez wzgląd na swe przywiązanie do starego świata, stawia mniej lub bardziej świadomy opór procesowi modernizacji [...] jednostka obdarzona <dyspozycją konserwatywną>, której główną cechą charakteru nie jest chęć przygody, lecz odwrotnie, przywiązanie do tego, co już jest [...]”<sup>862</sup>.

Można jednak zaryzykować stwierdzenie, że obraz pary i właściwego im otoczenia (w tym architektury), którego nie chcą opuścić, a także fakt, iż przedstawiają ludzi bogobożnych – chrześcijan, nie wyczerpuje się w kategorii „konserwatyizmu”. Filemon, Baucis, lipowy gaj, brunatna chata, zmurszały kościół przynależą i reprezentują kulturę metafizyczną czy też paradygmat ontologiczny – „zadomowienie” w Bożym ładzie natury. Architektura, która tworzy otoczenie wiekowych małżonków – niedominująca, w którą wpisana, a nie podporządkowana jest przyroda – to architektura ludzi, dla których punktem odniesienia jest „rzeczywistość radykalnie przekraczająca granice indywidualności”. Wskazuje na to analiza Michała Kazimierczuka. Przynotujmy jego wywód: „Nie bez znaczenia jest fakt, iż w potocznych oskarżeniach Fausta pod adresem pary staruszków Goethe wkłada swojemu bohaterowi w usta nie tylko te dotyczące nieprzyjemnego dźwięku dzwonu, lecz także starej prostej chaty, kościoła oraz lipowego gaju. Chata ukazująca prostotę i skromność zamieszkiwania w świecie, kościół jako religijna pieczęć ładu i celowości bytu oraz lipowy gaj, który wyraża rytm koegzystencji natury, są tymi elementami, wobec których Faust występuje w pierwszej części tragedii. <...Przeklęty dzwon! Wszak zbyt okrutnie/ Rani niby podstępny strzał./ Przed sobą mam swój ład bezkresny, Zaś z tyłu drażni mnie strapienie./

---

<sup>860</sup> J. W. Goethe, *Faust*, tłum. A. Pomorski, Świat Książki, Warszawa 1999, s.474.

<sup>861</sup> M. Berman, *Wszystko, co stałe...*, s. 85-86.

<sup>862</sup> A. Bielik-Robson, *Romantyczny marksizm Marshalla Bermana*, w: M. Berman, *Wszystko, co stałe...*, s. XXVI – XXVII.

Nieznosnym dźwiękiem przypomina,/ Że kraj ten nie jest całkiem mój/ Lipowy gaj, brunatna chata/ Zmurszały kościół - nie są moje...><sup>863</sup>. Faustowską skargę: „Drażni mnie strapienie [...] Że kraj ten nie jest całkiem mój” – potraktować można jako wyraz sprzeciwu zasady podmiotowości, wobec innego niż ona gwaranta ładu. By się go pozbyć - gotowa jest zniszczyć świat w jego pierwotnej postaci (albo przynajmniej go zasłonić). Tak dzieje się w przypadku architektury na służbie „nowoczesności”, która narzucając światu porządek, poskramiając „anarchiczne żywioły”<sup>864</sup>, zakładając falom morza „ściśle pęta”<sup>865</sup> sama ostatecznie staje się światem: coraz szczelniej wypełnia ludzki horyzont tak, że zanika umiejętność postrzegania rzeczywistości jako przenikniętej transcendencją i w niej zakorzenionej. Marshall Berman zwraca uwagę, że tym, czego zabrakło w faustowskim projekcie rozwoju, była troska – o rzeczywistość zastaną i jej przedstawicieli. Troska to jedyne z czterech widm (pozostałe to Bieda, Nędza, Wina), którego u schyłku swego życia bohater poematu Goethego nie potrafi odpędzić. Architekturze pozostającej „na służbie” samozwrotnej i wyabstrahowanej zasady podmiotowości, która siebie tylko uznaje za realność – brak troski. Troski nigdy natomiast nie brakowało Stanisławowi Niemczykowi – który co do boskiego ładu organizującego rzeczywistość nie miał najmniejszych wątpliwości, a inspiracje odnajdywał w tym, co najskromniejsze: „Największą szkołą dla projektantów, architektów, budowniczych powinny być obiekty o najniższym standardzie jakie człowiek był w stanie wybudować [...] zadaszenie, przegroda, my znamy i czworaki, i domy biedoty polskiej – i to dopiero zdumiewa, że oglądamy klitki, w których się rodzili ludzie, którzy potrafili bardzo dużo zdziałać w swoim życiu i to jest taką potężną inspiracją, żeby tą dysproporcję [...] możliwości materialnych i duchowych ustawić na właściwym poziomie”<sup>866</sup>. Jako przykład troski i wrażliwości architekta – wskazać można fakt, iż kamienny mur, okalający projektowany przez Niemczyka klasztor franciszkanów w Tychach w jednym miejscu załamuje się i otacza rosnące na jego linii drzewo, ponieważ architekt nie zdecydował się na jego wycięcie (il. 22).

---

<sup>863</sup> M. Kazmierczuk, *Faust Goethego jako tragedia rozwoju nowoczesności w ujęciu M. Bermana*, w: „Kultura-Media-Teologia”, 2016/26, s. 122.

<sup>864</sup> Zob. M. Berman, *Wszystko, co stale...*, d. cyt., s. 83.

<sup>865</sup> J. W. Goethe, *Faust*, tłum. A. Pomorski, świat Książki, Warszawa 1999, s.486.

<sup>866</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014. Oprac. własne.





**Ilustracja 22. Architektura jako wyraz troski o rzeczywistość. Załamanie w murze otaczającym klasztor pw. św. Franciszka i Klary, wprowadzone przez Stanisława Niemczyka, by nie wycinać rosnącego drzewa, fot. E. Chudyba**

To kolejna z szeregu przesłanek, które przemawiają za tym, że:

- 1) to nie w architekturze zdefiniowanej przez faustowski czyn, w architekturze aktywizmu i kreacji bez względu na koszty,
- 2) ale w architekturze będącej owocem postawy kontemplacji (kultury metafizycznej), której archetypową postacią są otoczone lipami chata i kapliczka Filemona i Baucis, odnajdujemy typ niezwykle bliski realizacjom Stanisława Niemczyka, dla których punktem odniesienia jest człowiek i świat otwarty na Boga, a także chrześcijańska troska o to, co żywe i istniejące.

Prowadzone tu analizy przemawiają za tym, że rozumienie architektury jako odpodmiotowego narzędzia „oddziaływania” i „kształtowania” „zdenaturalizowanej”, amorficznej rzeczywistości, stanowi, podobnie jak historyzm i historiozofia, jeden z przejawów kształtującego nowożytny (nowoczesny i ponowoczesny) światobraz „przewycięzania” paradygmatu ontologicznego, który właściwy był dla starożytności oraz średniowiecza, a wciąż obecny jest w katolicyzmie, nurtach wschodniego chrześcijaństwa, a także w nastawieniu, określanym – nie bez przyczyny – jako naturalne. W ich obrębie:

- a) istnienie rzeczywistości nie jest przedmiotem sporu, ale afirmacji,
- b) poznanie polega na kontemplacji i odkrywaniu tego, co od podmiotu niezależne,
- c) upływ czasu nie ma żadnej „mocy”, nie jest „zdynamizowany postępem”.

Właśnie to „przewycięzanie”, wiążące się z zanegowaniem kategorii takich jak „natura” (w sensie „physis”) oraz „logos” (bądź: „Boży logos”) pojęty jako niezależny od człowieka porządek organizujący rzeczywistość, owocujące derealizacją i denaturalizacją rzeczywistości, jej uplastycznieniem i uhistorycznieniem<sup>867</sup>, uznać można za źródło „fundamentalnego” dla nowoczesności – zdaniem Marshalla Bermana – doświadczenia świata, w którym „wszystko, co stałe rozplywa się w powietrzu”<sup>868</sup>. Frazę, która stała się tytułem jego pracy, Berman zaczerpnął z „Manifestu komunistycznego” Karola Marksa (1818-1883 r.). Zwróćmy uwagę, że Marks, a także Fryderyk Nietzsche (1844-1900 r.) i Zygmunt Freud (1856-1939 r.), określani zostali przez Paula Ricoeur’a jako „mistrzowie podejrzeń”. Jak wskazuje Ricoeur, Kartezjańskie wątplenie, dotyczące istnienia świata zewnętrznego, Marks, Nietzsche i Freud odnieśli do świadomości – traktowanej dotąd jako niepodważalne źródło sensu oraz pewności – i uznali wszystkie jej bezpośrednie przejawy za „świadomość fałszywą”<sup>869</sup>. Gdyby więc zwątpienie potraktować jako zasadę organizującą paradygmat mentalistyczny, to można powiedzieć, że ostatecznie doprowadziło ono do jego rozpadu i „przekształcenia” w paradygmat lingwistyczny, gdzie, zamiast świadomości, „niepodważalnym” punktem odniesienia stał się pojęty semiotycznie, znakowo, język. De(kon)strukcja tego, co w *jakiś sposób* trwałe, stabilne i (przynajmniej warunkowo) *wspólne* – jako zagrażającego wolności (początkowej Bożej, potem – ludzkiej<sup>870</sup>), widoczna już

---

<sup>867</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 290.

<sup>868</sup> Zob. M. Berman, *Wszystko co stałe*, s. 15.

<sup>869</sup> P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 40. Zob. też: M. L. Gąsiorowski, „Mistrzowie podejrzeń” według Ricoeura, w: „Edukacja Filozoficzna” Vol. 57/2014 [http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index\\_pliki/ef57/08-gasiorowski.pdf](http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index_pliki/ef57/08-gasiorowski.pdf) (dostęp: 02.09.22)

<sup>870</sup> Przypomnijmy tu chociażby pracę Zygmunta Freuda „Kultura jako źródło cierpień”, w której określił on kulturę jako mechanizm tłumienia, opanowywania i sublimowania potrzeb libidalnych – zob. Z. Freud, *Kultura*

w myśli Jana Dunsza Szkota i Wilhelma Ockhama, nadal trwa w nurtach kulturowych Zachodu. Współcześnie przejawia się w tendencjach desymbolizacyjnych właściwych dla „projektu kultury bez symboli”, propagowanego przez nurt określony jako „postmodernizm”/„ponowoczesność” oraz neopragmatyzm Richarda Rorty'ego i Donalda Davidsona. Oba te ujęcia, na co w oparciu o analizy Jerzego Kmity wskazywałam we „Wprowadzeniu o badań nad onto-architekturą” ufundowane w nominalizmie lingwistycznym, wykluczają zarówno symbolizowanie aksjologiczne (światopoglądowe), jak i komunikacyjne, stawiając tym samym pod znakiem zapytania możliwość porozumienia innego niż w obrębie „mikrokontekstów”, bądź przez przemoc<sup>871</sup>.

Jeżeli więc z paradygmatem onto-agnatologicznym powiązać można kulturę/nurt kultury metafizycznej (kulturę transcendencji<sup>872</sup>), która ma pierwotnie relacyjny i pro-wspólnotowy charakter (a przynajmniej relacji i wspólnoty – nie wyklucza), to nurty kultury ukształtowane w horyzoncie „struktury samoodniesienia” nazwanej przez Hegla „podmiotowością”, która „w sobie jest u siebie”<sup>873</sup> – będą mieć wyobcowany i wyobcowujący, anty-wspólnotowy (nazywany „indywidualistycznym”) charakter. Ten charakter nie pozostaje bez wpływu na będącą „materialnym obrazem” tych nurtów architekturę – na *sposób* jej rozumienia, wznoszenia, badania i interpretowania. A także na pojęcia, z pomocą których się ją opisuje. Taką szczególną kategorią jest „nowoczesne pojęcie stylu”. Służy ono estetyzacji i muzeifikacji architektury, z jego pomocą „rozszerza się” architekturę i budowanie (schronienia), a tym samym uhistorycznia się ją, denaturalizuje, pozbawia tożsamości, bo redukuje do „wyglądu”. Zaryzykujemy twierdzenie:

---

*jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Aletheia, Warszawa 2013. Freuda uznać można za jednego z patronów kontrkulturowej rewolucji, jaka nastąpiła w latach 60. XX wieku.

<sup>871</sup> Zob. J. Kmity, *Jak słowa łączą się ze światem*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, tom XLIV, Poznań 1998, s. 253, zob. A. Szahaj, *Czy możliwa jest kultura do końca zidiosynkratyzowana?*, w: „Kultura Współczesna” 1997 nr 2, s. 38–39; zob. J. Boruszewski, *Symbolofobia i pragmatomania*, (online), w: „Kultura współczesna” 72, Warszawa 2012, s. 138. J. [https://www.nck.pl/upload/archiwum\\_kw\\_files/artykuly/jaroslaw\\_boruszewski\\_-\\_symbolofobia\\_i\\_pragmatomania.pdf](https://www.nck.pl/upload/archiwum_kw_files/artykuly/jaroslaw_boruszewski_-_symbolofobia_i_pragmatomania.pdf) (dostęp: 09.06.20)

<sup>872</sup> Przypomnijmy ze „Wstępu”, że kultura transcendencji/metafizyczna sytuuje wartości – dobro, prawdę i piękno – po stronie bytu i tam odnajduje niezależny od stanowienia człowieka kanon – *logos*, za którego źródło uznaje bądź Boga Osobowego, bądź szerszej pojętą Transcendencję. Ufundowana jest na odniesieniu do/wierze w: rzeczywistość pozajęzykową i pozasymboliczną – także tą absolutną – zob. A. Grzegorzczak, *Obecność wartości*, Wydawnictwo Poznańskie sp. z o.o., Poznań 2010, s. 116.

<sup>873</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, w: „Werke”, t. 20, s. 329, cyt. za J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 27.

w „nowoczesne pojęcie stylu” wpisane jest antyesencjalne rozumienie architektury; ujmowanie architektury „w kadrze” stylu, oznacza (zgodę na) traktowanie jej jako zjawiska pozbawionego „wewnętrznej prawdy”.

Przedstawienie argumentów na rzecz tej tezy pozwoli jeszcze dokładniej wyeksplikować różnicę między estetycznym a analogicznym, proponowanym przez Stanisława Niemczyka pojęciem architektury, a przez to wykazać, że różnica ta ma nie jest tylko „teoretyczna”, ale ma też istotny wymiar egzystencjalny, dotyczący tego, co istniejące i co żywe.

### **I.2.9. Egzystencjalna różnica między estetycznym a analogicznym pojęciem architektury**

Wojciech Bałus wskazuje, że wraz z rozwojem „świadomości historycznej” normy i tradycje, a tym samym kultura (jako „sposób życia” przez nie organizowany) – zaczęły być relatywizowane do zamkniętego zjawiska historii<sup>874</sup>. W dziedzinie architektury, w XVIII stuleciu, doprowadziło to do upadku powszechnie obowiązującej koncepcji witruwiańskiej, mówiącej o *niezmiennych, niezależnych od przemian dziejowych zasadach rządzących dobrą architekturą*<sup>875</sup>. To właśnie, jak podkreśla badacz, stało się przyczyną „kariery” pojęcia stylu: „Zapełniło ono lukę po upadku witruwiańskiego systemu teoretycznego. Jego obecność w dziewiętnastowiecznej koncepcji sztuki budowlanej była dlatego nieodzowna, że pozwalała na *okielzanie* [podkr. – E. Ch.] chaosu historii i terażniejszości”<sup>876</sup>. Zwróćmy uwagę – ujmowanie architektury „w kadrze” stylu stanowi *następstwo* rozumienia rzeczywistości, terażniejszości i historii jako „chaosu”, który dopiero wymaga *opanowania, uformowania*. Jeżeli jednak w „nowoczesnym pojęciu stylu” odzwierciedla się zachodząca w paradygmacie mentalistycznym „denaturalizacja”<sup>877</sup> rzeczywistości, to oznacza, że także ujmowana za jego pośrednictwem architektura również pojmowana jest jako w pełni „plastyczna”. Co rozumiem pod pojęciem „tożsamości”, „wewnętrznej prawdy” architektury, której ma ją pozbawić estetyzacja i ujmowanie „w kadrze” stylu? W odpowiedzi ponownie pomoc może odwołanie

---

<sup>874</sup> Zob. W. Bałus, *Gotyck bez Boga?*, dz. cyt., s. 98. Analogiczne ujęcie znajdujemy u Władysława Tatarkiewicza, który wskazuje, że w historyzmie: „co jest piękne, to zależy od sytuacji historycznej” – W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 255.

<sup>875</sup> Zob. W. Bałus, *Gotyck bez Boga?*, dz. cyt., s. 99.

<sup>876</sup> W. Bałus, *Gotyck bez Boga?*, dz. cyt., s. 133 - 134.

<sup>877</sup> „Denaturalizacja” - odejście od pojmowania natury jako „physis” - źródła określoności.

się do różnicy między „abstrakcjonistycznym”, definiowanym „przez oddzielenie”, a analogicznym, relacyjnym (złożonym z istoty i istnienia) pojęciem bytu.

Jeżeli wszelką treść (istotę) w optyce analogicznej ujmuje się jako pozostającą w odniesieniu do proporcjonalnego dla niej istnienia, i przez tą treść istnienie się przejawia, to również architektura pojęta analogicznie jako budowanie (schronienia) okazuje się *przejawem bycia*, a dokładnie – tego wyjątkowego sposobu bycia, jakim jest istnienie organiczne, bycie tego, co żywe. Przywołajmy raz jeszcze definicję architektury Stanisława Niemczyka, który pojmował ją właśnie jako *funkcję życia*, służącą jego zachowaniu, realizacji potrzeb *egzystencjalnych*: „Człowiek buduje sobie przestrzeń. Wszystko, co żyje, buduje przestrzeń własną”<sup>878</sup>. To *z potrzeby tego, co żywe* – by istnieć, żyć – z potrzeby przestrzeni przyjaznej, bezpiecznej, „wyrosła” architektura jako budowanie (schronienia). „Wyrosła” z samego życia, *naturalnie*: nie wyhodowano jej w laboratorium, nie została „wykoncypowana” ani zamierzona przez ludzki rozum, nie pojawiła się, by wywoływać wrażenia czy „nastrój”, albo „kształtować” nie tylko budynek, ale i odbiorców, przez nakładane na nią komunikaty, czy materializowane za jej pośrednictwem idee, ale – by chronić życie. Tym samym architektura, która „wzięła się” z natury, która stanowi przejaw życia – jest biofilna. Na tym polega jej analogiczna, relacyjna – wyznaczona przez *praktykę wszystkich istot żywych* – i dlatego *naturalna* „tożsamość”, jej wewnętrzna prawda. Pojęta analogicznie, jako budowanie (schronienia), architektura okazuje się „powołana” przez życie i ze względu na życie – okazuje się przejawem życia, które chce żyć, chce zachować istnienie. Właśnie tej biofilnej „tożsamości” architektura zestetyzowana, umieszczona „w kadrze” stylu, zostaje pozbawiona. Podkreślmy:

*estetycznie pojęta architektura – ponieważ odcina się od budowania (schronienia) – staje się wyabstrahowana, „oderwana” od tego, co istniejące i co żywe, od tego, co rzeczywiste, a tym samym – naturalne (w sensie „physis”). Staje się względem tego, co istniejące i żywe – obojętna i obca.*

Architektura określona przez „walor estetyczny”, czego wzorcowym przykładem jest omówiona wyżej definicja Nicolausa Pevsnera, pojęta jako „wywieranie wpływu” *za pośrednictwem* budowania – może być temu, co istniejące i co żywe, zarówno przyjazna, jak i wroga – i nic to w jej (estetycznym) pojęciu *nie zmienia*. Staje się, podobnie jak

---

<sup>878</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, oprac. własne.

wyzolowana, abstrakcyjna podmiotowość – „strukturą samoodniesienia”, która „w sobie jest u siebie”<sup>879</sup>. Zauważmy: *dopiero* oderwana od budowania (schronienia), ujmowana przez pryzmat stylu, czyli „wyglądu”, architektura może zostać zredukowana do tego, co czysto „zewnętrzne”, uwarunkowane „momentem dziejowym”, i określona jako „artystyczne i ideowe kształtowanie budowli”<sup>880</sup>. Pozbawiona wymiaru egzystencjalnego staje się „plastyczna”, służąc celom określonym przez „wywieranie wpływu”, dla których samo budowanie jest *tylko przygodnym środkiem*. Jeżeli Piotr Jaroszyński zauważa, że ideologia „[...] ma miejsce tylko wtedy, gdy poznanie zostało oderwane od rzeczywistości i stanowi zaplecze dla działań politycznych”<sup>881</sup>, to można byłoby zaryzykować tezę, że

*oderwana od rzeczywistości budowania (schronienia), zestetyzowana architektura,  
staje się podatna na ideologizację,  
bądź – jako zestetyzowana już jest zideologizowana.*

Pojęcie „ideologia” sformułowane zostało pod koniec XVIII stulecia<sup>882</sup>. We „Wstępie” pracy wskazywałam, że jest ono znaczeniowo sprzężone z utopią jako wizją idealnego (w nowożytnym sensie, czyli wyobrażonego jako doskonałe) społeczeństwa<sup>883</sup>. Przejście między utopią a ideologią Henryk Kiereś charakteryzuje następująco: „[...] ideologia zaczyna się tam, gdzie utopia przestaje być intelektualną zabawą, a staje się narzędziem (resp. programem) działania społecznie zorganizowanego”<sup>884</sup>. Wpisany w treść znaczeniową tego terminu konstruktywistyczny, aktywistyczny, nakierowany na przekształcenie rzeczywistości w imię zrealizowania w niej określonej wizji – rys, pozwala usytuować to pojęcie w kontekście procesów formujących nurt kultury, który nazywamy nowoczesnością/modernizmem. Na źródłowy związek między tym, co ideologiczne, a tym, co nowoczesne/modernistyczne wskazują analizy Reinharta Kosellecka. Badacz ten zauważa, że rewolucja francuska i nabierająca rozpędu rewolucja przemysłowa dopełniły zapoczątkowaną przez reformację destrukcję światobrazu właściwego dla statycznego doświadczenia czasu oraz będącej „społecznym

---

<sup>879</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, w: „Werke”, t. 20, s. 329, cyt. za J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 27.

<sup>880</sup> Zob. H. Hohensee-Ciszewska, *ABC Wiedzy o plastyce*, dz. cyt., s. 9.

<sup>881</sup> P. Jaroszyński, *Ideologia*, (online), w: „Powszechna Encyklopedia Filozofii”, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 1. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/Ideologia.pdf> (dostęp: 27.11.23).

<sup>882</sup> Zob. J. Puzynina,

<sup>883</sup> Zob. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy*, Wydawca: Fundacja „Lubelska szkoła filozofii chrześcijańskiej”, Lublin 2000, s. 65.

<sup>884</sup> H. Kiereś, *Trzy socjalizmy...*, dz. cyt., s. 70.

korelatem” tego doświadczenia struktury stanowej<sup>885</sup>. W toku rozpadu społeczeństwa stanowego<sup>886</sup> zaczął zachodzić proces redukowania zawartości treściowej terminów służących do opisu społeczno-politycznego doświadczenia, ich uabstrakcyjniania, prowadzący do coraz większej ich ogólności i braku odniesienia do jakichkolwiek doświadczeń. Koselleck pisze: „Był to czas powstawania syngularyzacji, epoka uproszczeń, których socjalne i polityczne aspekty kierowały się przeciwko społeczeństwu stanowemu: wolności stały się wolnością, sprawiedliwości sprawiedliwością, postępy (*les progres* w liczbie mnogiej) postępem, wielość rewolucyj – *La Revolution*”<sup>887</sup>. Ten szczególny proces „wymywania” treści pojęć, Koselleck nazywa *ideologizacją*. W jego konsekwencji, jak pisze badacz, słowa zostają zredukowane do pustych haseł: „Na wolność jako przywilej mogą powoływać się tylko ludzie posiadający, na wolność w ogóle – każdy”<sup>888</sup>. Przypomina się tu „sloganowy program całościowy”<sup>889</sup>, przez który Stanisław Niemczyk charakteryzował pojęcie stylu. Hasłowości, treściowej „pustocie”, sprzyja nakierowana na „oderwanie się” od konkretności perspektywa właściwa abstrakcji, tym samym okazuje się ona środowiskiem przyjaznym czy wręcz „mateľnikiem” dla wszelkiej postaci „utopizmów”, zideologizowanych, nieweryfikowalnych, opartych na wyobrażeniach (nie tylko przyszłości) projektów<sup>890</sup>. Równocześnie, powracając do rzeczywistości pod postacią ideologii, mającej ambicję tę rzeczywistość zmieniać zgodnie z

---

<sup>885</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 354-356.

<sup>886</sup> Henryk Samsonowicz następująco charakteryzuje pojęcie społecznego „stanu”: „<Stanem>” nazywa się grupę społeczną wyróżniającą się wspólnym prawem na ogół wypływającym z gospodarczej pozycji jej uczestników. Przynależność do niej — w zasadzie — jest dziedziczna, granice jej ostro zarysowane i przeważnie zamknięte. Dalsze człony definicji wiążą się ze zdolnością tej grupy do sprawowania władzy publicznej poprzez formę zgromadzenia stanowego. Wreszcie — dla krajów Europy — stany są określeniem historycznym, dotyczącym okresu dziejów między XIII a XVI wiekiem. W krajach rozwiniętych okres ten, między monarchią feudalną i monarchią absolutną, charakteryzował się dualizmem władzy, realizowanej przez monarchę i przedstawicielstwa stanowe. Nie wchodząc w dyskusje dotyczące różnic w systemach działania monarchii stanowych zwróćmy uwagę, jak w tym czasie kształtowały się stosunki ustrojowe w Polsce. Punktem wyjścia będzie konstatacja, że stosunki społeczne nad Wisłą były zapóźnione wobec panujących na zachodzie. Ponadto prawo miejscowe różniło się znacznie od przepisów regulujących stosunki społeczne w krajach rozwiniętych. Nie zmienia to faktu, że istniały liczne odrębne grupy prawne w ramach autarkii gospodarczej polskiej monarchii i że przynajmniej od XII w. warstwy możnowładców w sposób istotny ograniczały władzę księcia, zyskując wpływ nawet i na wybór panującego. Rzecz prosta ten dualizm nie był dwuwładzą księcia i stanów” – H. Samsonowicz, *Problem stanów w Polsce średniowiecznej*, w: „Przegląd Historyczny” 80/4, 1989, s. 743-744. [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Przegląd\\_Historyczny/Przegląd\\_Historyczny-r1989-t80-n4/Przegląd\\_Historyczny-r1989-t80-n4-s743-751/Przegląd\\_Historyczny-r1989-t80-n4-s743-751.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Przegląd_Historyczny/Przegląd_Historyczny-r1989-t80-n4/Przegląd_Historyczny-r1989-t80-n4-s743-751/Przegląd_Historyczny-r1989-t80-n4-s743-751.pdf) (dostęp: 02.01.22)

<sup>887</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 92 - 93.

<sup>888</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 357.

<sup>889</sup> S. Niemczyk, *Którzy chcą widzieć*, dz. cyt., s. 11.

<sup>890</sup> Wskazuje na to wprost Koselleck, kiedy stwierdza, że konsekwencją „rozszczerzenia” przeszłości i przyszłości w nowożytnym pojęciu postępu stała się podatność wielu wyrażen na ideologizację: „Nowożytne doświadczenie charakteryzuje się zanikiem poglądowo akceptowanych przyporządkowań rzeczywistości społecznych i ich określeń” – Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., 349.

oderwanym od niej wyobrażeniem, abstrakcja okazuje się dla tego, co konkretne, istniejące i żywe – groźna. Analizy autora „Semantyki historycznej” uwyrażniają, że

*to, co ideologiczne jest tym, co abstrakcyjne, tym, co wyobrażone i oderwane od rzeczywistości.*

Właśnie w ramach procesu „wymywania” treści, powstają, jak wykazuje Koselleck, „pojęcia historyczne”<sup>891</sup>, z których pomocą ukształtowany zostanie światobraz właściwy dla nurtu kulturowego nazywanego nowoczesnością/modernizmem, m.in. „postęp”, „dzieje w ogóle” czy „rewolucja”. Formułą „uczasowionej”, albo „podczasowej”, funkcjonującej w ramach przyspieszenia i opóźnienia, optyki nowoczesnej, sprowadzonej do własnego pojęcia za pomocą „postępu”, stało się: „im mniej treści doświadczenia, tym większe oczekiwania, które się z nimi wiążą”<sup>892</sup>. Jak pisze Koselleck: „[...] horyzont oczekiwania zyskał historycznie nową, dającą się utopijnie rozszerzać jakość”<sup>893</sup>, a „nowoczesność” stała się „epoką – izmów”<sup>894</sup>, czyli złożen: „[...] z sufiksem <izm>, kalkulujących ruch dziejowy z perspektywy przyszłości, aby w sojuszu z nią usprawiedliwić działania”<sup>895</sup>. Wspólna im wszystkim była, jak pisze badacz, „sprawność kompensacyjna”, ponieważ miały „[...] za pomocą nowych haseł uporządkować masy wyrwane z dotychczasowego ładu”<sup>896</sup>. W innym fragmencie

---

<sup>891</sup> „Pojęcia historyczne”, będące przedmiotem semantyki historycznej, to takie terminy, w których, zgodnie z definicją Kosellecka, gromadzą się „[...] doświadczenia i koncentrują oczekiwania; nie są zatem jako dokonania językowe zwykłymi epifenomenami tak zwanych rzeczywistych dziejów. Pojęcia historyczne, zwłaszcza polityczne i społeczne, utworzono mianowicie po to, aby ująć i skoncentrować elementy i moce historii. To je wyróżnia w obrębie danego języka. Ale wraz z językiem mają [...] właściwy sobie status ontologiczny, z perspektywy którego oddziałują lub reagują na dane sytuacje lub zdarzenia” - R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 306.

<sup>892</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 387.

<sup>893</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 375.

<sup>894</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 349 -351

<sup>895</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 349.

<sup>896</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., 387. Przywołajmy dłuższy wywód badacza: „Przestrzeń językowa przednowoczesności miała uwarunkowaną stanowo strukturę. Szczególnie język polityki stanowił do połowy XVIII stulecia domenę szlachty, prawników i uczonych. Także przestrzenie doświadczenia całości życiowych i sprawczych były względnie zamknięte i uwarunkowane specyfiką stanową; uzupełniały się wzajemnie, a przepuszczalność stanów nie likwidowała granic tych przestrzeni. Chodziło zatem jeszcze w obrębie świata stanowego o komplementarne warstwy języka. Ulegało to zmianom wraz z wystrzępieniem się tkanki stanowych uwarstwień. [...] Wyraźnie rozszerzył się krąg nadawców i adresatów, którzy nauczyli się posługiwać terminologią polityczną, a przede wszystkim jej hasłami. Językowa przestrzeń komunikacyjna szlachty i uczonych rozciągnęła się na [...] warstwę mieszczaństwa edukowanego, a w przededniu Wiosny Ludów w komunikacji zaczęło uczestniczyć coraz więcej reprezentantów niższych warstw, czujących się politycznym adresatem komunikacji i uczących się politycznego artykułowania własnych poglądów. Dlatego rozgorzała – w rewolucyjnej Francji dokonało się to natychmiast – walka o pojęcia; sterowanie za pomocą języka stawało się tym bardziej konieczne, im więcej ludzi należało nim objąć, do im większej liczby adresatów należało dotrzeć. Ta konieczność sterowania za pomocą języka, a tym samym sterowania świadomością i zachowaniem, odmieniła temporalną strukturę wewnętrzną pojęć. *Podczas gdy dla wcześniejszych pojęć było*



swoich analiz Koselleck nazywa nowoczesne pojęcia polityczne „pojęciami ruchu”, aby podkreślić ich temporalny charakter, odzwierciedloną w nich zasadę dynamizmu dziejowego, wyrażoną w sufiksie „-izm”<sup>897</sup>. Jako nowoczesne neologizmy, uformowane w perspektywie „dynamizowanego postępu” czasu i oddziałujące ze szczególną mocą, autor „Semantyki historycznej” wymienia: „republikanizm”, „demokratyzm”, „liberalizm”, „socjalizm”, „komunizm”, „faszyzm”<sup>898</sup>. Można zatem powiedzieć, że

*to nie tyle w nowoczesności pojawiają się ideologie, tylko że właściwa jej optyka, „zwrócona ku przyszłości”, a przede wszystkim „odcinająca się” od przeszłości, oparta na nieskonkretyzowanych, oderwanych od rzeczywistości wyobrażeniach, nadziejach związanych z przyszłością, okazuje się mieć ideologiczną i generującą ideologię „naturę”.*

*Natura nowoczesności jest ideologiczna.*

W zestetyzowanym pojęciu architektury, jako artystycznego i ideowego „kształtowania” budowli, rozpoznać można to samo dążenie do materializowania określonej wizji/programu, który nie ma jednak nic wspólnego z budowaniem (schronienia), jakie właściwe jest dla tego, co ideologiczne. Bez względu na to, czy będzie to wzbudzanie wrażeń, jak choćby „wrażenia sacrum”, czy odzwierciedlenie określonej koncepcji teoretycznej bądź wyobrażenia – architektura nie jest już „materialnym obrazem” kultury jako *sposobu życia*, ale życia/kultury podporządkowanych realizacji określonych wyobrażeń. *Jeżeli* realizująca się przez abstrahowanie, odrywanie od konkretności „ideologizacja” czyni ze słów puste formy, które

---

*charakterystyczne, że skupiały w jedną wiązkę gromadzone dotychczas doświadczenia, teraz odwraca się stosunek pojęcia do tego, co winno być pojmowane. Cechą typowości nowoczesnej politycznej terminologii jest fakt, że zawiera ona liczne pojęcia, które, dokładniej rzecz ujmując, są przesłankami. Zasadzają się one na doświadczeniu zaniku doświadczenia, powodującego, że musiały żywić lub budzić nowe oczekiwania. Więcej jeszcze: z przyczyn moralnych, ekonomicznych, technicznych albo politycznych domagają się realizacji celów, zawierających więcej życzeń, niż mogła je spełnić dotychczasowa historia [podkr. – E.Ch.]. Skoro już społeczeństwo pozbawiane więzi stanowych winno ponownie uformować się w gminach i zakładach pracy, w stowarzyszeniach, w związkach, partiach i organizacjach, potrzeba mu było antycypacji przyszłości. Polityczna i społeczna nośność takich antycypacji ujawnia się w przekraczaniu empirycznych możliwości realizacyjnych, a także w zasięgu tego przekraczania. Właśnie nakaz wstępny nowej organizacji – to słowo jest także nowym pojęciem, które powstało w nowej sytuacji – stymulował tworzenie pojęć z myślą o sterowaniu, którego nie można byłoby zrealizować bez perspektywy przyszłościowej” – R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 354-356.*

<sup>897</sup> Jako przykład badacz podaje pojęcie „republikanizm”: „Dawne, oznaczające statyczną trwałość, pojęcie republiki stało się *telos*, a jednocześnie stemporalizowało się – za pomocą sufiksu <-izm> - zmieniając się w pojęcie ruchu. Służyło do teoretycznej antycypacji nadchodzącego dynamizmu dziejów; miało też wywrzeć na niego praktyczny wpływ. Czasowe zróżnicowanie między wszystkimi do tej pory doświadczanymi formami władzy a winnym pojawić się w sferze oczekiwania i dążeń przyszłym ustrojem sprowadzono tym samym do jednego pojęcia, które bezpośrednio oddziaływało na polityczne zdarzenia” – R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 386.

<sup>898</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 386.

wypełnić można dowolną, wyobrażoną treścią<sup>899</sup>, to uabstrakcyjnione, „oderwane” od budowania, estetyczne pojęcie architektury, także nazwać można pojęciem zideologizowanym, „pustą formą”.

Zestetyzowana, uabstrakcyjniona architektura – ponieważ nie służy już życiu – staje się przydatnym narzędziem ideologii, dekoracją, mającą stanowić „dowód”, że oczekiwane w doczesnej przyszłości, „idealne” społeczeństwo: komunistyczne, faszystowskie, nowoczesne, ponowoczesne, lub inne – ale za każdym razem *tak samo* wyobrażone – jest już „tuż, tuż”. Zideologizowana architektura redukuje się do kostiumów, materializujących wyobrażenia, koncepcje, teorie, programy, postulaty. W tym kontekście architekturę barokowych świątyń, z jej przestrzenią szczelnie wypełnioną „tłumem niebiańskich zastępów”<sup>900</sup> – jako mającymi stanowić odpowiedź Kościoła na reformację – również określić można jako architekturę zideologizowaną. Jeżeli postawę właściwą dla paradygmatu mentalistycznego, kształtującą się w cieniu sporu o „istnienie świata”, określiłam wyżej jako postawę wątpliwości, to w architekturze baroku znajduje ona swoje wyraziste odzwierciedlenie, dla której dopełnieniem, a nie przeciwstawieniem, jest pustka protestanckich zborów. Będący jednym z najbardziej charakterystycznych motywów baroku efekt iluzjonistyczny, dający złudzenie jakiejś wymyślonej rzeczywistości<sup>901</sup>, przestrzeń świątyni przytłaczająca nadmiarem wyobrażeń sacrum, scenicznymi efektami świetlnymi, przepychem form, wydaje się – na Bożą Obecność – na Jej przejawienie się – nie pozostawiać miejsca. Ten architektoniczny nadmiar można odczytać nie tyle jako wyraz wiary w realność odniesienia do Tego, Który Jest, ile braku zaufania, wątpliwości, czy bez perswazyjnych dekoracji<sup>902</sup>, „generujących mocne wrażenia emocjonalne”<sup>903</sup> – sam fakt Bożej Obecności będzie dla kogokolwiek wystarczający. Architekturę baroku, właśnie ze względu na właściwy jej iluzjonizm, patos, apelowanie do uczuć wiernych, teatralizację<sup>904</sup>, jak również realizacje

---

<sup>899</sup> Jeśli treści brak, mogą zastąpić ją emocje – warto zauważyć za Koselleckiem, że tym, co *rzeczywiście* nowe w nowo-żytności i nowo-czesności, jest „[...] odczuwanie historii własnego czasu w sensie emfatycznym jako nowej” - R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 320.

<sup>900</sup> N. Pevsner, *Historia architektury europejskiej*, dz. cyt., s. 164.

<sup>901</sup> Zob. N. Pevsner, *Historia architektury europejskiej*, tłum. Jan Wydro, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 2013, s. 161.

<sup>902</sup> Twórcom epoki baroku przyświecała maksyma: „Delectare, permovere, docere, deinde persuadere”, czyli: „Zachwycić, przekonać, pouczyć, w końcu wyperswadować”. Zob. M. Rożek, *Blaski i cienie baroku*, Kraków 1992, s. 2.

<sup>903</sup> Zob. N. Pevsner, *Historia architektury europejskiej*, dz. cyt., s. 167.

<sup>904</sup> Michał Rożek wskazuje, że „życie dla człowieka epoki baroku stało się wielkim *theatrum*, w którym *sacrum* spotykało się z *profanum* i wzajemnie przenikało. Widowiska paraliturgiczne, owe *fetes* są istotnym czynnikiem życia społecznego, aktywizują nie tylko elitę, lecz także warstwy uboższe. Ta teatralizacja życia jest nierozłącznym czynnikiem kultury barokowej. Widowiskiem jest wszystko, nawet pogrzeb jest teatralny,

kwalifikowane do poprzedzającego barok manieryzmu<sup>905</sup>, uznać można za w sposób nowoczesny, zdefiniowany przez wywieranie wpływu – zestetyzowana (choć wtedy jeszcze pojęcie estetyki w takim znaczeniu – nie funkcjonuje. A jednak realizacje baroku, choć ich twórcom przyświecał zbożny cel – pod względem sposobu, w jaki posługują się architekturą, niewiele różnią się od tych współczesnych projektantów, którzy, jak pisze Ewa Rewers, koncentrują się na niejasności i wieloznaczności przeciwieństw, ekstazie mistyfikacji, dyslokacji, dezorientacji, pomieszaniu zmysłów, poszukiwaniu nieskończonego i niezamierzonego, ponieważ są zainteresowani przekazywaniem emocji<sup>906</sup>. Tak pierwsi, jak i drudzy dążą – za pośrednictwem architektury – do wzbudzenia w odbiorcach określonego wrażenia („emocji”), *wywarcia wpływu*. Wydaje się, że już w architekturze baroku (i manieryzmu) zaczyna kształtować się zjawisko, które Daniel Bell uważał za charakterystyczne dla sztuki nowoczesnej, wiążąc je pierwszoplanowo z nurtami dwudziestowiecznej awangardy i z tendencjami obecnymi w XIX stuleciu, gdzie uwyraźnia się estetyczna redefinicja sztuki dokonana w drugiej połowie XVIII stulecia, wiążąca się – jak ujmuje ją Bell – z rezygnacją z wymiaru kontemplacyjnego na rzecz stymulowania sfery doznaniowej odbiorcy, a nie jego refleksyjności. Tę zmianę badacz opisuje za pomocą kategorii „przesłonięcie dystansu”: „zgodnie z poglądem klasycznym sztuka miała być w swej istocie kontemplacyjna; obserwator czy widz miał panować nad doświadczeniem, zachowując doń estetyczny dystans. Intencją modernizmu jest takie „przytłoczenie” widza, by produkt sztuki – przez skrócenie perspektywy w malarstwie lub „skaczący rytm” w poezji [...] – sam mu się narzucał”<sup>907</sup>. „Przesłonięcie dystansu”, czyli eliminacja dystansu psychicznego i estetycznego w odbiorze dzieła sztuki na rzecz bezpośredniości jego przeżywania likwiduje – jak pisze Bell – możliwość kontemplacji i wciąga widza w doświadczenie w taki sposób, że

---

wyreżyserowany i przekształca się w pompę *funeris*” – M. Rożek, *Blaski i cienie baroku*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1992, s. 2-3.

<sup>905</sup> Jak pisze Michał Rożek „[...] manieryzm to reakcja epoki, czy postawa twórcza wobec przemian cywilizacyjnych i przyspieszenia dziejowego, niesionego przez wiek XVI. Przede wszystkim zrodziła się sceptyczna postawa wobec sztuki i otaczającej rzeczywistości. Artyści zareagowali odejściem od renesansowych ideałów: od studiów natury, powszechnej niemal idealizacji rzeczywistości, uwielbienia urody ciała, spokoju, ładu i harmonii. Miejsce ich zajęła aklasycyzność, celowa dążność do wirtuozerii, deformacji, niesamowitość, wyrafinowanie w kompozycji formalnej i doborze koloru. W architekturze dochodzi do głosu wzajemna sprzeczność formalna: *amor vacui* i *horror vacui*; obserwować można odwrócenie, sprzeczność i podwójną funkcję elementów architektonicznych. Niejednokrotnie twórca celowo stwarza optyczną iluzję przewagi ciężaru nad podporą. Do tego dochodzi ślizganie się światła i stosowanie tak zwanej ucieczki przestrzeni. W tym celu architekci budują wówczas długie tunelowe wnętrza, stawiają wertykalne wysmukłe bryły, w których przestrzeń optycznie zdaje się uciekać” - M. Rożek, *Blaski i cienie baroku*, dz. cyt., s.1.

<sup>906</sup> E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, dz. cyt., s. 323 – 324.

<sup>907</sup> D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, dz. cyt., s. 63.

traci on nad nim kontrolę<sup>908</sup>. To szczególne, „moderniczne” zjawisko zauważalne jest także w architekturze baroku (i manieryzmu).

Jak wskazują analizy Reinharta Kosellecka, a także Roberta Jaussa i Herberta Schnädelbacha, proces kształtowania się optyki nazywanej obecnie nowoczesnością/modernizmem, toczył się od czasów renesansu i reformacji przez trzy stulecia. Wątek ten nieco szerzej omówię w „Części drugiej” pracy. Jednak już tu, rozpatrując zależności między estetyzacją a ideologizacją architektury, warto zauważyć, że podjęcie w niej, w renesansie, antycznych tradycji<sup>909</sup>, potraktować można jako pierwszy przejaw nowoczesnej, estetycznej stylizacji, autokreacji o ideologicznym charakterze, bo opartej na wyobrażeniu ludzi renesansu o sobie samych jako odnowicielach starożytnej doskonałości. Koselleck zauważa, że to renesans jako pierwszy przyniósł świadomość nowego czasu, odmiennego pojmowania nowości, a także relacji między przeszłością, terażniejszością a przyszłością<sup>910</sup>. Nawet jeżeli nie jest ona jeszcze „świadomością kroczenia ku lepszej przyszłości”<sup>911</sup>, to właśnie wtedy tak przeszłość, jak i terażniejszość, po raz pierwszy ujęte zostają w horyzoncie „pierwotnego oddzielnia”, „wyizolowane”, i po raz pierwszy wydają się mieć więcej wspólnego z tym, co wyobrażone, niż z tym, co rzeczywiste.

O ile renesans kierował swoje spojrzenie ku wyidealizowanej starożytności, na której spadkobiercę się stylizował, to w kategorię „nowoczesność” wpisane jest szczególne nakierowanie na przyszłość. Jurgen Hanermas, który w „Filozoficznym dyskursie nowoczesności” odwołuje się do analiz Reinharta Kosellecka, zauważa, że to „nakierowanie na przyszłość” połączone jest z usiłowaniem zrealizowania jej tu i teraz<sup>912</sup>. Można dodać, że właśnie z tego powodu, iż nowoczesność (a jak wiele wskazuje także ten nurt kultury, który nazywany jest ponowoczesnością, postmodernizmem) jest przede wszystkim (samo)wyobrażeniem, stąd nowoczesność/modernizm można byłoby też nazwać ideologią, to zestetyzowana architektura zostaje wprzęgnięta w proces materializowania kolejnych jej przedstawień/wyobrażeń, które nieuchronnie, w horyzoncie zdynamizowanego postępu czasu i „uczasowionej” historii, popadać będą w przestarzałość. Nic nie starzeje się tak szybko, jak to, co nowe, co jest wynikiem określającej ją, „podczasowej” optyki.

---

<sup>908</sup> Zob. D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, dz. cyt., s. 21 i 123.

<sup>909</sup> Zob. N. Pevsner, *Historia architektury europejskiej*, dz. cyt., s. 117.

<sup>910</sup> Zob. R. Koselleck, *Dzieje pojęć*, dz. cyt., s. 184. Wyrażenie „świadomość nowego czasu” można przeformułować w „świadomość nowego myślenia o czasie”.

<sup>911</sup> Zob. R. Koselleck, *Dzieje pojęć*, dz. cyt., s. 184.

<sup>912</sup> „W świecie chrześcijańskiego Zachodu <nowe czasy> oznaczały dopiero oczekiwaną, mającą rozpocząć się w Dniu Sądu epokę przyszłości. [...] świeckie pojęcie nowych czasów wyraża przekonanie, że przyszłość już się zaczęła: oznacza epokę zwróconą ku przyszłości, otwartą na nadchodzące Nowe. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 14.

„Nakierowanie na przyszłość” wskazuje, że „nowoczesność” chce być czymś więcej (czymś różnym) niż „współczesność”. Ostatecznie staje się – jako wyobrażenie i projekcja – czymś mniej. Inaczej niż w przypadku paradygmatu mentalistycznego i osadzonych w nim nurtów kultury, Stanisława Niemczyka, jako reprezentanta kultury metafizycznej, nie cechowała ani „podczasowa” perspektywa, ani „postawa wątpliwości”. Projektantowi tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego nie brak było zaufania wobec Osobowej Transcendencji - Bóg, w rozumieniu architekta, jest ponadczasowy, ale równocześnie stale obecny i „[...] czeka, zawsze czeka – z relacją do nas taką, jak do swojego stworzenia”<sup>913</sup>. Właśnie dlatego jego realizacje są, jak stwierdzał, strukturami „otwartymi na interpretację”. „Nikommu nie można zaprojektować Boga”<sup>914</sup> – mówił podczas jednej z rozmów. W jego przekonaniu architektura sakralna ma ułatwić człowiekowi spotkanie z Bogiem w sposób niezapośredniczony, stąd celem projektanta nie powinno być indukowanie określonego wyobrażenia sakralności czy wręcz wywoływanie „wrażenia sacrum”, „tajemniczości”, „cudowności” przez zastosowanie określonych środków. Szerzej założenia Niemczyka związane z procesem projektowym omawiać będę w osobnych rozdziałach, teraz zauważmy tylko, że dostrzegając niebezpieczeństwo zamkniętej „całościowości”, właściwej dla ideologii, podkreślał, że projektowana przez niego świątynia nie ma jakiegoś odgórnie założonego programu symbolicznego/ikonograficznego, który wyznaczałby kierunek projektowania. Jest raczej odwrotnie, symbolika świątyni nie jest określona od początku, a momentami wręcz wtórna – wyrasta z rozpoznanej potrzeby: „[...] narastająco – bo inaczej bym budował wizję ideologiczną, taką, której myślenie jest nie do przyjęcia. Totalitaryzmy – obcowaliśmy z nimi – wiedza o tym albo jest silniej przekazywana – albo mniej. Ja miałem taką przekazaną – bo ktoś z rodziny się zetknął – ja taką wiedzę traktuję jako najbardziej wartościową i pełną o tym, czym to było. I w takim aspekcie bałbym się czegoś takiego”<sup>915</sup>. Piotr Jaroszyński wskazuje, że ideologia – jako oderwana od rzeczywistości – jest zamkniętym systemem, którego racjonalność opierała się jego wewnętrznej koherencji<sup>916</sup>. Ta zamknięta, wyabstrahowana „całościowość”, niezwerifikowana ani nie ukonkretniona odniesieniem do rzeczywistości, wydaje się być jednym z czynników totalitarnego charakteru ideologii, a także podporządkowanej jej architektury. Niemczyk nie tylko w związku kwestię symboliki

---

<sup>913</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014, nagranie własne.

<sup>914</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014, notatki własne.

<sup>915</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, M. Żmudzińska-Nowak, Tychy, sierpień 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>916</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Ideologia*, dz. cyt., s. 5.

świątyni, ale też sam proces projektowy ujmował nie w kategoriach materializowanej „wizji”, ale jako szereg nieskończonych przybliżeń, ukonkretnień. Zapytany, czy rozpoczynając projekt ma już całą, gotową wizję, powiedział: „Całej do niczego nie potrzebowałem. To jest tylko taka wskazówka. Pierwszą informacją jest, że to ma być świątynia, kościół. To jest pierwsze. I tu pojawiają się nam wyobrażenia, choć niematerializowane. Pojawia się to, co można określić – i nie marzenie, to nie jest z cyklu marzeń. I dopiero takie stopniowe odpowiadanie na pytania: jak, z czego, ile – ile w sensie wielkości, jakie obszary mam do dyspozycji, ile mogą zająć, ile powinno być – to jest dopiero przybliżanie, ale na każdy dzień powiem jak gdyby na nowo – że to nie jest ustabilizowane wyobrażenie, które ja potem realizuję. Ma powstać taka latarka. Na początku było tylko wiadomo, że ma światło być. Światło być. Tak bym porównał budowę świątyni. Ma być świątynia – natomiast jej forma – wszystkie elementy – codziennie się uczymy. Jeżeli coś codziennie ważnego odnajduję, to pierwsze skojarzenie jest, jaki to ma wpływ na budowlę, którą aktualnie realizuję. Ze wszystkiego – czy z gazety – i pierwsze to jest jakie to ma odniesienie do świątyni. I te inspiracje naprawdę są non stop. Nie ma takiego momentu, że jesteśmy na etapie skończonych rzeczy – że tu się nie da nic dodać, że tu się nie da nic zmienić. Te miejsca cały czas są w obrębie kościoła, mogę je interpretować”<sup>917</sup>. Proces projektowy jako proces nieskończonej, nieustającej konkretyzacji, dookreśleń warunkowanych funkcją obiektu: „ma być świątynia”, odniesieniem do rzeczywistości, potrzeb użytkowników, możliwości, ograniczeń i braków, na jakie dana realizacja ma stanowić odpowiedź, nie ma – w ujęciu Niemczyka – nic wspólnego z narzuconą odgórnie, zideologizowaną koncepcją. Warto zwrócić uwagę na jego stwierdzenie: „to nie jest z cyklu marzeń”. Jadwiga Puzyńska przytacza dwie XIX-wieczne polskie charakterystyki terminu „ideologia”, które wskazują na jego źródłowo świadomościowy, a także „oderwany” od rzeczywistości – sens: „W *Słowniku wileńskim* definicja *ideologii* brzmi następująco: <nauka o idejach, v. wyobrażeniach; o rozwinięciu wyobrażeń, idej>, *Słownik warszawski* określa zaś ideologię jako naukę <o ideach, o pojęciach, jako podstawach poznawania wszelkiego>. Opis znaczeń *ideologii* w tomie 12 *Encyklopedii powszechnej* (1863) jest następujący: <Ideologija, dosłownie: nauka o ideach; tak Francuzi zwykli nazywać naukę, która zastępuje u nich metafizykę i która właściwie jest rodzajem eklektycyzmu [...]. Oprócz tego wyrazem tym oznaczamy każde badanie i przemyśliwanie, wprawdzie systematyczne, lecz bezskuteczne, zwłaszcza nad

---

<sup>917</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, M. Żmudzińska-Nowa, Tychy, sierpień 2014 r., oprac. własne.

rzeczami politycznymi i społecznymi>”<sup>918</sup>. Ideologię można byłoby określić jako przejaw agresywnego, nastawionego na działanie „marzycielstwa”, które dąży do urealnienia swoich wizji. Jeżeli Stanisław Niemczyk wyraźnie przeciwstawiał się takiej postawie – i to nie tylko w sferze architektury, to Ewa Rewers właśnie poprzez odniesienie do niej charakteryzowała architekturę. Autorka „Post-polis” określa architekturę jako „[...] pasję materializowania wszelkich idei i wizji”<sup>919</sup>, stwierdzając, że „[...] tworzenie wizji to słowa-klucze współczesnych architektów, spośród których najlepsi to <niepoprawni wizjonerzy>”<sup>920</sup>. W świetle prowadzonych tu analiz ujęcie Rewers, jak i w ten sposób pojmowaną architekturę (przede wszystkim omawianą przez badaczkę architekturę „słabych ontologii”) – określić można byłoby jako *pro-ideologiczne* (afirmujące postawę nakierowaną na realizację wizji, wyobrażeń) i *zideologizowane*, a także uznać za współczesny przejaw tych samych, ufundowanych w „abstrakcjonistycznym” pojęciu bytu tendencji, które przyczyniły się do ukształtowania światobrazu i nurtu kultury, określanych jako: „nowoczesność”, „modernizm”.

Pojęcie nowoczesności określić można jako abstrakcyjne, ponieważ definiuje się „przez odcięcie” od przeszłości. Można je także – w oparciu o analizy Kosellecka – nazwać podczasowym. Z kolei proponowane przez Niemczyka określenie architektury jako „budowania przestrzeni własnej”, uznać można za analogiczne nie tylko ze względu na jego „ponadgatunkowość” i „ponadrodzajowość”, ale też z powodu *ponadczasowej* aktualności takiej definicji. „Budowanie przestrzeni własnej”: przyjaznej, bezpiecznej, budowanie schronienia – właściwe jest od zawsze (i będzie) wszystkiemu, co żywe – ponieważ służy zachowaniu życia, istnienia. Tym samym Niemczykową definicję architektury określić można jako *naturalną* (odnosząc się do scharakteryzowanego wyżej sensu natury jako „*physis*”) i ontyczną/metafizyczną. Jest „zakorzeniona” w tym, co istniejące – żywe, a jeśli zrelatywizowana – to względem życia i egzystencjalnych potrzeb – a nie czasu, „momentu dziejowego” czy „wyglądu”.

---

<sup>918</sup> J. Puzynina *Ideologia w języku polskim*, wskazuje, że w: „Ideologie w słowach i obrazach”, red. I. Kamińska-Szmaj i in., Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 13.

<sup>919</sup> E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków 2005, s. 323.

<sup>920</sup> E. Rewers, *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Kraków 2005, s. 322.

## I. 2.10. Pojęcie stylu jako wyraz ideologicznego zapośredniczenia architektury

Wyrazem „świadomości nowoczesnej/historycznej”, jest natomiast bez wątpienia wydana w latach 60. XVIII wieku „Historia sztuki starożytnej” Johanna Joachima Winckelmanna (1717 – 1768 r.). Wiele wskazuje na to, że praca ta miała istotny wpływ na kształtowanie się „nowoczesnego pojęcia stylu”. To właśnie do niej (i do zespołu znaczeń skojarzonych z „nowoczesnym pojęciem stylu”) odwołał się Johann Wolfgang Goethe (1749-1832 r.), by opanować wzburzenie, gdy podczas podróży do Italii dorycka świątynia w Paestum wydała mu się „brzydka, wręcz odrażająca” (il. 23).



Ilustracja 23. Świątynia Posejdona, Paestum, Włochy. Fot. Berthold Werner<sup>921</sup>

Wojciech Bałus przytacza fragment „Podróży włoskiej” Goethego, w którym opisuje on moment pierwszego spotkania z architekturą grecką (sobota, 24 marca 1787 r.): „Pierwszym wrażeniem było tylko zdumienie. Znalazłem się w zupełnie obcym świecie. Stulecia, które przyniosły *rozwój* [podkr. E. Ch.] sztuki od surowości do wdzięku, dokonały również zmiany w człowieku; więcej, stworzyły go na nowo. Nasze oko, a przez nie nasza wrażliwość, do tego stopnia zostały uwarunkowane przez bardziej wysmukłą architekturę, że te stłoczone masy przysadzistych, stożkowatych kolumn wydają się nam brzydkie, wręcz odrażające.

<sup>921</sup> Źródło: Wikipedia, na licencji CC BY 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Paestum\\_BW\\_2013-05-17\\_15-01-57.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Paestum_BW_2013-05-17_15-01-57.jpg) (dostęp: 22.04.21)



Szybko jednak się opanowałem. Przypomniałem sobie historię sztuki, *pomyślałem o epoce, której duchowi* [podkr. E. Ch.] odpowiadało tego rodzaju budownictwo, przywołałem w pamięci *surowy styl* [podkr. E. Ch.] rzeźby i po niespełna godzinie byłem już z tym wszystkim pogodzony”<sup>922</sup>. Publikację „Historii sztuki starożytnej” uważa się, jak wskazuje Lechosław Olszewski, za symboliczny początek współczesnej archeologii i historii sztuki. Winckelmann w tej pracy „[...] zastąpił dotychczas dominującą w badaniach sztuki erudycyjną biografikę próbą wyodrębnienia różnych chronologicznie faz sztuki świata antycznego oraz poszukiwaniem praw, które kierowały procesem dochodzenia do absolutnego piękna, tj. istoty sztuki (*das Wesen der Kunst*). Poza tym renesansową ideę upadku sztuki zmodyfikował w taki sposób, że jej źródła upatrywał w okresie, który później wyodrębniono jako <późną starożytność> (*Spätantike*). W tej nowej interpretacji kultura grecka uzyskała szczególny status. Być może dlatego, że nie była tak dobrze znana jak rzymska i została poddana bezrefleksyjnej idealizacji. Johann J. Winckelmann rozkwit greckiej sztuki powiązał z ideą politycznej wolności, przez co pojęcie <styl> uzyskało także wymiar etyczny. *Ponadto zostało ono połączone z pojęciem <rozwój> w nierozłączną parę, która stała się istotnym instrumentem interpretacji formalnej każdego dzieła sztuki* [podkr. E. Ch.]. Historia sztuki przyjęła zaś kształt organicznego procesu rządzącego się uniwersalnymi prawami z narodzinami, wzrostem, rozkwitem i schyłkiem”<sup>923</sup>. Olszewski przywołuje fragment z pracy Winckelmanna, gdzie ten stwierdza, że nowa historia sztuki ma „[...] <wykładać narodziny, wzrost, przemiany i upadek sztuki, oraz styl właściwy różnym narodom, epokom i artystom>”<sup>924</sup>. Już zatem w pracy niemieckiego badacza styl jest zrelatywizowany („uczасowiony”, „podczasowy”) i powiązany z rozwojem. Zapoczątkowane w połowie XVIII stulecia przez Winckelmanna połączenie stylu i rozwoju w „nierozłączną parę” jest wyraźnie widoczne w przywoływanej wyżej wypowiedzi Anny Cymer

---

<sup>922</sup> J.W. Goethe, *Podróż włoska*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1980, s. 198. Przywołajmy jeszcze komentarz Wojciecha Bałusa do powyższego fragmentu: „Goethe stanął w Paestum przed długo wyczekiwany wcieleniem najwyższej doskonałości, tak bowiem pojmował sztukę grecką. Świątynia Posejdony nie zrobiła jednak na nim pozytywnego wrażenia. Dopiero umieszczenie doryckiej budowli w perspektywie historycznej, w kontekście rozważań Johanna Joachima Winckelmanna o czterech stylach sztuki greckiej, pozwoliło mu zrozumieć istotę dzieła. <Cechy i właściwości owego starszego stylu – pisał Winckelmann w *Historii sztuki starożytnej* – możemy po krótko tak określić: rysunek był dosadny, ale twardy; mocny, ale bez wdzięku, zaś silny wyraz osłabiał piękno>. Sztuka grecka traci więc swą uniwersalną wartość, przestaje być wiecznie trwałym przestaje być wiecznie trwałym ideałem piękna. Aby ją pojąć i właściwie ocenić, trzeba ją zrelatywizować historycznie” – W. Bałus, *Goty bez Boga?...*, dz. cyt., s. 96-97

<sup>923</sup> L. Olszewski, *Od tłumacza: <Co rzymskiego jest w sztuce rzymskiej?>, czyli o koncepcji języka obrazowego jako systemie semantycznym Tonio Hölschera*, w: T. Hölscher, „Sztuka rzymska: język obrazowy jako system semantyczny”, tłum. L. Olszewski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s.15 - 16.

<sup>924</sup> L. Olszewski, *Od tłumacza: <Co rzymskiego jest w sztuce rzymskiej?>, czyli o koncepcji języka obrazowego jako systemie semantycznym Tonio Hölschera*, w: T. Hölscher, „Sztuka rzymska: język obrazowy jako system semantyczny”, tłum. L. Olszewski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, s.15.

o „naturalnej ewolucji stylów historycznych”, która miała zostać „przerwana” przez „rewolucję modernistyczną”<sup>925</sup>. Prowadzone tu analizy nie tylko wskazują, że przyjęta przez tę badaczkę perspektywa ma historiozoficzny rys, ale pozwalają stwierdzić, że jeśli już mówić o „rewolucji modernistycznej”, to uznać za nią należy charakterystyczne dla „świadomości nowoczesnej” ujmowanie architektury w kategoriach stylu.

Co istotne dla naszych rozważań, „nowoczesne pojęcie stylu” ugruntował w swoich „Wykładach o estetyce” nie kto inny, ale Georg Wilhelm Friedrich Hegel – o którym Alicja Lisiecka zauważa, że na bazie jego historiozofii rodzi się, jako dialektyczna zasada poznania rzeczywistości, właściwy nowoczesny historyzm<sup>926</sup>. Hegel zdefiniował styl właśnie: historiozoficznie, jako wcielenie *ducha czasu* danej epoki i przejaw kształtujących ją idei (światopoglądu). Jak pisze Wojciech Bałus: „Styl staje się wyrazem epoki, materializacją jej ducha. Gdy nie ma normy idealnej, można stworzyć normę relatywną, pasującą do określonej kultury i czasu historycznego. Styl staje się pojęciem, łączącym w sobie element dziejowy (wyraz pewnej epoki) i normatywny, objawia bowiem na zewnątrz istotę ducha czasu. Tak rozumiany styl nie był zewnętrznym dodatkiem do budownictwa. [...] Reichensperger czy Heckner stawiali znak równości między określonymi formami w budownictwie a wyznawanym światopoglądem. Epoka i jej architektura zawsze owocowały konkretnym stylem. [...] Gdy w okresie wczesnej nowożytności abstrakcyjne pojęcia z dziedziny teorii architektury znajdowały swój praktyczny przekład na porządki architektoniczne, to w wieku XIX wczesnomodernistyczne zasady projektowania czy różnego rodzaju źródłowe elementy architektury, w rodzaju semperowskich <typów idealnych> czy typów funkcjonalnych Viollet-le-Duca, przybierały widzialne kształty stylu”<sup>927</sup>. W „nowoczesne pojęcie stylu” wpisane jest zatem, jako przemilczana przesłanka, ugruntowane w filozofii Hegla założenie, że nurty kultury wyrażają się w architekturze właśnie w postaci „stylu”, że to styl w architekturze, czyli jej *określony, jednoznaczny wygląd*, jest „materialnym obrazem” danej kultury. Można zaryzykować stwierdzenie, że

*optyka, czy też „świadomość nowoczesna”, estetycznie, posiłkując się „pojęciem stylu”  
zapośrednicza nie tylko architekturę, ale również kulturę (i światopogląd).*

---

<sup>925</sup> A. Cymer, *Stanisław Niemczyk – postmodernista średniowieczny*, dz. cyt., s. 324.

<sup>926</sup> Zob. A. Lisiecka, *Z problemów historyzmu Cypriana Norwida: na marginesie tomu 7 "Pism"...*, s. 332.

<sup>927</sup> W. Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku...*, s. 130-131.

Przykładem estetycznego, a równocześnie światopoglądowego, ideologicznego, zapośredniczenia architektury jako budowania, może być dziewiętnastowieczna dyskusja o tym, który styl architektoniczny – czy styl kościołów wczesnochrześcijańskich nawiązujących do rzymskich bazylik, czy romanizm, gotyk, czy renesans – jest „prawdziwie chrześcijański”<sup>928</sup>, bądź poszukiwanie „stylów narodowych”. Warto zauważyć, że dokonane w dziewiętnastym stuleciu, w horyzoncie Hegłowskiej historiozofii, zrównanie „określonych form w budownictwie z wyznawanym światopoglądem” – czyli nic innego jak omawianą w poprzednim podrozdziale, sprzężoną z estetyzacją architektury jej ideologizację – napotykaemy współcześnie w refleksji Wolfganga Welscha, teoretyka związanego z nurtem filozoficzno-kulturowym określanym jako „ponowoczesność”, „postmodernizm”. W pracy pt. „Nasza postmodernistyczna moderna” stwierdza on, że:

- 1) architektura stanowi „najwybitniejszy obszar artykulacji postmoderny”<sup>929</sup>,
- 2) „architektura jest uważana za postmodernistyczny sektor artykulacji *par excellence*”<sup>930</sup>,
- 3) jak również, że od czasu, kiedy Charles Jencks w artykule „The Rise of Post-Moderne Architecture” przeniósł termin „postmodernizm”, zaczerpnięty od Lesliego Fiedlera z literatury na architekturę, stała się ona „[...] głównym polem sporu o modernę i postmodernę”<sup>931</sup>.

Przytoczone wypowiedzi Welscha wskazują, że proponowane przez niego ujęcie architektury nie wykracza poza historiozoficzną, anty-esencjalną perspektywę ugruntowaną w filozofii Hegla, a szerzej: w paradygmacie mentalistycznym – umożliwiającą ideologiczne zapośredniczenie architektury, gdzie budowanie staje się przygodnym środkiem prezentacji, „rusztowaniem” dla światopnakerowanej na przekształcenie świata w imię ideologii. Powtórzmy z poprzedniego podrozdziału: zestetyzowana, a tym samym uabstrakcyjniona architektura, staje się podporządkowanym ideologii narzędziem konstruowania i przekształcania świata. Może to być zarówno projekt modernistyczny, jak i łączony z postmodernizmem i neopragmatyzmem projekt „kultury bez symboli”. Bądź z jakimkolwiek innym „-izmem”.

Pisałam już wyżej, że architektura zestetyzowana i zdenaturalizowana, ujęta „w kadrze” stylu i traktowana jako czysto „zewnątrzny” środek „wywierania wpływu”, obojętna względem tego, co konkretne – „nabiera” totalitarnej dyspozycji. Tu zauważmy

---

<sup>928</sup> Zob. W. Bałus, *Gotyk bez Boga?...*, s. 123.

<sup>929</sup> Zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler- Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 13.

<sup>930</sup> W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna...*, s. 28.

<sup>931</sup> W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna...*, s. 28.

dotychczasowo, że odzwierciedlająca się w „nowoczesnym pojęciu stylu”, historyzoficzna, antyesencjalna i równocześnie konstruktywistyczna optyka, stanowi zasadniczy rys dwudziestowiecznych europejskich totalitaryzmów: niemieckiego narodowego socjalizmu, sowieckiego komunizmu i włoskiego faszystów. W każdym z nich dążono do *uformowania* nowego człowieka i nowego świata, powoływano się na „dziejową konieczność” i z niej czerpano legitymizację dla radykalnie i przemocą wprowadzanej inżynierii społecznej. Ideowym i ideologicznym punktem odniesienia europejskich totalitaryzmów, czy też różnych postaci i odmian (jednego) europejskiego totalitaryzmu, był idealistyczny ewolucjonizm Hegla<sup>932</sup> na równi z materializmem dialektycznym Karola Marksa, który zresztą czerpał z systemu autora „Fenomenologii ducha”. Na tę szczególną zależność, „dziwną analogię” między polityczno-ideologicznym rozwojem społeczeństw w cywilizacji europejskiej, a rozwojem filozofii, wskazuje Alfred Gawroński, który zauważa: „wygląda na to, że społeczeństwa ludzkie, skoro rozpoczęły wędrówkę, kroczą w obranym kierunku aż do wyczerpania jego możliwości, aż do przeżycia wstrząsu [...]. Wynikiem tej wrodzonej dyspozycji ludzkiej były totalitaryzmy europejskie z lat 1920 – 1945. Stanowią one niewątpliwie punkt kulminacyjny długiego i, jak się okazało, spaczzonego procesu historycznego, który swoje przesłanki czerpał z niemieckiego romantyzmu i idealizmu [...]. Tylko w krwi i w płaczu człowiek zachodni zdał sobie sprawę z tego, jak niebezpieczna jest dewaluacja pewnych przekonań zdrowego rozsądku utwardzonych i sprawdzonych przez wiekowe tradycje, dewaluacja przeprowadzona w imię wywyższenia intelektualisty jako demiurga, nieodpowiedzialnego za przewroty, które wywołuje wtedy, gdy niszczy wiedzę skumulowaną w pamięci życia codziennego”<sup>933</sup>. Lothar Schäfer pisał, że nowożytność „[...] nie tylko rozpoczyna się od odkrycia <nowego świata>, ale również *czyni siebie* nowym światem. [...] Technik [w ramach nowożytnego przyrodznawstwa – dop. E.Ch.] jest nowoczesnym demiurgiem, który w przyrodzie dostrzega *tylko* [podkr. – E. Ch.] materiał i z niego buduje swój nowy świat”<sup>934</sup>. W świetle prowadzonych tu rozważań – i wyводу Gawrońskiego – pojęciem „przyrody” jako „plastycznego” materiału do budowania „nowego świata” należałoby objąć również poszczególne jednostki, jak i społeczeństwo – a miano

---

<sup>932</sup> Przypomnijmy: idealistyczny ewolucjonizm Hegla uwarunkowany był założeniem, że pierwotną postacią bytu jest pojęcie/myśl, które rozwija się w sposób logiczny, czyli konieczny – zob. W. Tatarakiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 241 - 243. Podkreślimy, że „idealistyczny ewolucjonizm” Hegla to kolejny przejaw paradygmatu mentalistycznego.

<sup>933</sup> A. Gawroński, *Pochwała filozofii lingwistycznej*, w: tenże, „Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?”, Biblioteka <Więzi>, Warszawa 1984, s. 79-80.

<sup>934</sup> L. Schäfer, *Przyroda* [w:] „Filozofia, podstawowe pytania”, red. G. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 536.

„nowoczesnych demiurgów” przypisać nie tylko „technikom” – przedstawicielom matematycznego przyrodoznawstwa, ale i reprezentantom dziedzin humanistycznych. Niepoślednią rolę wśród „nowoczesnych demiurgów”, dążących do wykreowania „nowego świata” i „nowego człowieka” odegrali twórcy związani z tzw. Wielką Awangardą<sup>935</sup>, która w obrębie architektury zaowocowała realizacjami ruchu nowoczesnego, a następnie: stylem międzynarodowym. Ale nie tylko. Nowoczesnymi „demiurgami” stawali się także teoretycy, a w przypadku ruchu nowoczesnego w architekturze – historycy sztuki. Jak wskazuje Panayotis Tourniokiotis – autor wydanej w 1999 roku pracy „The Historiography of Modern Architecture”, którą referuje Cezary Wąs – Pevsner, Kaufmann i Giedion – trzech historycy sztuki – byli nie tylko badaczami czy promotorami architektury modernistycznej (ruchu nowoczesnego w architekturze), ale stanowili „grupę czynnie zaangażowaną”. Ich prace, jak zauważa badacz, „[...] dokonały zmian w architekturze nie mniejszych niż te wywołane przez nowe materiały, nowe konstrukcje i inwencje rzeczywistych twórców architektury. [...] prawie równocześnie z architektami kładli fundamenty ruchu modernistycznego [...], a tuż po zakończeniu II wojny światowej potwierdzali jej słusność, nie zaniedbując optymizmu i wiary w także społeczny postęp”<sup>936</sup>

Ufundowane na założeniu „koniecznych praw rozwoju historycznego” „[...] podejście do nauk społecznych, które zakłada, iż głównym celem tych nauk jest formułowanie prognoz historycznych oraz że cel taki można osiągnąć przez wykrywanie <rytmów>, <schematów>, <praw> albo <trendów> leżących u podstaw rozwoju historycznego”<sup>937</sup> – Karl Popper nazwał *historycyzmem*. Co istotne, zarzut historycyzmu teoretyk architektury, David Watkin, skierował wobec Nicolausa Pevsnera. Watkin stwierdził, że obecne w myśli Pevsnera przekonanie o deterministycznym charakterze ducha czasu i o tym, że podlegająca mu nowoczesna architektura nie mogła przybrać innej postaci, jest nieuświadomioną przez niego formą historycyzmu i przypomina jedną z klasycznych niemieckich neo-heglowskich *Geistesgeschichte* (Historii Ducha), naznaczoną obsesją na punkcie „ducha czasu/epoki”. Zdaniem Watkina, Pevsner miał ją przejąć od promotora swojej pracy doktorskiej na

---

<sup>935</sup> Warto zauważyć, że Jean-François Lyotard i Wolfgang Iser nurt filozoficzno-kulturowy określany jako „postmodernizm”, „ponowoczesność” traktują jako realizację postulatów głoszonych przez awangardę. Iser pisze m.in.: „[...] postmoderna odpowiada roszczeniom naukowej i artystycznej nowoczesności XX wieku (<ruchom awangardowym>). Jedyna różnica polega na tym, że to, co tam tylko postulowano, teraz się dokonuje. Postmoderna jest więc stanem, w którym nowoczesność nie musi już być reklamowana, ponieważ jest realizowana” - W. Iser, *Nasza postmodernistyczna moderna...*, s. 53.

<sup>936</sup> C. Wąs, *Znikająca wyspa modernizmu w architekturze. Panayotis Tourniokiotis Historiography of Modern Architecture*, Quart Nr 1/2006, s. 96.

<sup>937</sup> K. Popper, *Nęcza historycyzmu*, tłum., S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 15.

Uniwersytecie w Lipsku, profesora Wilhelma Pindera<sup>938</sup>. Także Henryk Drzewiecki wskazywał, że Pevsner traktował rozwój architektury „[...] jako kolejne, jedynie słuszne, zamknięte systemy, w których rolę jednostki (twórczą też) determinuje duch czasu [...]”<sup>939</sup> i kreował ruch nowoczesny w architekturze jako „prawdziwy styl stulecia” powołując się na dziejową konieczność. Na dialektyczną, uwarunkowaną „heglowskim ukąszeniem” optykę, właściwą tak Pevsnerowi, jak i Giedionowi oraz Kaufmannowi, a więc historykom sztuki promującym (i kształtującym) idee ruchu nowoczesnego w architekturze, zwraca uwagę także Panayotis Tourniokiotis. Cezary Wąs następująco referuje analizy tego badacza: „Wszyscy trzej [Pevsner, Giedion, Kaufmann – dop. E. Ch.] przyjmują istnienie w przeszłości architektury opatrzonej błędem, znajdują postacie, których działalność była w odległych czasach zapowiedzią właściwej architektury, wskazują na mniej odległych w czasie pionierów nowej architektury, a następnie jej twórców, którzy dopełnili triumfu architektury dobrej nad złą. W działalności tych trzech historyków okresy w historii zestawiane są antytetycznie, a bogaty zestaw środków formalnych łączy nieprzypadkowe związki z <duchem czasu>. [...] Zakodowany w ufnej wierze w postęp optymizm skłaniał ich ponadto do wnoszenia do opisów wartościowania estetycznego i moralnego oraz głoszenia, że ruch modernistyczny reprezentuje z dawna zapowiedzianą, ale dopiero teraz uzyskaną architekturę ostateczną (a przynajmniej na długi czas nieprzekraczalną)”<sup>940</sup>. Zwróćmy uwagę na ten ukryty „pod płaszczykiem” „procesu dziejowego”, „koniecznych praw rozwoju historycznego”, konstruktywistyczny i tym samym antyesencjalny, a także „pseudo-deterministyczny” rys, tak charakterystyczny dla historiozoficznej optyki kształtującej się w horyzoncie „abstrakcjonistycznego” rozumienia bytu.

Silnie deterministyczne rozumienie stylu, a więc wciąż obecny wpływ heglowskiej historiozofii (ewolucyjnego idealizmu), zauważalny jest w definicjach tego pojęcia formułowanych w połowie XX wieku, a także później. Wskazuje na to fakt, że badacze podkreślają „nieświadomość” artystów, przez których realizacje wyrażać się ma styl epoki/„duch czasu”. W wydanym po raz pierwszy w 1988 r., mającym popularny charakter kompendium „ABC Wiedzy o plastyce” Helena Hohensee-Ciszewska, charakteryzując pojęcie stylu wyróżnia:

---

<sup>938</sup> D. Watkin, *Morality and architecture*, The University Chicago Press, John Murray (Publishers) LTd, London 2001, s. XIII i XX.

[https://books.google.pl/books?id=MykorJcQj04C&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs\\_ViewAPI&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pl/books?id=MykorJcQj04C&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ViewAPI&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false) (dostęp: 21.03.2019)

<sup>939</sup> Zob. H. Drzewiecki, *Wstęp* w: Ch. Jencks, „Ruch nowoczesny w architekturze”, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987, s. 7.

<sup>940</sup> C. Wąs, *Znikająca wyspa modernizmu w architekturze*, dz. cyt., s. 96.

1) styl indywidualny – jako „[...] sposób wypowiedzania się twórcy w sztuce, jemu tylko właściwy, lub sposób bycia i zachowania się; także zespół cech charakterystycznych dla określonej grupy twórców”<sup>941</sup>,

2) a także styl historyczny, który „[...] jest wciąż podstawowym pojęciem historii sztuki. Określa jednoznaczność jakości artystycznych w dziełach sztuki jednego artysty, grupy twórców, okresu lub obszaru”<sup>942</sup>.

Pojęcie stylu historycznego Hohensee-Ciszewska charakteryzuje jako wyraz szeroko pojętych prądów kulturowych panujących w określonym czasie, ale dopiero, jak pisze, „[...] dzięki wypracowaniu formy artystycznej nowej, odmiennej od poprzednich, trwającej przez długi czas. Takie warunki spełniają style europejskie: romański, gotyk, renesans, klasycyzm [również barok badaczka określa w innym miejscu jako styl – dop. E. Ch.]. Natomiast nie nazywamy stylem w plastyce np. romantyzmu (bo nie posiada własnej, plastycznej formy), ani też krótkotrwałych prądów artystycznych w sztuce nowoczesnej”<sup>943</sup>. Badaczka podkreśla przy tym, że „style historyczne powstają w sposób nieświadomiony przez artystów”<sup>944</sup>. Wskazanie na nieświadome kształtowanie się stylu (właściwego dla danej kultury/epoki) znajdziemy także w artykule Jana Białostockiego z 1966 r., gdzie posiłkował się on definicją Meyera Schapiro, proponując określenie stylu jako manifestacji całości danej kultury czy światopoglądu danej grupy – a więc zgodnie z optyką Hegla<sup>945</sup>. Analogicznie do Heleny Hohensee-Ciszewskiej i Jana Białostockiego, ale jeszcze silniej akcentując w pojęciu stylu „konieczność” podlegania „duchowi czasu” i „nieświadomość” artysty – charakteryzował tę kategorię Władysław Tatarkiewicz, przeciwstawiając ją trwałym, właściwym dla greckiej (i rzymskiej) starożytności porządkom. W pracy „Dzieje sześciu pojęć” (pisanej w latach

---

<sup>941</sup> H. Hohensee-Ciszewska, *ABC Wiedzy o plastyce*, dz. cyt., s. 85.

<sup>942</sup> H. Hohensee-Ciszewska, *ABC Wiedzy o plastyce...*, s. 85-86.

<sup>943</sup> H. Hohensee-Ciszewska, *ABC Wiedzy o plastyce...*, s. 86.

<sup>944</sup> H. Hohensee-Ciszewska, *ABC Wiedzy o plastyce...*, s. 86.

<sup>945</sup> „Pojmując styl w ten sposób, jak to czyni dzisiejsza historia kultury i sztuki, a więc jako <manifestację kultury jako całości>, jako <widomy znak jej jedności> [podkreślenie E. Ch.], nazywamy stylem zespół jakości wynikających z niezliczonych czynników rozwoju społecznego, umysłowego i artystycznego, jakości w różnym stopniu i natężeniu występujących na rozmaitych obszarach, mających jednak zarazem dość elementów wspólnych, by dać się ująć jednym terminem. W tym sensie można mówić o stylu dopiero z perspektywy historycznej: *jest to znamię wspólnoty niezamierzone (lub zamierzone tylko w jakimś stopniu), lecz niejako konieczne, wykrywane przez historyka, który rozciąga je nawet na nieartystyczne elementy życia i społeczeństwa* [podkreślenie – E. Ch.]. Agostino Mascardi pisał w 1636 r. (w *Dell'arte historica*): <naiwnością jest pytać kogoś, w jakim pisze stylu; nie może bowiem w innym stylu tworzyć, tylko we własnym, dyktowanym mu przez talent>. W tym sensie <styl> jest tylko jeden w miejscu i czasie: neoklasycyzm Schinkla i jego neogotyizm, choć równoczesne, współżyją w obrębie szerszego zjawiska epoki stylowej, jako jej komponenty” - J. Białostocki, *Styl i modus w sztukach plastycznych*, w: J. Białostocki „Wybór pism estetycznych”, wprowadzenie, wybór i opracowanie A. Kuczyńska, Universitas, Kraków 2008, s. 230-231.

1968-73)<sup>946</sup> stwierdza on: „Obok zaś tych stałych porządków, kategorii, odmian jest w dziejach sztuk inna wielość: wielość *stylów*. Nie są to już formy stałe, wśród których artysta może wybierać, nie są przezeń zmierzone; są dlań koniecznością, bo odpowiadają sposobowi patrzenia, wyobrażania, myślenia jego czasu i otoczenia. Nie są mu przeważnie świadome; krytyk, a zwłaszcza historyk, zdaje sobie z nich sprawę lepiej niż artysta. I nie są przekazywane z pokolenia na pokolenie, *zmieniają się* wraz z życiem i kulturą, pod wpływem czynników społecznych, gospodarczych i psychologicznych, są wyrazem czasu. [...] Początkowo wyraz styl zastąpił renesansową <manierę>, rozumianą jako styl osobisty artysty [...]; ale teraz przywykliśmy mówić o stylu *epoki*, o gotyckim czy barokowym. Przełom w rozumieniu wyrazu nastąpił w drugiej połowie XIX wieku, gdy historycy sztuki od faktografii przeszli do ogólnego charakteryzowania epok i prądów”<sup>947</sup>. Analogicznie do „architektury bez architekta” – „styl epoki”, „styl historyczny” – okazują się być owocem „braku” świadomości, co również może wskazywać na osadzenie tych kategorii w paradygmacie mentalistycznym, dla którego kategoria świadomości jest kluczowa. „Styl” w przywołanych definicjach traktowany jest przy tym jako coś realnego (a przynajmniej hipostaza), jako – zgodnie ze słowami Białostockiego – „znamie wspólnoty niezamierzone (lub zamierzone tylko w jakimś stopniu), lecz niejako konieczne, wykrywane przez historyka”. Jeżeli jednak:

- 1) styl jako wyraz „ducha epoki”, kultury jako całości, zdefiniowany został przez „nieświadomość” poddanych koniecznościom danego czasu artystów,
- 2) to wydaje się, że również współczesny tym twórcom badacz, historyk sztuki, krytyk, podobnie jak oni poddany wpływom tego samego „ducha czasu” – nie powinien móc odpowiedzieć na pytanie o „styl” jego własnej epoki/kultury<sup>948</sup>.

A jednak właśnie oczekiwanie – zarówno wobec teoretyków, jak i artystów (w tym: architektów) – by wypowiedzieli „styl epoki”, było czymś charakterystycznym dla XIX stulecia, a więc dla czasu, w którym ostatecznie wykrystalizowało się „nowoczesne pojęcie stylu”. Stephen Tschudi Madsen, uzasadniając, że *Art Nouveau* w pełni zasługuje na swoją nazwę, zwracał uwagę: „Pół wieku trwały poszukiwania nowego stylu. W 1849 roku John Ruskin pisał: <Nie ma dnia, byśmy nie słyszeli apelu do naszych architektów, aby zachowali

<sup>946</sup> Zob. W. Tatariewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 7.

<sup>947</sup> W. Tatariewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 204-206.

<sup>948</sup> Takie właśnie zastrzeżenie wyraził Hegel, stwierdzając na początku „Zasad filozofii prawa”, że „sowa Minerwy wylatuje dopiero wraz z zapadającym zmierzchem” – zob. H. Buczyńska-Garewicz, Czy o zmierzchu wylatuje sowa Minerwy? Rozważania z fenomenologii samoświadomości. Studium dwóch wizji: Gombrowicz i Nietzsche, w: *Teksty Drugie* 2015, 45, s. 293. [https://rcin.org.pl/Content/64884/WA248\\_81008\\_P-I-2524\\_buczynska-czy\\_o.pdf](https://rcin.org.pl/Content/64884/WA248_81008_P-I-2524_buczynska-czy_o.pdf) (dostęp: 16.08.22).



oryginalność i stworzyli nowy styl...>, a już w 1836 roku Pugin ostrzegał czytelników przed niebezpieczeństwem naśladownictwa. W kulturowych kręgach Francji lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych nadzieja – i potrzeba – nowej sztuki stale dawała o sobie znać. Van de Velde mówił w 1894 roku o jakiejś <Art Nouveau>, która miała się zjawić – przez co rozumiał całkowite artystyczne odrodzenie<sup>949</sup>. Również Wojciech Bałus, podkreślając, że w XIX stuleciu architektura, podobnie jak każde inne „dzieło sztuki” – ujmowana była przez „w kadrze” stylu, czy wręcz z nim utożsamiana, zauważa: „Krytycy eklektyzmu nie negowali stylu. Oni [...] pragnęli własnego stylu wieku XIX, stylu absolutnego na miarę ówczesnych czasów”<sup>950</sup>. Czy jakkolwiek świadomie wytworzony styl – w kontekście przywołanych wyżej definicji – może jednak pretendować do miana stylu epoki albo właściwej dla niej kultury? W tym szczególnym pęknięciu, definiowaniu stylu jako zależnego od „ducha czasu”, a nie – od świadomego działania artysty, przy równoczesnym żądaniu od twórców „wypowiedzenia” stylu epoki, *ponownie* uwyraźnia się pseudo-deterministyczny, a faktycznie samozwrotny i konstruktywistyczny, charakter właściwy historiozoficznej optyce, na który zwracałam uwagę wyżej.

Zwróćmy uwagę – wszystkie „style nowoczesności” („wyglądy nowoczesności”) w architekturze, poczynając od secesji – nie zostały (przez historyków sztuki i architektów) rozpoznane, ale *wykreowane jako style* właśnie. Równocześnie żaden z twórców, których dzieła traktujemy dziś jako egzemplifikacje „stylów historycznych” (takich jak: gotyk, renesans, czy barok) – nie tworzył, ani nie pragnął stworzyć „w stylu” do którego jest obecnie „kwalifikowany” – co więcej, nie posługiwał się pojęciem „styl” w taki sposób, w jaki dziś nim operujemy. Zresztą samo to „rozumienie” nastrocza licznych problemów, na co wskazywał Jan Białostocki. Zauważył on, że od końca XVIII stulecia style historyczne (romanizm, gotyk, renesans, barok) zaczęto kojarzyć z określonym światopoglądem i traktować jako wyraz funkcji, jaką pełnić miał zaprojektowany w określonym stylu budynek<sup>951</sup> (*funkcja obiektu zostaje utożsamiona z wyglądem*). Na przykład w stylu gotyckim (uznanym za najbliższy chrześcijaństwu) budowano zazwyczaj kościoły, a w stylu renesansowym – wille. Taki zabieg, jak pisze Białostocki, oznaczał, że styl (historyczny), w

<sup>949</sup> S. Tschudi Madsen, *Art Nouveau...*, s. 27.

<sup>950</sup> W. Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, dz. cyt., s. 131 – 132. Wydaje się, że w pragnieniu „własnego stylu” tkwi samozwrotny, cechujący optykę nowoczesną jako taką, i dostrzegalny także w pojęciu stylu, klincz. Ten problem samozwrotności i samookreślenia jest – o czym mówić będę w „Cześci drugiej” – istotowo związany ze specyfiką tego, co określamy mianem świadomości nowoczesnej, która, jak pisze Habermas – oznacza „świadomość czasów i szukanie pewności w samej sobie” - J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, s. 9.

<sup>951</sup> Co powiązać można z wypracowaniem przez Boullégo koncepcji „charakteru” architektury i wywodzącą się z niej ideą „architektury mówiącej”.

którym wyrażać się miała całość danej epoki, nie był już traktowany jako styl, ale jako *modus*, czyli środek artystyczny zależny nie od „ducha czasu”, ale od świadomie stosującego go artysty<sup>952</sup>.

*Można zatem stwierdzić, że właśnie XIX stulecie, w którym „nowoczesne pojęcie stylu” zostało ostatecznie na gruncie historii sztuki wypracowane, niejako automatycznie – w historyzmie – poza pojęcie to wykracza.*

Kiedy style stają się *modi* – i występują obok siebie, odpowiedź na pytanie o styl epoki (który przecież powinien być nieświadomy) – nastrocza trudności. Nie bez przyczyny Stephen Tschudi Madsen pisał: „Czy historyzm jest stylem, czy też wieloma różnymi stylami? Można by go nawet określić jako wszystkie style zawarte w jednym”<sup>953</sup>. Jan Białostocki, w obliczu tej konfuzji, a nie chcąc rezygnować z kategorii stylu, proponował poszukiwanie stylistycznych (?) podobieństw XIX-wiecznej architektury w czymś innym niż „jednakowość wyglądu”. Przywołajmy jego wywód: „[...] przy końcu XVIII w. – zaczęto posługiwać się formami historycznych stylów jako środkami artystycznymi, jako *modi*. Schinkel kształtował swe budynki w *modus* neoklasycznym i neogotyckim. W Londynie równocześnie powstawał neogotycki parlament (od 1835), neoklasyczne muzeum (British Museum, 1823—47) i budynek klubowy w tonacji renesansowej (The Reform Club, od 1837), jako że funkcja budynków kojarzyła się z takimi właśnie charakterami stylowymi. U nazareńczyków, u Ingres’a ożywał *modus* klasyczny, przedrafaeolowski lub <staroniemiecki>. [...] można chyba uznać także, że zróżnicowanie form wyrazowych sztuki okresu romantyzmu jest zróżnicowaniem <modalnym>, a nie stylowym. Chodziło przecież o świadomie wybierane tonacje kształtowania artystycznego; te chcielibyśmy nazywać terminem *modi*, a cech stylistycznych szukać w tym, co łączy parlament londyński i Muzeum Brytyjskie, co łączy Ingres’a Jowisza i Tetydę z jego Paolem i Franceską, a Picassa dzieła postkubistyczne z jego klasycyzmem”<sup>954</sup> (il. 24).

---

<sup>952</sup> Pojęcie *modusu*, jak pisze Jan Białostocki, „[...] pozwala na określenie rozmaitych sposobów wypowiedzania się jednego artysty lub jednego kręgu artystycznego w tym samym czasie, lecz dla różnych celów” – J. Białostocki, *Styl i modus w sztukach plastycznych*, w: J. Białostocki „Wybór pism estetycznych”, wprowadzenie, wybór i opracowanie A. Kuczyńska, Universitas, Kraków 2008, s. 233.

<sup>953</sup> S. Tschudi Madsen, *Art Nouveau*, tłum. J. Wiercińska, Wydawnictwa Artystyczne i filmowe, Warszawa 1977, s. 65.

<sup>954</sup> J. Białostocki, *Styl i modus w sztukach plastycznych*, w: J. Białostocki „Wybór pism estetycznych”, wprowadzenie, wybór i opracowanie A. Kuczyńska, Universitas, Kraków 2008, s. 252.



Ilustracja 24. Cecha stylistyczna (?) historyzującej architektury XIX stulecia – traktowanie stylów historycznych jako *modi*. 1. Parlament brytyjski (od 1835), fot. Jiong Sheng <sup>955</sup>; 2. The Reform Club, (od 1837), fot. Philafrenzy<sup>956</sup>; 3. Muzeum Brytyjskie, (1823—47), fot. Ham<sup>957</sup>.

Co łączy dziewiętnastowieczne budowle wznoszone w różnych „stylach”, czy raczej: „modusach”, skoro świadomie stosowany styl – nie jest już stylem, a tylko *środkiem artystycznym*? Nie „jednakowość wyglądu”, ale *sposób budowania*, to, że, jak pisze przywołany wyżej Wojciech Bałus, „dla teoretyków wieku XIX architektura zawsze pojawiała się w kadrze stylu”. Zatem wskazanie wspólnych im cech „stylistycznych” wymagałoby redefinicji pojęcia stylu i nadania mu *funkcjonalnego*, a nie – estetycznego (związanego z wyglądem, „wrażeniowością” i „programem ideowym”) znaczenia. Jak

<sup>955</sup> Źródło Wikipedia, na licencji *CC BY 3.0* (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>) [https://pl.wikipedia.org/wiki/Pa%C5%82ac\\_Westminsterski#/media/Plik:Westminster\\_Bridge,\\_Parliament\\_House\\_and\\_the\\_Big\\_Ben.jpg](https://pl.wikipedia.org/wiki/Pa%C5%82ac_Westminsterski#/media/Plik:Westminster_Bridge,_Parliament_House_and_the_Big_Ben.jpg) (dostęp: 18.04.21)

<sup>956</sup> źródło: Wikipedia, na licencji *CC BY 3.0* (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>) [https://en.wikipedia.org/wiki/Reform\\_Club#/media/File:Reform\\_Club\\_02.JPG](https://en.wikipedia.org/wiki/Reform_Club#/media/File:Reform_Club_02.JPG) (dostęp: 18.04.21)

<sup>957</sup> źródło: Wikipediamedia, na licencji *CC BY 3.0* (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>) [https://pl.wikipedia.org/wiki/Muzeum\\_Brytyjskie#/media/Plik:British\\_Museum\\_from\\_NE\\_2.JPG](https://pl.wikipedia.org/wiki/Muzeum_Brytyjskie#/media/Plik:British_Museum_from_NE_2.JPG) (dostęp: 18.04.21)

zauważa Helena Hohensee-Ciszewska „w poł. XX w. pojęcie [*stylu* – dop. Ech.] przechodzi kryzys, historię sztuki ogranicza się raczej do zainteresowania poszczególnymi dziełami. Równocześnie jednak utrwała się nowe rozumienie stylu, w którym chodzi o stylotwórcze możliwości, jakie tkwią w treściach kulturowych epoki. Wspólnota dzieł powstałych w określonym czasie zależy nie tylko od ich wspólnych cech, lecz także od *powiązania ich treści* [podkreślenie Ech] z treściami kulturowymi epoki”<sup>958</sup>.

Już przeprowadzone dotychczas analizy wskazują, że kulturowe treści, jakie wiążą się z architekturą projektowaną przez Stanisława Niemczyka, a także właściwy projektantowi tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego światoobraz – nie wykazują zbieżności z treściami, jakie przyporządkować można nurtom filozoficzno-kulturowym, które określane są z pomocą terminów: „modernizm”, „nowoczesność” oraz „postmodernizm”, „ponowoczesność”. Przeprowadzone tu analizy pozwalają stwierdzić, że:

1) estetyzacja architektury i pragnienie „artystycznej” nobilitacji, właściwe wielu współczesnym projektantom, są głęboko, bo ontologicznie, uwarunkowane: wiążą się z określonym obrazem świata, korzeniami tkwiąc w sporze o jego istnienie, zapoczątkowanym przez Kartezjusza,

2) pojęcie architektury jako „dzieła sztuki”, jako „zjawiska artystycznego”, powiązać z tymi nurtami kultury, które kształtowały się w horyzoncie anty-analogicznej i anty-metafizycznej optyki, ufundowanej na „abstrakcjonistycznym”, jednoznacznym pojęciu bytu, które to pojęcie, umożliwiając redukcję bytu do treści świadomości, przyczyniło się do zmiany (m.in.) rozumienia pojęć: architektury, natury, historii, piękna, sztuki, a także wzajemnej relacji tych dwu ostatnich, oraz uczyniło „zasadnym” spór o istnienie świata,

3) rozumienie architektury właściwe dla Stanisława Niemczyka sytuuje się w horyzoncie paradygmatu onto-agatologicznego i kultury metafizycznej, w obrębie której istnienie rzeczywistości nie jest przedmiotem sporu, ale – afirmacji, a dobro, prawda i piękno sytuuje się po stronie bytu.

Przyjrzyjmy się bliżej temu organicznemu, egzystencjalnemu (w sensie nakierowania na to, co istniejące i żyjące), sposobowi ujmowania architektury, jaki właściwy był projektantowi tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego. Pozwoli to jeszcze wyraźniej wykazać, że był on reprezentantem kultury metafizycznej, która w jego realizacjach znalazła odzwierciedlenie.

---

<sup>958</sup> H. Hohensee-Ciszewska, *ABC Wiedzy o plastyce*, dz. cyt., 1991, s. 86.

**II. Cześć druga. „Przecież nie chodzi o architekturę”. Stanisław Niemczyk o architekturze jako budowaniu**

„Tak jak rodzimy się do życia w materii na ileś lat, tak jesteśmy obarczeni od razu na samym początku tym defektem, że umrzemy. W większej czy mniejszej doskonałości lub niedoskonałości. Dostaliśmy jakiś czas na to, żeby tu być, coś wykonać w stosunku do drugiego człowieka, bo o nikogo więcej nie chodzi. Przecież nie chodzi o architekturę, nie chodzi o kawałek ziemi, którą rolnik orze. On ją po coś orze”<sup>959</sup>.

Stanisław Niemczyk

## II. Rozdział pierwszy. „Wytwarzanie” przestrzeni w służbie dobrej relacji

Zasadnicze określenie, za którego pośrednictwem Stanisław Niemczyk ujmował architekturę, to „[...] przestrzeń służąca dobrej relacji”<sup>960</sup>. Można zatem powiedzieć, że główne kategorie, które służyły mu do jej opisu to: przestrzeń, relacja oraz rozstrzygający – „komponent aksjologiczny” – dobro. W architekturze „nie chodzi” po prostu o relacje – podkreślał projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego, ale o dobre relacje, bo przecież „relacje komunistyczne to też były relacje”<sup>961</sup> a celem jest, by „budować przestrzeń międzyludzką – nie tylko nieludzką przestrzeń”<sup>962</sup>.

Definiowanie architektury poprzez przestrzenność, będącą jej głównym, obok materii, morfologicznym składnikiem, jest – na co wskazuje Ewa Niezabitowska – charakterystyczne dla sposobu, w jaki ujmowano ją w XX wieku. Do XIX stulecia nie uświadamiano sobie właściwego znaczenia przestrzeni w architekturze, a dopiero tzw. uwolnienie przestrzeni, które dokonało się dzięki możliwościom technologicznym, pozwoliło na przejście od wydzielania do komponowania przestrzeni<sup>963</sup>. „Wytwarzanie przestrzeni” to ta dziedzina ludzkiej działalności, która zaistniała, gdy – jak wskazywał Stanisław Niemczyk – przestrzeń naturalna, zaadoptowana, przestała człowiekowi wystarczać. W jednym z wywiadów mówił: „Architektura od początku świata wytwarza przestrzeń. Dopóki ludzie mieszkali w grocie – nie tworzyli architektury, oni już mieli przestrzeń – otrzymali ją”<sup>964</sup>. W rozmowie z Jakubem

---

<sup>959</sup> P. Boguszewicz, A. Jabłoński, A. Mikulski, *Stanisław Niemczyk. Krajobraz pierwotny. Rozmowa ze Stanisławem Niemczykiem*, w: „Architektura&Biznes” 12/2002, s. 28.

<sup>960</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr., E. Chudyba, Tychy, luty 2014, oprac. własne.

<sup>961</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2015 r., oprac. własne.

<sup>962</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, marzec 2017, oprac. własne.

<sup>963</sup> Por. E. Niezabitowska, *Ewolucja konceptu przestrzeni w teorii architektury*, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2008, s. 7.

<sup>964</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014, oprac. własne. Określenie architektury jako „wytwarzającej” przestrzeń, nasuwa skojarzenie z definicją francuskiego socjologa miasta, Henriego Lefebvre’a, który w 1972 r. sformułował koncepcję dotyczącą społecznego wytwarzania przestrzeni. Przywołajmy omówienie tezy Lefebvre’a przez Marka S. Szczepańskiego, związanego z Tychami socjologa, który współpracował także ze Stanisławem Niemczykiem (m.in. artykuł Stanisława Niemczyka i Marka Kuszewskiego

Snopkiem, omawiając realizację świątyni pw. Ducha Świętego w Tychach, architekt przywołał jako przykład sanktuarium św. Michała Archanioła w Gargano we Włoszech<sup>965</sup> (il. 25).



Ilustracja 25. Sanktuarium św. Michała Archanioła w Gargano, Włochy, fot. Mboesch<sup>966</sup>.

Sanktuarium to zlokalizowane jest częściowo we wnętrzu grotty – Niemczyk uznał je za dobry punkt odniesienia dla rozmowy o architekturze kościoła i spełnianej przez nią funkcji, której oczywistość w przypadku świątyni jest czymś złudnym. Mówił: „Prosta funkcja, która wydaje się prosta bardzo, bo ja już na trzecim roku studiów zrobiłem kościół – w ’65 roku. I właśnie

---

– ukazał się w publikacji pod redakcją Szczepańskiego: zob. M. Kuszewski, S. Niemczyk, *Tychy – ocena przestrzeni miejskiej*, w: „Tychy problemy miasta i perspektywy ich rozwiązywania. Materiały seminarium 8-9 maja 1992 roku”, red. M. Szczepański, Tychy 1993, s. 45-49). Píše on: „Francuskiemu socjologowi miasta nie chodziło rzecz jasna o przestrzeń fizyczną, geograficzną i przyrodniczą, lecz wyłącznie o jej antropogeniczny i antropozoficzny wymiar. Termin społeczne wytwarzanie przestrzeni odnosi się w istocie do procesu przeobrażeń świata fizycznego (przestrzeni fizycznej) w świat społeczny (przestrzeń społeczną). Uspołecznienie fizycznej przestrzeni to zmanifestowanie w niej obecności człowieka, jego codziennych i świątecznych zachowań, jego potęgi, mocy lub – a contrario – słabości i upadku. Szczególnym rodzajem społecznego wytwarzania przestrzeni jest kreacja miast i odpowiadających im form przestrzennych: urbanistyczno-architektonicznych. Chodzi tutaj o poszukiwanie przestrzennego wyrazu dla takiego typu społecznej organizacji jaką jest miasto, a ściślej - zbiorowość miejska” - M. S. Szczepański, *„Miasto socjalistyczne” i świat społeczny jego mieszkańców*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1991, s. 15. W takim kontekście architektoniczne wytwarzanie przestrzeni ujmowane być może jako aspekt społecznego wytwarzania przestrzeni.

<sup>965</sup> O sanktuarium w Gargano zob. B. Bajor, *Nie ludzką ręką poświęcone*, (online), Sanctus.pl: <http://sanctus.pl/index.php?podgrupa=411&doc=361> (dostęp: 31.01.21)

<sup>966</sup> Źródło: Wikipedia, na licencji CC BY 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/4a/Monte-sant-angelo-santuario.jpg> (dostęp: 30.01.21)

ta funkcja, która uderzała tak naprawdę tym, że tam nie ma funkcji – bo nie ilość ławek decyduje o złożoności funkcji przestrzeni sakralnej. Może ich nie być – i nie może przestrzeń sakralna stracić na tym. Ile głośników damy, ile lamp zawiesimy – to w ogóle z tym nie ma nic wspólnego. Wchodzimy do jaskini – był pan w Gargano? Tam jest sanktuarium św. Michała Archanioła. Bo chcąc rozmawiać o architekturze, tej, którą ludzie budują, tak fizycznie, od fundamentu, to pięknie jest wejść do przestrzeni, które zostały zbudowane już – my powiemy – przez naturę, ale wybrane – wybrane przez człowieka. Przez człowieka i przez Boga. Ja nie mogę inaczej mówić o tym, że ktoś wybrał – co biskup wybrał? Inżynier, fachowiec, profesor? Co oni potrafią wybrać? Oni są naprawdę użytkownikami – na jakiś czas – tej przestrzeni, która istniała przed nimi. Będzie istnieć po nich – obojętnie w jakiej formie, jak przetworzona – i koniec. I tam pan zobaczy – to jest przestrzeń jakby jaskini w górach, ale to dopiero mówi, czym jest architektura – a szczególnie architektura sacrum. Dlaczego ludzie, którzy się wspinają, którzy wchodzą do grot – nie mają problemu – nie mają problemu z odniesieniem się do siły oddziaływania przestrzeni istniejących, naturalnych. Przez ich pryzmat są w stanie porównywać przestrzenie sztucznie budowane. My robimy przestrzeń sztuczną – bo wystarczy buldożer – i nie ma jej, przywracamy pierwotny kształt<sup>967</sup>. O wzorowaniu się i odnoszeniu podczas projektowania do przestrzeni naturalnych Niemczyk mówił także podczas wywiadu, który przeprowadzał z nim dominikanin, Paweł Kozacki: „[...] nie ma jednego kryterium oceny miejsca, z którego ludzie korzystają. Możemy próbować wzorować się na przestrzeni naturalnej, zastanej, bo nie ma złych przestrzeni naturalnych<sup>968</sup>. Zwróćmy uwagę na wyraźnie obecne we właściwym dla architekta ujmowaniu przestrzeni (podobnie zresztą jak natury) – odniesienie do Osobowej transcendencji – Boga. Niemczyk, będąc głęboko wierzącym katolikiem<sup>969</sup> – rzeczywistość traktował jako stworzoną i rozpatrywał w *relacji* ze Stworzycielem. W jednej z naszych

---

<sup>967</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. J. Snopek, Tychy, kwiecień 2016 r., nagranie J. Snopek, oprac. E. Chudyba. Z myślą Stanisława Niemczyka o wybraniu przestrzeni świątyni przez człowieka i przez Boga koresponduje wspomnienie księdza Franciszka Resiaka, budowniczego kościoła pw. Ducha Świętego w Tychach, dotyczące lokalizacji świątyni: „Pod koniec lipca 1976 roku rozpoczęły się boje o lokalizację nowego kościoła. Kiedy strajki powoli wygasły, komuniści podnosili głowy, nie dotrzymując złożonych obietnic. Urząd Miasta odrzucił propozycje umiejscowienia inwestycji na osiedlach <F> lub <K>, wyznaczając niemal bezludne miejsce na południowych peryferiach Żwakowa, nazywane przez miejscowych Zapadziem. Rozczarowani decyzją partii rządzącej byli mieszkańcy osiedli D3, F i G, którzy szczerze pragnęli świątyni. Biskup [Herbert Bednorz – dop. E. Ch.] lokalizację, ku mojemu zdumieniu, zaakceptował, mówiąc mi, że Ducha Świętego nie można wyprowadzić w pole. Okazało się, że miał rację. Obecnie kościół znajduje się w środku parafii, którą tworzą otaczające go osiedla; Żwaków, Rogatki [...], L, S, K oraz R” – F. Resiak, *Moje Parafia – moje Życie. Opowieść Kapłana*, Wydawca: Franciszek Resiak, Tychy 2018, s. 30.

<sup>968</sup> S. Niemczyk, *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, (online), dz. cyt.

<sup>969</sup> Kwestia wiary architekta i znaczenia jego religijnego zaangażowania dla procesu projektowego zostanie przywołana w jednym z kolejnych rozdziałów tej części pracy.



pierwszych rozmów, w lutym 2014 roku, mówił: „Człowiek jedynie zawłaszcza przestrzeń na Ziemi, nie jest jej właścicielem. Nie można być właścicielem przestrzeni [...] ona nigdy moja nie była. Ktoś mi ją dał. [...] W takim odniesieniu dopatruję się bardzo optymistycznej relacji – Bóg – nadając początek światu – nadał początek również przestrzeni. I ta przestrzeń nigdy nie została zniszczona – nigdy. To jest ta sama przestrzeń – od samego początku świata. Uświadamiając sobie, że my wszyscy jesteśmy osadzeni w tej samej przestrzeni, to mamy najkrótszą relację do Boga – najkrótszą. [...] Jak sobie pomyślę, że dawniej człowiek postrzegał cały świat w kategoriach sakralności – cały świat – bo w końcu to był jego kościół. I każdy przedmiot i każda rzecz, tym bardziej, że wytworzona z tej uświęconej natury, to z natury rzeczy w jego umyśle musiała być – święta. Czy to był kawałek kości czy drewna, czy skały – to on wiedział, że on to otrzymał – prawda?”<sup>970</sup>. W artykule Barbary Siemińskiej znaleźć można analogiczną wypowiedź architekta z marca 2018: „Przestrzeń sacrum nie kończy się na murze kościoła, na miejscu, gdzie opuszczamy świątynię, zamykając za sobą drzwi. Wracamy do świata, który powstał na samym początku, sakralizowany wolą Boga. Tego się nie da cofnąć, to jest jak znamię chrztu na człowieku i tak odbieram każdą przestrzeń architektoniczną”<sup>971</sup>. Z kolei w rozmowie z Barbarą Gruszką-Zych, opublikowanej w 2006 roku, Niemczyk zauważył: „Cały czas mam świadomość, że działam w przestrzeni pierwotnej, istniejącej od stworzenia świata. I powinienem budować świątynię, jednocząc przestrzeń naturalną z kulturową, czyli tą, którą będę budował”<sup>972</sup>.

Wiele wskazuje na to, że w przypadku Stanisława Niemczyka mamy do czynienia z religijnym przeżywaniem i wartościowaniem świata<sup>973</sup>, z optyką *homo religiosus* – „człowieka religijnego”, którą charakteryzował Mircea Eliade, przeciwstawiając ją optyce „człowieka świeckiego”. Człowieka religijnego z naturą i światem, które (podobnie jak siebie) uznaje za stworzone, łączy ontyczne pokrewieństwo, pierwotna więź, relacja – jej horyzontem i gwarantem pozostaje Stwórca. Dla człowieka religijnego, jak pisze Eliade, „[...] przestrzeń nie jest homogeniczna – wykazuje zerwania i szczeliny; zawiera części jakościowo różne od innych”<sup>974</sup>. Inaczej jest w przypadku człowieka świeckiego, który w swoim przeżywaniu rzeczywistości wydaje się wyobcowany, a samo otoczenie odbiera

---

<sup>970</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>971</sup> B. Siemińska, *Czechowicki Gaudi* w: „Gazeta Czechowicka” nr 11 (434) z 24 maja 2019 roku - cytata w oparciu o udostępniony autorce przez Barbarę Siemińską tekst artykułu w postaci pliku doc.

<sup>972</sup> S. Niemczyk, B. Gruszka-Zych, *Stworzyć miejsce dla Stwórcy*, Gość niedzielny 18/2006, <https://www.gosc.pl/doc/808895.Stworzyc-miejsce-dla-Stwórcy> (dostęp: 10.02.2021)

<sup>973</sup> Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 8.

<sup>974</sup> Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke..., s.12.

jako homogeniczne, niezróżnicowane, przeniknięte względnością. Jako przykład procesu desakralizacji, zachodzącej w obrębie społeczeństwa industrialnego, Eliade podawał propozycję zastąpienia pojęcia „domu” – terminem „maszyna do mieszkania”: „Jak stwierdził słynny architekt naszego czasu, Le Corbusier, dom jest <maszyną do mieszkania>, należy on więc do niezliczonych seryjnie produkowanych maszyn społeczeństwa industrialnego. Nowoczesny idealny dom powinien być przede wszystkim <funkcjonalny>, to znaczy musi zapewniać możliwość pracy i spokój niezbędny do jej wykonywania. <Maszynę do mieszkania> można zmieniać równie często jak koło rowerowe, lodówkę czy samochód. Człowiek może zmieniać miasto, w którym się urodził, kraj, w którym się wychował, na jakieś inne miejsce [...]”<sup>975</sup>. W kontekście tej wypowiedzi desakralizacja ujawnia nie tylko jako proces „denaturalizacji” – dom ma stać się „maszyną” – ale też rezygnacji z form przywiązania i zakorzeniania, z długotrwałych związków, które nadają człowiekowi tożsamość i niepowtarzalność – na rzecz tego, co produkowane seryjnie, a zatem niezróżnicowane (homogeniczne). Dla Stanisława Niemczyka seryjność, czy powtarzalność – nie stanowiła wartości, a wręcz przeciwnie. Inaczej niż Le Corbusier – architekt podkreślał „jedyność” i unikalność otaczającego go świata, natury i ludzi. Mówił o liściu, leżącym tuż za progiem – którego drugiego takiego nie ma w całym wszechświecie<sup>976</sup>, zachwycał się starymi ceglami, z których każda jest „[...] oryginalna i niepowtarzalna, tak jak ludzie z których składa się Kościół”<sup>977</sup>, o więzi między Bogiem a człowiekiem stwierdzał: „To jest bardzo bliska relacja między jednym człowiekiem, a jednym Bogiem. My też jesteśmy jedni, jedni jedyni. I dlatego może nam, mnie, jest też łatwiej myśleć o Bogu jako o Bogu jako jedynym, choć prawda wiemy, Trzy Osoby, ale o Bogu jedynym. I dlatego, że człowiek każdorazowo sam jeden tą relację nawiązuje”<sup>978</sup>. Przytoczmy jeszcze jeden fragment analizy, w której Eliade zestawia optykę człowieka religijnego i człowieka świeckiego: „wystarczy pomyśleć tylko o tym, czym dla współczesnego, niereligijnego człowieka stały się miasto i dom, natura, narzędzia i praca, by w okamgnieniu zrozumieć, co odróżnia go od człowieka społeczności archaicznych, lecz również od chłopca żyjącego w chrześcijańskiej Europie. Dla świadomości nowożytnej akt fizjologiczny – odżywianie się, seksualność itd. – to tylko jakieś zjawisko organiczne [...]. Dla człowieka <pierwotnego> taki akt nigdy nie jest tylko fizjologiczny; jest

---

<sup>975</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności...*, s. 40-41.

<sup>976</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, listopad 2015, oprac. własne.

<sup>977</sup> J. Kocur, *Piękny człowiek. Po śmierci p. Stanisław Niemczyka (1943-2019)*, tekst nieopublikowany, przekazany mi w październiku 2019 r.

<sup>978</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

on – lub stanie się – <sakramentem> – aktem nawiązania więzi z tym, co święte<sup>979</sup>. Można byłoby tu dodać, że perspektywa człowieka religijnego tym różni się od świeckiej, że zakłada on, czy też dopuszcza, że więź, relacja, z tym, co święte – jest możliwa. Zauważmy, że Eliade mówi o współczesnym, niereligijnym człowieku – sytuując *homo religiosus* bądź w czasach archaicznych, bądź wiążąc go z warstwami niewykształconymi, z „chłopem w chrześcijańskiej Europie” – pomija, czy też marginalizuje współczesnych mu, „wierzących i praktykujących”. Wydaje się, że religijne wartościowanie i przeżywanie świata zostaje przez tego badacza usytuowane na tym samym poziomie, na którym Cezary Wąs umiejscowił „architekturę bez architekta”. Stanisław Niemczyk nie przynależał ani do społeczności archaicznej, ani nie był „chłopem w chrześcijańskiej Europie” – a mimo to uznać go można, podobnie zresztą jak wielu żyjących obecnie ludzi, za współczesnego przedstawiciela *homo religiosus*. Człowiek religijny wcale nie zaginął wraz z nastaniem epoki nowożytnej czy pod naporem kolejnych form i przepoczwazzeń społeczeństwa nowoczesnego, które stymulowane są przez rozwój techniki i technologii. Taką tezę w pewnym stopniu potwierdza zresztą sam Eliade, zauważając, że „[...] doskonale świecka egzystencja nie istnieje. Niezależnie od tego, do jakiego stopnia człowiek zdesakralizował świat, niezależnie od tego, jak stanowcza była jego decyzja zmierzająca do prowadzenia życia świeckiego, i tak nigdy mu się nie uda całkowicie odrzucić zachowania religijnego<sup>980</sup>. Stanisław Niemczyk nie dążył „stanowczo” do prowadzenia życia świeckiego, ani do desakralizacji świata. Przeciwnie – twierdził, że „nazwanie czegoś hasłem sakralność jest tym najwyższym znaczeniem, jakie możemy przydać wartościom jakie tworzy człowiek<sup>981</sup>. Poniżej przytaczam wypowiedź architekta, którą potraktować można jako egzemplifikację przywołanych wcześniej analiz Eliadego, dotyczących:

- 1) właściwego dla człowieka religijnego różnicowania przestrzeni
- 2) oraz czynności ze sfery profanum, które – dla *homo religiosus* – mogą stać się „aktem nawiązania więzi z tym, co święte”.

Niemczyk mówił: „Czy wszystko jest sakralne co budujemy? Z doświadczeń człowieka musiało wyrosnąć coś, co było odrębnością względem powszedniości – wykonujemy

---

<sup>979</sup> Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 8.

<sup>980</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s.17. Interesujące, że w swoich analizach Eliade pomija współczesnych mu „wierzących i praktykujących”, sytuując *homo religiosus* bądź w czasach archaicznych, bądź wiążąc go z warstwami niewykształconymi, z „chłopem w chrześcijańskiej Europie”. Religijne wartościowanie i przeżywanie świata zostaje więc przez Eliadego usytuowane na tym samym poziomie, na którym Cezary Wąs umiejscowił „architekturę bez architekta”.

<sup>981</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

czynności będące pracą, które nam dają szansę przetrwania, życia i tak dalej, ale chyba w pewnym momencie następuje refleksja, że my to wykonujemy no i co z tego [...] w sakralności się nie żyje – oddycham, piję płyny, zjadam pokarmy, wydalam – i gdzie tu jest sakralność – tych czynności? Wspominała Pani o judaizmie, w którym każda czynność ma wymiar sakralny, jest uświęcona. Generalne rozróżnienie mówi nam, że my możemy najbliższe czynności wprowadzić do sacrum – że one są uświęcone albo chcemy, żeby były uświęcone, albo budzimy naszą świadomość do tego, że te czynności nie są bez oblicza. Że one mają oblicze. A jeśli mają oblicze, to również mogę chcieć to fizyczne oblicze z taką myślą tworzyć. Przestrzeń sakralna była znacznie wcześniej niż przestrzeń obywatelska stworzona przez ludzi<sup>982</sup>. Być bez oblicza, to być niezróżnicowanym, nierozpoznanym, homogenicznym. Odniesienie do tego, co święte, pozwala się określić, zorientować – zyskać tożsamość. Eliade pisze: „Objawienie przestrzeni świętej daje człowiekowi <punkt stały>, tym samym zaś możliwość zorientowania się w chaotycznej homogeniczności, możliwość <ustanowienia świata> i rzeczywistego życia. Doświadczenie świeckie natomiast pozostaje przy homogeniczności i względności przestrzeni. Prawdziwa orientacja nie jest tu możliwa, albowiem <punkt stały> nie został jednoznacznie ontologicznie ustanowiony; już to się pokazuje, już to znika, w zależności od bieżących warunków. A więc tak naprawdę nie ma już żadnego <świata>, lecz tylko fragmenty rozbitego uniwersum, amorficzna masa złożona z nieskończenie wielu mniej lub bardziej neutralnych <miejsc>, do których człowiek, gnany obowiązkami życia w społeczeństwie przemysłowym, to zbliża się, to się od nich oddala. Ale i w obrębie tego świeckiego przeżycia przestrzeni wynurzają się jeszcze wartości przypominające niehomogeniczność charakteryzującą religijne przeżycie przestrzeni. A więc istnieją na przykład obszary jakościowo inne od pozostałych; ojczyzna, pejzaż pierwszej miłości czy pewne miejsca w obcym mieście, jakie odwiedzaliśmy w latach młodości [...] są to <święte zakątki> jego prywatnego Uniwersum<sup>983</sup>. W przypadku Niemczyka „uniwersum” nie było „prywatne”, ale – wspólne, co więcej – obejmowało wszystko, co jest. Wskazuje na to chociażby uznanie przez projektanta sanktuarium w Gargano, gdzie wewnątrz świątyni usytuowane jest w grocie, za przykład, który „dopiero mówi, czym jest architektura, a szczególnie architektura sacrum”. To symptomatyczne, że Niemczyk nie przywołał żadnej z ogromnych, wzbudzających podziw chrześcijańskich świątyń, jak bazylika św. Piotra w Rzymie, czy katedra w Chartres, ale taką, która „jednoczy przestrzeń naturalną

---

<sup>982</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>983</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 17-18.

z kulturową”, co pozwala uznać, że przestrzeń kościoła odnosił i zakorzeniał w przestrzeni pierwotnej, stworzonej. W jednym z pierwszych wywiadów, jakie z nim prowadziłam, Niemczyk mówił: „Ta przestrzeń, która jest objęta tym obiektem, czy obszarem kościoła jest dalej tą przestrzenią najważniejszą dla człowieka – bo ja wiem, że w niej ja odbieram tą przestrzeń pierwotną, tą stwórczą, tą Bożą jako główny podmiot tego miejsca. Główny podmiot. Nie buduję jej po to, żeby spełniać jakieś funkcje... Oczywiście kościół ma różne inne funkcje – i zakamarki, i wieże, i dzwony, ale robię to z myślą o tym, że to jest jedyna przestrzeń, która dla mnie nie jest prywatnym zawłaszczaniem człowieka. To jest coś”<sup>984</sup>. Można powiedzieć, że przypadku przestrzeni kościoła architektura nie tyle ją „wytwarza”, co służy do jej odzyskania, przywrócenia. Wątek ten rozwijać będę w osobnym rozdziale, jednak omawiając zespół sensów, jakie Niemczyk wiązał z pojęciem przestrzeni, należy już teraz wskazać, że przestrzeń kościoła miała dla niego szczególne znaczenie. Uświęcona relacją, która w jej obrębie może się dokonać, relacją człowieka z Bogiem, jest ona – według projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego – jedyną przestrzenią stworzonego świata, której człowiek nie może sobie podporządkować. Architekt nie uważał jej za dzieło rąk ludzkich: „W tej nawet mikroskali jest to przestrzeń, którą wiąże się odczucie, że nie ona nie należy do tej ziemi. Ona tu jest, fizycznie, zamknięta, otwarta, półotwarta, ale my znajdując się tam, w tej przestrzeni, w takim otoczeniu my odczuwamy, że ona nie przynależy fizycznie, jakby własnościowo, do człowieka. Że to, co odczuwam w tej przestrzeni, jaką relację w tym momencie mogę osiągnąć, jest niezależne ani od nas, ani od drugiego człowieka”<sup>985</sup>. Również to przekonanie architekta okazuje się zbieżne z optyką *homo religiosus*, którą charakteryzuje Eliade. Wskazując na pragnienie człowieka religijnego, by wieść życie w świętości, by żyć w świecie uświęconym, badacz ten podkreślał: „Nie wolno jednak sądzić, że chodzi tu o jakieś dzieło ludzkie, że to sam człowiek za sprawą swych wysiłków może uświęcić przestrzeń”<sup>986</sup>. W takiej perspektywie budowa kościoła, podobnie jak pisanie ikony – staje się „przecieraniem szyby”, zdejmowaniem zasłony, odkrywaniem, jak wskazywał prawosławny teolog Paweł Florenski, praobrazu<sup>987</sup>, który wydaje się równoważny Niemczykowej przestrzeni pierwotnej. Co ciekawe, sam Niemczyk również przyrównywał kościół i ikonę: „Obraz, tak jak to dobrze mówią w przypadku ikony, jest jedynie oknem, jest mi potrzebne to żebym tędy wyszedł, ale do czego? Co za tym jest –

---

<sup>984</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>985</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>986</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 22.

<sup>987</sup> Zob. W. Panas, *Sztuka jako ikonostas*, „Znak”, 1982, nr 337, s. 1529.

ściana? Nie. I jeżeli architektura spełnia takie, czy chce spełnić takie warunki, to wydaje mi się człowiek, dla którego ona jest robiona. Architektura jest dla człowieka – budowanie czegoś. My Boga nie możemy bardziej uświęcić niż On jest, ubóstwić – nie potrafimy. Nasze środki i możliwości są naprawdę za małe. Czym? Wdaje mi się tym, co jest tylko w nas – tylko w nas. Czyli jeżeli ja dobrą relację uzyskam w danej przestrzeni [...] to by było złe, żeby ona mnie nie kierowała w dół, tylko kierowała mnie do właściwej relacji z Bogiem”<sup>988</sup>. Przestrzeń kościoła, w rozumieniu urodzonego w Czechowicach projektanta, potraktować więc można jako najbliższą przestrzeni pierwotnej (Bożej, stworzonej) w dwojakim sensie:

1) ontycznym – przestrzeń kościoła, ma być taką, jak ta, którą napotykamy w naturalnej grocie, taką, jaka została stworzona – nie zawłaszczoną ani nie przekształconą, nie będącą dziełem rąk człowieka<sup>989</sup>;

2) metafizycznym – przestrzeń świątyni pozostaje w służbie najbardziej podstawowej, pierwotnej relacji, jaką jest dla człowieka relacja z Bogiem. Architekt relację tą postrzegał jako stałą i niezmienną, wskazując, że jej formy określa i wybiera człowiek. Bóg, jak mówił Niemczyk, „[...] jest ponadczasowy, jest stale obecny, natomiast ja, człowiek, mogę się włączyć w tę relację. Mogę spiętrzać jej formy, uczestnicząc w Eucharystii, w Sakramentach. To jest szczególny rodzaj połączenia – tak to odbieram – to jest to każdorazowe zdarzenie, które nas w tym momencie jednoznacznie nakierowuje na Osobę Boga. Formy relacji może wybierać tylko człowiek – Bóg czeka, zawsze czeka – z relacją do nas taką, jak do swojego stworzenia”<sup>990</sup>.

Jeżeli, zgodnie z zaproponowaną przez Stanisława Niemczyka definicją, przestrzeń wytwarzana przez architekturę ma służyć „dobrej relacji”, to można powiedzieć, że zadaniem architektury, poprzez „wytwarzanie przestrzeni”, jest sprzyjanie integrowaniu się ludzi. Architektura, „wytwarzając przestrzeń”, ma budować wspólnotę. Zapytany przez Pawła Kozackiego, dlaczego tak bardzo podkreśla znaczenie przestrzeni, Niemczyk odpowiedział: „Od dawna frapowało mnie pojęcie przestrzeni jako czegoś, co umożliwia działanie mniejszej

---

<sup>988</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>989</sup> Można by było powiedzieć, że to przestrzeń, w której człowiek ogranicza się, by zrobić miejsce dla Boga i spotkania z Nim – przypominają się tu słowa Jana Chrzyciela o Chrystusie, jakie znajdujemy w Ewangelii Janowej: „Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał” – zob. J 3, 30, *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2003, źródło: <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=342> (dostęp: 02.04.20)

<sup>990</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, oprac. własne. Również podczas wywiadu w 2017 roku architekt podkreślał: „my cały czas jesteśmy w relacji z Bogiem – lepszej lub gorszej z naszej strony, bo to nie Bóg się zamyka przed nami, tylko my” - Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, kwiecień 2017 r., oprac. własne.

czy większej wspólnoty”<sup>991</sup>. Architektura, w ujęciu projektanta kościoła Ducha Świętego, nakierowana jest na wzmacnianie społecznych więzi. Zasadniczym zarzutem, jaki formułował on pod adresem blokowisk – osiedli z wielkiej płyty – był właśnie brak przestrzeni, która sprzyjałaby nawiązywaniu relacji, integracji społeczności. Podobnie jak przywoływana we „Wprowadzeniu do badań nad onto-architekturą” Barbara Stanisławczyk, a także socjolog miasta – np. Bohdan Jałowiecki czy Marek S. Szczepański (por. niżej) – Niemczyk problematyzował rozpad więzi i atomizację społeczności. Łączył te zjawiska z oddziaływaniem systemu totalitarnego (w Polsce w postaci realnego socjalizmu), uznając za jego przejaw patologicznie ukształtowaną przestrzeń urbanistyczną, wypaczającą *sposób zamieszkiwania*, przyczyniającą się do wyobcowywania jednostek. W jednym z wywiadów mówił: „[...] powinniśmy wypracować narzędzia do tego, żeby po rozpoznaniu tej nieudolności, tego braku ogromnego [...] – skoro więzów nie potrafimy stworzyć, to co stworzymy – atomy? Czy ten blok by stał tu, czy 30 km dalej, 100, dalej – to jest ten sam sposób zamieszkiwania – ten sam sposób. Czy to jest blok w Rudzie, w Katowicach, w Sosnowcu czy w Tychach. [...] To jest to samo. Tam nie ma przestrzeni integrujących”<sup>992</sup>. Jako „wzorcowe” przykłady patologicznej urbanistyki Stanisław Niemczyk wskazywał Tychy (Nowe Tychy) i Nową Hutę – modelowe miasta socmodernistyczne, stanowiące wyraz ideologii i przewrotnej inżynierii społecznej. Przytoczmy dłuższą wypowiedź architekta z wywiadu z Jakubem Snopkiem, kiedy tyską Aleję Marszałka Józefa Piłsudskiego (dawną ulicę Hanki Sawickiej) porównał do moskiewskiego prospektu Kalinina<sup>993</sup>, a otaczające ją osiedla nazwał gettami: „[...] jak tu wyjdziemy poza moją pracownię, to zobaczy pan takie same domy – bo ja to nazywam np. ulicę Piłsudskiego – prospektem Kalinina, bo inaczej tego nie można nazwać, takiej urbanistyki współczesnej, kiedy ulica ma szerokość nieomal 100 metrów, stoją najbliższe domy po lewej i po prawej – ktoś mówi – <no wiesz, ale masz taką wygodną drogę> – jezdnie oddzielone, czy dwujezdniowe pasy komunikacyjne – z zielenią w środku, z zielenią po bokach, z chodnikiem, z następną zielenią, szpalerem [...] to nie jest jedna ulica, tylko takich jest dziesięć, to nie jest jakaś wyznaczona strefa publiczna, tylko ulica, i teraz – obojętnie jak to nazwiemy – nazywało się to <osiedla> – po 5 tysięcy [ludzi –

---

<sup>991</sup> S. Niemczyk, *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, (online), dz. cyt.

<sup>992</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2015 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>993</sup> Prospekt Kalinina - od nazwiska działacza komunistycznego Michaiła Kalinina, wybudowany w Moskwie w latach 60. XX w. po wyburzeniu zabytkowych budynków w centrum radzieckiej stolicy - „w ich miejsce [...] wybudowano wysokie, kiludziesięciopiętrowe identyczne wieżowce. Widok ich dwu rzędów stojących wzdłuż ulicy stał się jednym z klasycznych widoków Moskwy, symboli jej nowoczesności, używanych często w materiałach reklamowych i propagandowych. Z okazji świąt państwowych światła w oknach budynków zapalano, aby tworzyły napis <СССР>” - [https://pl.wikipedia.org/wiki/Nowy\\_Arbat](https://pl.wikipedia.org/wiki/Nowy_Arbat) (dostęp: 11.02.21)

dop. E. Ch.] jednostki, ale dla mnie – to były getta. Ta odległość rodziła przestrzeń niespójną, niewłasną, niespołeczną, dzieliła ludzi – spotkanie człowieka na tej trasie graniczy z cudem. A jeszcze kogoś, z kim pan zamieni dwa słowa. Nie ma pan szans się o tego człowieka [otrzeć – dop. E. Ch.] – oblicza zobaczyć, bo on albo zasuwa tym chodnikiem, bo ma przejść dwa kilometry, bo takie są odległości między usługami. A klatki [bloków – dop. E. Ch.] są jeszcze bardziej cofnięte. Przestrzeń anonimowa. Nie ma jej. To nie miało służyć zespalaniu społeczeństwa – dlatego Sowieci przestawiali całe grupy narodowe o setki kilometrów i u nas też się to udało zrobić. Wschód pojechał na Zachód, tam gdzie był Zachód, to się go wymieszało i zrobiło się tak jak tu, na Górnym Śląsku – zmieniło się proporcje ludności lokalnej do innej i wszystko służyło dezintegracji, kiedy bardzo silnie, hasłowo mówiło się, że wszystko jest robione dla jednostki, po to się spotykamy na wiecach, na pochodach, żeby się integrować. Niech pan zobaczy tą przewrotność, bo to odbiło się na przestrzeni, na całej przestrzeni urbanistycznej i architektonicznej”<sup>994</sup>. Poniżej zestawienie zdjęć Tychów oraz widoku na moskiewski prospekt Kalinina, którym zilustrować można słowa Stanisława Niemczyka o przestrzeni anonimowej, wyobcowującej ludzi, zamiast ich integrować (il. 26).

---

<sup>994</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. J. Snopek, Tychy, kwiecień 2016 r., oprac. E. Chudyba





**Ilustracja 26. Osiedle O, al. marsz. Józefa Piłsudskiego (dawna: ul. Hanki Sawickiej), fot. Fot. Z. Kubski<sup>995</sup>; 2. „Tychy nocą II” – al. Bielska, Osiedle H, fot. M. Cała – 1978 r.<sup>996</sup>, Prospekt Kalinina, fot. V. Akhlov, 1977<sup>997</sup>.**

W rozmowie ze mną Niemczyk mówił: „W Tychach otacza mnie przestrzeń otwarta w sposób kompletnie przypadkowy. [...] Ja to miasto przeżywam w sposób bardzo bolesny od początku, od '68 roku. A uświadomiłem sobie to już na początku lat 70., że tak nie powinno miasto wyglądać. Że jest to błąd, po prostu błąd”<sup>998</sup>. Architekt nazywał Tychy „miastem

<sup>995</sup> <http://www.abc.tychy.pl/fotografia/505> (dostęp: 13.02.21),

<sup>996</sup> <http://www.abc.tychy.pl/fotografia/239> (dostęp: 13.02.21),

<sup>997</sup> <https://soviet-art.ru/soviet-photographer-viktor-akhlovov/> (dostęp: 13.02.21)

<sup>998</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, sierpień 2014, oprac. własne. W innej naszej rozmowie, odnosząc się do Tychów, ale sytuując je w szerszym kontekście problematycznych przemian, architekt zauważał: „Myśmy odeszli od miasta. My nie budujemy miast. My budujemy miejsca zamieszkiwania ludzi, ale nie miasta. A na razie lepszego określenia niż <miasto> nie wymyślono i nie zrobiono. Jakie by miasta nie były mają najwyższy poziom złożoności i w sobie zawierają wtedy wszystko – i piękno, i zło, wszystko, wszystko. I to jest miasto. Były okresy, kiedy pracując nad miastami ludzi tworzyli arcydzieło – do życia, do mieszkania, do bycia tam... I sztuka powstawała adekwatna do tego – nie takie śmieciowisko w sztuce, bo teraz mamy śmieciowisko w sztuce – i to nie jest oderwane – to jest konsekwencja takiej złożoności, jaką my w tej chwili reprezentujemy. Jeżeli podniesiemy walory środowiska – bo przecież to właśnie w latach siedemdziesiątych zapraszano artystów z Akademii z Krakowa – rzeźbiarzy, w plener: <Zróbcie małą architekturę do tych blokowisk>. Czyli, każdy wiedział że to blokowisko inaczej wyglądać już nie będzie – więc można takim pudrem – tu gdzieś posypać różowym – tam tak, tu... i oni przywozili – ze studentami przyjeżdżali profesorowie... To była okazja – pracować na uczelni, a móc realizować od razu rzeźbę: dużą, betonową,

ubogim w przestrzeń”. Próba jej odzyskania, by zrównoważyć i oswoić pustkę, którą generują szerokie, prostopadłe ulice i oddalone od siebie blokowiska, miała istotny wpływ na sposób, w jaki zaprojektował kościół pw. św. Franciszka i Klary, wznoszony wraz z klasztorem franciszkanów w Paprocanach, dzielnicy Tychów, od 2000 roku. Podczas jednego z wywiadów, kiedy odwiedziliśmy budowę, powiedziałam architektowi, że świątynia i otaczający ją kompleks wywiera na mnie przytłaczające wrażenie – użyłam określeń: „architektura skondensowana”, „ściśnięta”. Zespół obiektów tworzy swego rodzaju labirynt, a przyglądając mu się z zewnątrz można odnieść wrażenie, że tłoczy się na zbyt małej przestrzeni, jakby dopiero czekał na rozpostarcie, co w połączeniu w zawrotną wysokością wież wzmaga jeszcze intensywność (haptycznego) oddziaływania budowli na odbiorcę (il. 27). Stanisław Niemczyk potwierdził, że ten wyraz „skondensowania”, „ściśnięcia”, jest przez niego zamierzony:

„SN: Jedno i drugie. Tak, z założenia. Ma być ściśnięta – bo to, co mnie otacza tu, w Tychach konkretnie – to przestrzeń otwarta w sposób kompletnie przypadkowy.

ECh: Ta świątynia ma być antytezą tego, co Pana otacza?

SN: Nawet nie antytezą, tylko dopełnieniem przestrzeni, której to miasto nie posiada. Jest ubogie w przestrzeń. To miasto jest ubogie w przestrzeń, która dla człowieka ma największe znaczenie. [...] Ta przeciwwaga do tego miasta – ona nawet w małej skali może dopełnić pewne potrzeby mieszkańców. Bo ja miasta nie przebuduję – nie mam takich możliwości – choć one sporadycznie powinny istnieć, jeżeli by miasto było zarządzane w sposób również świadomy, gdzie się mieszka, co jak się nazywa. Ale to wymaga też odwagi. Odwagi od ludzi i chcenia czegoś, co nie jest dobrem materialnym. Bo tu nie ma dobra materialnego”<sup>999</sup>.

---

metalową – na to szły pieniądze. Więc przywozili makiety, modele – część z nich jeszcze jest w mieście, w każdym razie bardzo się starali. Ale – nawet z ich strony – ten animusz gasł. Im bliżej tu, im częściej tu byli – wygasło to: że to nie daje żadnej poprawy. Uwydatnia jeszcze, kontrastuje...” – Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, sierpień 2014, oprac. własne.

<sup>999</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, sierpień 2014, oprac. własne.



**Ilustracja 27. Od lewej: droga procesyjna między kościołem św. Franciszka i Klary a klasztorem zakonu Braci Mniejszych oo. Franciszkanów w Tychach; kościół św. Franciszka i Klary od stony ulicy. Arch. S. Niemczyk, fot. E. Chudyba.**

W wywiadzie opublikowanym w miesięczniku „Architektura & Biznes” Niemczyk określił Tychy jako Golema pozbawionego serca – centrum: „[...] ma ciało, korpus, ma wszystkie członki, ma instytucje, ma urzędniki, komunikację... To taki Golem, ma wszystko oprócz serca, które jest miejscem utrzymującym ducha. My to tak lapidarnie wyrażamy, że jak mówimy o rzeczach ducha, to myślimy sercem. W tym mieście nie ma zbudowanego serca. Historia miasta pokazuje, że taki był zamysł projektantów: budowania dookoła, budowania wzdłuż, a na końcu wybudujemy centrum. [...] Tego centrum nie będzie, ono jest w głowach mieszkańców. Nie można kończyć miasta budując centrum. To jest przeciwko człowiekowi”<sup>1000</sup>. Właśnie próba utworzenia dominanty, punktu odniesienia w monotonnym

<sup>1000</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 30. Na erozję miasta i jego centrum w budownictwie socjalistycznym, skojarzonym z ideami nowoczesnej urbanistyki, wskazywał także socjolog, Bohdan Jałowicki. Pisał on: „Większość [...] przyczyn destrukcji przestrzeni miejskiej tkwi w <realnym socjalizmie>. Podobnie jak wszystkie zjawiska społeczne, tak i urbanistyka została podporządkowana celom politycznym. Nową przodującą siłą społeczną miała stać się klasa robotnicza, którą najpierw należało odtworzyć, a następnie zwiększyć jej ilość. Środkiem do tego celu była forsowna budowa nowego przemysłu, który umieszczano w dużych miastach, w tym także w stolicy. [...] Przemysł uznano za główny czynnik miastotwórczy, co oznaczało przyznanie produkcji priorytetu, który doprowadził do podporządkowania jej zarówno pozostałych funkcji miasta jak i jego

i amorficznym „pejzażu” blokowisk, zdecydowała o wybudowaniu wysokich, wyższych niż okoliczne bloki, wież kościoła franciszkanów (il. 28). Warto zwrócić uwagę, jak funkcja *stricte* sakralna kościoła pw. św. Franciszka i Klary łączy się – poprzez formę obiektu – z zadaniem przekształcenia i swoistej rekultywacji „przestrzennego ugoru”, jakim dla Niemczyka było socjalistyczne miasto<sup>1001</sup>. Można powiedzieć, że potrzeby, na które odpowiadać miała projektowana przez niego świątynia, architekt ujmował integralnie – rozróżniając, nie oddzielał definitywnie tego, co święte i świeckie, widząc ich wspólny mianownik w dobru człowieka i wspólnoty – nie tylko wspólnoty wierzących. Z tej przyczyny jego realizację potraktować możemy jako wyraz chrześcijańskiego humanizmu, co wydaje się potwierdzać ksiądz Franciszek Resiak, nazywający Niemczyka nie tylko wybitnym architektem, ale też – humanistą<sup>1002</sup>.

---

przestrzeni. <Miasto> budowano o tyle, o ile służyło zapewnieniu prostej reprodukcji siły roboczej. [...] wskutek rewolucyjnych przekształceń, spotęgowanych wojennym wyniszczeniem ludności, uległa znacznej zmianie struktura społeczna polskich miast, może z wyjątkiem Krakowa, gdzie dla przeciwwagi postanowiono jednak utworzyć <socjalistyczne miasto> - Nową Hutę. Warto pamiętać o strukturze społecznej przestrzeni, ponieważ mieszkańcy w tym samym stopniu tworzą miasto jak miasto kształtuje swoich mieszkańców. Przy braku lub słabym zainteresowaniu władz naciskających jedynie na szybkie efekty ilościowe w budowie mieszkań ostateczny cios miastu zadali urbaniści - zwolennicy kanonów <urbanistyki> nowoczesnej. Przez cały czas dążyli oni do rozczłonkowania miasta i rozbicia jego zwartości. Po 1956 roku w koncepcjach urbanistycznych rozwoju miast treści ideologiczne ustąpiły miejsca pragmatyzmowi. W środowisku urbanistów-architektów <przyczajeni> w okresie <socrealizmu> zwolennicy doktryny urbanistyki nowoczesnej zdominowali projektowanie. W kształtowaniu przestrzeni miejskiej nadal jednak dominowały interesy przemysłu, który pochłaniał nieproporcjonalnie do potrzeb ogromne połacie terenu, który otrzymywał za darmo. Obok przemysłu budowano mieszkania w postaci wielkich peryferyjnych zespołów mieszkaniowych, co z kolei odpowiadało interesom przedsiębiorstw budowlanych, które mogły otwierać gigantyczne place budowy. Handel, usługi, szkoły, placówki służby zdrowia realizowano w dalszej kolejności, nie mówiąc o inwestycjach w centrum miasta, które pozostawiano na lepsze czasy. W ten sposób nie budowano miasta, a jedynie fabryki i mieszkania, nawiązując w ten sposób do pierwszego okresu dziewiętnastowiecznej industrializacji” – B. Jałowicki, *Przedmowa*, w: M. S. Szczepański, „<Miasto socjalistyczne> i świat społeczny jego mieszkańców”, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1991, s. 8-10.

<sup>1001</sup>Zob. S. Niemczyk. *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 31.

<sup>1002</sup>F. Resiak, *Ikona. Święty obraz*, Wydawca – Franciszek Resiak, Tychy 2020, s. 9.



**Ilustracja 28. Wieże kościoła pw. śś. Franciszka i Klary w Tychach przelamujące monotonię nagromadzonych bloków, fot. E. Chudyba.**

Porównując ze świątynią pw. śś. Franciszka i Klary krakowski kościół pw. Miłosierdzia Bożego (il. 29), który nie dominuje nad znajdującym się tuż obok osiedlem z wielkiej płyty,



**Ilustracja 29.** Kościół pw. Miłosierdzia Bożego, Kraków, arch. S. Niemczyk, M. Kuszewski, fot. P. Mazur<sup>1003</sup>.

a także z wzniesionym na peryferiach Tychów, w Żwakowie, kościołem pw. Ducha Świętego, Stanisław Niemczyk mówił: „Mogą być różne powody, dla których tworzymy dominanty. Ja projektowałem kościół parafialny [pw. Miłosierdzia Bożego – dop. E. Ch.] dla społeczności, która doskonale wie, gdzie ten kościół jest i nie muszę tworzyć z niego dominanty. Dominanta jest tam, gdzie jest środek miasta, czyli środek świata dla Krakowa. Ja tworzyłem jeden z elementów – niewyróżniający się, najnormalniejszy ze wszystkich. W Tychach jestem w innej sytuacji. Tu jest świadomie zaplanowane, że skala wież będzie przekraczała wysokość bloków. Jadąc od Katowic albo Bierunia cierpię patrząc na sylwetę miasta. To nie jest kształt przynależny do kształtu krajobrazu. Kanciaste domy nie wpisują się w ogóle w krajobraz, tworzy się dysonans. To są po prostu wielkie szafy. Ja chcę sprawić, żeby one dalej istniały bez konieczności ich przetwarzania. Natomiast kiedy budowałem kościół w Żwakowie, tam nie było nic, tylko osada pod lasem. Jak taka góra został wpisany w krajobraz, wychodził ponad zieleni wysoką. On nie miał nad niczym dominować”<sup>1004</sup>.

<sup>1003</sup> Źródło: Szlakmodernizmu.pl, <https://szlakmodernizmu.pl/baza-obiektow/kosciol-pw-milosierdzia-bozego/> (dostęp: 12.02.24)

<sup>1004</sup> P. Boguszewicz, A. Jabłoński, A. Mikulski, *Stanisław Niemczyk. Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 30-31.

Zestawmy zdjęcie kościoła Ducha Świętego, który wpisuje się w krajobraz, ze zdjęciem bloków tyskiego osiedla N, kontrastującego z otoczeniem, z chmurami i wijącą się łagodnie polną drogą – ostrymi kątami i geometryczną siatką rysowaną przez spoiny wielkiej płyty (il. 30). Stanisław Niemczyk powiedział kiedyś: „Kąt prosty w naturze to nic nie jest”<sup>1005</sup>.



1.



2.

**Ilustracja 30. Kościół pw. Ducha Świętego, fot. Z. Kubski – brak daty wykonania fotografii (zdjęcie nr 1)<sup>1006</sup>; Polna droga na osiedle N, fot. A. Czyżewski, ok. 1976 (zdjęcie nr. 2.)<sup>1007</sup>.**

Architektura może zadawać rany – przestrzeni, krajobrazowi, ludziom – ale, jak wskazywał Stanisław Niemczyk, może też stać się sposobem ich leczenia – łagodzenia dysonansów, zasklepiania wyrw, „pustek”, rekultywacji „przestrzennych ugorów”. Może służyć integracji oraz wzmacnianiu przynależności do wspólnoty – również w wymiarze państwowym i obywatelskim. Podkreślmy – w myśleniu związanego przez większość życia z Tychami projektanta kulturowy wymiar architektury jest nakierowany pro-społecznie, wspólnotowo i obywatelsko. Niemczyk wyrażał to wprost, formułując pojęcie przestrzeni obywatelskiej. Jako przykład takiej przestrzeni wskazywał place wraz z otaczającą je infrastrukturą, związaną z funkcjonowaniem państwa. W rozmowie z uczniami Szkoły Podstawowej nr 6 w Czechowicach-Dziedzicach architekt mówił o rozbudowywaniu miasta

<sup>1005</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przeprow. E. Chudyba, Tychy, maj 2014, oprac. własne.

<sup>1006</sup> Źródło: Muzeum Miejskie Tychy, (online) ABC Tychy.pl <http://www.abc.tychy.pl/fotografia/717> (14.02.21)

<sup>1007</sup> Źródło: Muzeum Miejskie Tychy, (online) ABC Tychy.pl <http://www.abc.tychy.pl/fotografia/34> (14.02.21)

w okresie międzywojennym i znaczeniu placu miejskiego właśnie jako przestrzeni obywatelskiej: „I do Czechowic, w okresie międzywojnia, [...] po I wojnie światowej, przyjechali różni ludzie za pracą. Powstała społeczność, wytyczono nowy plan miasta, bo on pochodzi z okresu międzywojennego, czyli od lat 20. do 40., gdzie był wytyczony plac miejski, z urzędem jako głównym miejscem siedziby władzy, obok niego był usytuowany kościół, i reszta była przeznaczona na zwykłe domy dla mieszkańców, które nie powstały w tamtym czasie. [...] ten wytyczony plac – to jest czynność, która ludziom pokazuje miejsce szczególnej integracji, on może być pusty, możecie tam nie chodzić, ale jeżeli ten plac funkcjonuje w mieście, to my, tak czy owak możemy z niego skorzystać w różny sposób. Indywidualnie, zbiorowo, i ja taką przestrzeń nazywam przestrzenią obywatelską. A oznaczałoby to coś innego niż przestrzeń np. w galerii [handlowej – dop. E. Ch.], gdzie by też można było plac zrobić, lub w jakimś innym miejscu, ale on [plac miejski – dop. E. Ch.] przez to, że należy do gminy, do zarządzającego tym terenem, bezpośrednio należy do wszystkich obywateli Czechowic – w pierwszej kolejności, bo to jest u nich, drugie – należy do całej społeczności polskiej, że na tym placu mogę o każdej o każdej porze i zawsze postawić swoje nogi, bo tam jest częśćka mojej również własności i przynależności. Że nie jest prywatny, nie jest czyjś, jest nas wszystkich. I to jest przestrzeń, która powinna być szczególną dbałością otoczona przez zarząd gminy, przez tych, którzy czasowo rządzą tym miastem. Oni nie zostają na wieki, oni przechodzą tylko. I zobaczcie, jaka była dalekowzroczność ludzi, którzy po zaborach, w kraju, który został wyrabowany przez kolejnych najeźdźców, w latach 20. zaczynają od tego, żeby wytworzyć przestrzeń – pustą. Bo plac, to jest pusta przestrzeń. Po co nam pusta przestrzeń? Właśnie ona ma znaczenie. Domy będą burzone, domy będą przebudowywane, domy nie będą już takie, jak były w tamtym, ale to miejsce zostaje na wieczność. I wy o to też musicie zadbać. Że tych przestrzeni się nie sprzedaje nikomu. Nawet gdyby chciał zapłacić nie wiadomo jakie pieniądze i skąd by przyjechał. To jest niezbywalna przestrzeń obywatelska”<sup>1008</sup>. Zauważmy, że puste przestrzeni placu miejskiego – tworzącej warunki dla relacji, dla integracji społeczności/społeczeństwa obywatelskiego – nie należy mylić z wyobcowującą ludzi pustką, jaką generuje anonimowa przestrzeń blokowiska, nazywaną przez Niemczyka „przestrzennym ugorem”.

Przywołane tu wypowiedzi projektanta kościoła Ducha Świętego wskazują, że nawet jeżeli zasadnicze zadanie/funkcję architektury w jego ujęciu stanowi „wytwarzanie

---

<sup>1008</sup> Rozmowa Stanisława Niemczyka z uczniami Szkoły Podstawowej nr 6 w Czechowicach-Dziedzicach, pod opieką Marii Koutny, marzec 2014. Na podstawie filmu przekazanego przez M. Koutny – oprac E. Chudyba.



przestrzeni” – to nie wytwarza jej ona ze względu na nią samą, ale ze względu na dobrą relację, której budowanie ma służyć. W tym sensie „przestrzenna perspektywa” w myśleniu Stanisława Niemczyka o architekturze zostaje przekroczone. Zadanie architektury jest prospołeczne, a precyzując: pro-wspólnotowe. To rodzaj relacji – to, ku czemu/komu lub Komu ona odnosi – określa właściwą dla niej przestrzeń: świecką bądź sakralną. Myślenie w kategoriach relacji było dla Stanisława Niemczyka niezwykle charakterystyczne – dobrze wyraża to jego postulat, by „budować przestrzeń międzyludzką – nie tylko nieludzką przestrzeń”<sup>1009</sup>. Poszukując analogii wśród koncepcji bytu można zauważyć, że dla tyskiego projektanta: „być” to „pozostawać w relacjach”, podobnie jak dla Platona w jego późnej nauce, którą zapoznano po upowszechnieniu się reistycznej, Arystotelesowskiej interpretacji teorii idei<sup>1010</sup>. Jednak „perspektywa relacji” również nie jest wystarczająca, by w pełni oddać sposób rozumienia przez Niemczyka tego, czym jest (i powinna być) architektura. Projektant zauważał: „Relacje komunistyczne to też były relacje. To też były relacje, które miały skutkować konkretnym wytworem i ten wytwór powstał”<sup>1011</sup>. System relacji i odniesień, także przestrzennych, w których ludzie i wspólnoty pozostają, może, jak sygnalizowałam już wyżej, albo je wzmacniać i rozwijać, albo degenerować i niszczyć. W 1993 roku opublikowany został artykuł „Tychy – ocena przestrzeni miejskiej”, autorstwa architektów: Stanisława Niemczyka i Marka Kuszewskiego, będący pokłosiem referatu wygłoszonego przez nich podczas seminarium „Tychy - problemy miasta i perspektywy ich rozwiązywania”<sup>1012</sup>.

---

<sup>1009</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, marzec 2017, oprac. własne.

<sup>1010</sup> Platońska propozycja ujmowania relacji między ideami a zjawiskami w kategoriach *pierwotnego odniesienia, więzi* (czyli tzw. ontologia relacji, partycypacyjna koncepcja bytu) została zapomniana. Przyczyniła się do tego popularność Arystotelesowskiej interpretacji teorii idei jako metafizycznego dualizmu oraz zaproponowanej przez Stagirytę przedmiotowej interpretacji idei. Mirosława Czarnawska zauważa, że rozumiał on ideę jako przedmiot analogiczny do zmysłowego, choć w niewypowiedziany sposób bardziej *abstrakcyjny*, co ostatecznie doprowadziło go do utożsamienia idei z pojęciem ogólnym. Platonowi Arystoteles zarzucał, że w sposób nieuprawniony shipostazował pojęcia, czyniąc z nich samodzielne byty. Jednak wiązanie idei z abstrakcją, z tym, co jednoznacznie ogólne, oddzielanie jej od rzeczywistości konkretów i sytuowanie w „drugim świecie”, *nie było* zgodne z intencjami Platona, na co wskazują – obok Czarnawskiej (zob. M. Czarnawska, *Platońska teoria idei w ujęciu szkoły marburskiej*, Dział Wydawnictw Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku, Białystok 1988, s. 151) – badacze tacy jak Bogdan Dembiński (zob. B. Dembiński, *Teoria idei. Ewolucja myśli platońskiej...*, s. 107 czy Seweryn Blandzi (zob. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2002, s. 83).

<sup>1011</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2015 r., oprac. własne.

<sup>1012</sup> Seminarium to zorganizowane zostało przez Urząd Miasta Tychów pomiędzy 8 a 9 maja 1992 r. (taka data widnieje na wydanej w związku z konferencją publikacji). Jak czytamy na stronie UM Tychy: „Zgodnie z intencją organizatorów, było to robocze spotkanie administracji samorządowej miasta Tychy, lokalnych władz politycznych, ludzi projektujących w przeszłości i obecnie poszczególne dzielnice miasta, naukowców prowadzących w Tychach systematyczne badania, reprezentantów wspólnot pracowniczych i osiedlowych. Seminarium było próbą podsumowania dotychczasowego rozwoju miasta, od 4 października 1950 r., kiedy to uchwałą Rady Ministrów podjęto decyzję o budowie Nowych Tychów. Organizatorem był Urząd Miejski w Tychach, honorowy patronat nad Seminarium objął wojewoda katowicki Wojciech Czech, przewodniczącym Rady Naukowej był prof. Marek S. Szczepański z Uniwersytetu Śląskiego. Przed otwarciem Seminarium

Kuszewski i Niemczyk wskazywali w nim, że w 1951 roku, wraz z rozstrzygnięciem konkursu na projekt planu nowego, socjalistycznego miasta „na surowym korzeniu”, przy pominięciu uwarunkowań lokalnych – „zaburzono naturalny i harmonijny rozwój gminy tyskiej”<sup>1013</sup>. Omawiając decyzje i działania projektowe, które doprowadziły do dezintegracji przestrzennej i funkcjonalnej miasta, szczególnie jego części południowej, realizowanej w latach 1971-81, architekci wśród cech charakterystycznych dla tego etapu budowy zwrócili uwagę na wandalizm i działalność dewastacyjną części mieszkańców, pogłębiającą obraz przestrzennej degradacji Tychów. Podkreślali przy tym, że „[...] sposób formowania przestrzeni sprzyjał tego typu działaniom”<sup>1014</sup>. Z przywołanym artykułem i zawartymi w nim wnioskami, ale też z cytowanymi wyżej wypowiedziami Stanisława Niemczyka o systemowo nastawionym na niszczenie wspólnoty „budownictwie socjalistycznym”, którego emanacją są Nowe Tychy, korespondują analizy socjologa, Bohdana Jałowieckiego. W „Przedmowie” do wydanej w 1991 roku książki Marka S. Szczepańskiego „<Miasto socjalistyczne> i świat społeczny jego mieszkańców” badacz ten nie tylko wskazywał na dezintegrujące działanie przestrzeni socjalistycznych miast, ale także, odważnie i bezkompromisowo, podkreślał odpowiedzialność, jaką za ten stan ponosiło współpracujące z władzą środowisko urbanistów i architektów. Zacytujmy fragmenty „Przedmowy”, które stanowią dopełnienie i podsumowanie podejmowanych w tej części rozdziału wątków. Bohdan Jałowiecki pisze: „[...] urbanistyka i architektura PRL tworzy i długo jeszcze będzie tworzyć otoczenie naszego codziennego życia. Rozbite centra miast, bałagan i chaos przestrzenny, koszmar koncentracyjnych blokowisk, ciasnota i bylejakość mieszkań; wszystko to codziennie oddziałuje na psychikę milionów mieszkańców miast. O tym jacy jesteśmy nieporządni, bylejacy, agresywni decyduje w niemałym stopniu nasze urbanistyczne i architektoniczne otoczenie. [...] Każdy kto pracował zawodowo w tej dziedzinie jest w jakimś stopniu odpowiedzialny za rezultat tej pracy. Rezultat jest taki jak widać, ale bardzo wielu urbanistów architektów manifestuje zadowolenie i dumę ze swoich osiągnięć. Wystarczy przeczytać wypowiedzi wielu prominentnych przedstawicieli polskiej urbanistyki i architektury, twórców

---

zaproszono gości na wycieczkę autokarem, której celem było zapoznanie ich z zabudową i urbanistyką poszczególnych dzielnic miasta. (...) Podczas spotkania rozważano zagadnienia dotyczące przestrzeni miasta, zabudowy, urbanistyki, stanu środowiska naturalnego, problemów zbiorowości miejskiej i społeczności osiedlowej oraz miejskiego układu polityczno-administracyjnego, gospodarczego i kulturowego. Wygłoszono kilkanaście referatów-opracowań, po każdym wywiązywała się merytoryczna, niekiedy polemiczna dyskusja” - <https://umtychy.pl/artykul/3649/1991-maj> (dostęp: 09.04.21).

<sup>1013</sup> M. Kuszewski, S. Niemczyk, *Tychy – ocena przestrzeni miejskiej*, w: „Tychy problemy miasta i perspektywy ich rozwiązywania. Materiały seminarium 8-9 maja 1992 roku”, red. M. Szczepański, Tychy 1993, s. 45 i 47.

<sup>1014</sup> M. Kuszewski, S. Niemczyk, *Tychy – ocena przestrzeni miejskiej*, dz. cyt., s. 47.”

Nowej Huty, Nowych Tychów i wielu innych blokowisk tworzących polskie miasta, którzy projektowane przez siebie wytwory przedstawiają przy pomocy socjologicznej i humanistycznej frazeologii jako szczytowe osiągnięcia światowej myśli urbanistycznej. [...] Estetyka miasta, na której wychowały się dwa pokolenia Polaków, to estetyka blokowisk, anonimowych domów pozbawionych społecznych znaczeń i indywidualnego wyrazu. Rację ma niewątpliwie Jeremi Królikowski, który tak pisze o mieście <realnego socjalizmu>. <Architektura miasta socjalistycznego wyróżnia się niespotykaną dotąd, monotonią, nudą, połączeniem rygorystycznego przestrzennego z chaosem, daleko idącą redukcją wrażeń wzrokowych i niemal całkowitym uniemożliwieniem znaczeń osobistych. Jest ona wyrazem tragizmu życia ludzi pozbawionych możliwości jakiegokolwiek pomyślnego wyboru. [...] Architektura miasta socjalistycznego opiera się na zniesieniu własności prywatnej lecz także wspólnotowej, instytucjonalnej, komunalnej i właściwie nawet państwowej tworząc w ten sposób nowy rodzaj przestrzeni - przestrzeń kolektywną charakteryzującą się amorficznością. Dysponentem tej przestrzeni (dysponentem a nie właścicielem, bo właściciel ponosi odpowiedzialność) jest w praktyce nomenklatura. [...]>. [...] wytworzona przestrzeń polskich miast w realnym socjalizmie odzwierciedla założenia tego systemu, likwidację własności amorficzność struktury społecznej, zasadę równania w dół, wszechwładzę biurokracji, uczynienie z ogromnej większości obywateli najemników państwa. Tym zasadom odpowiada urbanistyka i architektura polskich miast pozbawionych indywidualności, zróżnicowania, skrajnie anonimowa. Dla zatrudnianych przez państwo najemników przeznaczano jednakowe mieszkania usytuowane w jednakowych blokach, zlokalizowanych w identycznych zespołach mieszkaniowych. Mieli oni korzystać z transportu zbiorowego i zaopatrywać się w punktach odpłatnej dystrybucji towarów, oferujących minimalny i zuniformizowany zestaw produktów”<sup>1015</sup>.

Nie wystarczy więc społeczne i architektoniczne „wytwarzanie przestrzeni”, w której zachodzić mogą relacje. Konieczne jest uwzględnienie wymiaru aksjologicznego, który w definicji architektury zaproponowanej przez Stanisława Niemczyka okazuje się zasadniczy. Przestrzeń, którą architektura „wytwarza”, ma służyć takiej relacji, która będzie *dobra*, a więc przyczyni się do rozwoju poszczególnych ludzi i tworzonej przez nich wspólnoty, a także jak najmniej naruszy otaczającą ją rzeczywistość, którą Niemczyk traktował jako doskonałe dzieło Stwórcy. W konsekwencji, architekturą, według projektanta kościoła Ducha Świętego, okazuje się wszystko – nawet postawienie stołu, jeśli tylko może on przysłużyć się dobrej

---

<sup>1015</sup> B. Jałowiecki, *Przedmowa*, w: M. S. Szczepański, „<Miasto socjalistyczne> i świat społeczny jego mieszkańców”, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1991, s. 6-11.

relacji. Niemczyk mówił, że budowla może być niewyobrażalnie duża, albo bardzo mała, bardzo osobista<sup>1016</sup>. Ontologiczny kontekst tego analogicznego, a ze względu na podkreślenie ich służebności, celowości – także funkcjonalnego pojęcia architektury i budowania, którym operował urodzony w Czechowicach projektant, opracowałam w „Rozdziale drugim”. Teraz przybliżmy perspektywę Stanisława Niemczyka, który w rozmowie z Pawłem Kozackim, stwierdził: „W projektowaniu nie chodzi przecież o architekturę, ale o życie”<sup>1017</sup>. Coraz częściej oddając jemu samemu głos zacznijmy od zwrócenia uwagi na właściwy architektowi „myśleniu przez ciało”.

## **II. Rozdział drugi. Somatyczny wymiar znaczenia. Architektura Stanisława Niemczyka jako miejsce przywracania rzeczywistości**

Podczas spotkania z uczniami ze Szkoły Podstawowej nr 6 w Czechowicach-Dziedzicach, w marcu 2014 r., Stanisław Niemczyk materialny wymiar architektury, jej formę i budulec, z którego została wzniesiona, nazwał jej „ubranie”, podkreślając, że ona sama jest „czymś więcej” niż to, co możemy „chwycić ręką”, czy dostrzec – to przestrzeń, którą z pomocą tego, co materialne, „wytwarzamy”. Rozmowa ta miała miejsce obok czechowickiego kościoła pw. Jezusa Chrystusa Odkupiciela, a jego projektant mówił: „Szlachetny materiał uszlachetnia architekturę. Tandeta nie może uszlachetnić. Większość tu jest pań i dziewczynek, bo my chłopcy aż takiego znaczenia może nie przywiązujemy do tego mundurka, i wy wiecie, że dobry materiał... – każdy rozpozna, czy to jest coś byle jakiego, czy ma to wartość dobrej tkaniny. I z architekturą tak jest – bo właśnie to ubranie pokazuje nam kształty, pokazuje nam kolor, pokazuje nam formę [...]. Architektura to nie jest z kolei tylko właśnie to ubranie, ta forma, ten materiał. To jest to, co jest w niej, w środku, czego nie mogę chwycić ręką. To jest dopiero architektura”<sup>1018</sup>. Do metafory „ubrania” architekt powrócił dwa lata później, podczas wywiadu, jaki przeprowadzała z nim Kamila Twardowska (KT). Wydaje się, że w tej rozmowie Niemczyk doprecyzował to określenie, kładąc większy

---

<sup>1016</sup>Podczas jednego z naszych wywiadów architekt zauważył: „Budowla nie jest określeniem, która jasno każdemu powie, o co mi chodziło. Może być niewyobrażalnie duża, a może być bardzo mała, bardzo osobista. Budowlą jest wszystko – od postawienia stołu, który ma służyć dobrej relacji”. Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, nagranie i oprac. własne.

<sup>1017</sup>S. Niemczyk, *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, wywiad przepr. P. Kozacki, w: Miesięcznik „W drodze” 09/2012 <https://beta.wdrodze.pl/article/nie-chodzi-o-architekture-ale-o-zycie/> (dostęp: 09.02.21) Bardzo podobną wypowiedź architekta znajdziemy w wywiadzie zamieszczonym w 2002 roku w miesięczniku *Architektura&Biznes* – zob. Boguszewicz, A. Jabłoński, A. Mikulski, *Stanisław Niemczyk. Krajobraz pierwotny. Rozmowa ze Stanisławem Niemczykiem*, w: „Architektura&Biznes” 12/2002, s. 28.

<sup>1018</sup>Rozmowa Stanisława Niemczyka z uczniami-Szkoły Podstawowej nr 6 w Czechowicach-Dziedzicach, pod opieką Marii Koutny, marzec 2014. Na podstawie filmu przekazanego przez Marię Koutny - oprac. własne.

nacisk na zawartą w nim subiektywność: „ubranie” budowli utożsamiał z jej wyglądem, z tym, jak się ona jawi oczom poszczególnych odbiorców. Co ciekawe, cegłę, a więc materiał architektury, Niemczyk określił nie jako ubiór, ale jako „ciało budowli”. Przywołajmy odpowiedni fragment wywiadu:

„KT: I cegła – najczęściej stosowany przez Pana materiał – w pewnym sensie też jest taką materią do dotykania...

SN: Tak, cegła to materiał cielesny. Ona nie jest nawet ubraniem, ale samym sednem, ciałem budowli.

KT: W takim wypadku, co jest ubraniem? Budowla ma ubranie?

SN: Ma – takie, jakie pani zobaczy. W oczach każdego odbiorcy ma inne ubranie. Patrzymy przez pryzmat naszego sposobu postrzegania, wrażliwości. Nie ma obiektywnego wizerunku budowli, tak jak nie ma obiektywnego wizerunku człowieka. Nie ma obiektywnego wizerunku architektury, bo przestrzeni nie da się zobiektywizować. Przestrzeń jest ponad tym, jest początkiem i końcem, jak z Ewangelii”<sup>1019</sup>.

Warto zwrócić uwagę na określenie cegły jako „ciała budowli”. Wydaje się, że stanowi ono przejaw charakterystycznego dla Niemczyka, „organicznego” sposobu myślenia o architekturze, ujmowania jej w kontekście człowieka przy uwzględnieniu jego cielesności, a wręcz przez jej pryzmat. Przy czym cielesność nie wykluczała. W rozmowie z Pawłem Kozackim, architekt mówił, że projektując kościół dąży do tego, by budynek „[...] oddychał przestrzenią zewnętrzną”<sup>1020</sup>. Również określenia przestrzeni Niemczyk dokonywał poprzez/„z pomocą ciała” i właściwych mu zmysłów. Architekt mówił: „I jeśli próbowałem wytłumaczyć sobie sprawę czym jest w ogóle przestrzeń dla mnie, jako dla architekta, jako dla człowieka... Bo jako architekt ja pracuję w przestrzeni – obojętne, czy jest to przestrzeń 3 metry czy 10 pod ziemią, że będę chodnik jakiś wytyczał albo go przetwarzał, albo będę mógł na orbicie dodać dwa segmenty, to to jest cały czas przetwarzanie przestrzeni według potrzeb. [...] zaadoptowane zostały i jaskinie, i drzewa, i ziemia przez człowieka, żeby znaleźć się w przestrzeni własnej. Ona jest wymierna. To nie jest tak, że sobie powiem – ah, mogę mieszkać

---

<sup>1019</sup> S. Niemczyk, *Nie jestem sam dla siebie projektantem* w: „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni”, Wydawca: Małopolski Instytut Kultury, data publikacji wywiadu: lipiec 2016. <https://autoportret.pl/artykuly/nie-jestem-sam-dla-siebie-projektantem/> (dostęp: 09.02.21)

Być może „ubranie” budowli, jej wygląd – utożsamić można byłoby z Ingardenowskim przedmiotem estetycznym, konstytuowanym przez odbiorcę - .

<sup>1020</sup> Przywołajmy całą wypowiedź architekta: „Projektując kościół, zawłaszczam kawałek tej przestrzeni. Nie chcę jednak, by był on wyrwany z wszechprzestrzeni, ale by stanowił jej część. Dążę zatem do tego, żeby istniała pełna przenikalność, porowaty obiekt, który będzie oddychał przestrzenią zewnętrzną” - S. Niemczyk, *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, wywiad przepr. P. Kozacki, (online), w: Miesięcznik „W drodze” 2012 nr 9.

na stadionie. No mogę – będę na ławce spał, będę sobie jedzonko robił na niej – ale to nie zmienia faktu, że człowiek potrafi intuicyjnie określić, co jest jego przestrzenią. Do tego służą mu oczy, ręce, wszystkie zmysły. I to powiększanie lub pomniejszanie przestrzeni – właśnie do tego służą nasze zmysły: że my inną przestrzeń wzrokiem możemy ogarnąć – po gwiazdy – żadnym innym zmysłem już tego nie potrafimy zrobić. Uchem tamtej gwizdy nie usłyszę – zapachem też nie, już nie mówię o smaku. Ale wzrokiem mogę sięgnąć daleko. Czyli wszystkie z tych zmysłów są nam do czegoś potrzebne. I one w efekcie się złożą na to, że wybierając z przestrzeni różne elementy – nie z przestrzeni nawet, tylko ze świata materialnego różne elementy, ja będę chciał zbudować relację przestrzenną [...]”<sup>1021</sup>. Stanisław Niemczyk podkreślał znaczenie „organiczności”, „ludzkiej miary”, do której odwoływał się w ujmowaniu architektury: „Ta współbieżność architektury do osoby ludzkiej – nie sposób myśleć o architekturze inaczej, skoro jestem człowiekiem – zwierzę by mogło budować architekturę inaczej – i buduje. Bo ja, całością mojego ciała tworzę byt”<sup>1022</sup>. Można też powiedzieć, że dla architekta fizyczność i cielesność stanowiły niezależną od – jak mówił: „chciejstwa” *człowieka miarę*, której wytycznym/wskazówkom usiłuje zaprzeczyć nowoczesność poprzez ich odrzucanie. W rozmowie z Pawłem Boguszewiczem, Andrzejem Jabłońskim i Andrzejem Mikulskim Niemczyk zauważał: „Proszę mi pokazać jeden element, dla którego człowiek zmienił się na tyle, żeby środki wyrazu, czy cechy, dzięki którym dobrze się czuje musiały być zupełnie odrzucone albo diametralnie inne. Ani wzrostu swojego nie zmieniliśmy, ciepłoty ciała, skóry, dotyku, węchu, patrzymy tymi samymi oczami. Słowo <nowoczesność> jest, przynajmniej dla mnie, nierozpoznane. Niełatwo jest czasami uświadomić sobie pewne, może oczywiste prawdy, i odpowiedzieć przed sobą na pytanie: czemu służy architektura i jak się ma do najpiękniejszej rzeczy w architekturze, do aktu stworzenia świata?”<sup>1023</sup>. W wypowiedziach Niemczyka zauważyć można charakterystyczny, kinestetyczny sposób nie tylko formułowania, ale i uzasadniania wypowiedzi, który chciałabym nazwać „myśleniem poprzez ciało”. Odpowiadając na pytanie Andrzeja Mikulskiego (w wywiadzie opublikowanym w miesięczniku „Architektura & Biznes”), czy wieże traktuje jako symbole sakralne, Niemczyk stwierdził, że traktuje je: „Jako archetypy. Jeśli ktoś potrafi drzewem się zachwycić, albo górą, to dlaczego by jej sztucznie nie wznieść? Myślę, że chociaż człowiekowi łatwiej jest poruszać się w poziomie, to bardziej dąży do pokonania przestrzeni w sensie pionowym. Obojętnie jakby to nazywać. Próba wchodzenia na

<sup>1021</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, przepr. E. Chudyba, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>1022</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, przepr., E. Chudyba, luty 2015 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>1023</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 28.

górze jest zakodowana w człowieku. Jak mówimy o czymś dobrym, o moralności, to nie mówimy o tym, że jest to schodzenie w dół. To są może takie schematy myślowe, ale tak pojmujemy pewne wartości. Wartość rozumiemy jako coś, co nas wynosi, podnosi i kieruje do góry. Możemy przekładać to na religię, ale jest coś, co w człowieku jest tak ustawione. Nie jest ustawione głową w dół. Jakoś jesteśmy spionowani i ukierunkowani od samego początku”<sup>1024</sup>. Nawet jeśli Stanisław Niemczyk mówił o „schematach myślowych”, to równocześnie posiłkował się przykładami „zakorzenionymi” w cielesnym doświadczeniu. Trudno nie zauważyć tu zbieżności wypowiedzi projektanta:

1) z analizami Rudolfa Arnheima, który mówiąc o symbolice wiążącej się z ekspresją wizualną obiektu stwierdzał, że „wszystkie prawdziwe metafory wywodzą się z ekspresyjnych kształtów i zdarzeń świata fizycznego; mówimy przez analogię o <górnym> nadziejach i <głębokich> myślach i tylko odwołując się do takich elementarnych własności postrzegalnego świata, możemy zarówno rozumieć i opisywać własności niefizycznie. [...] Im trwalej jakiś tradycyjny symbol jest związany z odpowiednim obrazem fizycznym, tym skuteczniej przetrwa przemiany filozofii i doktryny”<sup>1025</sup>,

2) jak również Charlesa H. Kahna, który w ramach badań nad zespołem funkcji czasownika „być”, co podkreśla Alfred Gawroński, zwrócił uwagę na psychosomatyczne uwarunkowanie znaczenia słów: „[...] znaczenie abstrakcyjne zwykle współistnieje i jest świadomie używane łącznie ze znaczeniem dosłownie fizycznym. [...] Stoimy tu przed czymś bardzo zasadniczym dla psychologii języka, przed zasadą, którą winniśmy uwzględnić w każdej teorii znaczenia poznawczego [...]. W pewnym sensie, jak – pisze Kahn – obrazowość wizualna i metafory przestrzenne leżą u podstaw sensownego użycia języka i myślenia pojęciowego. W takim sensie zmysłowo-przestrzenne znaczenie wielu słów może być uznane za podstawowe w języku, ale nie za wcześniejsze [...]. *Jest zupełnie naturalne, że skojarzenia cielesne i przedstawienia zmysłowe są jak gdyby miejscem intuicyjnego skupiania się znaczeń, rodzajem psychosomatycznej podstawy dla całego systemu znaczeń słów wieloznacznych* [podkr. – ECh.]. Z tego jednak nie wynika, że wzrokowe, przestrzenne lub cielesne znaczenia istniały kiedykolwiek same, ogołoczone z abstrakcji [...]. To, co prawdziwe w diachronicznym opisie rozwoju języka jako procesu postępującego od konkretnego ku coraz

---

<sup>1024</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 33-34.

<sup>1025</sup> R. Arnheim, *Symbol w architekturze*, dz. cyt., s. 363. Warto tu dodać, że „prawdziwa metafora” Arnheima wydaje się mieć więcej wspólnego z metonią, niż z metaforą w sensie takiego podobieństwa, jakie wyrażane jest w analogii atrybucji. Może właśnie dlatego Arnheim nie pisze po prostu o „metaforze”, ale o „prawdziwej metaforze”. Trudno też nie zauważyć, że pojęcie „prawdziwości” (jako jedna z funkcji czasownika „być” odnosi nas do tego, co rzeczywiste.

wyższej abstrakcji, może zostać zreinterpretowane jako zasada psychologiczna działająca na każdym etapie języka i wiążąca różne znaczenia danego terminu w jeden system zastosowań analogicznych [...]”<sup>1026</sup>.

Co interesujące, również Jerzy Kmita, choć uznawał językoznawstwo za najbardziej zaawansowaną dyscyplinę kulturoznawczą<sup>1027</sup>, równocześnie odnosił się krytycznie wobec tych entuzjastów strukturalizmu czy teorii gramatyk transformacyjno-generatywnych, którzy metody badawcze stosowane w językoznawstwie bezrefleksyjnie przenosili do badań nad innymi dziedzinami kultury<sup>1028</sup>. Wydaje się, że poznański filozof zachował dystans wobec tzw. zwrotu lingwistycznego (*linguistic turn*), poprzez który definiuje się najczęściej myśl – nie tylko filozoficzną – XX wieku. Zwrot ten wiązać należy z przyjęciem optyki semiotycznej<sup>1029</sup> w badaniach kulturowych, gdzie zjawiska kultury zaczęto traktować jako para-językowe, przy czym – mówiąc oczywiście w uproszczeniu – język rozumiano jako sformalizowany kod złożony z zespołu znaków konwencjonalnie bądź arbitralnie wiążących się ze znaczeniem. Za zdystansowaniem się Jerzego Kmity wobec *linguistic turn* przemawia jego niezgoda na uznanie genetycznej pierwotności języka w stosunku do innych dziedzin kultury, którą wyrażał pisząc: „[...] przeciwnie, twierdziłbym, że założenia semantyki językowych jednostek komunikacyjnych są genetycznie od języka wcześniejsze, zaś rodzą się [...] w innych dziedzinach praktyki społecznej [podkr. – E. Ch.]”<sup>1030</sup>. Intuicje Kmity, który wiązał praktykę i znaczenie, uznając, że dopiero wtórnie jest ono werbalizowane, zbieżne są nie tylko z myślą Arnheima i Kahna, ale i fenomenologa percepcji Maurice’a Merleau-Ponty’ego, który zauważał, że zanim słowo „ciepły” „[...] stanie się oznaką pojęcia, jest zrazu pewnym wydarzeniem ogarniającym moje ciało i jego panowanie nad moim ciałem wyznacza sferę znaczeniową, do której się odnosi”<sup>1031</sup>. Można zaryzykować tezę, że

---

<sup>1026</sup> A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych...*, s. 212-213.

<sup>1027</sup> J. Kmita, *Kultura i poznanie...*, s. 70.

<sup>1028</sup> Zob. J. Kmita, *Kultura i poznanie...*, s. 69.

<sup>1029</sup> Semiotykę najogólniej rozumieć można jako teorię znaku – zob. U. M. Żegleń, *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2000, s. 13. Jerzy Pelc zauważa, że „rzeczowniki <semiotyka> i <semiologia> przeważnie służą jako równoznaczne nazwy nauki o znakach, a wyraz <semantyka> - jako nazwa działu semiotyki zajmującego się znaczeniem znaków, oznaczaniem i prawdziwością” - J. Pelc, *Wstęp do semiotyki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982, s. 26. Pelc stwierdza także, że również podejście badawcze polegające na analizowaniu pojęć można nazwać semiotycznym – zob. ibidem, s. 36.

<sup>1030</sup> J. Kmita, *Kultura i poznanie*, dz. cyt., s. 70.

<sup>1031</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Mogasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 257.



właśnie w cielesnym, organicznym „zakotwiczeniu” znaczenia słów (i pojęć) odnajdujemy jedno (a może i główne) ze źródeł „ontologicznego zaangażowania” języka.

Tak jak wspólną cechą czasownika „być” (bądź analogicznej do niego struktury) w językach naturalnych jest – co wykazał Kahn – odniesienie do tego, co niezmiennie i trwałe, tak (względnie) stabilna cielesność, organiczność – jest tym, co wspólne nie tylko wszystkim ludziom, ale też wszystkim istotom żywym. Nawet jeśli – jak pisze Jerzy Kmita „[...] świat, jak wiadomo, zmienia się – przy specyficznym udziale ludzkich działań – a wraz z nim zmieniają się systemy znaków: nikną pewne różnice (dystynktywne), bez przerwy natomiast pojawiają się nowe”<sup>1032</sup> – to „ciałosfera”, w obrębie której i poprzez którą znaczenia i znaki są percypowane i formułowane, okazuje się (wciąż jeszcze) pewnym konstans, stabilną ramą zmienności. Jeśli Kahn w swoich analizach podkreślał, że opozycja między tym, co statyczne i tym, co dynamiczne, stanowi warunek istnienia języka, to nie ulega wątpliwości, że pierwszym źródłem doświadczenia stabilności i tożsamości (nabywanego w toku interakcji ze światem) jest właśnie nasz organizm – „psychosomatyczna podstawa”, w której zakorzenione jest nasze „bycie”. Można byłoby zatem powiedzieć, że to cielesność stanowi warunek *sine qua non* tego, co nazywamy „językiem naturalnym”. Nie wydaje się też przypadkowe, że – jak zwracał uwagę Rudolf Arnheim – najsilniej oddziałują, a także mają szczególny, ponadczasowy charakter, te symbole, których znaczenie wywodzi się „[...] z najbardziej elementarnych wrażeń towarzyszących postrzeganiu zmysłowemu, ponieważ odwołują się do tych podstawowych doświadczeń człowieka, na których opierają się wszystkie inne”<sup>1033</sup>. Wbrew dualistycznej, ugruntowanej przez Kartezjusza perspektywie, przeciwstawiającej umysł i ciało – współczesne badania wskazują, że pozostają one w stałej relacji: myślimy dzięki ciału i poprzez ciało. Nasz mózg nie jest przecież odcięty od ciała w czasie, ale w postaci układu nerwowego dociera do najdalszych „zakątków” organizmu. Jak zwraca uwagę Antonio R. Damasio, profesor neurobiologii, neurologii i psychologii: „Organizm wchodzi w interakcję ze środowiskiem jako jeden zespół: nie jest to ani samodzielna interakcja mózgu, ani ciała. [...] Sądzę, iż ciało jako takie dostarcza mózgowi czegoś więcej niż tylko biologicznego wsparcia i modulacji: jest podstawowym przedmiotem reprezentowanym w mózgu. [...] Dusza oddycha poprzez ciało. Cierpienie – niezależnie od

<sup>1032</sup> J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom...*, s. 171.

<sup>1033</sup> R. Arnheim, *Symbole w architekturze...*, s. 363.

tego, czy dotyczy powierzchni skóry, czy zaburzeń umysłowych – rozgrywa się w ciele”<sup>1034</sup>. W aspekcie ontologicznym źródłowe odniesienie umysłu i ciała opisać można przez partycypacyjną, opartą na uczestnictwie, koncepcję bytu, a dokładnie: ujmując je poprzez tzw. transcendentálną analogię proporcjonalności właściwej<sup>1035</sup>, co pozwalałoby stwierdzić, że ciało i umysł *bytują analogicznie*. Symptomatyczne, że zarówno Gawroński, jak i Arnheim, w cytowanych tu wypowiedziach, poświęconych cielesnej „podobudowie” abstrakcyjnych, czy „metaforycznych” znaczeń, by wskazać na tą szczególną zależność, (tajemniczą) wspólnotę tego, co wydawałoby się odrębne, a nawet przeciwstawne, posiłkują się właśnie pojęciem analogii. Ten pierwszy, referując analizy Kahna, wskazuje, że różne znaczenia danego terminu – mniej i bardziej „cielesne”/abstrakcyjne – wiążą się w „jeden system zastosowań analogicznych”, ten drugi stwierdza, że „przez analogię”, a zatem – dzięki niej, możemy rozumieć i opisywać własności nie-fizyczne odwołując się do elementarnych własności postrzegalnego świata.

*Pojęcie pre-językowego znaczenia, „myślenia przez ciało”, powiązanie semantyki z praktyką, z doświadczeniem warunkowanym przez naszą fizyczność, „osadzenie” znaczenia w tym, co organiczne, jest dla podejmowanych w pracy rozważań bardzo istotne nie tylko ze względu na kategorię ekspresji/wyrazu<sup>1036</sup>, do której będę się odwoływać, prowadząc analizy symbolicznego wymiaru architektury, ale ponieważ pomóc może w przybliżeniu sposobu, w jaki Stanisław Niemczyk ujmował architekturę.*

---

<sup>1034</sup> A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2011, s. 15- 16.

<sup>1035</sup> „Analogiczny sposób bytowania jest <inną stroną>, <odwrotnym aspektem>, skutkiem i wyrazem faktu partycypacji transcendentálnej” - Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem...*, s. 153.

<sup>1036</sup> Termin „wyraz” jest synonimem terminu: „słowo”, ale jego zakres znaczeniowy jest szerszy. „Wyraz” nakierowuje przede wszystkim na „znaczenie”, na to, co się wyraża, co jest wyrażane. Znaczenie można wyrażać przez słowa, ale – jak chociażby w przypadku wyrazu twarzy – nie są one konieczne. Znaczenie, sens poprzedza słowo. „Wyraz” to inaczej „ekspresja”. Pojęcie to, zgodnie z definicją Heleny Hohensee-Ciszewskiej, oznacza nie tylko uzewnętrznianie przeżyć w widzialnej formie, ale też cechę przedmiotu – w tym znaczeniu ekspresja „[...] może tkwić w gestach, wyrazie twarzy człowieka, a także w każdym przedmiocie lub w dziełach przyrody” - H. Hohensee-Ciszewska, *ABC Wiedzy o plastyce*, Wydawnictwa szkolne i pedagogiczne, Warszawa 1991, s. 21-22. Zwróćmy też uwagę, że każde dzieło sztuki ma swoją ekspresję (wyraz), ale nie każde musi być ekspresyjne, czyli oddziaływać silnie i natychmiastowo na odbiorcę – zob. H. Hohensee-Ciszewska, *ABC Wiedzy o plastyce...*, s. 22. Podkreślmy też, że ekspresja nie jest po prostu ulotnym wrażeniem, czyli impresją, czymś całkowicie po stronie odbiorcy, ale tym, co zakorzenione jest w cechach samego przedmiotu, a w przypadku dzieła sztuki, w jego materiale, kształcie, kompozycji, które w określony, zamierzony przez twórcę sposób wywierają wpływ na patrzącego. Subtelne obrazy impresjonistów także mają swoją ekspresję – jest nią właśnie wrażenie ulotności, czegoś, co się wymyka, czego nie można uchwycić. Ekspresja jest szczególnym dla danej rzeczy, właściwym jej znakiem, *sposobem* „bycia”.

W rozmowie z Kamilą Twardowską projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego wiązał archetypy z tym, co nieprzemijające, stale aktualne i przez to – prawdziwie realne. Architekt mówił: „Postrzegam jako oczywistość to, że każdy rozwój buduje nowe przestrzenie, nowe potrzeby. Ale w kwestii archetypów odczuwamy pewną spójność, kontakt, więź emocjonalną z pewnymi działaniami, których nie ma, a były. Znamy je z opisu, z rysunku, ze zdjęcia, z opowiadań. Skądś się to bierze, że do pewnych rzeczy odnosimy się od razu, wprost, mówimy: <Tak, to jest moje>. Obojętne, czy było 500, 1000 czy 1500 lat temu. Myślimy: <Chciałbym, żeby to było moje>, i czujemy, że nie ma w tym żadnej sztuczności, żadnej niepoprawności. Szukamy tej rzeczywistości – można dużych słów używać: duchowej, mistycznej... To właśnie powinno być w budowlach. W tej chwili zbyt wiele w naszym życiu odnosi się do atrakcyjności, mody: punktowej, chwilowej, momentu. I znika to jak meteoryt, nie pozostaje po tym nawet ślad. Wydaje mi się, że ślady są potrzebne, żebyśmy mogli dalej się odnajdywać. A architektura, tak jak mówiłem, to jest ta materia ciała, absolutnie realnego, materialnego ciała”<sup>1037</sup>. W świetle przytoczonych wypowiedzi Niemczyka, można powiedzieć, że dostrzegając stałość cielesnej, fizycznej konstytucji człowieka – traktował ją jak źródło czytelnych i zrozumiałych, niezależnych od upływu czasu – archetypowych sensów, prowadzących do tego, co prawdziwe i realne. Architekt określił tę rzeczywistość jako „duchową”, „mistyczną”, a jednak, operując wciąż „organicznymi” analogiami – wskazywał, że jest ona zakorzeniona w ciele.

*Pojęcie rzeczywistości projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego określić zatem można jako metafizyczne, bo właśnie w tym, co metafizyczne, cielesny wymiar rzeczywistości spotyka się – poprzez istnienie – z wymiarem transcendencji.*

Zaryzykujmy stwierdzenie: gwarantem rzeczywistości – czy też dostępu do rzeczywistości – jest ciało człowieka. Albo inaczej: ciało, fizyczność, to ostatni szaniec natury ludzkiej i natury w człowieku. „Fizyczność” etymologicznie wywodzi się przecież od greckiego „physis” (φύσις), oznaczającego naturę, czyli to właśnie „rzeczywistość w przeciwieństwie do łatwych i przesadnych wymysłów poetów, do samochwalstwa i zarozumiałstwa zwykłych ludzi”<sup>1038</sup>. Osadzenie archetypu w cielesności pojawia się także w powieści „Wahadło Foucaulta” Umberto Eco. Przytoczmy pełną humoru przemowę, jaką wygłasza Lia, przyjaciółka

<sup>1037</sup> S. Niemczyk, *Nie jestem sam dla siebie projektantem*, (online), dz. cyt.

<sup>1038</sup> O. Gignon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 113.

głównego bohatera książki, by powstrzymać go przed chorobliwą fascynacją okultyzmem i alchemią: „Pim, nie ma archetypów, istnieje ciało. Brzuch w środku jest piękny, bo rośnie tam dziecko, wdziera się radośnie twój ptaszek i wpada smakowite jedzonko, więc dlatego są piękne i ważne pieczary, wąwozy, szyby, podziemia, a nawet labirynty, które zupełnie przypominają nasze poczciwe i święte kiszki, i kiedy ktoś ma wymyślić coś ważnego, wydobywa to coś właśnie z brzucha, gdyż ty też się z niego wzięłeś w dniu swoich narodzin i płodność zawsze wiąże się z jakąś dziurą, w której najpierw coś gnije, a potem pojawia się mały Chińczyk, daktyl, baobab. Ale góra jest lepsza niż dół, bo kiedy stajesz na głowie, krew uderza ci do niej, bo nogi śmierzdzą, a włosy mniej, bo lepiej wleźć na drzewo i zbierać owoce niż skończyć pod ziemią i tuczyć robaki [...] no więc góra jest anielska, a dół diabelski. Ponieważ jednak jest również prawdą to, co powiedziałam przedtem o moim brzuchu, prawdziwe są obie rzeczy, piękny jest dół i środek w jednym sensie, a w innym góra i wierzch i nie ma tutaj nic do rzeczy duch merkuriusza ani powszechna sprzeczność. [...] Człowiek jest na nogach w ciągu dnia i leży w nocy, a nawet twój interesik, nie, nie mów, co robi w nocy, faktem jest, że pracuje na stojąco, a odpoczywa na leżąco. Tak więc stadium pionowe to życie, i ma to związek ze słońcem, no i obeliski sterczą do góry jak drzewa, a stadium poziome i noc to sen i śmierć, i wszyscy czczą menhiry, piramidy, kolumny, nikt zaś nie czci balkonów i balustrad. Czy słyszałeś kiedy o kulcie świętej poręczy? Widzisz? [...]

– Ale rzeki...

– Rzeki czci się nie dlatego, że są poziome, ale dlatego, że płynie w nich woda, a chyba nie muszę ci wyjaśniać, co łączy wodę z ciałem... Och, jednym słowem jesteśmy jacy jesteśmy, mamy ciała takie a nie inne, wszyscy, i dlatego wybieramy sobie te same symbole, chociaż dzielą nas tysiące kilometrów, więc wszystko jest podobne, i sam wiesz, że ci, co mają olej w głowie, kiedy zobaczą piec alchemika, zamknięty i ciepłutki w środku, myślą o brzuchu mamusi, z którego rodzi się dziecko, i tylko twoi diaboliści widząc Madonnę zaraz myślą, że to aluzja do pieca alchemika. Spędzili więc tysiące lat, szukając tajemnego posłannictwa, a wszystko przecież było gotowe, wystarczyło, żeby spojrzeli w lustro”<sup>1039</sup>. W powieści Eco rozpoznanie ciała jako źródła archetypowych symboli stanowi drogę wyjścia z ezoterycznych manowców nieskończonych odniesień, gdzie wszystko – także ciało – traktowane jest jako symbol czegoś innego, ukrytego, co oznacza rezygnację z oparcia w rzeczywistości<sup>1040</sup>.

---

<sup>1039</sup> U. Eco, *Wahadło Foucaulta*, tłum. A. Szymanowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993, s. 366-368.

<sup>1040</sup> Wydaje się, że nie bez powodu te „ezoteryczne manowce”, które w swojej powieści przemierza i eksploatuje Umberto Eco, przypominają nieskończone pole postmodernistycznej gry prowadzonej w obrębie języka uznanego za rzeczywistość. To ciało, a dokładnie psychosomatyczny wymiar znaczenia stawia opór – językowi

Archetypowy, osadzony w cielesności, somatyczny wymiar znaczenia, można uznać za ostatnią instancję weryfikowania prawdziwości – pomyśleć, wyobrazić mogę sobie wszystko, bo nic nie stawia mi oporu, ale poczuć – już nie.

Jako jeszcze jeden kontekst tej tajemniczej, a często deprecjonowanej roli sfery zmysłów i cielesności przywołajmy przykład z samego serca paradygmatu mentalistycznego – filozofię Immanuela Kanta, który wysiłek badania transcendentального podjął przecież po to, by przekroczyć dogmatyczny spór racjonalizmu z empiryzmem i rozwiązać odziedziczony po Kartezjuszu problem mostu psychofizycznego, by wykazać możliwość poznania, które jest równocześnie ogólne, konieczne i przedmiotowo ważne<sup>1041</sup>. W poświęconej temu zadaniu „Krytyce czystego rozumu”, czyli właśnie krytyce rozumu oderwanego od danych naocznych, od „drugiego pnia poznania”, jakim obok intelektu jest zmysłowość, filozof z Królewca wielokrotnie wskazuje na „pustkę” intelektu i jego kategorii, „pustotę” myślenia, które w oderwaniu od naoczności niczego nie poznaje, „[...] lecz jedynie bawi się przedstawieniami”<sup>1042</sup>. Kant podkreśla konieczność zwrócenia się rozumu ku naoczności, bez której popada on w „[...] świątyni wprawdzie, ale zwodniczy pozór, uwodzenie i urojoną wiedzę, a przez to w wieczne sprzeczności i spory”<sup>1043</sup>. To władza zmysłowej naoczności, jedyny „punkt styku” z tym, co od podmiotu niezależne (i niepoznawalne), wyznacza intelektowi granice, stawia mu opór<sup>1044</sup>, dyscyplinuje go i zabezpiecza, by nie osuwał się

---

zapośredniczonemu w obrębie paradygmatu lingwistycznego przez „dyskurs”, a *de facto* – przez „abstrakcjonistyczną” perspektywę. To jednak znaczące, że właśnie Eco, który w „Pejzażu semiotycznym” (wyd. 1968 r.) położył jeden z fundamentów pod semiotyczne, znakowe (i w takim znaczeniu postmodernistyczne) ujęcie kultury, w tym – architektury, w wydanym 20 lat później (1988 r.) „Wahadle...” poza tą redukcjonistyczną, definiującą się „przez oddzielenie” perspektywę wykracza.

<sup>1041</sup> Piotr Łaciak tak charakteryzuje dążenie Królewieckiego filozofa: „Aby rozstrzygnąć problem przedmiotowo ważnego poznania racjonalnego, Kant w pismach krytycznych próbuje wykroczyć poza alternatywę empiryzmu i racjonalizmu. Twierdzi on bowiem, że jest możliwe ogólne i konieczne (tj. aprioryczne) poznanie rzeczywistości, tzn. takie poznanie, którego *ogólność i konieczność* [podkr. – E. Ch.] idą w parze z przedmiotową ważnością. Myśliciel z Królewca wychodzi od faktu istnienia wiedzy ogólnej i koniecznej, odznaczającej się apodyktyczną pewnością, tj. wiedzy, której nie może zagwarantować doświadczenie, ponieważ <doświadczenia powiada nam wprawdzie o tym, co istnieje, lecz nie mówi, że to, co jest, musi być koniecznie takie a nie inne> [I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 1 – dop. E. Ch.]. Aby uzasadnić możliwość takiej wiedzy, autor *Krytyki czystego rozumu* wykazuje obecność w ludzkim umyśle apriorycznych przedstawień, które nie pochodzą z doświadczenia, ale mimo to są względem doświadczenia konstytutywne i jako takie je poprzedzają, a zarazem umożliwiają, tzn. przedstawień, które nie mają charakteru empirycznego, a mimo to są nieodzowne dla wszelkiego poznania przedmiotowego. Tymi apriorycznymi przedstawieniami są formy naoczności, tj. czas i przestrzeń, oraz formy myślenia, tj. kategorie intelektu” - P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla...*, s. 25-26.

<sup>1042</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 155/ B 195.

<sup>1043</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 702/ B 730.

<sup>1044</sup> To greckie słowo „peras” (πέρας), czyli „opór”, „granica” – stanowi etymologiczny rdzeń greckiego słowa „empeiria” - ἐμπειρία empeiria – „doświadczenie”, od którego wywodzi się: „empiryzm”. O greckim „peras” zob. np. D. Kubok, *Problem "peras" i "apeiron" w koncepcjach Ksenofanesa, Parmenidesa i Melissosa*, (online) Folia Philosophica 15 [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Folia\\_Philosophica/Folia\\_Philosophica-r1997-t15-s45-56/Folia\\_Philosophica-r1997-t15-s45-56.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Folia_Philosophica/Folia_Philosophica-r1997-t15/Folia_Philosophica-r1997-t15-s45-56/Folia_Philosophica-r1997-t15-s45-56.pdf) (dostęp: 04.10.22)

w nieskończone i jałowe spekulacje czy paralogizmy. Na pewnym poziomie pierwszą „Krytykę...” czytać więc można jako swoistą rehabilitację zmysłowości, przywrócenia jej w procesie poznania należnego miejsca, co zresztą zgodne jest z duchem właściwym dla niemieckiego oświecenia<sup>1045</sup>, za którego zwieńczenie, ale też znamię przesilenia, uznać można Kantowską filozofię. Jednak przedsięwzięcie to przeprowadzone zostaje przez Kanta z *perspektywy rozumu*, ze względu na rozum i na jego warunkach przez co kończy się fiaskiem. Powtórzmy: celem badania transcendentalnego było wykazanie możliwości poznania, które jest równocześnie ogólne, konieczne i przedmiotowo ważne. Jednak odpodmiotowe, ogólne i formalne kategorie intelektu, które zgodnie z „Kopernikańskim przewrotem” konstytuować mają przedmiot doświadczenia, zapewniając poznaniu apriorycznemu, czyli przedoświadczeniowemu, jego przedmiotową ważność – nie konstytuują tego, co w doświadczeniu dane jest *jako* konkretne, jakościowo określone, materialne, „namacalne”, realnie istniejące, ale wyłącznie to, co w doświadczeniu – ogólne<sup>1046</sup>. Więcej – nie konstytuują doświadczenia jako takiego, w jego niebywałej konkretności, namacalności, realności – konstytuują tylko coś, co Kant nazywa „doświadczeniem w ogóle” (por. niżej). Inaczej mówiąc: Kant pyta o warunek przedmiotowej ważności poznania dokonywanego w oparciu o pojęcia abstrakcyjne (czyli: ogólne), które –

---

<sup>1045</sup> Nawet jeśli Kant wskazuje w „Prolegomenach wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka” Davida Hume’a jako tego, którego myśl umożliwiła mu wyrwanie się z „dogmatycznej drzemki”, to trzeba zauważyć, że źródła „rehabilitacji” doświadczenia, dokonującej się już w przedkrytycznej myśli filozofa z Królewca, należy szukać w samym sercu niemieckiego oświecenia, którego racjonalizm, inaczej niż racjonalizm XVII-wieczny, jak stwierdza Krzysztof Śnieżyński, nie negował ważności doświadczenia i nie chciał być jego przeciwnikiem w procesie poznania, ale uznawał konieczność oparcia się na nim – zob. K. Śnieżyński, *Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym*, Poznań 2002 s. 101. Wiązało się to z kryzysem, w jakim znajdowała się skrajnie racjonalistyczna metafizyka, wypracowana przez Christiana Wolffa (1679-1754 r.) i dwu jego uczniów: Aleksandra Baumgartena i Christiana Crusiusa. Podporządkowanie przez Wolffa Leibnizjańskiej zasady racji dostatecznej zasadzie sprzeczności doprowadziło do stworzenia ontologii, która pewność i ważność wypowiedzianych przez siebie sądów fundowała na uznaniu, iż „[...] to, co daje się niesprzecznie pomyśleć, jest rzeczywiste” - K. Rak, *Rozprawa o wyrażności zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii moralnej. Objaśnienia rzeczowe*, w: „Immanuel Kant. Pisma przedkrytyczne”, red. J. Roleski i M. Żelazny, Toruń 1999, s. 201. W konsekwencji obszar metafizyki wypełniony został płodami niczym nieograniczonej, „[...] konstruującej spontaniczności ludzkiego myślenia [...]”, a jej możliwość jako dostarczycielki prawomocnych, ważnych przedmiotowo poznań stanęła pod znakiem zapytania - M. J. Siemek, *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*, w: „Filozofia niemieckiego oświecenia”, red. T. Namowicz i in. Warszawa 1973, s. 12. To Crusius, uczeń Wolffa, jako pierwszy poddał w wątpliwość fundamentalne założenie jego metafizyki stwierdzając, że „[...] na podstawie samej tylko zasady sprzeczności nie sposób jest rozpoznać istnienia czegokolwiek”. Kant, jak zauważa Krzysztof Śnieżyński, już w swojej rozprawie habilitacyjnej z 1755 roku, przejmuje jego myśl: „kto podda próbie te nasze różne twierdzenia, zobaczy, że starannie odróżniam rację prawdy od racji rzeczywistości” – K. Śnieżyński, *Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym...*, s. 333.

<sup>1046</sup> Trzeba podkreślić, że u Kanta ogólność to ogólność właściwa pojęciu abstrakcyjnemu, czyli rozumiana jednoznacznie. Analogiczne pojęcie ogólności, która nie przeciwstawia się temu, co szczegółowe, wpisane w koncepcję transcendentaliów, zostaje zagubione, wraz z pojęciem partycypacji (*methexis*), u świtu nowożytności.

z istoty – *abstrahują* od tego, co konkretne<sup>1047</sup>. W konsekwencji badaniu transcendentalnemu towarzyszy stale problem „punktu styku” między tym, co odpodmiotowe, aprioryczne i *definiowane przez (pojętą abstrakcyjnie) ogólność*, a „różnorodnością” danych naocznych, każdorazową „szczegółowością”, „konkretnością” tego, co dane *a posteriori*, czyli już – zgodnie z koncepcją filozofa – „ukonstruowane” przez podmiot. Tę trudność filozof z Królewca pozornie „omija” wskazując, że celem badania transcendentalnego jest wykazanie możliwości poznania „[...] tego, co jest empiryczne w ogóle”<sup>1048</sup>. Kategorie intelektu, są „funkcjami” syntetycznej jedności *tego, co różnorodne w ogóle*, a nie tego, co „różnorodne” w jego konkretności i szczegółowości<sup>1049</sup>. Zwróćmy uwagę: w filozofii transcendentalnej aprioryczne, odpodmiotowe formy naoczności i kategorie, konstytuują przedmiot *możliwego* doświadczenia o tyle, o ile jest on przedmiotem „w ogóle”. Przysłówek „w ogóle” (niem. „überhaupt”<sup>1050</sup>), uznać można za szczególny, „dekonkretyzujący określnik” w „Krytyce czystego rozumu”, wyraz abstrakcyjnej funkcji „odrywania się” od wszelkiej, „jakościowej” określoności. Odnajdujemy go w Kantowskiej charakterystyce „struktur” tworzących „przedmiot możliwego doświadczenia”, wyszczególnianych toku badania transcendentalnego. Wszystko, co poznawalne „a priori” (czyli: odpodmiotowo konstytuowane) jest tym, co „w ogóle”, czyli tym, co formalne, nieskonkretyzowane: „to, co empiryczne w ogóle”, „jakość w ogóle”<sup>1051</sup>, „wrażenie w ogóle”<sup>1052</sup>, „rzeczy w ogóle”<sup>1053</sup>. Czy jednak coś, co „empiryczne w ogóle”, albo „rzecz w ogóle” jest w ogóle jakimkolwiek przedmiotem

---

<sup>1047</sup> Inaczej mówiąc:

1) jeżeli pytanie o możliwość sądów syntetycznych *a priori* jest pytaniem o możliwość poznania, w którym *ogólność* i konieczność idzie w parze z przedmiotową ważnością,

2) i jeżeli „ogólność” gwarantować może jedynie metoda abstrakcji (pamiętajmy, że w nowożytności pojęcia analogiczne i gwarantowana przez nie powszechność – zostaje wraz z transcendentaliami i metodą separacji wyrugowana z filozofii),

3) to Kantowskie pytanie przeformułować można następująco: jak możliwe jest przedmiotowo ważne (czyli odnoszące się do tego, konkretnie istniejące) poznanie abstrakcyjne? Pamiętając, że abstrakcja „odrywa się” właśnie od tego, co istniejące i co konkretne – samo pytanie okazuje się kontradyktryczne.

<sup>1048</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 343/B 401.

<sup>1049</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, B 150-151; zob. też P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla...*, s. 75.

<sup>1050</sup> Warto zauważyć, że w niemieckim wydaniu „Krytyki czystego rozumu” z 1919 r.: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1919 – określnik ten pojawia się 383 razy w liczącym 726 stron dziele – a więc praktycznie na co drugiej stronie.

<https://ia600503.us.archive.org/18/items/kritikderreinen19kant/kritikderreinen19kant.pdf>

<sup>1051</sup> Piotr Łaciak referuje myśl Kanta: „[...] w samym pojęciu *przedmiotu doświadczenia w ogóle* [podkr. – E. Ch.] z konieczności myślimy pewne cechy jakościowe, podobnie jak zjawiska koniecznie przedstawiamy sobie w porządku czasowym i przestrzennym. Nie chodzi tu o to, że pewien przedmiot nie może zostać przedstawiony bez konkretnych jakości [...], lecz o to, że żaden przedmiot doświadczenia bez momentu jakościowego nie jest przedstawialny” – P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla...*, s. 99-100.

<sup>1052</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 166 -167/ B 208-209

<sup>1053</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 720/B 748; zob. też P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla...*, s. 104-106.

doświadczenia? Przedmiotem badania transcendentznego nie jest więc możliwość poznania tego, co rzeczywiste w swojej konkretności, w swoim byciu, co istniejące, ale wyłącznie *możliwy* przedmiot doświadczenia. Wskazuje na to Seweryn Blandzi: „transcendentalizm scharakteryzowany metafizycznie uznać można za ontologię bytu możliwego, a nie realnego”<sup>1054</sup>. Również przedmiotowa *realność* kategorii czystego intelektu *nie oznacza* w filozofii Kanta odniesienia do tego, co rzeczywiście, czyli konkretnie istniejące. Sfera *realności* okazuje się w filozofii transcendentnej sferą „realnej możliwości”<sup>1055</sup>, a nie – tego, co realne dlatego, że istniejące (a tym samym – konkretne). Można zaryzykować stwierdzenie, że Kantowskie badanie transcendentne uzasadnia *możliwość* koniecznego i ogólnego, a równocześnie przedmiotowo ważnego (i realnego) poznania rzeczywistości o tyle, o ile jest to *rzeczywistość w ogóle*. Na ile jednak „rzeczywistość w ogóle” jest *w ogóle* (jakaś) rzeczywistością, skoro nie jest rzeczywistością konkretną, bo istniejącą? Jeżeli wyabstrahowana ogólność jest warunkiem apodyktyczności poznania, zatem jego przedmiot również musi być „ogólny” – nieskonkretyzowany, nieokreślony w aspekcie jakości, a zatem – formalny i abstrakcyjny – „beztreściowy”. Z postulatu odniesienia poznania do danych naocznych, zmysłowości, z „empeirii” jako źródła oporu, „bezpiecznika” rozumu – zostaje tylko to, co abstrakcyjne i wyabstrahowane z wszelkiej konkretności: „jakość w ogóle”, „wrażenie w ogóle”, realność zredukowana do „realnej możliwości”. To, co miało „kotwiczyć” intelekt w polu zmysłowości, odwołanie do naoczności, *zanika* wśród kolejnych, nakładanych na „materię wrażenia”, ogólnych, odpodmiotowych form<sup>1056</sup>. Badanie

---

<sup>1054</sup> S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992, s. 28.

<sup>1055</sup> Piotr Łaciak, odwołując się do analiz Petera Plaassa wskazuje: „Kant twierdzi, że do przedmiotowej realności pojęcia należy <możliwość takiego przedmiotu, jaki przez to pojęcie jest pomyślany> [I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 220/ B 268 – dop. E. Ch]. Wobec tego przedmiotową realność pojęć można określić jako ich własność polegającą na tym, że **mogą** zostać odniesione do przedmiotu. Przedmiotowa realność pojęć nie dotyczy zatem rzeczywistości, lecz <oznacza ona – podkreśla Plaass – tylko możliwość pewnego przedmiotu przedstawienia, dodajmy: realną możliwość, ponieważ to właśnie realna możliwość jakiegoś pojęcia, w przeciwieństwie do jego logicznej możliwości, jest możliwością przedmiotu, jaki zostaje za pomocą tego pojęcia pomyślany” - P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla...*, zob. s. 74. Zresztą sama „realność” w rozumieniu Kanta to jedna z syntetyzujących kategorii intelektu - zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, B 106

<sup>1056</sup> Przywołajmy raz jeszcze „rozbiór” materii wrażenia przeprowadzony przez Kanta: „Jeżeli od wyobrażenia pewnego ciała odejmę to, co intelekt o tym myśli, jak substancję, siłę, podzielność itd., a podobnie, jeśli wydzielię zeń to, co należy do wrażenia, jak nieprzenikliwość, twardość, barwa itd., to z tej empirycznej naoczności pozostanie mi jeszcze coś, a mianowicie rozciągłość i kształt. Te należą do czystej naoczności, która jako naga forma zmysłowości występuje *a priori* w umyśle również bez wszelkiego rzeczywistego przedmiotu zmysłów lub wrażenia” - I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 20/B 34. Zwróćmy uwagę, że tym, czego nie ujmują żadne formy – poza formą „wrażenia w ogóle” (jak w interpretacji Kantowskiej zasady antycypacji spostrzeżenia proponuje Anneliese Maier – zob. P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla...*, s. 96-99) – są *jakości*, nakierowane na ukonkretnienie określoności rzeczy: nieprzenikliwość, twardość, barwa – wszystko, co stawia „opór”, samo jądro „empeirii”.



transcendentalne, które miało umożliwić wykroczenie poza spór dogmatycznego racjonalizmu i empiryzmu<sup>1057</sup>, przenosi go jedynie do wnętrza świadomości, która „rozszerza” się, o czym pisał przywoływany w „Rozdziale drugim” Habermas, na niezależne, wzajemnie wyabstrahowane momenty/władze, których jedność jest już tylko *formalna*. Można powiedzieć, że Kant, uznając to, co *abstrakcyjnie ogólne* za warunek apodyktyczności poznania, posłużył się tym samym „narzędziem”, które stało się źródłem problemu mostu psychofizycznego. Jeżeli Rudolf Arnheim stwierdzał, że „symbolika odwołująca się do zmysłów odsłania w szczegółowym to, co ogólne, i tym samym wynosi szczegółowe na wyższy poziom [podkr. – E. Ch.]”<sup>1058</sup> – to u Kanta w „szczegółowym” nie ma i nie może być niczego, co byłoby ogólne, ponieważ tak „szczegółowość”, jak „ogólność” rozumie on „abstrakcjonistycznie”, jednoznacznie, jako wzajemnie przeciwstawne. Królewiecki filozof przyjmuje w punkcie wyjścia odniesienie między intelektem a zmysłowością, a także między podmiotem, a tym, co od podmiotu niezależne – sferą niepoznawalnych *noumenów*. Jednak odniesienie to rozpatruje z perspektywy tego, co jednoznacznie ogólne i „w ogóle”, a zatem co definiuje się przez oddzielenie od tego, co szczegółowe. Takie ujęcie czyni wyjściowe „założenie odniesienia” szczególnie problematycznym. Wydaje się, że to właśnie moment, w którym rozpoczyna się ostatni etap zapoczątkowanej w nurcie średniowiecznego esencjalizmu, ufundowanej w „abstrakcjonistycznym” pojęciu bytu, ucieczki od konkretności, od tego, co realnie istniejące.

*W Kantowskim badaniu transcendentalnym treść – jako „jakościowa określoność”, konkretność tego, co jest – znika. Nie może być jej źródłem „materia wrażeń”, czyli to, co dane a posteriori – niepoznawalne w swoim uszczegółowieniu. Źródłem treści, jakościowej określoności, nie mogą być również odpodmiotowe, aprioryczne formy naoczności i kategorie intelektu, które same w sobie są przecież „puste” – beztreściowe.*

Tu, jak się wydaje, w pierwszej Kantowskiej „Krytyce...” napotykamy moment, w którym esencjalizm przechodzi w antyesencjalizm, a pojęcie abstrakcji jako tego, co określające – i w tym sensie jakościowe, nawet jeśli ta „jakościowość”, określoność, jest obojętna na ukonkretnienie, w to, co beztreściowe, formalne, nieokreślone, albo określone tylko negatywnie, jak przedmiot estetyczny w „Krytyce władzy sądenia”, czy „nieprzedstawialna

<sup>1057</sup> Zob. A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000, s. 113, zob. też P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla...*, s. 25.

<sup>1058</sup> R. Arnheim, *Symbole w architekturze*, dz. cyt., s. 362

z natury idea wolności”. Czym właściwie jest ta „idea wolności”, oprócz tego, że pozwala ścinać ludziom głowy – nigdy się nie dowiemy, bo nie jest ona niczym określonym, zakotwiczonym w rzeczywistości. Taka perspektywa oczywiście jeszcze wzmacnia – w pełni rozwinięte w idealizmach XIX wieku, a przede wszystkim w idealizmie absolutnym Hegla – przekonanie, że to, co konkretne, uszczegółowione, czyli: realnie istniejące – jest czymś *przypadkowym*, niekoniecznym, a skoro *mogłoby* być inne – zatem *jest*, jako takie: *nieważne*. Staje się ono więc tym, co niepewne, nierozpoznawalne i *niemożliwe* do rozpoznania, bo nieukonstytuowane przez rozum, który przecież, jak stwierdza Kant „[...] wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu wytwarza”<sup>1059</sup>. Zwróćmy jeszcze uwagę, że jeżeli Kant w „Krytyce czystego rozumu” „czyste”<sup>1060</sup> kategorie intelektu, które konstytuują przedmiot doświadczenia, nadając jedność danym wrażeniowym dostarczonym przez zmysły – bez tych danych nazywa „pustymi”, to z kolei „dane naoczne” bez kategorii – „ślepy”<sup>1061</sup>. To paradoksalne określenie, bo zmysłowość jest przecież władzą *naoczności*, czyli *oglądania*<sup>1062</sup>.

---

<sup>1059</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, B XIII. W dalszej części wywodu filozof zauważa: „[...] tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy” - I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, B XVIII.

<sup>1060</sup> Jak zauważa Piotr Łaciak, w filozofii krytycznej Kanta słowo „czyste” ma kilka znaczeń:

1) niezależny od wszelkiego doświadczenia (przeciwieństwo empirycznego), w tym:

a) absolutnie niezależny od doświadczenia – nie zawierający żadnej „domieszki empirycznej” - „czyste” w węższym sensie,

b) zawierający „domieszkę empiryczną” – aprioryczny, ale „nie-czysty” (np. sąd: „każda zmiana ma swą przyczynę”)

2) wykraczający poza zakres doświadczenia – ten ostatni sens dotyczy spekulatywnego, „dogmatycznego” użycia rozumu, które wykracza poza granice możliwego doświadczenia. Takemu poznaniu – właściwemu dla nowożytnego racjonalizmu – „Krytyka czystego rozumu” miała dać odpór - zob. P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla...*, s. 46. Co oznacza „domieszka empiryczna” w przypadku poznania *a priori*? Wyraża się w niej założenie koniecznego i wewnętrznego związku między tym co *a priori*, odpodmiotowe, a *a posteriori*. Ten związek warunkować miał możliwość ogólnego oraz koniecznego poznawania *rzeczywistości*. Poznanie to jest wg. Kanta formułowane właśnie w nie-czystych sądach syntetycznych *a priori*. Jego przeciwieństwem jest poznanie matematyczne (czyste syntetyczne *a priori*), które podmiot transcendentálny *czepie z samego siebie*, przez co *nie jest* ono poznaniem rzeczywistości: „Dopiero afirmując istnienie nie-czystego poznania syntetycznego *a priori*, myśliciel z Królewca definitywnie wykracza poza Leibnizjańską naukę o ideach wrodzonych. Nie-czyste poznanie syntetyczne *a priori* [...] jest poznaniem zależnym od wrażeń zmysłowych, a wrażenia zmysłowe mogą być dane jedynie *a posteriori*, w konsekwencji więc pochodzą od *tego, co jest zewnętrzne, obce wobec tego podmiotu* [podkr. – E. Ch.]” - P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla...*, zob. s. 48- 61. Ta optyka pierwotnej „obcości”, „oddzielenia”, zostaje utrzymana, mimo założonego „odniesienia” między *a posteriori* a *a priori*. I to wydaje się przyczyną problematycznego rysu Kantowskich analiz.

<sup>1061</sup> „Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe” - I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 51/ B 76.

<sup>1062</sup> Pojęcie naoczności (*Anschauung*) czyli oglądu, jest w myśli Królewieckiego filozofa, na co zwraca uwagę R. Ingarden w przypisie zawartym w tłumaczeniu *Krytyki czystego rozumu*, „[...] terminem obarczonym zasadniczymi wieloznacznościami [...] wskutek nierozróżnienia przez Kanta [...] aktu, treści i przedmiotu przeżycia poznawczego”, przez co jego znaczenie kryje w sobie zarówno czynnościowy, jak i bardziej „treściowy”, przedmiotowy charakter – R. Ingarden, przypis tłumacza, w: I. Kant, „*Krytyka czystego rozumu*”..., s. 73. Również F. Copleston stwierdza, iż „określenie *Anschauung* może odnosić się albo do aktu oglądania, albo do tego, co oglądane” - F. Copleston, *Historia filozofii*. T. 6, tłum. J. Łoziński. Warszawa 1996, s. 254. Z kolei definicja, w której Kant charakteryzuje naoczność jako sposób, w jaki poznanie odnosi się

Wynika ono, jak się wydaje, z tego, że właściwe jej „oglądanie” jest odbiorcze, zależne od zewnętrznych pobudzeń, które jednak niczego o źródle tych pobudzeń (*noumenie*) nam nie mówią: „[...] jedyny sposób, w jaki przedmioty są nam dane, stanowi modyfikację naszej zmysłowości”<sup>1063</sup>. Jeżeli jednak królewiecki filozof dane naoczne nazywa „ślepy”, to również kategorie intelektu, jako „czyste funkcje” jednoczenia przedstawień, okazują się nie tylko puste, ale i „ślepe”. Są ślepe na różnicę między tym, co istniejące realnie (a tym samym na sposób *konkretny* „jakościowo”, *materialnie*), a tym, co tylko możliwe, co pomyślane i abstrakcyjne. Rozum, definiując warunek apodyktycznej pewności przez abstrakcyjnie pojętą ogólność – staje się ślepy na rzeczywistość jako to, co *jest*, co „*będące*”. Można powiedzieć, że

*kategorie intelektu są zaślepione swoją ogólnością. Ogólność (jakościowa nieokreśloność) kategorii intelektu jest „pustką”, jaką przypisywał im Kant. I ona „zaślepia je” – czyli zamyka – na to, co konkretne, szczegółowe, istniejące, materialne, cielesne, a także na pojęcia analogiczne, w których to, co ogólne i szczegółowe pozostaje w relacji, nie – w oddzieleniu.*

Ślepotą na cud tego, co realnie istniejące, na cud, jakim jest „niebываły konkret”, znajdzie odzwierciedlenie i będzie materializowana we współczesnej architekturze tzw. „słabych ontologii”, a także w będącej jej bezpośrednią poprzedniczką architekturze ruchu nowoczesnego, której program, jak w przypadku programu Bauhausu, był zawsze, co podkreśla Rayner Banham, „[...] tak samo antyindywidualistyczny [...]”<sup>1064</sup>, podobnie jak założenia grupy artystycznej de Stijl, której jednym z celów była *depersonalizacja* sztuki – w tym architektury<sup>1065</sup>. Banham wskazuje, że indywidualizm przez reprezentantów de Stijlu był traktowany jako część starego świata i starego „ducha czasów”, a zastosowanie w architekturze betonu zbrojonego miało odebrać osobisty charakter budynkowi i zmierzać w kierunku sztuki zbiorowej<sup>1066</sup>. Jeżeli bard rewolucji bolszewickiej, Włodzimierz Majakowski, wyrażał w wierszu pogardę dla jednostki: „jednostka zerem, jednostka

---

bezpośrednio do przedmiotów - ujmuje ją w aspekcie czynnościowym – zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A19 /B 33.

<sup>1063</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu...*, A 139/B 178. Zob. też P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla...*, s. 96-99.

<sup>1064</sup> R. Banham, *Rewolucja w architekturze*, dz. cyt., s. 222.

<sup>1065</sup> Zob. R. Banham, *Rewolucja w architekturze*, tłum. Z. Drzewiecki, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1979, s. 179.

<sup>1066</sup> Zob. R. Banham, *Rewolucja w architekturze*, dz. cyt., s. 179.

bzdurą...”<sup>1067</sup>, to Mies van der Rohe, twierdząc, że „jednostka traci znaczenie, jej los już nas nie interesuje”<sup>1068</sup> – miał dla niej tylko zimną obojętność. Do „chłodu”, „zimna” i „odczłowieczenia” tych, dla których projektują, namawiał architektów Nicolaus Pevsner: „Żarliwość i bezpośredniość, w jakie całe wieki rękodzielnictwa i bezpośrednich, osobistych kontaktów między architektem a odbiorcą wyposażyły budynki wznoszone w czasach minionych, przeminęły być może na zawsze. Postawa architekta, który pragnie okazać się reprezentantem naszego stulecia, musi być chłodna, a nawet na tyle zimna, by zapanować nad zmechanizowaną produkcją i projektować dla zaspokojenia potrzeb anonimowych klientów”<sup>1069</sup>. Szczególnym świadectwem dominacji w sztuce i architekturze nie tylko XX, ale i XXI stulecia zradyzalizowanej w filozofii Hegla abstrakcji i nakierowania na to, co uniwersalne w sensie: oderwane od konkretności, a więc nie mające z archetypem, w którym to, co szczegółowe ujawnia to, co wspólne dla wielu, jest fascynacja siatką, czyli zespołem krzyżujących się – najczęściej pod kątem prostym – linii, tworzących zgeometryzowany układ, podporządkowany jednej zasadzie, na którą zwraca uwagę Rosalind Krauss<sup>1070</sup>. Zarówno wyróżnionych przez badaczkę cech siatki, takich jak: antynaturalność, antymimetyczność, antyrealność<sup>1071</sup>, a przede wszystkim samej siatki, nie sposób nie dostrzec

---

<sup>1067</sup> W. Majakowski, *Włodzimierz Iljicz Lenin*, źródło:

[https://poezja.org/wz/Majakowski\\_W%C5%82adimir\\_W%C5%82adimirowicz/6219/W%C5%82odzimierz\\_Iljicz\\_Lenin](https://poezja.org/wz/Majakowski_W%C5%82adimir_W%C5%82adimirowicz/6219/W%C5%82odzimierz_Iljicz_Lenin) (dostęp: 19.04.2019)

<sup>1068</sup> Cyt. za Ch. Jencks, *Ruch nowoczesny w architekturze*, tłum. A. Morawińska, H. Pawlikowska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1987, s. 61. Charles Jencks to twierdzenie van der Rohe’go zestawia z wypowiedzią Goebbelsa: „Najbardziej podstawową zasadą naszego zwycięskiego, zdobywczego ruchu jest zdekonstrukcja jednostki” - Ch. Jencks, *Ruch nowoczesny w architekturze...*, s. 61.

<sup>1069</sup> N. Pevsner, *Pionierzy współczesności. Od Williama Morrisa do Waltera Gropiusa*, tłum. J. Wiercińska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1978, s. 214.

<sup>1070</sup> Krauss pisze: „Na początku XX wieku – najpierw we Francji, a później także w Rosji i w Holandii – zaczęła się zarysowywać struktura, która od tej pory stała się emblematyczna dla ambicji modernistycznych w sztukach plastycznych. Wyłaniając się w przedwojennym malarstwie kubistycznym, a następnie stając się coraz bardziej kategorię, wyraża, siatka zapowiada chęć milczenia, manifestowaną przez sztukę modernistyczną, jej wrogość do literatury, narracji, dyskursu. Z całą pewnością jednak można stwierdzić, że żadna forma z całej estetyki modernistycznej nie utrzymywała się tak wytrwale, będąc przy tym tak odporna na zmianę. Nie chodzi wyłącznie o imponującą liczbę osób, które poświęciły całą karierę na odkrywanie siatki, ale także o fakt, że to odkrywanie padło na tak jałowy grunt. Jak pokazuje przykład Mondriana, rozwój jest dokładnie tym, czemu opiera się siatka. [...] Spłaszczona, geometryczna, uporządkowana, jest antynaturalna, antymimetyczna, antyrealna. Tak wygląda sztuka, gdy odwraca się od natury. Przez płaskość, która wynika z jej współrzędnych, siatka stanowi sposób wypierania wymiaru realistycznego i zastępowania go lateralnym rozciągnięciem na jednej powierzchni. Ze względu na regularność jej organizacji, siatka nie jest wynikiem imitacji, ale estetycznego dekretu. Jej uporządkowanie to czyste relacje, więc siatka uchyla roszczenia naturalnych obiektów, które mają porządek przypisany tylko im; pokazuje, że związki w sferze estetycznej przynależą do zupełnie innego świata” -

R.E. Krauss, *Oryginalność awangardy i inne mity modernistyczne*, tłum. M. Szuba, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 17.

<sup>1071</sup> Paweł Taranczewski zwraca uwagę, że siatkę określić można także jako *idealną*. Ja dodałabym jeszcze, że siatka jest „idealna” w sensie Ingardenowskiej formy „radycznie bezjakościowej” – całkowicie „obojętna”, „niezależna” względem ukonkretnienia, „materializacji” – wręcz anihiluje, pochłania konkretność tego, na czym się materializuje. Zmienia wszelką realność, konkretność – w to, co przygodne. *Tym samym odbiera wartość*

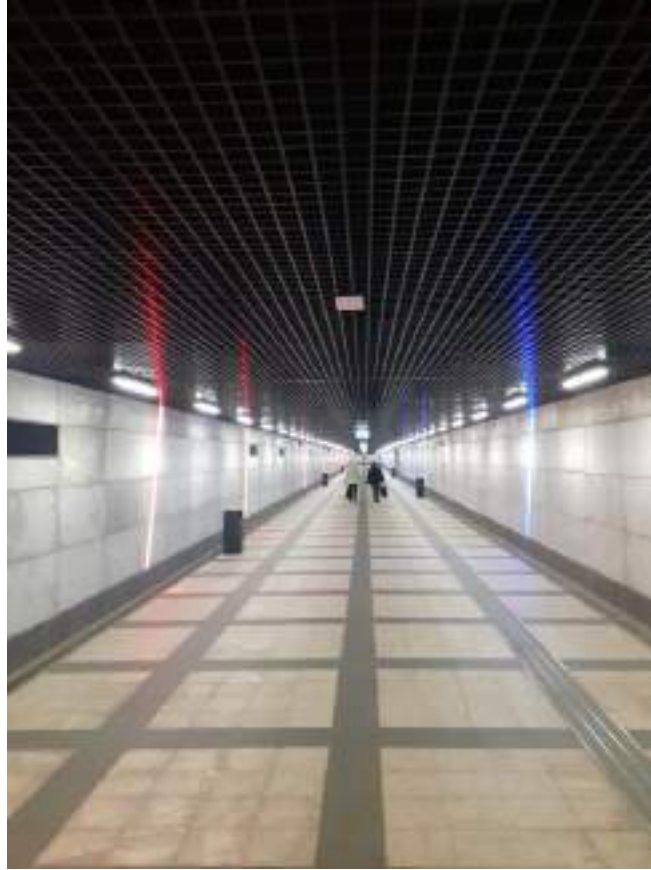
w architekturze ruchu nowoczesnego, która „siatką stała”<sup>1072</sup>, a „materializując” abstrakcję – kreowała świat sterylny i kliniczny<sup>1073</sup>, nieprzyjazny temu, co naturalne, konkretne, organiczne, żywe i – ludzkie. Ta sama anty-organiczna, nowożytnie idealistyczna siatka wciąż dominuje w większości realizowanych współcześnie obiektów, jak oddany po rewitalizacji i rozbudowie dworzec PKP w Gliwicach, którego korytarze prowadzące na perony „szatkują” przechodzących siatką wpisaną zarówno w strukturę betonowych płyt ścian i posadzki, jak i metalową kratownicę nad ich głowami. Wrażenie odrealnienia, zimna, sterylności i nieprzyjaznego otoczenia potęgują jeszcze – oprócz ostrego, białego światła jarzeniówek – rażące oczy ostrym, nienaturalnym czerwonym i niebieskim światłem neony na ścianach (il. 31).

---

*temu, co istniejące niepowtarzalnie.* Odwołanie do siatki pozwala uwyraźnić sens możliwego do rozpoznania w architekturze „trybu materializacji”, który charakteryzowałam we „Wstępie”, a który realizowany jest przez „zewnątrzne odwzorowanie”.

<sup>1072</sup> Siatkę zauważyć można w realizacjach takich, jak np. blok mieszkalny osiedla Wiessenhof w Stuttgarcie Miesa van der Rohe (1927) czy jego barceloński pawilon (1929), konkursowy projekt Waltera Gropiusa i Adolfa Meyera wieżowca dla „Chicago Tribune” (1922) czy budynki Bauhausu w Dessau (1922), projekt Marta Stama głównego budynku fabryki van Nelle w Rotterdamie (1927), wieżowce Le Corbusiera z projektu Une Ville Contemporaine (1921-22) czy dom Ozenfanta (1922), wizja La Citta Nuova Antonia Sant’Elii. Silne echo siatki do dziś trwa w blokowiskach dominujących w krajobrazie miejskim.

<sup>1073</sup> Nawiązuję tu do Waltera Ch. Zimmerl’ego, który pisał, że „[...] produktami modernizmu są stalowe budowle, hermetycznie odgródzone od przeszłości, począwszy od [...] architektury typu <pułdo na buty>, poprzez geometryczne formy sztuki nie przedstawiającej, aż po rozpuszczenie formy w czystym kolorze, sterylną nieprzystępność muzyki dwunastotonowej i atonalnej oraz kombinacje chromu i plastiku w urządzeniu wnętrza, które sprawiają, że całe życie spędzamy w klinicznie neonowym świetle sal operacyjnych. Zawsze jednak zgłaszano także sprzeciw [...] przeciwko owemu modernizmowi, którego wbrew jego woli spotkał taki los, że ludzie nie mogą się w nim odnaleźć” - Walter Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński...*, s. 246.



**Ilustracja 31. Afirmacja abstrakcji. Korytarz dworca PKP w Gliwicach, fot. E. Chudyba.**

Nie bez powodu Ortega y Gasset, pisząc w 1925 roku esej poświęcony awangardowej „nowej sztuce”, którą uznawał za domenę „uprzywilejowanej arystokracji ducha”<sup>1074</sup> - określił ją jako „akt dehumanizacji”<sup>1075</sup>. Tekst ten uznać można za jedno z najbardziej wyrazistych świadectw kształtującego optykę Wielkiej Awangardy<sup>1076</sup>, programowego zwrócenia się

---

<sup>1074</sup> J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki I inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 281.

<sup>1075</sup> Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki I inne eseje...*, s. 295.

<sup>1076</sup> Natalia Anna Michna za Stefanem Morawskim jako ramy czasowe funkcjonowania Wielkiej Awangardy wskazuje lata 1905-1930, a sam ten termin charakteryzuje jako odnoszący się do zespołu trendów i tendencji w ówczesnej sztuce, który obecnie uważany jest raczej za nowatorską postawę artystyczną, niż konkretny rodzaj sztuki, rozumiany w kategoriach stylistycznych – zob. N. A. Michna, *Sztuka Wielkiej Awangardy - sztuka intelektualnej rozkoszy?*, w: *Estetyka i Krytyka* 40 (1/2016), s. 44-45 [https://pjaesthetics.uj.edu.pl/documents/138618288/138827885/eik\\_40\\_3.pdf/ec35d396-2995-4ff2-a15c-ef3be2de5c78](https://pjaesthetics.uj.edu.pl/documents/138618288/138827885/eik_40_3.pdf/ec35d396-2995-4ff2-a15c-ef3be2de5c78) (dostęp: 22.09.20); zob. też S. Morawski, *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985. Samo pojęcie „awangarda”, jak zauważa Ryszard Kluszczyński, skutecznie przeciwstawia się próbom całościowej conceptualizacji, ponieważ „[...] jeden z najważniejszych impulsów poszczególnych artystycznych działań awangardowych – przekraczanie tego, co zastane (skonwencjonalizowane techniki twórcze, materiały) – powoduje, i to w sposób konieczny, że awangarda jako całość staje się tworem wielopostaciowym” - R.W. Kluszczyński, *Awangarda – rozważania teoretyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1997, s. 16. Przywołajmy jeszcze wskazany przez tego badacza zespół cech przypisywanych awangardzie: „[...] obok skłonności mistycznych zainteresowanie dla zagadnień technologicznych i związane z nim nastawienie eksperymentatorskie, warsztatowość, tak zwaną *scientific poetry* oraz mitologizację techniki i wynalazków cywilizacyjnych. [...] prezentyzm, to jest związek z terażniejszością i poszukiwanie środków

przeciw temu, co ludzkie, organiczne i naturalne, pragnienia, by – jak pisał y Gasset: wzbić się ponad swoje człowieczeństwo i stać się czystym, bezosobowym głosem<sup>1077</sup>. Nie kryjąc fascynacji „nową sztuką”, hiszpański filozof wskazywał, że właściwa jej „nowa wrażliwość” polega na *odrazie* do form i istnień tworzonych przez samo życie<sup>1078</sup>, na wstręcie dla elementów ludzkich, co czyni z niej kolejną odsłonę tendencji obrazoburczych, nową postać ikonoklazmu<sup>1079</sup>. Y Gasset stwierdzał także, że artysta współczesny „[...] nie tylko nie stara się mniej lub bardziej nieudolnie naśladować rzeczywistość, lecz wręcz zwraca się przeciwko niej. Decyduje się na deformację rzeczywistości, na zniszczenie jej aspektów <ludzkich>, czyli innymi słowy — na jej dehumanizację”<sup>1080</sup>. Artysta reprezentujący „nową, czystą sztukę” pozbawia rzeczy „[...] związków z <żywą> rzeczywistością”<sup>1081</sup>, ostrze poezji zwraca „[...] przeciwko rzeczom naturalnym, kalecząc je i zabijając”<sup>1082</sup>. W efekcie „zostajemy uwięzieni w skomplikowanym wszechświecie, otoczeni rzeczami, z którymi ludzkie obcowanie jest niemożliwe”<sup>1083</sup>. To, co ludzkie, „przeżywanie sytuacji” (in. „humanistyczny punkt widzenia”<sup>1084</sup>) utożsamia y Gasset z tym, co naturalne i zredukowane do wulgarnie pojętego, fizjologicznego odruchu, mowa jest wręcz o „infekowaniu” przeżyciem, które nie ma nic wspólnego ze zjawiskiem duchowym, ale przeciwnie – zanieczyszcza je<sup>1085</sup>. Właśnie dlatego artysta, jak i widz nowej sztuki, powinni pozostać *obojętni* – zachować maksimum dystansu i minimum uczuciowego zaangażowania<sup>1086</sup>. Przez tą szczególną charakterystykę „nowej, czystej sztuki” – dla której to, co żywe i związane z przeżywaniem jest tym, co nieczyste – prześwieca anty-organiczny, skierowany przeciw temu, co pozostające w relacjach, radykalizowany w nowożytności sens abstrakcji jako tego, wyosobnione, co *spełnia się przez oddzielenie*, ale też uwyrażnia się organizujący paradygmat mentalistyczny (i nowożytny idealizm) metafizyczny dualizm, rozłam między duchem a

---

artystycznych związanymi z impulsami współczesności. Dostrzega się dążenie do programowości i teoretycznych uzasadnień działań twórczych, skłonność do występowania grupowego oraz wspólną generacyjną. [...] więź awangardy z problematyką społeczno-polityczną, co pozwala niektórym teoretykom widzieć w awangardzie formację sztuki nowoczesnej związanej z rewolucjonizmem społecznym, a więc – sztukę uspołecznioną” - R. W. Kluszczyński, *Awangarda – rozważania teoretyczne...*, s. 13-14.

<sup>1077</sup> Zob. J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki I inne eseje...*, s. 303. Pozostaje pytanie, czy duchowość taką określić można jako nihilistyczną oraz czy uznać ją za zapowiedź współczesnego transhumanizmu głoszącego przekroczenie ludzkich granic z pomocą technologii.

<sup>1078</sup> Zob. J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki I inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 310.

<sup>1079</sup> Zob. J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki I inne eseje*, dz. cyt., s. 310- 311.

<sup>1080</sup> J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki...*, dz. cyt., s. 294.

<sup>1081</sup> J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki...*, dz. cyt., s. 294.

<sup>1082</sup> J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki...*, dz. cyt., s. 306.

<sup>1083</sup> J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki I inne eseje*, dz. cyt., s. 300.

<sup>1084</sup> J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki I inne eseje*, dz. cyt., s. 291.

<sup>1085</sup> Zob. J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki I inne eseje*, dz. cyt., s. 298.

<sup>1086</sup> Zob. J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki I inne eseje*, dz. cyt., s. 290.

materia<sup>1087</sup>. Trudno powstrzymać się tu od konstatacji, że optyka „abstrakcjonistyczna”, estetyczna, jeśli zostanie zabsolutyzowana – a to nastąpiło w systemie Hegla – może być groźna dla tego, co żywe i organiczne. Trudno też uniknąć myśli o patologicznym charakterze tej obojętnej, zimnej perspektywy, która chce osiągnąć abstrakcyjną „czystość”. Podkreślmy jeszcze, że właściwy jej, anty-ludzki, anty-naturalny i anty-organiczny charakter ufundowany jest nie na „platońskim idealizmie”, jak twierdził m.in. Charles Jencks<sup>1088</sup>, ale w optyce właściwej dla nowożytnego idealizmu, którego fundamentem jest „abstrakcjonistyczna” koncepcja bytu, ze szczególnym uwzględnieniem zradykalizowanego przez Hegla rozumienia abstrakcji. „Trop Hegłowski” wydaje się uzasadniony również dlatego, że to u autora „Fenomenologii ducha” po raz pierwszy – na co zwraca uwagę Jürgen Habermas – wyartykułowana zostaje w pełni świadomie *samozwrotna* postawa właściwa nowoczesności<sup>1089</sup>, także z tego powodu, że odnosi nas do reformacji, i to w podwójnym sensie:

- 1) zarówno ze względu na znaczenie, jakie w kształtowaniu nowoczesności przypisuje jej sam Hegel, który w „Wykładach z filozofii dziejów” reformację określił jako „ów wszystko opromieniający blask słońca, które wzeszło po jutrzence u schyłku nocy średniowiecza”<sup>1090</sup>, postrzegając „[...] reformację i oświecenie jako zjawiska nawzajem się uzupełniające, wręcz współistotne w tym sensie, że wspólnie wprowadzają one zachodni świat w nowoczesność, rozpoczynając epokę mieszczańskiego <końca historii>”<sup>1091</sup>,
- 2) jak i w aspekcie genetycznym – myśl Hegla, będącego z wykształcenia protestanckim teologiem, określanym przez współczesnych mianem „świętego Tomasza luteranizmu”<sup>1092</sup>, a równocześnie „[...] najważniejszego bodaj spośród przedstawicieli rodzącego się <filozoficznego dyskursu nowoczesności>”<sup>1093</sup> wyrasta z/określona jest właściwym dla reformacji „odczarowanym”, a w rzeczywistości – ujednoznaczonym ze względu na optykę „abstrakcjonistyczną”, redukującą istnienie do „przypadłości” istoty – światobrazem.

---

<sup>1087</sup> Za ontologiczne źródło tego rozłamu, który nie jest niczym innym jak konsekwencją odwrócenia relacji między myśleniem a bytem, uznać można – za czym przemawiają prowadzone tu analizy – wywodzące się od Dunsza Szkota „abstrakcjonistyczne” pojęcie bytu, które zaowocowało metafizycznym dualizmem Kartezjusza (podział na *res extensa* i *res cogitans*) i nieprzewycięzalnym (z perspektywy „wzorca pierwotnego oddzielenia”) problemem mostu psychofizycznego.

<sup>1088</sup> Charles Jencks architektów ruchu nowoczesnego określa jako „platońskich idealistów” - zob. Ch. Jencks, *Ruch nowoczesny w architekturze*, dz. cyt., s. 40.

<sup>1089</sup> Zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 14 i 26.

<sup>1090</sup> G.W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. A. Landman, t. 1-2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 295.

<sup>1091</sup> M. Warchala, M. Rogińska, P. Stawiński, *Reformacja i nowoczesność...*, s. 153.

<sup>1092</sup> M. Warchala, M. Rogińska, P. Stawiński, *Reformacja i nowoczesność...*, s. 155.

<sup>1093</sup> M. Warchala, M. Rogińska, P. Stawiński, *Reformacja i nowoczesność...*, s. 7.



Zauważmy, że pojęcia jakości, konkretności, materii i istnienia wydają się w jakiś sposób sprzężone – już choćby dlatego, że żadnego z nich nie sposób ująć poprzez abstrakcję. To, co materialne jest zawsze tym, co konkretne i co istniejące. Wydaje się, że te terminy są „blisko bytu” jako będącego – a dokładnie – systemu znaczeń, jakie niesie ze sobą czasownik „być”, a szczególnie tego znaczenia jakim jest: „obecność” – namacalna, mająca ciężar, wyczuwalna, a zatem posiadająca somatyczny wymiar znaczenia. I właśnie ten wymiar znaczenia – zagubiony w perspektywie „abstrakcjonistycznej” – przywraca nam architektura Stanisława Niemczyka. „Przywracanie”, „odzyskiwanie” rzeczywistości było świadomie realizowanym zamierzeniem architekta i znalazło wyraz w jednej z zasad projektowania, jaki formułował. Jest to *zasada jak najmniejszego przetworzenia*. Szerzej omawiać ją będę w osobnym podrozdziale, ale teraz zauważmy, że dotyczy ona nie tylko otoczenia, w jakim architekt tworzy realizację, ale także samego *materiału*. Niemczyk wskazywał, by realizując projekt dążyć do wydobywania prawdy materiału, z którego *rozpoznania* wyrastać powinna forma budowli. W wywiadzie mówił: „Wartość materii leży w prawdzie o niej. Zamiast kopiować należy wydobyć prawdę materiału, z którego rozpoznania wyrasta forma budowli [...] Forma jest stworzona z naturalności, jak gdyby – z samego powstawania materiału. Jak najmniejsze przetwarzanie materiału nadaje mu niepowtarzalność”<sup>1094</sup>.

---

<sup>1094</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przep. E. Chudyba, Tychy, listopad 2015 r., nagranie i oprac. własne.



**Ilustracja 32. Forma jako wyrastająca z samego powstawania materiału. Wieża kościoła pw. śś. Franciszka i Klary, arch. S. Niemczyk, fot. E. Chudyba.**

Wydawałoby się, że projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego odwraca Arystotelesowską relację między formą a materia, ujmując tę pierwszą jako wyprowadzoną, uwarunkowaną materialem. A jednak myśl Niemczyka powraca „treściowy” wymiar Arystotelesowskiego pojęcia formy jako „określacza”<sup>1095</sup>, zespołu determinantów wyznaczających tożsamość przedmiotu, czynnika konstytuującego to, czym „rzecz bywszy jest” – sens, który gubi się w XIX-wiecznym „rozszczerpieniu” formy i treści, w Heglowskim utożsamieniu abstrakcji z tym, co nieokreślone. Można byłoby powiedzieć, że Niemczykowa „materia”, prawda materiału, z której według architekta wyrastać ma forma jako kształt budowli, jest tym, co Stagiryta nazwałby „formą”, albo też stwierdzić, że architekt w materii,

---

<sup>1095</sup>Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, T. II, dz. cyt., s. 11. Jako

z jaką mamy do czynienia, a która nie jest amorficzną „materią pierwszą”, ale właśnie materia drugą, ukonstytuowaną przez formę – rozpoznaje w niej właśnie zespół wewnętrznych określoności, dzięki którym kamień jest kamieniem, drewno drewnem, człowiek – człowiekiem, a kalafior – kalafiozem. Na tę „wewnętrzną naturę”, tożsamość materiałów – Niemczyk zwracał szczególną uwagę, mówiąc o tym, że niewłaściwie zestawione: „stroszą się”. Nie szukał ostatecznego wyjaśnienia tego doświadczenia, wskazując tylko, że rzeczywistość, jako stworzona, stanowiła doskonałą całość, którą budując, architekt zaburza i jego zadaniem jest tą jedność – przywrócić, uwzględniając naturę, charakter materiałów. Mówił: „wyrывая kamień z kamieniołomu – zmieniam relację materii pierwotnej razem z jej energią. [...] Zadaniem architekta jest umieć tak przywrócić miejsce tego zawłaszczonego kamienia w budowni, aby ta energia z powrotem się skupiła, żeby się nałożyła jedna z drugą, a nie aby się te elementy odpychały, jak magnesy zbliżone niewłaściwymi biegunami. Ja, jako architekt, muszę rozpoznać, czy biegun przyciągania jest właściwy, czy odpychania. I myślę, że w kamieniu, w cegle, w drewnie ta energia jest dalej taka, tylko innymi środkami działa jej przeciwstawność, niemożność – możemy wręcz zaobserwować – odczuć – coś w rodzaju <stroszenia się>, niewłaściwie ze sobą zestawionych materiałów. Niektóre przedmioty będą stały do mnie rogami, jak jeź. Takie odczucia, a badawczo – nie wiem. Ale przyjmując tę doskonałość jedności, takiej przedwiecznej jedności – to musiał być doskonały twór. Po co było błęd zakładać w stworzeniu? Nikt by nie chciał od błędu zaczynać. I teraz albo będę szukał dalej, w każdym kawałeczku tej jedności, tego sensu, tego dobra i piękna, bo ono było”<sup>1096</sup>. W przekonaniu projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego materiał, z jakim budowniczy ma do czynienia – nie jest w pełni „plastyczny”, nie należy ujmować go w kategoriach antyesencjalnych, bo znajduje w nim wyraz doskonałość świata jako stworzonego, uporządkowanego i określonego przez Stwórcę. Inaczej mówiąc: tak w pojęciu formy u Stagiryty, jak i w pojęciu materiału u Niemczyka – wpisane jest przekonanie o wewnętrznej określoności, prawdzie rzeczy. Prawda jest po stronie bytu, tego, co istniejące. Gdyby odwołać się do Tomasza z Akwinu, można by jeszcze dodać, że Niemczykowa „prawda materiału” to istota rzeczy już nie w sensie tego, co ująć możemy w abstrakcyjnym pojęciu, *quidditas*, ale w sensie *essentia* jako najbardziej wewnętrznej tożsamości tego, co jest (realnie, a tym samym – konkretnie, namacalnie).

---

<sup>1096</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, listopad 2015 r., oprac. własne.



**Ilustracja 33. Przywracanie jedności, przywracanie realności w architekturze. Architektura jako przywracanie prawdy bytu. Ściana klasztoru przy kościele pw. św. Franciszka i Klary, arch. S. Niemczyk, fot. E. Chudyba.**

W takim ujęciu kształt, ale też i „wygląd” budowli - wyrażają wewnętrzną *prawdę* materiału jako tego, co jest i jest w określony sposób, prawdę, która nie wymaga już stylizacji, ale wyłącznie ujawnienia, uszanowania. Co więcej, prawdę, która jest niepowtarzalna – jedna – jedyna. Jak liść, którego drugiego takiego, jak mówił Stanisław Niemczyk, nie ma w całym wszechświecie. Niemczykowa „forma z materii”, którą nazywał też „formą pierwotną”, jest wolna od niebezpieczeństw konstruktywizmu, redukującego budynek do „szkieletu”, ujmuje tak formę, jak i materię, jako pozostające w źródłowym odniesieniu, nieprzeciwstawne, *analogiczne*. Forma staje się – przez materię, materia realizuje się w formie. Projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego nie mówił o „szkielecie” ani o „konstrukcji”, ale nazywał architekturę ciałem: „Architektura [...] to jest ta materia ciała, absolutnie realnego, materialnego ciała. To jest przetwarzanie materii pierwotnej, w której jest pierwowzór wszystkiego, jak na tablicy Mendelejewa”<sup>1097</sup>. Dzięki takiemu podejściu do materiału, stosowanej przez niego zasadzie jak najmniejszego przetwarzania – kamień w realizacjach pochodzącego z Czechowic architekta na powrót staje się kamieniem, cegła cegłą, a mur

---

<sup>1097</sup> S. Niemczyk, *Nie jestem sam dla siebie projektantem* (online), dz. cyt.

murem. I na tym „byciu tym, czym są” polega ich wartość. W jednej z rozmów powiedziałam Stanisławowi Niemczykowi, że w swoich realizacjach przywraca materii realność. Odparł, że tego właśnie by chciał. Ze względu na podążanie przez Niemczyka za prawdą materiału, z której wyrastać ma forma, kształt budowli, a także na stosowany przez niego „zabieg” przywracania realności – można stwierdzić, że w budowlach jego autorstwa mamy do czynienia już nie tylko z ekspresją materiału, czy samego obiektu. Określoną ekspresję mają także materiały wysoko przetworzone czy wystylizowana, zestetyzowana architektura.

*Jednak tu, w ramach ekspresji, zachodzi, jak się wydaje – epifania bytu, ujawnienie (się)/objawienie niepośredniczonej prawdy tego, co i jak jest.*

Właśnie ze względu na „zakorzenienie” w bycie, w tym, co jest – w prawdzie materiału – epifanię, o jakiej tu mowa, określić należy jako metafizyczną. Tak rozumiana epifania jest przede wszystkim przejawieniem/objawieniem/ujawnieniem obecności<sup>1098</sup>, wyraża także pierwotną, źródłową więź, odniesienie między tym, kto/co się ujawnia/objawia i tym, kto przejawu/objawienia doświadcza, kto także musi być – obecny. W przypadku epifanii o charakterze religijnym<sup>1099</sup> – wymiar ontyczny, dotyczący bytowości bytu (o ile samą

---

<sup>1098</sup> Bliskość treści znaczeniowych terminów: „obecność” i „objawienie” wyraźna jest w „Liście apostolskim Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów. Do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych <epifanii> Piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej”. Przytoczmy końcowy fragment „Listu...”: „[...] niech wasza sztuka przyczynia się do upowszechnienia prawdziwego *piękna, które będzie niejako echem obecności Ducha Bożego* [podkr. – E. Ch.] i dzięki temu przekształci materię, otwierając umysły na rzeczywistość wieczną” - Jan Paweł II, *List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów. Do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych „epifanii” Piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej*, 1999 r., źródło: <https://culture.pl/pl/artykul/jan-pawel-ii-list-do-artystow> (dostęp: 08.06.22). Warto zwrócić uwagę, że Marek Mariusz Tytko, omawiając „List do artystów...”, wiąże epifanię, definiowaną przez objawienie i przejaw, z partycypacyjną, relacyjną koncepcją bytu: „Człowiek może zrozumieć człowieka przez sztukę, w istocie owo rozumienie człowieka przez sztukę jest związane z wychowaniem człowieka przez sztukę, przez dzieło sztuki, które jest tylko komunikatem interpersonalnym, przekazem pomiędzy jednym człowiekiem (artystą, nadawcą sztuki) a innym człowiekiem (odbiorcą sztuki). Zanim jednak zaistnieje proces komunikacji pomiędzy człowieczym artystą (nadawcą) a ludzkim miłośnikiem dzieł sztuki (odbiorcą), istnieje już wcześniej relacja (samoświadoma, uświadomiona lub nieświadoma) pomiędzy Boskim Artystą (Stwórcą, Duchem) a ludzkim artystą, której istotą jest partycypacja (uczestnictwo, udział) człowieka w obrazie Boga (*imago Dei*), inaczej mówiąc – w łasce piękna, które emanuje na człowieka Bóg w postaci epifanii (wewnętrznego, kalokagatycznego objawienia, iskry Ducha, Bożego oświecenia, transcendentnego przebudzenia, natchnienia duchowego, hebr. *ruah*)” – M.M. Tytko, *Artysta w koncepcji Jana Pawła II w Liście do artystów*, w: „Religious and Sacred Poetry: An International Quarterly of Religion, Culture and Education” No. 2 (2) April-May-June 2013, s. 122.

<sup>1099</sup> Jak pisze Marcin Polak: „Najpopularniejszym znaczeniem epifanii jest objawienie, to z kolei odnosi nas natychmiast do religijnego sensu pojęcia. Zatem epifania kojarzona jest w obszarze polskojęzycznym (w obiegu potocznym) głównie z teofanią, co wynika zapewne ze sposobu zdefiniowania pojęcia w *Słowniku Wyrazów Obcych*, cytując: <Epifania <gr. *epiphaneia* = ukazanie się, objawienie> *rel.* liturgiczna nazwa kościelnego święta Trzech Króli (6 stycznia)>” – M. Polak, *Epifanie metafizyczne R. Ingardena i S. I. Witkiewicza*, w: „Estetyka i Krytyka” 13/14 (2/2007 – 1/2008), s. 96-97.

bytowość w ogóle można uznać za neutralną metafizycznie) – wyraźniej jeszcze przechodzi w metafizyczny, gdzie poprzez istnienie/bycie ujawnia się/objawia transcendencja/Ten, Który Jest Obecny. Sens epifanii metafizycznej zbieżny wydaje się z ontologicznie pojętym symbolem. Jedno z najpełniejszych ujęć takiego rozumienia symbolu napotykamy u Władysława Stróżewskiego. By zagadnienie to przybliżyć, krakowski filozof odwołuje się do wywodzącej się od Platona, relacyjnej koncepcji bytu. W przeciwieństwie do badaczy operujących kategorią „przemocy symbolicznej”, krakowski filozof uznaje symbol za „znak jedyny w swoim rodzaju”, w którym wyraża się właśnie sprzeciw wobec „przemocy” właściwej dla ujednoznaczniających nazw, za pośrednictwem których język nauki „chce” podporządkować sobie rzeczywistość. „Symbol nie rezygnuje z funkcji odsłaniania, nigdy jednak nie odsłania do końca; nie rezygnuje z wiązania się z tym, co symbolizuje, *czyni to jednak poprzez łaskę partycypacji* [podkr. - E. Ch.] – nie poprzez zuchwałę wtargnięcie, z góry skazane na niepowodzenie. [...] Relacja: symbol [...] – symbolizowane nie polega jednak ani na <odbiciu>, ani na jakimkolwiek prostym odwzorowaniu. Polega ona na czymś o wiele bliższym, o wiele bardziej intymnym”<sup>1100</sup>. Definiując symbol przez „uczestnictwo”, „partycypację” (gr. *methexis*), Stróżewski podkreśla, że „[...] między symbolem, a tym, co symbolizuje (symbolizującym – symbolizowanym), zachodzi relacja szczególnego <pokrewieństwa>, z jaką nie spotykamy się w innej strukturze semantycznej”<sup>1101</sup>. Równocześnie jednak Stróżewski zastrzega, że „takie spojrzenie na symbol zakłada określoną koncepcję rzeczywistości, a mianowicie rzeczywistości <bogatej>, wielowarstwowej i wielopiętrowej, w szczególności zaś nie dającej się wyczerpać poznawczo przy pomocy jednego, raz na zawsze ustalonego zespołu metod badawczych i jednego języka, który by opisywał rezultaty ich zastosowania. Bogactwo rzeczywistości wymaga wielości podejść

---

[https://pjaesthetics.uj.edu.pl/documents/138618288/139072467/eik\\_13-14\\_6.pdf/47be0eaf-6524-4ffe-8744-fde9215795c9](https://pjaesthetics.uj.edu.pl/documents/138618288/139072467/eik_13-14_6.pdf/47be0eaf-6524-4ffe-8744-fde9215795c9) (dostęp: 30.05.21)

<sup>1100</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, dz. cyt., s.485 - 487. Samą partycypację Stróżewski definiuje następująco: „O partycypacji mówimy wtedy, gdy między czynnikiem B, zwanym partycypującym, a czynnikiem A, zwanym udzielającym (partycypowanym), zachodzi dynamiczny związek zależności B od A, nie będący jednakże związkiem przyczynowym w sensie przyczynowości sprawczej” - W. Stróżewski, *Mimesis i methexis*, w: tenże, „Wokół piękna. Szkice z estetyki”, Universitas, Kraków 2002, s. 73. Choć krakowski filozof nie definiuje partycypacji przez przyczynowość (co wyraźne jest w koncepcji Tomasza z Akwinu), to jednak sytuuje „uczestnictwo” w horyzoncie egzystencjalnym, w horyzoncie istnienia. Wyróżnia on bowiem następujące warunki zaproponowanego przez siebie rozumienia partycypacji: „1. Stosunek partycypacji jest stosunkiem egzystencjalnym. To właśnie jest powodem, że posiada on charakter dynamiczny, mimo, że relacja między A i B nie jest relacją przyczynowania sprawczego. 2. Między partycypującym a partycypowanym musi zachodzić różnica sposobów istnienia. Znaczy to, że są one metafizycznie różne, przy czym partycypujący musi być bytowo słabszy od tego, w którym partycypuje” - W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Universitas, Kraków 2002, s. 73-74. Zależność bytową pomiędzy partycypującym a partycypowanym określa Stróżewski za Ingardenem, stwierdzając, że zależność ta dotyczy „dalszego istnienia, pozostawania w bycie”, a nie powstawania – zob. W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*..., s. 74.

<sup>1101</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i sens*..., s. 481.

i wielości języków. Ale czyż nie taką rzeczywistość zakładali i pierwsi filozofowie greccy, pytając o arche, i Platon, i stoicy? Przeciwstawia się jej pustynny krajobraz, którego umiłowanie wyznawał Quine w pięknym i mądrym skądinąd eseju *O tym, co istnieje*. Pierwotne doświadczenie rzeczywistości jest kolebką zarówno języka nauki, jak i języka symboli. Podkreślając wagę tych ostatnich, wracamy jedynie do równowagi, którą zachwiały wieki pozytywizmu i scjentyzmu”<sup>1102</sup>. Epifanię metafizyczną odróżnić należy od epifanii romantycznej i wywodzącej się z niej epifanii modernistycznej, które charakteryzował m.in. Charles Tylor w pracy „Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej”. Referująca jego analizy Agata Bielik-Robson zauważa, że w ujęciu tego badacza tak romantyczna, jak modernistyczna epifania jest „[...] indywidualna i zarazem współtworzy to, co odkrywa. Taylor opisuje ją jako wizję, która <pomaga dopełnić to, co odsłania>”<sup>1103</sup>. Nie ulega wątpliwości, że romantyczne i modernistyczne rozumienie epifanii ukształtowane zostało w horyzoncie paradygmatu mentalistycznego, sprowadzającego rzeczywistość do treści świadomości, a sztukę traktującego w kategoriach kreacji. W tym ujęciu podmiot jest aktywnym, współkonstytuującym, przez działanie artystyczne, to, co się jako epifania „objawia”, jest zarazem odbiorcą i twórcą epifanii. Jak pisze Taylor: „Koncepcja wyobraźni twórczej, jaka pojawiła się w epoce romantycznej, również we współczesnej kulturze jest sprawą centralną. Do dziś uważamy, że sztuka – przede wszystkim literatura, a zwłaszcza poezja – jest kreacją, która coś odsłania, lub też objawieniem, które jednocześnie określa i uzupełnia to, co ujawnia. Od romantyzmu aż do naszych czasów istnieje tu wyraźna ciągłość, poczynając od symbolistów, poprzez wiele nurtów określanych niezobowiązująco mianem modernistycznych. Zasadniczym elementem tego stanowiska jest pojmowanie dzieła sztuki jako czegoś, co wypływa z <epifanii> [...] albo ją urzeczywistnia. Chciałbym objąć tym terminem wyobrażenie dzieła sztuki jako *locus* manifestacji, która sygnalizuje nam obecność czegoś, co jest w inny sposób niedostępne, a co posiada najwyższe moralne i duchowe znaczenie. Co więcej, manifestacja tego rodzaju określa i uzupełnia owo <coś> w samym akcie odsłaniania”<sup>1104</sup>. Epifania metafizyczna realizuje się przez łaskę partycypacji, „samoczynnie” ujawnia się/objawia/przejawia, to, co niezależnie od podmiotu jest, powiązać ją można zatem z kontemplacją. Epifanię romantyczną i modernistyczną konstytuuje –

---

<sup>1102</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i sens...*, s. 483.

<sup>1103</sup> A. Bielik-Robson, *Wstęp*, w: Ch. Taylor, „Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej”, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, s. XLIV

<sup>1104</sup> Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. A. Rostkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, s. 772.

przynajmniej w pewnym stopniu – podmiot. Stanisław Niemczyk dążył do wydobycia prawdy materiału – już z tego powodu jego realizacje można ujmować odwołując się do epifanii metafizycznej. Można byłoby też powiedzieć, że poprzez swoje realizacje, poprzez sposób budowania, obchodzenia się materiałem – przygotowywał/czynił dla epifanii miejsce.

Na wartość, jaką dla projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego stanowiła realność, wskazuje również to, że architekturę wiązał z miejscem, zwracając uwagę na jego konkretny, namacalny wymiar. Mówił: „miejsce pozwala się urealnić – ja mogę wirtualnie przyjąć – każdą czynność mogę sobie wyobrazić, ale jaka to jest relacja z rzeczywistością? Ja nie jestem wirtualny. Człowiek wykreowany w komputerze jako gra jest wirtualny – ale do człowieka, który istnieje fizycznie, ale i duchowo – to jedno to mam – że każdy z nas – jest, jest właśnie”<sup>1105</sup>. Zgodnie z zasadą „katolickiego i, i”, uwzględniając cielesny, *fizyczny* wymiar człowieka – a równocześnie cielesność wiążąc z tym, co duchowe, Niemczyk dystansował się wobec wiodącej we współczesnej architekturze wirtualnością. Poszukiwał tego, co prawdziwie rzeczywiste. Drogą dotarcia do realności, do prawdy bytu, było ciało i wpisane w nie archetypy. Szczególnie wyrazistym przykładem właściwego Niemczykowi „myślenia przez ciało”, zakotwiczenia w organicznym wymiarze bycia, może być – przywoływane już w „Rozdziale drugim” – jego wskazanie, by wzorem domu był dla architekta pierwszy, prawdziwy dom człowieka – ciało matki. Myśląc o domu, projektant powinien odwołać się do bezpieczeństwa, jakie daje (czy też: powinno dawać) dziecku łono matki<sup>1106</sup>: „Pierwszy domek dziecka to jest domek ten bezpieczny – ciało matki”<sup>1107</sup>. To odniesienie do łona jako miejsca bezpiecznego, archetypu zaciszości i przytulności odnajdujemy w zaprojektowanej przez Niemczyka kaplicy Matki Bożej Różańcowej w kościele św. Dominika na warszawskim Służewie. Łagodna dynamika krzywizn, okalających ikonę Panny Maryi z Dzieciątkiem, dążących równocześnie w górę i w dół, przynosi obecnemu w kaplicy wiernemu spokój, nie odciągając uwagi patrzącego od ołtarza i obrazu Najświętszej Panny – równocześnie jak gdyby koncentruje jego myśli na wąskim przesmyku ponad świętym wizerunkiem (il. 34). Architekt Konrad Kucza-Kuczyński stwierdził podczas zorganizowanej w listopadzie 2019 roku konferencji poświęconej pamięci Stanisława Niemczyka, że zaprojektowana przez niego kaplica to najlepsze miejsce do kontemplacji w Warszawie. Wnętrze kaplicy, wyłożone miodowym, ciepłym drewnem, Anna Maria

---

<sup>1105</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, marzec 2014, nagranie i oprac. własne.

<sup>1106</sup> Odwrotnością takiego myślenia byłoby traktowanie kobiety jako żywego, „organicznego” inkubatora dla dziecka.

<sup>1107</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2015 r., nagranie i oprac. własne.



Wierzbicka zinterpretowała wprost jako symbol łona<sup>1108</sup>. Zwróćmy uwagę, że ten symbol czy zachodzące tu symbolizowanie nie mają charakteru znakowego, nie polegają na komunikacji wizualnej, ale percypowane są – i rozpoznawane – bezpośrednio na poziomie cielesności, czy też za jej pośrednictwem. Na tym właśnie polegać ma symbolizowanie w znaczeniu ekspresji wizualnej. Rudolfa Arnheima zwracał uwagę na właściwą mu szczególną „samorzutność”, bycie rozpoznawalnym niejako „samo przez siebie”, na zasadzie „anamenny” – nie wymagającego nabytej wiedzy przypomnienia. Ze względu na nie Arnheim określał ekspresję wizualną jako „spontaniczny symbolizm”<sup>1109</sup>. Gwarantem tego spontanicznego rozpoznania/przypomnienia jest ciało, które niesie w sobie pamięć zakorzenioną w „najtrwalszych doświadczeniach ludzkości, znanych każdemu od dzieciństwa”<sup>1110</sup>.



**Ilustracja 34.** Kaplica pw. Matki Bożej Różańcowej w kościele pw. św. Dominika, Warszawa – Służew, fot. E. Chudyba.

Podobną jak u Rudolfa Arnheima i Stanisława Niemczyka optykę, uwzględniającą percypowany na poziomie cielesności wymiar znaczenia architektury, znajdujemy w pracy „Odczuwanie architektury” duńskiego architekta Steen’a Eiler’a Rasmussen’a. Sygnalizując – zresztą podobnie jak Niemczyk – pewną trudność z wyartykułowaniem tego zjawiska, zwracał on uwagę, że sposób odbioru form i materiałów architektonicznych ufundowany jest w najpierwotniejszych doświadczeniach dzieciństwa, a zatem de facto w zmysłowej

<sup>1108</sup> Taką interpretację Anna Maria Wierzbicka przywołała w rozmowie ze mną 9 listopada 2019 r., podczas zorganizowanego przez warszawskich dominikanów ze Służewa wraz z Kurią Archidiecezji Warszawskiej XI Seminarium z cyklu „Architektura i sztuka kościołów w świetle liturgii” pt. „Stanisław Niemczyk – geniusz architektury sakralnej”. Anna Maria Wierzbicka powiedziała, że rozmawiała ze Stanisławem Niemczykiem o tej interpretacji, a architekt jej nie zaprzeczył.

<sup>1109</sup> R. Arnheim, *Symbole w architekturze*, dz. cyt., s. 366.

<sup>1110</sup> R. Arnheim, *Symbole w architekturze*, dz. cyt., s. 365-366.

konstytucji człowieka jako istoty organicznej, biologicznej<sup>1111</sup>. Należy podkreślić, że takie ujęcie znaczenia architektury wiąże się z wpisaniem jej w porządek tego, co naturalne, co nie wyklucza jej wymiaru kulturowego, ale zakorzenia w naturze. Wpisanie architektury w porządek natury, przez co staje się ona funkcją życia, służącą zaspokojeniu jego potrzeb, Stanisław Niemczyk wyrażał wprost: „Człowiek buduje sobie przestrzeń. Wszystko, co żyje, buduje przestrzeń własną”<sup>1112</sup>. To płynne przejście pomiędzy światem natury a kultury zauważał też Rasmussen, który pisał: „Na pewnym etapie rozwoju większość dzieci ma ochotę zbudować sobie jakiś rodzaj schronienia. Może to być prawdziwa pieczara wykopana w skarpie albo prymitywny szałas z nieheblowanych desek. Często bywa to po prostu tajny zakątek wśród krzaków lub namiot, utworzony z dywanika zawieszzonego na dwóch krzesłach. Taka <zabawa w jaskiniowców> występuje w tysiącu odmian, ale mają one jedną rzecz wspólną: zamknięcie przestrzeni do wyłącznego użytku dziecka. Także wiele zwierząt potrafi zbudować sobie schronienie, wykopując jamę w ziemi lub nad ziemią konstruując jakiś rodzaj osłony. Każdy gatunek robi to zawsze w ten sam sposób. Jedyne człowiek buduje mieszkania różniące się w zależności od wymagań, klimatu i wzorca kulturowego”<sup>1113</sup>. Pojęcie architektury, jakim operuje Rasmussen, jest bliskie analogicznemu, choć wyróżnia on ludzkie, „gatunkowe”, budowanie. Rasmussen Duński architekt nie pisał o „stroszeniu się materiału”, ale jego obserwacje są bardzo podobne do tych, na które napotykamy u Stanisława Niemczyka. Doceniając praktyczną stronę chodników, jakie w jego rodzinnym kraju układano z betonowych płyt rozdzielanych granitową kostką – autor „Odczuwania architektury” zauważał: „Jednak połączenie to daje wyjątkowo nieharmonijną powierzchnię. Granit i beton nie komponują się dobrze. Oba materiały mają tak różny stopień gładkości, że czuje się to nieprzyjemnie nawet przez podeszwy butów. [...] Nie ma porównania z chodnikami z bardziej cywilizowanych czasów, miłymi dla oka i wygodnymi dla stopy. [...] Wiele materiałów można bardzo udanie wykorzystać na nawierzchnie, ale ich łączenie i stosowanie musi być przemyślane, nie dowolne”<sup>1114</sup>. Chciałoby się dodać – łączenie materiałów musi uwzględniać ich *naturę* – albo to, jak się nam ona we wrażeniach – jawi (ujawnia). Trzeba tu również wspomnieć odwołujący się do „cielesnego wymiaru architektury”, jej taktylności, zbiór esejów fińskiego architekta Juhaniego Pallasmy „Oczy

<sup>1111</sup> Zob. S. E. Rasmussen, *Odczuwanie architektury*, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2015, s. 17-27.

<sup>1112</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014, nagranie własne.

<sup>1113</sup> S. E. Rasmussen, *Odczuwanie architektury*, tłum. B. Gadowska, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2015, s. 36-37. Rasmussen wśród warunków architektury nie uwzględnia możliwości i zasobów materialnych człowieka – a najbardziej skromne schronienia, które inspirowały Stanisława Niemczyka – są także najbardziej do siebie podobne.

<sup>1114</sup> E. Rasmussen, *Odczuwanie architektury...*, s. 27-29.

skóry. Architektura i zmysły”, opublikowany w 1996 roku. Bazując na fenomenologii Marleu-Ponty’ego cielesność określał on poprzez doznaniowość, sprowadzając realność i rzeczywistość do zespołu wrażeń. Jego perspektywa ujmowania architektury jest więc zdecydowanie bliższa estetycznej, czy estetyczna (w podstawowym znaczeniu tego terminu, nakierowującym na to, co wrazeniowe), jednak wnioski i doświadczenie – podobne do tych, jakie formułował projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego. Pallasma, tak jak Niemczyk, wskazywał na problematyczne trendy dominujące we współczesnej architekturze: redukowanie jej do obiektu wizualnego, fotograficzne spłaszczanie jej, a także na zamierzoną przez projektantów dematerializację, czego konsekwencją są, jak pisał, architektoniczny autyzm i izolacja<sup>1115</sup>. Ten głód rzeczywistości, a przynajmniej namacalności, prawdziwości, realności, przeciwstawiony chwilowym modom, powierzchownym trendom, ponownie nakierowuje nas na optykę *homo religiosus* charakteryzowaną przez Eliadego. Badacz ten pisał: „Dla wszystkich społeczności przednowożytnych świętość oznacza [...] także po prostu rzeczywistość. Świętość syci się bytem. Święta siła oznacza tyle, co rzeczywistość, wieczność

---

<sup>1115</sup> Przywołajmy dłuższy wywód Pallasmy: „[...] zamiast być sytuacyjnym cielesnym spotkaniem, architektura stała się sztuką drukowanego obrazu zatrzymanego przez pośpieszne oko aparatu. W kulturze obrazów, samo spojrzenie spłaszcza się szybko w obraz i traci swoją plastyczność. Zamiast doświadczać naszego bycia w świecie oglądamy je z zewnątrz jako widzowie obrazów rzutowanych na siatkówkę oka. [...] W miarę jak budynki tracą swoją plastyczność oraz związek z językiem i mądrością ciała, stają się coraz bardziej odizolowane w zimnym i zdystansowanym królestwie wzroku. [...] budowle architektoniczne stają się odpychająco płaskie, kanciaste, niematerialne i nierzeczywiste. Oderwanie budowli od rzeczywistości materii i rzemiosła zamienia w dalszej kolejności architekturę w scenografię dla oka, pozbawioną autentyzmu materii i budowy. Zmysł <aur>, władza obecności, które Walter Benjamin uważał za konieczne właściwości autentycznego dzieła sztuki, zostały utracone. [...] Coraz częstsze użycie w architekturze szkła refleksyjnego wzmacnia poczucie sennej nierzeczywistości i alienacji. Paradoksalna nieprzejrzysta przezroczystość tych budynków odbija z powrotem nieodmienne i nieporuszone spojrzenie; nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie życia za tymi ścianami. Architektoniczne lustro, które odbija nasze spojrzenie i podwaja świat, jest zagadkowym i przerażającym wynalazkiem. [...] Płaskość dzisiejszych standardowych budowli jest jeszcze dodatkowo wzmacniana przez osłabione poczucie materialności. Naturalne materiały, takie jak kamień, cegła i drewno, pozwalają naszemu wzrokowi upewnić się co do prawdziwości ich materii. Naturalne materiały pokazują nam swój wiek oraz pochodzenie i historię swojego użytkowania przez ludzi. [...] Tymczasem dzisiejsze wytworzone maszynowo materiały: pozbawione skali tafle szkła, lakierowane metale i syntetyczne tworzywa prezentują oku swe nieustępliwe powierzchnie bez ujawniania swej materialnej istoty czy wieku. [...]. Przezroczystość oraz wrażenia braku ciężkości i dryfu są centralnymi tematami współczesnej sztuki i architektury. [...] Osłabienie poczucia czasu we współczesnych środowiskach wpływa negatywnie na ludzką mentalność. By ująć to słowami amerykańskiego terapeuty Gottharda Booth’a, <nie daje człowiekowi takiej satysfakcji jak uczestnictwo w procesach, które pokazują trwanie zamiast wymiaru jednostkowego życia>. Istnieje w nas mentalna potrzeba, by pamiętać, że jesteśmy zakorzenieni w ciągłości czasu i zadaniem architektury jest właśnie umożliwienie tego doświadczenia w świecie kształtowanym przez człowieka. Architektura udamawia nieskończoną przestrzeń i pozwala nam ją zasiedlić, ale powinna również oswoić nieskończony czas i umożliwić nam zamieszkanie w czasowym kontinuum. Nadmierna koncentracja na intelektualnych i konceptualnych aspektach architektury przyczynia się do zaniku jej fizycznego, zmysłowego i cielesnego charakteru. Pozująca na awangardę architektura współczesna jest o wiele częściej zainteresowana samym dyskursem architektonicznym i poszukiwaniem możliwych marginalnych terytoriów sztuki niż udzielaniem odpowiedzi na pytania o ludzką egzystencję. Ta redukcjonistyczna koncentracja sprawia, że narasta architektoniczny autyzm – zinternalizowany i autonomiczny dyskurs niezakorzeniony w naszej wspólnej egzystencjalnej rzeczywistości” – J. Pallasma, *Oczy skóry. Architektura i zmysły*, tłum. M. Choptiany, Instytut Architektury, Kraków 2012, s. 39-41.

i skuteczność w jednym. Przeciwnieństwo święte-świeckie często jawi się jako przeciwieństwo między rzeczywiste-nierzeczywiste lub pseudorzeczywiste [...] człowiek religijny tęskni za tym, by być, by mieć udział w rzeczywistości [...]”<sup>1116</sup>, a także wskazywał, że „pragnienie człowieka religijnego, by wieść życie w świętości, to pragnienie życia w rzeczywistości obiektywnej, a nie w więzieniu nieskończonej względności przeżyć subiektywnych, to pragnienie życia w świecie prawdziwym i zdolnym do oddziaływania, nie w świecie iluzorycznym”<sup>1117</sup>. Mimo, że ani Steen Eiler Rasmussen, ani Juhani Pallasma, ani Stanisław Niemczyk nie byli reprezentantami „społeczności przednowożytnej”, ale ludźmi współczesnymi, żyjącymi w XX (i XXI) stuleciu – u nich także obecny jest „głód rzeczywistości”, głód realności, który, jak się wydaje, będzie trwać do tej pory, dopóki człowiek będzie posiadał organiczne, żywe ciało. Dopóki będzie istotą żywą.

W zaproponowanej przez projektanta definicji architektury jako przestrzeni służącej dobrej relacji należy zatem szczególnie podkreślić jej źródłowe odniesienie do człowieka jako istoty złożonej z ciała i duszy, istoty żywej, organicznej. Architektura jest więc służbą dobrej relacji, a równocześnie – podkreślmy to raz jeszcze – jest źródłowo relacyjna, pozostaje i powstaje w relacji z użytkownikami. Kładąc nacisk na ludzki – i z tego powodu zarówno organiczny, jak i odniesiony do transcendencji – wymiar architektury można zauważyć, że w myśleniu Niemczyka obecna jest specyficzna dla katolicyzmu – a przyćmiona przez „zasadę albo-albo”, wyrastająca z „abstrakcjonistycznego”, jednoznacznego pojęcia bytu – „zasada katolickiego i/i”, ufundowana na analogicznym, opartym na transcendentalnej partycypacji, rozumieniu bytu. Właśnie w jej duchu podkreślał konieczność przyjmowania możliwie całościowej, choć nie w sensie jednoznacznym, ideologicznym, optyki: ujmował człowieka w sposób *integralny*, analogicznie – uwzględniając jego wymiar fizyczny, psychiczny i duchowy<sup>1118</sup>. Krytykował też nadmierną specjalizację, prowadzącą do wzajemnego wyobcowywania się dziedzin wiedzy i ludzkiej działalności, którą również potraktować można jako przejaw właściwego dla optyki „abastrakcjonistycznej” „rozszczepiania”. Rozmawiając o swoim zainteresowaniu architekturą tradycyjną, jej „klimatem”, stwierdził: „[...] fascynuje mnie ta przemawiająca siła i prawda zamierzchłych tworców. Ja w tym widzę jedność, widzę symbiozę, całość. To tworzył całościowy człowiek, który był w większym stopniu jednością, niż my jesteśmy. [...] myśmy sami wybrali taki kierunek przez to, że podzieliliśmy się pracą w sposób skrajny. [...] Biorę konstruktora, biorę człowieka, który

<sup>1116</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, dz. cyt., s. 8.

<sup>1117</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, dz. cyt., s.22.

<sup>1118</sup> To ujęcie można byłoby opisać jako zmultiplikowaną zasadę „katolickiego i, i’’: „i taki, i taki, i taki”.

obsługuje komputer, biorę animatora, rozstrzelam to w tak drobne rzeczy, że w pewnym momencie mój tok myślenia się urywa. [...] Jeżeli ta wycinkowa działalność ma stać się sensem mojego życia, to znaczy, że ja nie wiem, co jest całością. Ja muszę cały czas znać całość, wtedy przyjmę to, że dostałem do zrobienia wycinek”<sup>1119</sup>. Trzeba przy tym podkreślić, że człowiek w rozumieniu Niemczyka nie był monolitem, ale pozostawał (i stawał się) w odniesieniu, w relacji – między tym, co fizyczne, a tym, co duchowe, w relacji ze wspólnotą (społecznością), światem i – przede wszystkim – z Bogiem. Architektura Niemczyka – tworzona w horyzoncie i podniesieniu do integralnego, całościowego obrazu człowieka, którego jedność nie jest totalitarna, ale – relacyjna, opisywalna w kategoriach analogicznej koncepcji bytu, określanej przez uczestnictwo.

Skoro celem/sensem architektury w ujęciu Stanisława Niemczyka jest wytwarzanie takiej przestrzeni, która ma służyć ludziom w dobrych relacjach, integrować ich we wspólnotę: z sobą nawzajem, z Bogiem i ze światem, to jej zadaniem jest nic innego jak służba życiu, wspieranie tego, co istniejące – w istnieniu. Architekt dostrzegał ogromne deficyty właśnie na tym polu: „Problem jest w tym, że my się sami umniejszamy, nie wiem dlaczego, może to jest ten stan taki przejściowy, że nie potrafimy znaleźć tego sedna, żeby się nie zabijać, nie obrażać, nie okradać – nie umiemy, nie nauczyliśmy się, jeszcześmy się nie nauczyli. Jeszcześmy się nie nauczyli współistnieć, co jest podstawową cechą każdego większego zbiorowiska – bo to jest takie gorsze słowo – zbiorowiska ludzi. Ale cierpimy na to, że nie potrafimy relacji ułożyć ze sobą. Układając relacje [...] bardzo łatwo byśmy ułożyli przestrzeń – byłaby jak zakodowana w każdym z nas [...] każdy z nas by wiedział, jak wygląda dobra przestrzeń, bo byśmy podświadomie do niej dążyli [...]”<sup>1120</sup>. Architektura, „wytwarzająca przestrzeń”, nie pozostaje więc bez wpływu na relacje międzyludzkie, ale też jest ich konsekwencją – odzwierciedla się w niej stopień ich zaburzenia – bądź uporządkowania – a także potrzeby, ze względu na które jest wznoszona. Stanisław Niemczyk właśnie potrzebę wskazywał jako źródło architektury<sup>1121</sup>. Można powiedzieć, że sposób, w jaki definiował architekturę, stanowił odpowiedź na dostrzegane przez niego braki i potrzeby:

---

<sup>1119</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s.28-29.

<sup>1120</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2015 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>1121</sup> W jednym z naszych pierwszych wywiadów zauważał: „Ja nie mówię tylko o umiejętności [...] bo umiejętność jest wtórną rzeczą. Ja muszę odczuć potrzebę najpierw. Umiejętności mi będą potrzebne, a jak nie – to nie będą potrzebne w ogóle. Pierwsza jest potrzeba [...]. Jak nie będzie potrzeby, to będę bez ubrania w ogóle chodził i będzie bardzo dobrze” – wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr., E. Chudyba, Tychy, luty 2014, nagranie i oprac. własne.

- a) brak dobrych relacji między ludźmi, a także między nimi a światem i jego Stwórcą, uwyraźnione jeszcze ze względu na doświadczenie życia i pracy w całkowicie zakłamanej rzeczywistości systemu totalitarnego, jakim był PRL,
- b) potrzebę troski i opieki nad światem stworzonym, który budził jego zachwyt i który traktował jako bezcenny dar Stwórcy<sup>1122</sup>,
- c) potrzebę wspierania ludzi w rozwoju ich człowieczeństwa, które utożsamiał z rozwojem duchowości, rozpoznawania w sobie obecności pierwiastka bożego.

Architekt mówił: „Jako stworzenia boskie – pierwiastek boży jest w nas zawarty od samego początku we wszystkim. Boga się nie da powiększyć – jest fizycznie niemierzalny. Ale jeśli miałbym załazek w sobie, tą iskierkę, to mogę ją albo pielęgnować, rozwijać, aby ona się rozpalala coraz bardziej... A kiedy bym ją chciał tak rozdmuchać w sobie? Kiedy uświadomię sobie, że jest to pierwiastek boski, który jest dla mnie najważniejszym elementem w moim całym organizmie, fizycznym, żywym. Że w tym, co określamy mianem duchowości, jest to poszukiwanie relacji z Bogiem polegającej na coraz dalszym odnajdywaniu Jego śladów w nas. Że niekiedy nagle rozumiemy, że coś nie mogło zdarzyć się ot tak, po prostu... Ten pierwiastek, który dotyczy duchowości – on nie jest skończoną wielkością, raczej promieniuje – implikuje kolejne zdarzenia, które wyprowadzają mnie coraz dalej”<sup>1123</sup>. Właśnie tak rozumiane dobro człowieka, związane z poszukiwaniem śladów Boga, pogłębianiem relacji z Nim, wyznaczało horyzont, w jakim Niemczyk formułował zasadnicze wytyczne dla wszelkiej ludzkiej działalności, nie tylko projektowania. Mówił: „[...] czy to będzie lekarz, czy to będzie budowniczy, to on działa lub powinien działać inspirując się dobrem zawartym w drugim człowieku, nie tylko z myślą, żeby mu uratować dwa paznokcie, ale uratować w nim człowieka, czyli ten pierwiastek boży. A to jest – ani skalpel temu nie służy, ani nic. Kościół jest tylko jednym ze środków...”<sup>1124</sup>. Można powiedzieć, że w myśleniu Niemczyka mamy do czynienia z ewangeliczną ekologią, która uznając całe stworzenie, wraz z człowiekiem, za dzieło Boga, troskę o świat materialny łączy z troską o sferę ducha. Szczególną troską, na co wskazywałam już w „Rozdziele drugim”, architekt otaczał to, co żywe. Ta katolicka optyka Stanisława Niemczyka, pełna troski o bliźnich, a także zachwytu pięknem stworzenia, a szczególnie przyrody ożywionej, zaowocowała propozycją

<sup>1122</sup> „Otrzymaliśmy w darze możliwość pielęgnowania tego, co zostało nam przekazane. Architekt zawłaszcza przestrzeń, która jest wspólną własnością. Możemy się kawałkiem ziemi podzielić, nawet zabić walcząc o niego, natomiast przestrzeni nie jesteśmy w stanie zagarnąć. My jedynie podchodzimy do innych i mówimy: <ja po śmierci tobie to dam na przechowanie, masz to pielęgnować, ale to nie jest twoją własnością>” - S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 28.

<sup>1123</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>1124</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, oprac. własne.

architektury przyjaznej istnieniu, którą można byłoby nazwać architekturą *pro life*, przyjaznej życiu.

## **II. Rozdział trzeci. Architektura *pro-life* – organiczny i transcendentny horyzont budowania w ujęciu Stanisława Niemczyka**

Projektant tyskiego kościoła Ducha Świętego wprost mówił o szacunku dla życia jako wartości podstawowej, która powinna być punktem odniesienia, wskazując na konieczność oparcia procesu projektowego w sferze aksjologicznej, wbrew postępującej relatywizacji: „Świat unika podania bazowej treści. A ta bazowa treść dotyczy etyki. Nie ma innej bazy. [...] Możemy zastępować w nurtach, trendach, filozofiach i nic to nie da, nic – kompletnie nic. Przy wartościach należałoby zacząć od tych absolutnie podstawowych, które szanują życie, bo bez tego, to w ogóle nie mamy o czym rozmawiać. Świat bez życia przestanie istnieć i to jest taki slogan, prawda? Ochrona, ochrona całego życia i to bez zamieniania na sztuczne twory, bez eksperymentowania, bo to jest nie tylko haniebne, ale powoduje wrażenie, że świat się rozwija [...] możemy wymutować jakieś cuda, negatywnie określając – <cuda>. Będziemy budować tak naprawdę świat podziemia – że w tym się lepiej sprawdzamy, prawda? Że w tym się lepiej sprawdzamy – w budowaniu przeciwwagi do życia? Żeby dobrem i pięknem zawładnąć w umysłach ludzi, no to nie możemy budować tego na bazie tych nieporadnych, kompletnie nieporadnych dokonań, które próbują udowodnić, że człowiek potrafi tyle, co Stwórca. To jest nieprawda. I doskonale każdy człowiek wie, czym jest moralność, nie ma czegoś takiego, że trzeba zrobić, [...] głosowanie i referendum, i że tak naprawdę nie wiemy, co to jest moralność. [...] Człowiek doskonale wie, wewnątrz ma ten kąt ustawiony, i może go tylko niszczyć, zagłuszać, udawać, że go nie ma. [...] Jasne, że najtrudniejszą rzeczą [...] jest zachować te wartości i kanon pewien dobra. No bo co – to, cośmy słyszeli cały czas, co dobiega z Unii – to powiedzcie, co to jest dobro, dlaczego nie może być tak? To po prostu jest relatywizowanie wszystkiego – możemy wykreślić te słowa. I dobro jako słowo mogłoby przestać istnieć, do tego zmierzamy. Nie ma istnieć – tak jak pleć, tak jak wszystko. I przy tym – nie sądzę, żeby inaczej można było, traktując poważnie życie, mówić, że nie wiem, czym jest dobro. To wynika tak samo – chcąc pozostawić życie na pierwszym miejscu będę wiedział, czym jest moralność, czym jest dobro. Prawo jest absolutnie pochodną. To jest układ pewien pomiędzy ludźmi, może mieć różną formę – prawo – prawda [...] to słowa, które wszyscy używamy, można je łatwo wypowiedzieć, natomiast

pogłębienie ich treści musi przebiegać przez życie każdego człowieka”<sup>1125</sup>. W wypowiedziach architekta zauważalny jest silny, aksjologiczny i metafizyczny zarazem akcent. Istnienie wartości fundamentalnych: prawdy, dobra i piękna – nie było dla Niemczyka przedmiotem wątpliwości. W rozmowie z Pawłem Kozackim mówił: „Świat wartości nie zginął, można go sobie różnie nazywać, ale on istnieje”<sup>1126</sup>, a także zauważał, że „przy projektowaniu kościołów całością nie jest zbiór form materialnych wytworzonych przez człowieka, ale wartości, które te formy mają wyrazić”<sup>1127</sup>. O wartości danej budowli nie przesądzał też – zdaniem Niemczyka – zastosowany materiał: „o architekturze nie świadczy, nie decyduje materia. Sens architektury jest w sferze ducha. Bo przekaz materialny jako materialny nie istnieje”<sup>1128</sup>. Podkreślmy przy tym, że Niemczykowego pojęcia ducha nie należy sytuować w horyzoncie Kartezjańskiego, metafizycznego dualizmu. W jednej z rozmów, jakie z nim prowadziłam, architekt mówił: „Nie pierwsza była sztuka, tylko najpierw były wartości, człowiek. Jeśli się nie wróci do wartości, to wie pani – możemy sobie nakazowo, nie nakazowo tworzyć rzeczywistość, która nie jest prawdziwa”<sup>1129</sup>. Budowanie było dla Niemczyka „budowaniem na wartościach”, poprzez nie i ze względu na nie, a zachwyty tym, co żyjące, i rzeczywistością postrzeganą jako niepowtarzalna i doskonała dzieło Stwórcy – przekładał się na sposób, w jaki architekt formułował wytyczne procesu projektowego (por. niżej).

Przypomnijmy przywołaną we „Wprowadzeniu do badań nad onto-architekturą” wypowiedź Pawła Taranczewskiego, który zwraca uwagę, że kultura danego czasu obejmować może szereg równoległych, niesprowadzalnych do siebie nurtów. W artykule „O rozumieniu architektury” Taranczewski pisze: „Ponadto – jak z innymi sztukami, tak z architekturą wiąże się myśl czasu, w którym powstała. Jednak w danym czasie myśl nie płynie jednym nurtem, ducha czasu współtworzą myśli różne, różnego pochodzenia. Trzeba więc szukać tej, do której dane dzieło odsyła”<sup>1130</sup>. Przeprowadzone analizy wskazują, że sposób, w jaki Stanisław Niemczyk ujmował architekturę, wykazuje szereg zbieżności z optyką właściwą dla paradygmatu ontologicznego. Ten paradygmat, w wymiarze kultury, znajduje wyraz w kulturze metafizycznej (in. kulturze transcendencji). Sytuuje ona wartości –

---

<sup>1125</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2015 r., oprac. własne.

<sup>1126</sup> S. Niemczyk, P. Kozacki OP, *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, w: Miesięcznik „W drodze” 09/2012 <https://beta.wdrodze.pl/article/nie-chodzi-o-architekture-ale-o-zycie/> (dostęp: 09.02.21)

<sup>1127</sup> S. Niemczyk, P. Kozacki OP, *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, w: Miesięcznik „W drodze” 09/2012 <https://beta.wdrodze.pl/article/nie-chodzi-o-architekture-ale-o-zycie/> (dostęp: 09.02.21)

<sup>1128</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2015 r., oprac. własne.

<sup>1129</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, sierpień 2017 r., oprac. własne.

<sup>1130</sup> P. Taranczewski, *O rozumieniu architektury*, s. 9.

[https://www.academia.edu/34340892/Pawe%C5%82\\_Taranczewski](https://www.academia.edu/34340892/Pawe%C5%82_Taranczewski) (dostęp: 07.06.20)



dobro, prawdę i piękno – po stronie bytu i tam odnajdujące niezależny od stanowienia człowieka kanon – logos, za którego źródło uznaje Boga<sup>1131</sup>. Obraz świata właściwy dla paradygmatu ontologicznego i kultury metafizycznej powiązać można z perspektywą właściwą dla człowieka religijnego (*homo religiosus*), scharakteryzowaną przez Mirceę Eliadego, którą podejście prezentowane przez Niemczyka wykazuje – na co wskazywałam już wyżej – szereg zbieżności. Wspólnym mianownikiem paradygmatu ontologicznego, kultury metafizycznej i optyki *homo religiosus*, potraktowanych jako opisy/modele rzeczywistości/światoobrazy jest nakierowanie na (niezależną od podmiotu) rzeczywistość, które łączy się z otwarciem na Transcendencję, na Boga.

Prowadzone tu analizy wskazują, że w obrębie kultury świata zachodniego, do którego należy również kultura polska, współistnieją obok siebie (co najmniej) dwa nurty/postaci kultury ufundowane w różnych koncepcjach bytu (opisach rzeczywistości, przekładających się zarówno na sposób budowania i charakter wznoszonych obiektów, jak i rozumienie tego, czym jest architektura). Te nurty/postaci kultury to:

- a) kultura metafizyczna, w której wyraża się myślenie w oparciu o analogię, naprowadzające na koncepcję bytu definiowanego przez uczestnictwo i koncepcję rzeczywistości jako ontycznej wspólnoty,
- b) kultury/nurty kultury ukształtowane w cieniu sporu o istnienie świata, których fundamentem jest „abstrakcjonistyczne” pojęcie bytu.

Nurty te są do siebie niesprowadzalne, ponieważ bazują na odmiennych ontologiach, światoobrazach. Pomiędzy Niemczykowym rozumieniem architektury jako przestrzeni służącej dobrej relacji, sprzyjającej integracji i tworzeniu więzi – także z Bogiem, a ukształtowanym w nowożytności, w horyzoncie paradygmatu mentalistycznego traktowaniem architektury jako „obiekту widzialnego”, przedmiotu estetycznej kontemplacji, „zjawiska artystycznego”, twórczości architekta – zachodzi fundamentalna, bo dotycząca obrazu świata – różnica. Wskazywał na nią sam Niemczyk, odróżniając architekturę od antyarchitektury.

---

<sup>1131</sup> Zob. A. Grzegorzczak, *Obecność wartości*, dz. cyt., s. 116.

## II. Rozdział czwarty. Anty-architektura w ujęciu Stanisława Niemczyka. Budowanie wbrew naturze, człowiekowi i wspólnocie

Programowy pragmatyzm, dowartościowujący „to, czego nie ma” względem „materialnego opakowania”, nakierowanie na cel określony przez potrzebę, na którą architektura ma stanowić odpowiedź, wyznacza w myśleniu Stanisława Niemczyka linię demarkacyjną oddzielającą architekturę od tego, co określał on mianem antyarchitektury. W obrębie anty-architektury zmienia się relacją między materią a przestrzenią, której wytwarzanie – w ujęciu Niemczyka – jest zadaniem architektury. Podczas jednego z naszych pierwszych wywiadów projektant kościoła Ducha Świętego mówił: „Architektura – ona potrzebuje materiałów, kształtów, po to, żebyśmy ją wzrokowo, naszym zmysłem mogli ogarnąć i zobaczyć, ale jest produktem ubocznym – ubocznym produktem względem przestrzeni. [...] Natomiast anty-architektura – ona tworzy samą formę, obudowę. Jest pusta. Jest niecelowa, wyrasta z chęci, z pychy, z możliwości. I tu, jak na drugim biegunie pani postawi ten domek skromny, z dwoma okienkami i z biednym kominem ledwo nad dach wystającym, to my po prostu wiemy wszystko – że i potrzeba, a zarazem racjonalność formy małych domów na całym świecie jest podobna – że te najmniejsze formy, te biedne formy, takie skromne, że one mają jeden pierwowzór, który jest w człowieku zakodowany – nic ponad miarę, nic ponad miarę”<sup>1132</sup>. Anty-architektura jest budowaniem, które przekroczyło ludzką miarę.

Jeżeli potrzeba wyznacza charakter i sposób budowania w przypadku architektury, to w anty-architekturze buduje się po to, by – jak mówił Niemczyk – „sobie pobudować”. Przywołajmy jego dłuższą wypowiedź: „[...] jeżeli wybieram materiał, który mogę dotykać, odczuć: zimny, ciepły, kolor, wszystko – to wszystko mi daje nieprawdopodobne bogactwo wrażeń, ale w pewnym momencie muszę to wydzielić z tej całej ogromnej gamy. A nie wybierać tak, jakbym zamknął oczy – dzisiaj z kamienia, jutro z plastiku, pojutrze ze szkła i tak dalej... To jest dla mnie bezmyślność, to jest szafowanie i umiejętności, i materiałem, poniewieranie materiału, to jest degradowanie go wręcz. Człowiekowi zostały przydane takie przymioty, że od początku świata zapewne oceniał ich przydatność, bo nie był

---

<sup>1132</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne. W jednym z kolejnych wywiadów Niemczyk znów podkreślił uniwersalny, bo naturalny i wpływający ze stworzenia, charakter, wernakularnych form architektury: „Przez ten uniwersalizm, który stoi u postaw stworzenia – w najskromniejszej architekturze całego świata znajdziemy ściany i dach – i jeszcze się będziemy dziwić, że spadki tu i tam są podobne - bo to jest wypracowane z tego modelu naszego wspólnego pnia, z którego zostaliśmy stworzeni – to nie jest rzecz nabyta. Odczytanie natury” - wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, maj 2014 r., oprac. własne.

jakimś bezdusznym zabijaką zwierząt, ani zabijaką ludzi, ani budowniczym po to, żeby sobie pobudować – robił to dla celów przydatności. Czyli z jednej strony szanował to, co musiało być poświęcone jak gdyby dla niego, uczył się szacunku dla wszystkiego, co było stworzone. A na początku było stworzone wszystko – i drzewo i woda, i ryba, i zwierzę i ziemia i wszystko”<sup>1133</sup>. Anty-architektura, wyrastając z chęci, z pychy, z możliwości – jest nie tyle budowaniem, co niszczeniem poprzez budowanie, będące w rzeczywistości marnotrawstwem materiału, sił ludzkich, energii, dewastacją otoczenia. Niemczyk mówił: „Jak przekroczymy niewidoczną granicę – zaczynamy niszczyć. Tak, jakbyśmy burzyli. Granicę, która dla materii jest druzgocąca. Jeśli dodajemy za dużo – przekraczamy granicę, to się czuje, że tu jest o jedno skrzywienie za dużo. Człowiek nie się chce powstrzymać, cały czas bierze”<sup>1134</sup>. Antyarchitekturę, jako wyraz egotyczności, zakwalifikować można do sfery wyłącznie ludzkiej, wyobcowanej wobec świata/rzeczywistości – i tego, co nadprzyrodzone – Boga, czy szerzej - transcendencji. „Antyarchitekturę” – określić można natomiast jako wytwór człowieka, który – zgodnie z optyką Kartezjańską – wyobcował się i „oddzielił” zarówno względem natury, jak i własnego ciała, utożsamiając się z abstrakcyjnie pojętą świadomością. Jeżeli za przywołanym już Olofem Gignonem przyjmiemy, że natura, *physis*, oznaczała „[...] rzeczywistość w przeciwieństwie do łatwych i przesadnych wymysłów poetów, do samochwalstwa i zarozumiałstwa zwykłych ludzi [...] pewną redukcję, rozbijanie złudzeń i pobożnych życzeń gwoli mniej lub bardziej szorstkiej, twardej rzeczywistości”<sup>1135</sup> – to antyarchitekturę, będącą afirmacją fikcji, imaginacji, „chciejstwa” i pychy ludzkiej, już z tego powodu potraktować można jako sprzeczną z naturą (i rzeczywistością). Różnica pomiędzy architekturą a anty-architekturą pokrywa się z linią demarkacyjną między dążeniem ku prawdzie bytu, a afirmacją fikcji i wyobraźniowych konstrukcji, które nawet zmaterializowane – są tej prawdy pozbawione.

Stanisław Niemczyk działania w obrębie antyarchitektury nazywał antynaturalnymi – przy czym podobnie jak Platon i Arystoteles naturę wiązał z celowością<sup>1136</sup>. Działanie pozbawione celu stanowiło dla Niemczyka kryterium przypisania danej realizacji do antyarchitektury. Taki właśnie charakter wiązał z architekturą, którą przypisywał do postmodernizmu, gdzie – jak wskazuje Hanna Wesołowska-Starzec – zabawa formą

<sup>1133</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014, oprac. własne.

<sup>1134</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014, oprac. własne.

<sup>1135</sup> O. Gignon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, dz. cyt., s. 113.

<sup>1136</sup> „Kosmos Platona ma strukturę teleologiczną, ponieważ demiurg urządził wszystkie stosunki, mając na względzie dobro. Przyroda Arystotelesa ma strukturę teleologiczną, ponieważ wszelki ruch jest pomyślany jako urzeczywistnienie (*entelechia* – mieć to na celu) formy” - L. Schäfer, *Przyroda [w:] Filozofia, podstawowe pytania ...*, s. 526.

i przestrzenią stanowi wystarczające uzasadnienie budowania<sup>1137</sup>. Projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego mówił: „Często w postmodernizmie się zdarzały antynaturalne działania – czyli na przykład walka z grawitacją: że my zawiesimy dach, że my uformujemy taki kształt, który musi się utrzymać, bo myśmy tak go uformowali. [...] W postmodernizmie pojawiały się niekiedy dziwne rzeczy, kiedy na siłę chcieliśmy pokazać, architekci chcieli pokazać, że to się nie trzyma ani Ziemi, ani niczego – to jest po prostu takie coś. I to jest – bym powiedział – jest w jakiś sposób właśnie tą antyarchitekturą w sensie tego, że nie ma jej bez tej materii – nie ma jej. Jak jej nie wybudujemy, to jej nie ma”<sup>1138</sup>. Można powiedzieć, że antyarchitektura jest triumfem zdegradowanej „pseudo-materii” nad przestrzenią w architekturze – jej przykładem mogłaby być dowolna praca Franka Gehry’ego, np. Centrum Zdrowia Mózgu Kliniki w Cleveland, zlokalizowane w Las Vegas.



**Ilustracja 35. Budowanie jako zabawa. Frank Gehry, The Lou Ruvo Center for Brain Health of the Cleveland Clinic in Las Vegas, Nevada, projekt: 2010 r., fot. Monster4711<sup>1139</sup>**

Architektura, jej kształt, ma materializować przestrzeń (pozostającą w służbie dobrej relacji). Stanisław Niemczyk wskazywał: „Materializacja przestrzeni następuje poprzez obiekt. Choć przestrzeń jest niematerialna. Ale materializuje się poprzez obudowę, wyznaczenie jej

<sup>1137</sup> Zob. H. Wesołowska-Starzec, *Spór aksjologiczny...*, s.55.

<sup>1138</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014, oprac. własne. Jako przykład antynaturalnych działań projektant podał przykład Opery w Sydney. Szczegółowo ten przykład analizować będę, przywołując również ujęcie Charlesa Jencksa, w rozdziale trzecim?

<sup>1139</sup> Źródło: Wikimedia, na licencji CC BY 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Frank\\_Gehry#/media/File:Gehry\\_Las\\_Vegas.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Frank_Gehry#/media/File:Gehry_Las_Vegas.jpg) (dostęp: 22.02.21)

krawędzi, odległości, płaszczyzn”<sup>1140</sup>. Z kolei antyarchitektura nie tyle „materializuje” przestrzeń, co jest materią nagromadzoną w niewłaściwy i niepotrzebny, nie służący niczemu, a wręcz raniący odbiorcę sposób. Jeżeli, jak mówił Stanisław Niemczyk, „spuścizna architektoniczna jest spuścizną przestrzenną – to nie są tylko obiekty, detale, to są przestrzenie, miejsca”<sup>1141</sup> – to anty-architektura wytwarzać będzie anty-przestrzeń i anty-miejsca. Piękna architektura – jak piękne drzewo – daje człowiekowi radość, uskrzydla go. Antyarchitektura jest formą i wyrazem zatracenia – jak mówił architekt: „i nie ma znaczenia, czy to będzie zatracenie w postaci postmodernizmu, czy czegoś innego, tylko że już się nie daje nadziei żadnej”<sup>1142</sup>.

Taką nieprzyjazną wspólnocie i człowiekowi realizacją, odbierającą nadzieję, dla Stanisława Niemczyka był Pałac Kultury i Nauki w Warszawie, wznoszony wśród gruzów doszczętnie zniszczonej stolicy – jego monumentalna sylwetka do dziś dominuje nad panoramą miasta. W jednym z wywiadów architekt przywołał obraz z dzieciństwa: „może to dlatego na mnie tak działa, że ja ten stan jako dziecko zobaczyłem z wycieczki, jak się budował. Te cztery narożniki z dźwigami, to mi miało zaimponować, że tak – bo nie widziałem przecież takich dźwigów w życiu, bo gdzie. Budowany na zgłiszczach Warszawy. To był koniec lat pięćdziesiątych. Koniec lat pięćdziesiątych. Ulice Warszawy były dopiero do bruku odgruzowane na boki, ja jechałem takimi wąwozami cegieł, zaprawy, a bruk był tylko wyczyszczony. I to widziałem w trakcie budowy”<sup>1143</sup>.

---

<sup>1140</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>1141</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, marzec 2017 r., oprac. własne.

<sup>1142</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, marzec 2017 r., oprac. własne. W tym samym wywiadzie Niemczyk antyarchitekturę porównał także do antymaterii i „antyenergii”: „W takich kategoriach, że mamy antyarchitekturę, mamy również antyenergię. Czyli jak mówimy <czarne dziury>, to mówimy o czymś, co jest całkowitym przeciwieństwem materii obecnej, widzialnej, w której my jesteśmy kawałkiem. Ja nie wiem, jaki mógłby być mieszkaniec czarnej dziury albo jej obywatel. Czy jest to piekło? Co to jest, bo dla człowieka antymateria albo przeciwieństwo życia to jest śmierć, ale nie śmierć fizyczna, tylko pograżenie się w mroku. To jest najgroźniejszy wariant tego <anty>”.

<sup>1143</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, grudzień 2016 r., oprac. własne.



**Ilustracja 36. Budowa Pałacu Kultury i Nauki, 1953 r., fot. W. Tuszko<sup>1144</sup>.**

Architekt mówił o wizycie w Warszawie w końcu lat pięćdziesiątych, jednak datowanie zdjęć z Narodowego Archiwum Cyfrowego wskazuje, że wycieczka musiała mieć miejsce pomiędzy 1953 a 1954 rokiem. Nie zmienia to oczywiście porażającego kontrastu pomiędzy zrujnowaną Warszawą, a wznoszonym z rozmachem i obojętnością – i już przez to całkowicie obcym miastu sowieckim Pałacem.

---

<sup>1144</sup> Zbiory: Narodowe Archiwum Cyfrowe <https://naszahistoria.pl/ze-stalinem-w-tle-zycie-codzienne-w-powojennej-polsce/ar/11730704> (dostęp: 05.03.21)



**Ilustracja 37. Widok z wciąż zrujnowanej Marszałkowskiej w stronę budowanego Pałacu Kultury i Nauki i Alej Jerozolimskich - 1954 r., fot. Zbyszko Siemaszko<sup>1145</sup>.**

Jak pisze Mariusz Grabowski: „Życie w stalinowskiej Warszawie przypominało koszmar: ruiny, terror, codzienna siermięga, a w tle absurdałna polityka gospodarcza, którą prowadził tow. Hilary Minc. Leopold Tyrmand w <Dzienniku 1954> zanotował: <Robią z nas »Nowego człowieka«>”<sup>1146</sup>. Takim koszmarem, szaleństwem, musiał się wydawać lśniący wśród wypalonych domów stolicy Pałac Kultury i Nauki. Stanisław Niemczyk nazywał go „reaktorem zła”<sup>1147</sup> i optował za jego zburzeniem, co nie przysparzało mu sympatyków. Mówił: „Ja bym spokojnie umierał, gdyby Pałac Kultury – pojadę – mogę przez rok pracować za miskę z zupą – i rozbierać metodycznie do końca, do końca. Fundament nawet nie powinien zostać. To jest materializacja. Materializacja ideologii. Oni się chwala w Warszawie, że wszyscy z Zachodu co przejeżdżają, to głównie robią zdjęcie Pałacu Kultury. A my jak głupki budujemy duże obok domy, mówiąc: <To zasłoni Pałac Kultury>.

<sup>1145</sup> Zbiory: Narodowe Archiwum Cyfrowe <https://naszahistoria.pl/ze-stalinem-w-tle-zycie-codzienne-w-powojennej-polsce/ar/11730704> (dostęp: 05.03.21)

<sup>1146</sup> M. Grabowski, Ze Stalinem w tle. Życie codzienne w powojennej Polsce, portal: Nasza Historia, data publikacji: 26.01.2017 <https://naszahistoria.pl/ze-stalinem-w-tle-zycie-codzienne-w-powojennej-polsce/ar/11730704> (dostęp: 05.03.21)

<sup>1147</sup> Podczas jednego z naszych wywiadów stwierdził: „W Pałacu Kultury ukryte jest – można powiedzieć – zło, które emanuje cały czas, to nie wygasło, to jest reaktor” - wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, marzec 2017 r., oprac. własne.

Zmyła – większego oszustwa nie ma. Podkreślamy go jeszcze tą zabudową. Powinien zniknąć z powierzchni ziemi. Nie ma. Nie ma. Rozpłynął się. Nie ma”<sup>1148</sup>. Do Pałacu Kultury i Nauki wracaliśmy w rozmowach ze Stanisławem Niemczykiem kilkakrotnie. Podczas jednej z nich poprosiłam architekta o komentarz do fragmentu eseju Stefana Chwina „Zwodnicze piękno”. Autor ten wskazywał na walor estetyczny budowli, oddzielając go od jej wymiaru ideologicznego: „Brzydota stalinizmu? W porównaniu z ohydnyymi klocami z betonu, aluminium i szkła, które budowane są teraz pośrodku Warszawy, Pałac Kultury jest arcydziełem architektury, chociaż niesie w sobie okropną pamięć przemocy i zbrodni. Ci, którzy chcą go zburzyć, swoją małostkowością przypominają Polaków, którzy po 1918 roku zburzyli piękną, ogromną cerkiew – sobór św. Aleksandra Newskiego, który stał pośrodku dzisiejszego placu Piłsudskiego, dawniej placu Saskiego, zamiast go wspaniałomyślnie przerobić choćby na Muzeum Polskiej Niepodległości. Piękna to była cerkiew i cóż by się takiego stało, gdyby istniała do dziś, ale rozbito ją młotami w pył w patriotycznej zemście za rozbiory i Sybir. Potęga smaku? Ach, Boże drogi... Jeśli się nie może osiągnąć pięścią dalekiego sprawcy, to się rozbija talerze we własnej kuchni”<sup>1149</sup>. Innym przykładem „zwodniczego piękna”, jaki podaje Chwin, są designerskie mundury nazistów zaprojektowane przez Hugo Bossa: „piękno nazizmu pokochały miliony Niemców – w tym cała sprawa”<sup>1150</sup>. Jednak czy rzeczywiście Pałac Kultury albo nazistowski „fason” i „szyk” można uznać za piękne? W swoim eseju Chwin nie definiuje wprost, co rozumie pod pojęciem piękna – zamiast tego oddziela, czy wręcz przeciwstawia piękno dobru i wolności. Zwróćmy uwagę, że warunkiem takiego zabiegu jest przyjęcie, że piękno (jako piękno) może funkcjonować niezależnie od sfery aksjologicznej. Piękno niezależne od wartości etycznych (takich jak dobro, prawda) – jest już jednak (o ile w ogóle) tylko pięknem(?) estetycznym, zsubiektywizowanym. Może być fascynujące, pociągające, może uwodzić i hipnotyzować – jak mroczne, demoniczne *sacrum*, o którym, przeciwstawiając je *sanctum* (właściwej chrześcijaństwu świętości) mówił Józef Tischner<sup>1151</sup> – ale nie jest już pięknem w takim

---

<sup>1148</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, grudzień 2016 r., oprac. własne.

<sup>1149</sup> S. Chwin, *Zwodnicze piękno*, Biblioteka Tygodnika Powszechnego, Kraków 2016, s. 25.

<sup>1150</sup> S. Chwin, *Zwodnicze piękno*, Biblioteka, dz. cyt., s. 22.

<sup>1151</sup> Przytoczmy fragment wypowiedzi Józefa Tischnera – z jego dyskusji z Adamem Michnikiem, zawartej w publikacji „Między Panem a Plebanem”, w rozdziale „Sanctum”: „[...] przy bliższej analizie okazuje się że *sacrum* może być zarówno dobre jak i złe. Demon też jest sakralny! [...] *Sacrum* to jest wartość, na którą składa się po pierwsze tajemnica, po drugie fascynacja, a po trzecie trwoga. Natomiast sama idea *sacrum* nie zawiera jeszcze wartościowania: złe-dobre. *Sacrum* jest tylko najwyższą wartością estetyczną, co wcale nie znaczy że musi być wartością pozytywną. [...] *Sacrum* estetyczne może cię porazić, może cię wyzwolić, może zwodzić. [...] Co więcej, w idei *sacrum* mieści się wymaganie ofiary totalnej. Kiedy stoisz przed tym co najpiękniejsze, jesteś zobowiązany do poświęcenia tego, co masz najbliższe. [...] To jest znamię totalnego myślenia, totalitaryzmu. Totalitaryzmy się sakralizują same przez się. Tworzą wymiar sakralny, żeby wydobyć z człowieka



znaczeniu, w jakim pojęcie to rozumiane jest na gruncie paradygmatu ontologicznego. Nie jest już pięknem, o którym Stanisław Niemczyk mógł powiedzieć, że: „piękno uczy również dobra”<sup>1152</sup>.

Nie ulega więc wątpliwości, że swoje rozważania Chwin prowadzi w horyzoncie paradygmatu mentalistycznego. W paradygmacie ontologicznym, w którym transcendentalia są wymienne („ens ut bonum conventur” – byt i dobro pokrywają się) – piękno niezależne od dobra – po prostu nie jest już pięknem. Warto zauważyć, że konstrukcja eseju „Zwodnicze piękno” wydaje się być ufundowana na błędzie logicznym *petitio principii*. Chwin ujmuje piękno jako niezależne od dobra – a następnie „zarzuca” mu zwodniczość, uwarunkowaną przyjętym przez niego rozumieniem. Z kolei tym, którzy estetycznemu „pięknemu” i jego zwodniczej mocy się nie poddali, burząc będącą wyrazem carskiej opresji cerkiew św. Aleksandra Newskiego czy, jak Stanisław Niemczyk, postulując unicestwienie zmaterializowanych w Pałacu Kultury: ideologicznego fałszu i bałwochwalczej grozy – Chwin zarzuca małość. Autor eseju „Zwodnicze piękno” wystarczającym argumentem za pozostawieniem Pałacu Kultury i Nauki uznawał wysoką jakość jego wykonania. Stanisław Niemczyk, podobnie jak Stefan Chwin, nie cenił otaczających Pałac współczesnych szklanych wieżowców, nie zaprzeczał również wysokiej jakości wykonania budowli<sup>1153</sup>. Jednak nie przesądzała ona w jego oczach o pięknie i wartości „darów Sowietów”. W rozmowie z Jakubem Snopkiem architekt mówił: „Sprawne postawienie kresek i wybudowanie czegoś nie jest dla mnie żadnym osiągnięciem. Nie ma za tym krztyny prawdy, jeżeli ten naród [Rosjanie – dop. E. Ch.] w takich warunkach wyrastał i dalej jest trawiony przez zło – absolutnie przez zło. To zło, przeniesione również do nas jest widoczne w całym socrealizmie i od tego mnie nikt nie odciągnie, socrealizm ma piętno – piętno. A kulminacją jest Pałac Kultury. Dopóki będzie stał – ja na pewno będę cierpiał, a myślę, że po mnie inni też będą cierpieć. [...] jest to kompletnie rzecz nie na miejscu, która powinna być sprofilowana do

---

skłonność do najwyższej ofiary z tego co najbliższe” – A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Znak, Kraków 1995, s. 502-503. Do różnicy pomiędzy *sacrum* a *sanctum*, wskazywanej również przez Stanisława Niemczyka, powrócę w osobnym podrozdziale (por. niżej).

<sup>1152</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2015 r., oprac. własne.

<sup>1153</sup> W rozmowie z Jakubem Snopkiem architekt o warszawskim Pałacu Kultury mówił: „obiekt w sensie technicznym jest bardzo dobrze zaprojektowany, materiałowo bardzo dobrze wykonany, ale dla mnie stanowi absolutną plamę, normalnie plamę i niebawem będę o tym również rozmawiał w Warszawie. [...] Inaczej jest to u turystów odbierane, kochają fotografować Pałac Kultury zachodni turyści, bo oni takich obiektów nie mają – nie ma ich. Oni mówią: ale to brano z doświadczeń amerykańskich i tak dalej. Ale żaden nie wygląda jak Pałac Kultury w Moskwie, czy w Leningradzie czy w Warszawie. Jest tam ten niuans – ten niuans tej pewnej zawartej ideologii nieprawdy. Jeżeli architekt podda się temu – ideologii – to będzie widać w tym obiekcie” – J. Snopek, wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, kwiecień 2016 r., oprac. E. Chudyba.

poziomu ogólności. A ona piętno wywiera”<sup>1154</sup>. Uznając za rozstrzygającą o wartości danej realizacji przyczynę, dla której powstała, Niemczyk nie widział większej różnicy pomiędzy Pałacem Kultury i Nauki, a obozem koncentracyjnym. Piękno ontologiczne, będące jednością z dobrem i prawdą – nie jest (nie może być) zwodnicze – będzie przyjazne temu, co jest, co istniejące i będzie, mówiąc słowami architekta, „uczyć również dobra”. Pałac Kultury i Nauki, choć wykonany z doskonałych materiałów – nie był wznoszony, by wspierać ludzi i ich rozwój, ale by ich (także w wymiarze przestrzennym) podporządkować. Odnosząc się do przywołanych fragmentów eseju „Zwodnicze piękno” Stanisław Niemczyk powiedział: „To musi mącić w głowie, bo się używa takich słów... ja tam mam paru <zwolenników> w Warszawie, którzy ciągle do tego wracają, <a pan powiedział, że panu się nie podoba>, <a czy dałoby się to jakoś przerobić?> Ja mówię: <tak. Po pierwsze: ściąć, od 30 piętra w górę łącznie z iglicą. Ściąć>. Na tym stał symbol bolszewizmu w postaci gwiazdy czerwonej. I tego się nie da wymazać, to jest. To, że to spadło, zdjęli – cóż. Ale każdy fragment kształtu utożsamia się – i ta próba manewrowania wokół Pałacu Kultury tylko przysparza mu wyjątkowości. Bo tamtym obiektom [szklanym wieżowcom wokół – dop. E. Ch.] brakuje jakości – materiałowej, bo technicznie jest wysoka, ale materiał powoduje, że jest monotonna, nieciekawa, bo cóż z tego, szkiełka, szkiełka, szkiełka i patyczki – to że oni mieli świadomość, czym jest monument, to żałować tylko, że współcześni projektanci przestrzeni nie rozumieją tego, bo nie rozumieją, że zrobienie zabawki nawet bardzo sprawnej – monument chyba kieruje się innymi cechami, nie tylko osiowością, ilością kolumn z głowicami, to nie o to chodzi. [...] A te zabawki z papieru szklanego – to czuje się, że to jest dmuchawiec. [...] Projektowanie architektury nie zamyka się w umiejętnościach, w <dobrym wykonaniu>. [...] Potrzeba zaistnienia decyduje o przypisaniu wartości. Że ten, kto mówi: <Zbuduj mi Pałac> – ma jakiś cel. I chcę wiedzieć – jeżeli ktoś mówi do mnie – zaprojektuj mi obóz koncentracyjny – to też dokładnie powiedział, jaki ma zamiar. Zarówno ten w Pałacu, jak i ten w obozie. I teraz analizując te potrzeby ten, kto to projektuje, musi dojść do sedna, nie może siebie oszukiwać, że nie rozumie, czego od niego ktoś wymaga. A za tym idzie czy ja, moją wolą godzę się na to. Pod presją, pod przymusem, z aplauzem, z pełnym oddaniem to wykonuję – ale dobrze wiem, co wykonuję, w czym uczestniczę. I w najgorszym położeniu w takiej relacji, kiedy jest zamawiający, i jest projektant, w najgorszym położeniu znajduje się odbiorca tego wszystkiego. Bo nie miał ani tyle wpływu na rezultat, który będzie przemawiał do niego jak wystawiony na ulicy głośnik w czasie wojny, propagandowy. Bo on

---

<sup>1154</sup> J. Snopek, wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, kwiecień 2016 r., oprac. E. Chudyba.

już innego głosu nie będzie słyszał. I albo w tym momencie wzbudzi w nim to wściekłość, nienawiść, ból, rozgoryczenie, jakąś bezradność, i powie: <no trudno, muszę żyć w tym, bo co zrobię>. Albo – spowoduje dążenie do unicestwienia tego. Czyli agresję. I to jest to zło, które tak się rodzi, bo po co w człowieku drugim agresję wywoływać. Wywołanie negatywnych, obcych człowiekowi z urodzenia cech. [...] Chwin designera rozgrzesza z tego, co wykonał – bo nie robił tego nieświadomie – designer. [...] zawsze, kiedy zastanawiałem się nad istnieniem hitleryzmu, komunizmu, tych ludzi-potworów, i całej rzeszy ludzi, którzy podobnie postępowali, akceptowali to, że ja to traktowałem, że musiało nastąpić po prostu skażenie części kuli ziemskiej czymś. Skażenie, jak choroba. Bo prawie się nie chce wierzyć, że takie ilości ludzi zaakceptowały to, co się działo. Wiedząc, widząc, i butę, i postęпки – że to jest dobre. Jak można było wyciągać wnioski, że to przyniesie dobro?”<sup>1155</sup>.

Pomnika totalitaryzmu, jakim jest Pałac Kultury i Nauki w Warszawie, wciąż górujący nad stolicą Rzeczypospolitej, nie udało się Stanisławowi Niemczykowi w żaden sposób naruszyć. Za to przywrócił pierwotny wygląd pochodzącemu z międzywojnia domowi kultury w Czechowcach-Dziedzicach, który pod koniec lat 60. XX w. został zburzony i zbudowany w stylu (soc)modernizmu. Jak pisze czechowicka dziennikarka Barbara Siemińska, przywołując wypowiedzi architekta, przebudował on Miejski Dom Kultury nawiązując „[...] do przedwojennego wizerunku ówczesnego Domu Robotniczego. – [...] *Pamiętam, jak wyglądał pierwotnie, bo chodziliśmy tu ze szkoły do kina. Dlatego moja propozycja była taka, żeby przywrócić ten fronton, przywrócić pamięć, bo swego czasu zostało zniszczone coś, co powstało ze składek robotników. Międzywojnie było fantastycznym okresem, czasem rozkwitu zniewolonego, złupionego i zniszczonego kraju. W powojennej Polsce nic nie mogło przypominać sanacji* – uzasadnia [Stanisław Niemczyk – dop. E. Ch.] zachodzące w budynku MDK przez minione dziewięć dekad zmiany”<sup>1156</sup>.

---

<sup>1155</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, marzec 2017 r., oprac. własne.

<sup>1156</sup> B. Siemińska, *Boży architekt*, w: „Gazeta Czechowicka” nr 6 (353) z 18 marca 2016 roku - cytat w oparciu o udostępniony autorce przez Barbarę Siemińską tekst artykułu w postaci pliku doc.



**Ilustracja 38. Dom Kultury w Czechowicach-Dziedzicach: 1) rok 1924 – nowo wybudowany Dom Robotnika<sup>1157</sup>; 2) (soc)modernistyczny Dom Robotnika w latach 70. XX w.<sup>1158</sup>; 3) po przebudowie (w oparciu o projekt Stanisława Niemczyka w latach 2008-2009) nawiązującej do pierwotnego wyglądu obiektu<sup>1159</sup>.**

Wątek przebudowy czechowickiego Domu Kultury pojawił się także w jednej z moich rozmów ze Stanisławem Niemczykiem. Architekt potwierdził, że w związku z radykalną zmianą wyglądu obiektu poróżnił się z jednym z wykładowców Wydziału Architektury Politechniki Gliwickiej, który zarzucał mu zniszczenie cennego przykładu architektury modernizmu. O usunięciu (soc)modernistycznego domu kultury i zrealizowaniu projektu nawiązującego do przedwojennej formy budowli Niemczyk mówił, że zrobił to: „[...] z pełną świadomością. To jest [(soc)modernizm – dop. E. Ch.] jakaś taka choroba. Ja wiem, co ja

<sup>1157</sup> Źródło zdjęcia: strona Czechowice-Dziedzice. Szlak dziedzictwa <http://szlak.czechowice-dziedzice.pl/wp-content/uploads/galerie/05/02.png> (dostęp: 21.03.21)

<sup>1158</sup> Źródło zdjęcia: strona Czechowice-Dziedzice Szlak dziedzictwa <http://szlak.czechowice-dziedzice.pl/wp-content/uploads/galerie/05/09.png> (dostęp: 21.03.21)

<sup>1159</sup> W artykule Dobrosława Barwickiego-Pichety czytamy, że w 1924 r. Dom Robotniczy „(...) zbudowali w czynie społecznym mieszkańcy dzielnicy Lesisko. Budynek Miejskiego Domu Kultury w Czechowicach-Dziedzicach został gruntownie przebudowany w początkach lat 70., a pod koniec lat 80. do głównego korpusu dobudowano część administracyjno-biurową. [...] W 2008 dokonano kolejnej przebudowy, w ramach której nadbudowano hall kasowy i zmieniono nieatrakcyjną z estetycznego punktu widzenia fasadę. Za nowy wygląd, aczkolwiek przywołujący ten pierwotny sprzed wojny, odpowiadał pochodzący z Czechowic architekt: Stanisław Niemczyk” – D. Barwicki-Picheta, *Historia i przyszłość Miejskiego Domu Kultury w Czechowicach-Dziedzicach* <https://bielsko.biala.pl/kalendarz/artykuly/184/historia-i-przyszlosc-miejskiego-domu-kultury-w-czechowicach-dziedzicach> (dostęp: 21.03.21)

zarobiłem, ja tą ulicą, od czasu kiedy sobie uświadomiłem, co tam stoi, przestałem chodzić w Czechowicach. Bo ja wiedziałem, co tam było i jaką miało wartość. To był Dom Robotniczy wybudowany ze składek robotników jako ich dom kultury. Tam się odbywały zabawy, imprezy sportowe, kino i to był dom w środku miasta, przy ulicy postawiony, z drzwiami, z oknami, ze szczytem – wszystko miał, co potrzeba. Ja tu jeszcze po wojnie przyszedłem ze dwa razy do kina ze szkoły – szliśmy, bo nie było innego miejsca. Miał oficynę również, gdzie mieściły się inne rzeczy. W latach 60., koniec 60., wyburzono w zasadzie całość – bo to był dom z dachem ostrym, całość wyburzono do fundamentów. Na tych fundamentach rozbudowano – to robiło Wojewódzkie Biuro projektów w Katowicach. Nawet autorów znam – i tu zrobiono – bo widowni się nie dało zrobić socrealistycznej – normalna widownia, według wszystkich zasad, ale tu zrobiono hol i cały budynek był nakryty dachem takim płaskim naleśnikiem – taki kloc. I takie coś z takimi na słupkach pojedynczych okienkami, tu zaszklone, za tym stały jakieś manekiny, jakieś plakaty, wejście gdzieś tu z boku, a tu ulica – główna ulica Czechowic. Jak taki geesowski sklep. Geesowski sklep. I przyszedł taki moment, był burmistrz Berger [Jan Berger, pełniący obowiązki od 1990 do 2006 r., zob. przypis – dop. E. Ch.], ale taki z pierwszej zmiany po 80 roku. Przyjechał tu – bo ja zawsze plułem na to. Przyjechał, ja miałem pocztówki, on jeszcze też przywiózł takie, które znalazł. [...]. Cały przód, tylko przemodelowany do tego frontu, zbudowałem na nowo, jest troje drzwi, mało tego, forma tej zabudowy została przywrócona jako elewacja – ale z kamienia, z piaskowca. Nie że przyjdzie kolejny taki o... pan... i powie burmistrzowi – to lepiej by to było na niebiesko pomalować, bo będzie nowocześnie – nie. Bo piaskowiec, to im ręce zadrzą, i to się udało całe zrobić z piaskowca. My dobudujemy teraz jeszcze drugą stronę, że to ma być taka zawarta w tym myśl, z tego czasu, kiedy obiekty kultury były charakterystyczne. To nie była tylko jakaś bryłka zbudowana i koniec, albo cała schowana pod ziemią, i to się udało zrobić. Powiedziałem – mam jedyny powód – jako przetrwalnik – przywrócić to, co ta chamota zniszczyła. Bo to tak – Sowieci wchodzili to palili, wysadzali w powietrze, Niemcy wcześniej robili podobnie, tak jak z Muzeum katowickim – nie ma go. No i co? Powstały związki zawodowe i architekci się mogli szczycić – Franta z Buszką, że na tym miejscu postawili obiekt socrealistyczny? Na miejscu Muzeum Śląskiego? No wstyd. Po prostu wstyd. [...] utrwalanie sowieckiego sposobu myślenia – ja w tym nie biorę udziału. I jako Polak, wstydę się za Pałac Kultury – jako naród. Że my tego nie potrafimy... Bo bym to zrównał z ziemią. To nie powinno istnieć. Nie w sensie materialnym mi szkodzi, szkodzi

mi w sensie ideowym. Wymowy ideologicznej. Bo ona dalej mnie rani. Jeżeli to więcej nikogo nie rani – to trudno, boli mnie to”<sup>1160</sup>.

Podczas jednego z wywiadów architekt zastanawiał się, do czego się odwoływać, by odwracać i równoważyć negatywny wpływ obciążonych ideologicznie realizacji architektonicznych, pytał: „z jakiej spuścizny skorzystać, żeby tworzyć przeciwagę tym złym działaniom”<sup>1161</sup>? Wiele wskazuje na to, że spuścizną, z której on sam czerpał, w której obecne były „przetrwalniki”, „ślady” tego, czym i jaka powinna być architektura – były realizacje polskiego, międzywojennego modernizmu (por. niżej). Jeszcze bardziej podstawowym punktem odniesienia była dla Stanisława Niemczyka natura – traktowana jako doskonałe dzieło Boga. Odwołanie do natury – i rozpatrywanie budowania w kategoriach odpowiedzi na potrzebę – pozwalało projektantowi kościoła Ducha Świętego rozróżnić między antyarchitekturą a architekturą. Ta druga w jego rozumieniu stanowi odpowiedź na dojmujący brak, jest nakierowana na to, co realne, jest budowana nie wbrew ontycznej wspólnoty, jaką tworzą świat, człowiek i Bóg, ale w zgodzie z nią. Nakierowanie na naturę wyznaczało także zasadnicze wątki właściwego dla Stanisława Niemczyka procesu projektowego. Przejdźmy do ich omówienia.

---

<sup>1160</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, grudzień 2016 r., oprac. własne. Jan Berger, jak czytamy na stronie Towarzystwa Przyjaciół Czechowic-Dziedzic: „działacz ruchu regionalnego, urzędnik samorządowy. Urodził się 14 listopada 1945 roku w Czechowicach - Dziedzicach w rodzinie Rudolfa i Anny z domu Kominek. [...] W czerwcu 1990 roku wybrano go Burmistrzem Czechowic-Dziedzic. Funkcję tę pełnił przez kilka kadencji do grudnia 2006 roku. [...] aktywnie uczestniczy w ruchu regionalnym. Jest jednym ze współorganizatorów Izby Regionalnej. [...] Jest również członkiem - założycielem Towarzystwa Przyjaciół Czechowic-Dziedzic. [...] Za swą pracę został odznaczony Srebrnym Krzyżem Zasługi, Złotym Laurem Kompetencji i Umiejętności”.

<http://www.towarzystwo.czechowice-dziedzice.pl/w3/index.php/informacje/regionalisci/13-berger-jan> (dostęp: 21.03.21)

<sup>1161</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, marzec 2017 r., oprac. własne.

## II. Rozdział piąty. Proces projektowy w ujęciu Stanisława Niemczyka

„Mam sentyment do każdego miejsca. Do każdego. Mogę mieć krytyczne uwagi, ale zawsze widzę, że to, na czym myśmy napaskudzili, było stworzone, jedyne i doskonałe. I to tam dalej jest. A to na wierzchu – wie pani – da się posprzątać. Wy to będziecie robić”<sup>1162</sup>.

Stanisław Niemczyk

### II. 5.1. Budowanie na naturze

W przeciwieństwie do demiurgicznego modernizmu, który postrzegał naturalne otoczenie jako chaotyczne i głosił zasady nowego, geometrycznego ładu<sup>1163</sup>, Stanisław Niemczyk postulował, by realizacja architektoniczna – czy to sakralna, czy świecka – jak najmniej zaburzała i ingerowała w pierwotne piękno stworzenia, w „krajobraz pierwotny”. Sposób, w jaki określał on zadanie architekta i przebieg procesu projektowego, w pierwszej kolejności jest więc negatywny – albo „reaktywny”. Uznanie i podjęcie próby dostosowania się do niezależnej od podmiotu struktury świata – widoczne w podejściu projektowym Niemczyka, nazwać można

*zasadą jak najmniejszego przetworzenia (tego, co naturalne).*

Wiele wskazuje na to, że źródłem takiego podejścia było postrzeganie przez architekta świata jako doskonałego dzieła Stwórcy, w którym piękno wyraża się przez nieskończoną liczbę form, a zatem właściwa mu optyka katolicka, zbieżna (w aspekcie koncepcji bytu i obrazu rzeczywistości) z paradygmatem ontologicznym. Stanisław Niemczyk mówił: „Stworzony świat jest całością – w każdym najmniejszym atomie jest całością i jest doskonały ze względu na swoje ułożenie. Analizując energię pomiędzy poszczególnymi elementami, tę pierwotną energię, mam przed sobą doskonałą złożoność. I teraz ja, jako człowiek, zawłaszczam, wyrywam – na przykład wyrywając kamień z kamieniołomu - zmieniam relację materii pierwotnej razem z jej energią. [...] Zadaniem architekta jest umieć tak przywrócić miejsce tego zawłaszczonego kamienia w budowlu, aby ta energia z powrotem się skupiła,

---

<sup>1162</sup> Rozmowa Stanisława Niemczyka z uczniami Szkoły Podstawowej nr 6 w Czechowicach-Dziedzicach, pod opieką Marii Koutny, marzec 2014. Na podstawie filmu przekazanego autorce przez Marię Koutny - oprac. własne.

<sup>1163</sup> Zob. M. Żmudzińska - Nowak, *Miejsce. Tożsamość i zmiana*, Wydawnictwo Politechniki Śląskiej, Gliwice 2010, s. 20-21.

żeby się nałożyła jedna z drugą, a nie aby się te elementy odpychały, jak magnesy zbliżone niewłaściwymi biegunami. Ja, jako architekt, muszę rozpoznać, czy biegun przyciągania jest właściwy, czy odpychania. I myślę, że w kamieniu, w cegle, w drewnie ta energia jest dalej taka, tylko innymi środkami działa jej przeciwstawność, niemożność – możemy wręcz zaobserwować – odczuć – coś w rodzaju <stroszenia się>, niewłaściwie ze sobą zestawionych materiałów. Niektóre przedmioty będą stały do mnie rogami, jak jeź. Takie odczucia, a badawczo – nie wiem. Ale przyjmując tę doskonałość jedności, takiej przedwiecznej jedności – to musiał być doskonały twór. Po co było błąd zakładać w stworzeniu? Nikt by nie chciał od błędu zaczynać. I teraz albo będę szukał dalej, w każdym kawałeczku tej jedności, tego sensu, tego dobra i piękna, bo ono było – nie zło było założone jako zło – ono się stało, ale właśnie przez niezależność pewnych jednostek, które mają wolną wolę”<sup>1164</sup>. Piękno okazuje się więc punktem wyjścia, a nie dojścia, procesu projektowego, a zdaniem architekta jest, jak stwierdził Niemczyk: „Jak najmniej zaburzyć pierwotne piękno, czyli pierwotną doskonałość budowy wszechświata”<sup>1165</sup>. Można też powiedzieć, że zadanie architekta polega na swoistej rekonstrukcji, przywróceniu pierwotnej jedności, którą sam, w trakcie realizacji projektu, zaburza, przy czym nigdy nie dorówna on doskonałości pierwowzoru, obecnego w naturze. Niemczyk mówił: „bo ja do doskonałości mogę się odnieść do jednej. To natura jest tą doskonałością dla nas, ziemian, taką oczywistą. Bo my w niej jesteśmy – my żyjemy w tej doskonałości świata, w niej jesteśmy osadzeni, jesteśmy jej częścią”<sup>1166</sup>. W rozmowie z uczniami szkoły podstawowej z Czechowic-Dziedzic, przywołując opartą na szacunku dla otoczenia ideę projektowania w krajobrazie, przekazaną mu przez profesora Gruszczyńskiego, architekt wskazywał: „Zawsze mamy otoczenie jakiegoś – zawsze zastane, w takie otoczenie wchodzimy jako projektanci, i teraz musimy czerpać z tego otoczenia, co w nim jest wartościowego – bo naturalne otoczenie jest w najwyższym stopniu wartościowe. Natura jest szczytem. Szczytem tego, co człowiek może dostrzec jako wartościowe i tu mamy do czynienia właśnie z tym Mistrzem, który jest Stwórcą wszystkiego. Jest to nienagane, bezbłędne, nie ma natury brzydkiej. Nie ma natury zdewastowanej. To my dopiero wprowadzając jakiegokolwiek działania – dla nas ten problem się pojawia: dlaczego to jest – <tylko takie>, dlaczego to jest – pokrzywione, dlaczego to nie wyszło, dlaczego jest brudne, dlaczego jest zaśmiecone... Natura nigdy nie jest zaśmiecona. Pomyślcie o tym. Czy naturalną wodę, jezioro, ocean, górę – widzieliście zaśmiecone? Owszem, ale przez

---

<sup>1164</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, listopad 2015 r., oprac. własne.

<sup>1165</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, listopad 2015 r., oprac. własne.

<sup>1166</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.



człowieka. Natura sama siebie nie zaśmieca, sama siebie nie niszczy, nie brudzi. Jest zawsze w najwyższym stopniu – najwyższej jakości. I dlatego on – prof. Gruszczyński – ujął to właśnie tak, że będziemy projektować w krajobrazie, czyli szanując to, co nas otacza, gdzie przychodzimy w danym momencie. Do tego krajobrazu należą również domy, które tu zastałem [...]”<sup>1167</sup>. Projektowanie w ujęciu Niemczyka okazuje się więc „projektowaniem w relacjach” – wymagającym uwzględniania i odniesienia się projektanta do otoczenia, krajobrazu, w którego obrębie (i ramach) ma zaistnieć jego realizacja. Równie ważne są relacje łączące projektanta z inwestorem, a także społecznością, dla której dany obiekt powstaje – o czym w dalszej części tekstu.

*Zasada jak najmniejszego przetworzenia* dotyczy nie tylko otoczenia, w jakim projektant tworzy realizację, ale także samego materiału. Omówiona została wyżej. W „Rozdziale drugim” wskazywałam już, że postrzegając naturę jako doskonałe dzieło Stwórcy Stanisław Niemczyk uważał, że nie powinna być ona przedmiotem stylizacji ani kopiowania. Architekt, według którego „świat stworzony jest nie do podrobienia”<sup>1168</sup> nie mówił o odwzorowywaniu, kopiowaniu, ale o „*budowaniu na naturze*”. Przywołajmy raz jeszcze jego wypowiedź: „Czym innym jest odwzorowanie natury – liście akantu w kolumnach korynckich – a czym innym budowanie na naturze. Na istocie i złożoności piękna natury. Bo te modele, te wzory, one są w tej naturze wszystkie zawarte – fizycy wszędzie odnajdują wzór. Wzór budowy, jak pieczętę [...]”<sup>1169</sup>. Zachwył architekt tym, co rzeczywiste (albo: cudem rzeczywistości), dostrzeżenie tego, że materiał sam w sobie jest niepowtarzalny, że tej niepowtarzalności nie można mu nadać – a wyłącznie go jej pozbawić – widoczne jest:

- a) nie tylko we wskazaniu na potrzebę rozpoznawania natury materiałów stosowanych podczas wznoszenia budowli, ich wewnętrznej określoności, po to, by podczas ich łączenia uniknąć dysonansów, „stroszenia się”,
- b) ale także w propozycji, by podjąć wysiłek i pogłębić powierzchowną, estetyczną kontemplację, zatrzymując się na tym, co widzialne/wizualne i uświadomić sobie istotę tego, co mamy przed oczami („czym to jest”): w wywiadzie z Jakubem Snopkiem Stanisław Niemczyk mówił, że należy „zmienić jak gdyby zachwył między <o, jaki piękny kamień> –

---

<sup>1167</sup> Rozmowa Stanisława Niemczyka z uczniami Szkoły Podstawowej nr 6 w Czechowicach-Dziedzicach, pod opieką Marii Koutny, marzec 2014. Na podstawie filmu przekazanego autorce przez Marię Koutny - oprac. własne. Należy podkreślić, że zasada jak najmniejszego przetworzenia dotyczy tego, co w otoczeniu wartościowe – zatem nie będzie obejmować realizacji człowiekowi nieprzyjaznych, będących przejawami antyarchitektury.

<sup>1168</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, listopad 2017 r., oprac. własne.

<sup>1169</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, listopad 2015 r., oprac. własne.

powinno za tym iść pytanie, dlaczego on jest piękny. Czy tylko tym pięknem takim, że zrobię sobie fotkę z niego, czy naprawdę zaczynam rozumieć, że to jest budulec wszechświata. Absolutnie budulec wszechświata, który ja [jako architekt – dop. E. Ch.] – że tak powiem – bardzo brutalnie potraktowałem, bo ja bym go wolał dalej w tej naturze oglądać”<sup>1170</sup>.

Można powiedzieć, że sposób, w jaki architekt ujmował proces projektowy, wynikał także z dostrzeżenia, że to, co istniejące naturalnie – i przez to niepowtarzalne, istnieje – mówiąc słowami Władysława Stróżewskiego, które w rozmowie ze mną przywołał Paweł Taranczewski – *wartościowo*, że przez samo swoje (za)istnienie: ma wartość<sup>1171</sup>. Taka optyka ponownie wskazuje na zbieżność myślenia Stanisława Niemczyka z paradygmatem ontologicznym, a szczególnie – co jest uzasadnione w kontekście bliskiej mu optyki katolickiej – z myślą Tomasza z Akwinu. Podkreślmy: poprzez dowartościowanie niepowtarzalności istnienia doktryna katolicka, i spójne z nią myślenie Stanisława Niemczyka – potraktowane być może jako współczesny wyraz paradygmatu ontologicznego, integralnego i kultury metafizycznej.

Dystans wobec stylizowania architektury, poddawania procesu projektowego pod dyktando określonego stylu, który – jako pragnący przekształcić naturę – dla projektanta kościoła Ducha Świętego oznaczał zafalszowanie, łączył się u Stanisława Niemczyka z dążeniem, by każdorazowo tworzyć realizacje współczesne, odpowiadające na konkretne, aktualne potrzeby. Architekturę w kostiumie tradycyjnym, a także historycznym, Niemczyk nazywał „architekturą galanteryjną”<sup>1172</sup>, podkreślając spoczywający na projektancie obowiązek zrealizowania obiektu, który nie będzie powtórzeniem, ale odpowiedzią na to, co współczesne, na współczesną potrzebę. Powtarzanie, kopiowanie, było dla niego czymś sprzecznym z naturą i rzeczywistością, w której nie ma dwóch takich samych liści w całym wszechświecie, a piękno wyraża się poprzez nieskończoną liczbę form. Mówił: „Powtarzanie – że to będzie miało taki kształt – bo to mi się może podobać bardzo, ale jako architekt – czy nazywajmy: inżynier – ja jestem zobowiązany – nie to, że <mogę> – ja jestem zobowiązany do tego, aby rzeczywistość zinterpretować dzisiaj. Dzisiaj. A mam miliony przykładów, że ta interpretacja w naturze nigdy nie spowodowała powtórzenia – zbudowania czegoś dla oka, dla galanteryjnego <wzorku>. Nigdy – nie ma w naturze. Nie ma stylizacji. I choć trawa dalej zostaje trawą, to każde źdźbło jest inne. Do końca inne. I pytam się – co mu odbiera wartość? Że ono jest podobne do tamtego? Ale jest inne. Natura człowieka utwierdza w tym, że musi

---

<sup>1170</sup> J. Snopek, wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, kwiecień 2016 r., oprac. E. Chudyba.

<sup>1171</sup> O tym, że nie ma aksjologicznie neutralnego istnienia – zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, dz. cyt., s. 116.

<sup>1172</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, maj 2014, oprac. własne.

szukać. Cały czas musi szukać”<sup>1173</sup>. O procesie projektowym właśnie jako o poszukiwaniu architekt mówił podczas naszego ostatniego wywiadu: „I jakaś taka wielka, to też pamiętam – taka chęć poznawania istoty tego projektowania – że nic nie jest dane gotowe, że ja muszę zgłębiać, ja chcę szukać, ja chcę szukać wątków, które mnie pobudzają do myślenia... I zawsze konfrontowanie – żeby to nie było powtórzenie czegokolwiek. Nie. To musi być przeżyte. To musi być skondensowane, to musi odpowiednio do czasu, w którym to jest robione. Ja nie mówię o historyzmach – że tamto było z tej epoki, to z tej. Nie – zawsze architektura i sztuka jest działaniem w danym miejscu i czasie – dokładnie. Dokładnie w tej sekundzie, w tej sekundzie. Nie za pięć minut. I że niekiedy to odczuwamy tak, jak smaki w produktach przychodzą – gwałtownie, nagle, to tak przychodzi też ta chęć zapisu pewnej myśli, o danym temacie. Gwałtownie. Natychmiast. I wtedy się wydaje, że ona jest najczystsza”<sup>1174</sup>. Jeżeli jednym z zasadniczych, a może i najważniejszym wątkiem filozofii starożytnej była tajemnica związku jedności z wielością, jaki napotykaemy w rzeczywistości, podejmowana już w poezji orfickiej<sup>1175</sup>, to w myśli Stanisława Niemczyka napotykaemy jej swoiste przeformułowanie – wskazanie, że zachowanie (ogólnej, gatunkowej) tożsamości: „trawa zostaje trawą” nie wyklucza się z bogactwem tego, co indywidualne, w którym za każdym razem inaczej realizuje się to, co nazywamy „ogólnością”: „każde źdźbło jest inne. Do końca inne”. Sposób, w jaki architekt ujmował naturę, wykracza więc poza dychotomiczne przeciwstawianie tego, co podobne, temu, co „inne”. To samo źdźbło trawy – jest i inne, i podobne zarazem. Obraz ździebeł trawy, które pozostając podobne, mogą być równocześnie „do końca inne”, podobieństwa nie wykluczającego się z różnorodnością, ponownie przywodzi na myśl „zasadę katolickiego i/i” oraz omawianą we „Wprowadzeniu” analogię proporcjonalności. Starożytni rozdzielali to, co ogólne, od tego, co jednostkowe (indywidualne), przypisując ogólności, jako temu, co powtarzalne, wszelkie znaczenie i wiążąc ją z tym, co boskie i wieczne (niezmienne)<sup>1176</sup>. Z kolei Stanisław Niemczyk, właśnie

---

<sup>1173</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, maj 2014 r., oprac. własne.

<sup>1174</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, marzec 2019 r., oprac. własne.

<sup>1175</sup> Orficka idea związku wielości z jednością, zawarta w powiedzeniu przypisywanemu mitycznemu mędrcomu Muzajosowi: „Z jednego wszystko powstaje i w tym samym się pogrąża” – stała się inspiracją dla pytania o „arche” – o to, czy jest to „jedno”, jakie stawiali pierwsi filozofowie przyrody: Tales, Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit. Jak pisze Adam Krokiewicz: „orficy zdawali sobie na przykład sprawę, że świat stanowi taką całość, w której <wszystkie rzeczy są jednym i równocześnie każda z nich jest odrębna>” – A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 70. Również atomizm Demokryta, Platońska teoria idei czy Arystotelesowska koncepcja materii i formy – stanowią wyraz rozpatrywania tajemniczego związku jedności z wielością, jaki jest cechą dostępną nam rzeczywistości.

<sup>1176</sup> Jak pisze filozof, Olof Gignon: „[...] powtarzanie się zjawisk wyprowadza nas poza teren historyczny. Do pojęcia powtarzania się należy pojęcie tego, co ogólne, ogólności. Ogólne ukazuje się przez to właśnie, że się powtarza, czy to jako istota rzeczy w szeregu przykładów, czy też jako reguła w ciągu zdarzeń. Kiedy i gdzie w starożytności wystąpią obie te formy ogólności? [...] Gdziekolwiek oto zostanie uwydatniona ogólność jako

w duchu „katolickiego i/i”, a także zgodnie z chrześcijańską optyką dowartościowującą to, co jednostkowe, niepowtarzalne, wartość natury dostrzegając w tym, że to, co wspólne („powszechne”, „analogicznie ogólne”), jak natura trawy, przejawiać się w niej może poprzez nieskończenie wiele indywiduów, z których każde będzie „jedno, jedyne”, będzie realnym konkretem „nie do podrobienia”. Natura widziana oczami Stanisława Niemczyka właśnie przez to, że niepowtarzalna, okazuje się realna w stopniu najwyższym: wszystko w niej jest „zawsze jedyne” – jednorazowe. W naturze nie ma ani kopii, ani stylizacji – jest za to analogicznie pojęte podobieństwo, które nie wyklucza się z niepowtarzalnością tego, co realne.

Wyrastająca z niepowtarzalności różnorodność natury staje się – w ramach „budowania na naturze” – kolejnym ważnym punktem odniesienia dla procesu projektowego. Architekt mówił: „I różnorodność – bo o co my walczyliśmy – że mamy tu miejsce jakies – ono będzie 2 kilometry [dalej – dop. E. Ch.] inne, ale wartość powinno nieść tą samą, ale przez różnorodność. Prawda? Ono nie może się powtarzać – nie może się powtarzać. Zaprzeczeniem piękna jest powtarzalność, którą tu znowu mamy, odwołując się do architektury”<sup>1177</sup>. Stwierdzenie Niemczyka, że realizowany przez architekta projekt

*„wartość powinien nieść tą samą, ale przez różnorodność”*

– potraktować można jako zasadniczą regułę projektowania. Nie ma wątpliwości, że wartość, do jakiej Niemczyk projektując i budując dążył, to wartość przestrzeni przyjaznej człowiekowi i wspólnocie, służącej dobrej relacji, wartość *pro life*. Ta wartość pozostaje niezmienna. Jednak każdorazowa próba jej *uobecnienia* bądź warunków dla jej *uobecnienia* się w konkretnym „tu i teraz” wymaga uwzględniania aktualnych warunków, konkretnych potrzeb, na które odpowiedź stanowić ma określona, architektoniczna realizacja. Wydaje się, że stąd właśnie w wypowiedziach Niemczyka nie tylko wskazanie na obowiązek projektanta, by „rzeczywistość zinterpretować dzisiaj”, ale też radykalne odrzucenie kopiowania, przybierającego postać czy to imitowania natury, czy projektowania „w stylu”, obie bowiem te postaci architektury, którą Niemczyk nazywał galanteryjną, wiążą się z „zewnątrznym

---

powtarzanie się istoty czy zdarzenia, dokonuje się to z niezwykłym naciskiem. *Ogólne ma pozycję nieosiągalną dla jednostkowego, nieosiągalną dla niczego innego. Można to niemal uznać za podstawową opcję antyku czy w każdym razie za takie rozłożenie akcentów, które wyraźnie oddziela filozofię grecką od współczesnej* [podkr. – E.Ch.]. Co się powtarza, co pośród wszelkiej odmiany pozostaje niezmiennie z samym sobą identyczne, ma dla starożytnych naturę wieczności i uczestniczy w boskości” – O. Gignon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1996, s. 94-95.

<sup>1177</sup> Wywiad E. Chudyby ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2015 r., oprac. własne.

odwzorowaniem”, operowaniem wyabstrahowanymi, ustatycznionymi „wyglądami”. Przyjmowana przez Niemczyka perspektywa, właściwe mu osadzenie „wewnątrz” natury, traktowanie jej jako źródła nieskończonej inspiracji, w którym się uczestniczy (*metnaxis*), jest czymś innym niż optyka, w której natura stanowi przedmiot „zewnętrznego”, jednoznacznego odwzorowania. Różnicę między „budowaniem na naturze”, a galanteryjnym, zilustrować można (przynajmniej w pewnym stopniu) odwołując się do rozróżnienia, jakie między kolumną dorycką a kolumną koryncką (i jońską) wprowadził Stanisław Niemczyk. Architekt zachwycał się kolumną dorycką i charakterystyczną dla niej entazą – środkowym pogrubieniem, mającym za zadanie niwelować złudzenie optyczne, ze względu na które widziana z daleka kolumna (bez wybruszenia) wydawała się węższa w środku. Jeżeli kolumnę dorycką Niemczyk nazywał „cudem starożytności”<sup>1178</sup>, to kolumny jońskie i korynckie uznawał za „galanteryję”. Mówił: „Z klasycznej architektury profesor – chyba Mściwójewski – kazał rysować przez dwa semestry kolumny, głowice, proporcje, linie, te krzywe – to tylko mogłem później docenić, kim byli Grecy. Potem byli powtarzaczki już. Rzym to są już powtarzaczki. To jest tak, jak mówimy o tym <neo>, prawda – oni wyciągnęli, ale zaczęli uprawiać galanteryję Rzymianie: przetwarzać, składać, zmieniać proporcje. [...] powyżej doryckiej kolumny – z wszystkim, co jest zawarte w tym – to już nie podskoczono – po prostu nie podskoczono. Żadna jońska ślimaczka, żaden koryncki listek akantu – to była galanteryja już dla mnie [...]”<sup>1179</sup>. Kolumna dorycka dla Stanisława Niemczyka reprezentowała „budowanie na naturze”, na „istocie i złożoności piękna natury” – w przeciwieństwie do kolumny korynckiej z jej głowicą ozdobioną liśćmi akantu, którą architekt wskazywał jako przykład *kopiowania* natury. Kolumna dorycka niczego „zewnętrznego” nie kopiuje, nie odwzorowuje, ale „wyrasta” z natury, z jej złożoności i piękna – stając się jednym z ich nieskończonych przejawów. I właśnie jako przejaw piękna i złożoności kolumna dorycka „wewnętrznie” w naturze uczestniczy, partycypuje (*methaxis*) – a więc realizuje to samo (piękno, złożoność) „przez różnorodność”, czyli na sposób nowy, inny niż to, co zastane, co ją poprzedzało, a jednak – samemu pięknu, naturze – bliski. Jeżeli, jak podkreślał Niemczyk, „interpretacja w naturze nigdy nie spowodowała powtórzenia”, to można powiedzieć, że kolumna dorycka ma cechę taką, jak to, co naturalne, jest „z natury”. Kolumna koryncka –

---

<sup>1178</sup> Przywołajmy całą wypowiedź architekta: „Kolumna dorycka – cud starożytności. Wymyślenie tak prostego elementu, a trudnego niemożliwie. Czym innym jest odwzorowanie natury – liście akantu w kolumnach korynckich, a czym innym budowanie na naturze. Na istocie i złożoności piękna natury. Bo te modele, te wzory, one są w tej naturze wszystkie zawarte – fizycy wszędzie odnajdują wzór. Wzór budowy, jak pieczętkę” – wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, listopad 2015 r., oprac. własne.

<sup>1179</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, maj 2014, oprac. własne.

stylizowana, oparta na powtórzeniu jako zewnętrznym odwzorowaniu – jest nienaturalna i sztuczna (w tym sensie, ontologicznie „słabsza”, mniej prawdziwa, mniej rzeczywista).



**Ilustracja 38. Kolumna dorycka i kolumna koryncka. Źródło: Pinterest<sup>1180</sup>**

Przywołać można jeszcze jeden przykład, który uwyraźni różnicę między „budowaniem na naturze”, a architekturą, według Niemczykowego określenia, „galanteryjną”, opartą na powtórzeniu, „zewnętrznym odwzorowaniu”, imitacji i stylizacji. Mowa tu o katedrze Sagrada Familia w Barcelonie Antoniego Gaudiego, w obrębie której wskazać można obydwa wyróżnione przez Stanisława Niemczyka sposoby realizowania architektury: „na naturze” i „galanteryjnej”. Przykład ten rzuci nieco światła na kwestię zasadności określania projektanta kościoła Ducha Świętego mianem „polskiego/śląskiego Gaudiego”.

Stanisław Niemczyk podkreślał swoje uznanie dla katalońskiego architekta – przede wszystkim dla konstrukcyjnego geniuszu jego budowli, który wyraża się, jak mówił, przez „absolutne rozumienie możliwości materiału i działających w przestrzeni sił”<sup>1181</sup>. Szczególnie zachwycał się wieżami Katedry Ubogich – jego zdaniem w ich czystej, rzeźbiarskiej formie pozbawionej naddatku dekoracji, odzwierciedla się esencja tego, jak budował Gaudi. Podczas wywiadu w listopadzie 2017 r., Niemczyk mówił: „gdyby tylko tyle wyciąć z tego [wieże –

<sup>1180</sup> Kolumna dorycka: <https://pl.pinterest.com/pin/6122149474087393/> (dostęp: 30.03.21), kolumna koryncka: <https://pl.pinterest.com/pin/354447433180519846/> (dostęp: 30.03.21)

<sup>1181</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, listopad 2017 r., oprac. własne.

dop. E. Ch.] – to jest dla mnie istota Gaudiego – spiralne schody stabilizują całą wieżę w sposób genialny – to [...] jest ciągłość konstrukcji jak w kościach, jak w organach ożywionych [...], perforacje nie są wymyślone jako perforacje, tylko również należą do konstrukcji [...]"<sup>1182</sup>. Architekt zwrócił także uwagę na podobieństwo wież Sagrada Familia do drzew, a dokładnie do tui: „Wieża Gaudiego – to tuja – taka sto procent, doskonały model – absolutnie doskonały. Dla mnie jest idealnym odzwierciedleniem tego pięknego drzewa – w Hiszpanii widziałem pięćdziesięciometrowe, ogromne okazy. Tuje mają formę paraboliczną – nie taką, jak nasze choinki albo sosny. To takie inne drzewo – ma spiralny układ gałęzi – jakby przybywało stopniowo. Konstrukcja wież Gaudiego oparta jest na spirali. Mógłbym na każdą z nich, nie korygując kształtu, nałożyć kształt tui”<sup>1183</sup>. Wykorzystanie przez Gaudiego wpisanej w tuję formy parabolicznej przy projektowaniu wież Katedry Ubogich – można potraktować jako przykład „budowania na naturze”. Wieże Sagrada Familia nie są kopią, „zewnętrznym odwzorowaniem” tui, ale „uczestniczą” (*methexis*) własną konstrukcją w parabolicznym kształcie organizującym drzewo, jakim jest tuja (il. 39).

---

<sup>1182</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, listopad 2017 r., oprac. własne.

<sup>1183</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, listopad 2017 r., oprac. własne.



**Ilustracja 39. Wieże Sagrada Familia w ujęciu Stanisława Niemczyka jako architektoniczny wyraz parabolicznej formy tui. Źródło zdjęć: Sagrada Familia, fot. C messier<sup>1184</sup>; tuje – fot. Merkury Market<sup>1185</sup>.**

Jednocześnie Stanisław Niemczyk krytycznie odnosił się do – jak to określał - „lukrowania” dolnej części Sagrada Familia naturalistycznymi rzeźbami, które jest niczym innym jak wyrazem *mimesis* – w jego nowożytnym rozumieniu jako kopiowania, imitacji. Kiedy podczas wywiadu oglądaliśmy zdjęcia przedstawiające Katedrę Ubogich w Barcelonie mówił: „[...] ja zapamiętałem to – wieże – jako taką formę – czystą formę. [...]. Tu się zaczynało lukrowanie całego tego dołu. I wtedy pamiętam, że się z paroma osobami wyklócałem, twierdziłem – nie znam historii, ale tego nie mógł zrobić Gaudi – wybaczenie, ale nie mógł. Powiedziałbym nawet, że nie mógł z pełną świadomością przystać na to, że tak będzie to wyglądało [...]. Dla mnie rzeźbami Gaudiego były wieże – to było jego. Natomiast rzeźby – roślinne, postacie – one były martwe. Po prostu martwe, jak wzięte skądś – przyniesione, wstawione w elewację. [...] Mnie by interesowało, co było głównym pierwiastkiem ludzkim

<sup>1184</sup> Źródło: Wikipedia, na licencji *CC BY 3.0* (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Sagrada\\_Fam%C3%ADlia](https://en.wikipedia.org/wiki/Sagrada_Fam%C3%ADlia) (dostęp: 30.03.21)

<sup>1185</sup> Źródło: Merkury Market <https://www.merkurymarket.pl/produkt/thuja-occidentalis-smaragd,46222.html>  
(dostęp: 30.03.21)



jako problem tamtego czasu. Czy to była nienawiść, czy to była jakaś sztuczność, pruderia, jakieś zakłamanie – że trzeba było lukrować tą architekturę?”<sup>1186</sup>.



**Ilustracja 40.** „Architektura galanteryjna”. Fragment fasady Narodzenia, Sagrada Família, fot. A. Ocram<sup>1187</sup>.

Michel Ragon, krytyk literacki i artystyczny, nazywał Antoniego Gaudiego „rzecznikiem naturalizmu”, stwierdzając, iż „[...] żaden inny architekt, być może z wyjątkiem Ledoux w XVIII wieku, nigdy nie doprowadził roślinnej i zwierzęcej symboliki do takich granic”<sup>1188</sup>. Zdystansowanie się Stanisława Niemczyka względem naturalizmu, który napotykamy w realizacjach katalońskiego twórcy, pozwala dostrzec zasadniczą różnicę pomiędzy nimi, a także między:

1) optyką przyjmującą w punkcie wyjścia „pierwotne oddzielenie”, „wyzolowanie”, brak „więzi” między tym, co jest (gr. *chorismos*), in. mówiąc: pojmującą wszystko, co jest, „abstrakcjonistycznie”, czyli w źródłowym „oderwaniu” – gdzie „podobieństwo”,

<sup>1186</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, listopad 2017 r., oprac. własne.

<sup>1187</sup> Źródło: Wikipedia, na licencji *CC BY 3.0* (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Sagrada\\_Fam%C3%ADlia](https://en.wikipedia.org/wiki/Sagrada_Fam%C3%ADlia) (dostęp: 30.03.21)

<sup>1188</sup> M. Ragon, *Historia de la arquitectura y de la urbanística modernas*, Rzym 1974, cyt. za J. Bergos, J. Bassegoda I Nonnel, M. A. Crippa, *Człowiek i jego dzieło*, tłum. Agnieszka Uczciwek, Warszawa 2000, s. 16.

„wspólność”, rozumiane jest jednoznacznie i oznaczać może jedynie opartą na „zewnątrznym odwzorowaniu” imitację,

2) a optyką opartą na założeniu „pierwotnego odniesienia”, definiującą byt przez relacyjność i „uczestnictwo” (gr. *methexis*) – pojmującą „podobieństwo”, „wspólność” analogicznie i dopuszczającą taki jego typ, który jest wyrazem „szczególnego <pokrewieństwa>”<sup>1189</sup>, czegoś „o wiele bliższego, o wiele bardziej intymnego”<sup>1190</sup> niż podobieństwo właściwe kopii. Różnicę między Gaudim a Niemczykiem wyznacza linia demarkacyjna pomiędzy naturalizmem, a nawet hipernaturalizmem projektów katalońskiego architekta, a *naturalnością* charakteryzującą realizacje projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego. W podział ten wpisany jest także sposób traktowania materiału i jego „wewnętrznej prawdy” w procesie projektowym. Jak zauważa Ragon: „[...] Gaudi cały czas trzymał się zasady, że jego styl jest w swej istocie tworem <sztucznym, ponieważ drzewo, które mógłby stworzyć zawsze będzie fałszywym drzewem z kamienia i cementu>”<sup>1191</sup>. Niemczyk nie chciał tworzyć „sztucznych drzew”, ale – jak mówił w przywołanej już wyżej wypowiedzi – wyprowadzał formę z materii: „forma jest stworzona z naturalności, jak gdyby – z samego powstawania materiału”<sup>1192</sup>. U Gaudiego materia jest w pełni plastyczna, amorficzna. Może stać się wszystkim – falującą fasadą Casa Milà, jej kalenicą upodobnioną do drzewa, jaszczurzym grzbietem Casa Batlló, bestiariuszem spływającym festonami z fasad Sagrada Família – ale nie jest już „sobą”. Jest przetworzona, zatraciła swoją niepowtarzalność i jedyność. Przez swoją plastyczność zostaje zredukowana do Arystotelesowskiej „materii pierwszej”. Nawet jeśli inspiracją Gaudiego były twory natury, to w jego budowlach natura materiału zanika na rzecz niczym nieograniczonej wizji twórcy, która w niej ma się odwzorowywać. Inaczej w przypadku realizacji Stanisława Niemczyka, według którego „wartość materii leży w prawdzie o niej”<sup>1193</sup>.

---

<sup>1189</sup> Zob. W. Stróżewski, *Symbol i rzeczywistość w: tenże „Istnienie i sens”...*, s. 481.

<sup>1190</sup> Zob. W. Stróżewski, *Symbol i rzeczywistość w: tenże „Istnienie i sens”*, s. 487.

<sup>1191</sup> M. Ragon, *Historia de la arquitectura y de la urbanística modernas*, Rzym 1974, cyt. za J. Bergos, J. Bassegoda I Nonnel, M. A. Crippa, *Człowiek i jego dzieło*, tłum. Agnieszka Uczciwek, Warszawa 2000, s. 16.

<sup>1192</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, listopad 2017 r., oprac. własne.

<sup>1193</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, listopad 2017 r., oprac. własne.



**Ilustracja 41. Hipernaturalizm kontra naturalność. Zmaterializowane w/na kamieniu, „owocowe” zwieńczenia wież Sagrada Familia, źródło: Metalocus.es<sup>1194</sup> i kamienna wieża kościoła pw. św. Franciszka i Klary, która nie jest niczym innym, tylko kamienną wieżą, fot. E. Chudyba.**

Powróćmy do pytania dlaczego „tej samej wartości” nie można zrealizować z pomocą kopiowania, przez odwzorowanie, dlaczego Stanisław Niemczyk tak radykalnie oponował przeciw powtórzeniu? Po pierwsze odwołać się tu można do wartości tego, co istniejące, do „prawdy materiału”, którą w procesie projektowym starał się zachować, architekt. Kopia, w której wyraża się „rozdarcie” nośnika i odwzorowanej w nim treści, pozostaje „zewnątrzna” względem tego, co odwzorowuje. Jak pisze Władysław Stróżewski: „Gdy mówimy o odwzorowaniu, myślimy przede wszystkim o pewnym stosunku kopiowania, naśladowania, zewnętrznego odnoszenia się jednego do drugiego”<sup>1195</sup>. Po drugie – kopiowanie, ponieważ dotyczy wyłącznie przejawu – nie ujmuje, nie przenosi samej wartości. Jest aksjologiczną „wydmuszką”. Jeśli przyjmujemy perspektywę właściwą projektantowi tyńskiego kościoła pw. Ducha Świętego, którą opisać można odwołując się do analogicznej, opartej na uczestnictwie koncepcji bytu, można zauważyć, że wartości nie da się skopiować –

<sup>1194</sup> <https://www.metalocus.es/en/news/sagrada-familia-gaudi-must-pay-eu-36-million-regularize-its-works> (dostęp: 30.03.21)

<sup>1195</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 502.

można w niej wyłącznie – uczestniczyć. W każdorazowym „tu i teraz”, pozwalającym ją zinterpretować na nowo, w kolejny, niepowtarzalny sposób. Przywołajmy raz jeszcze wypowiedź Niemczyka na temat trawy, która nie tracąc tożsamości ma każde źdźbło „do końca inne” – a więc tą samą wartość – wartość swojego bycia trawą – realizuje w każdym źdźbłe na nowo, jednorazowo i niepowtarzalnie. A teraz zwróćmy uwagę na drugi, równie istotny – obok niepowtarzalności i różnorodności – moment w Niemczykowym ujmowaniu natury i „budowania na naturze”: natura, choć nieskończenie różnorodna, jest także: podobna (źdźbła trawy są podobne do siebie) i rozpoznawalna (choć każde źdźbło jest „do końca inne”, to „trawa pozostaje trawą”). Zgodnie z „zasadą katolickiego i/i” w myśli architekta różnorodność nie wyklucza się z podobieństwem. Wydaje się, że jego gwarant stanowią wpisane w naturę „wzory budowy”: formy i archetypy zrozumiałe dla człowieka, który do natury przynależy i dociera poprzez „detektor” ciała. Przywołajmy raz jeszcze fragment cytowanej już wcześniej wypowiedzi architekta: „Postrzegam jako oczywistość to, że każdy rozwój buduje nowe przestrzenie, nowe potrzeby. Ale w kwestii archetypów odczuwamy pewną spójność, kontakt, więź emocjonalną z pewnymi działaniami, których nie ma, a były. Znamy je z opisu, z rysunku, ze zdjęcia, z opowiadań. Skądś się to bierze, że do pewnych rzeczy odnosimy się od razu, wprost, mówimy: <Tak, to jest moje>. Obojętne, czy było 500, 1000 czy 1500 lat temu. Myślimy: <Chciałbym, żeby to było moje>, i czujemy, że nie ma w tym żadnej sztuczności, żadnej niepoprawności. Szukamy tej realności – można dużych słów używać: duchowej, mistycznej... To właśnie powinno być w budowlu”<sup>1196</sup>. Zauważmy – realność wiąże Niemczyk nie tylko z tym, co niepowtarzalne, a zatem: jednorazowe (to, co realne, jest zawsze jedyne), ale też z tym, co niezmiennie, stałe i przez to rozpoznawalne. W horyzoncie „wzorca pierwotnego odniesienia”, kopiowanie i powtarzanie, a także stylizacja, ujawniają się jako nieadekwatne i niewystarczające sposoby działania w ramach procesu projektowego, tym bardziej, że zakłada się w nim możliwość realizacji *tej samej* (nie: takiej samej) wartości. By zrealizować tą samą wartość – trzeba w niej *uczestniczyć*. I właśnie tego Niemczyk wymagał się od architektów. Nie tylko koncepcja „budowania na naturze”, ale także postulat Niemczyka, by tą samą wartość w architekturze realizować „przez różnorodność” wyrasta z właściwego mu obrazu świata jako tworzącego relacyjną, analogiczną jedność. Świata, w którym wszystko, co jest – jest jedyne i niepowtarzalne, choć równocześnie: pozostaje wspólnotą. Można zaryzykować stwierdzenie, że Niemczykowy postulat dotyczący procesu projektowego: „ta sama wartość, ale przez różnorodność” jest

---

<sup>1196</sup> K. Twardowska, Nie jestem sam dla siebie projektantem, Autoportret, 12 | 07 | 2016  
<https://autoportret.pl/artykuly/nie-jestem-sam-dla-siebie-projektantem/2/> (dostęp: 08.05.20)

zasadą, którą architekt rozpoznał jako organizującą naturę, a szczególnie to, co w naturze żywe. Jeżeli tak jest, to można dodać, że analogiczna teoria bytu nie tylko stanowi adekwatny sposób opisu, z którego pomocą można ująć właściwą architektowi optykę, że analogia stanowiła metodę, zgodnie z którą formułował wytyczne procesu projektowego. Niemczykowe „budowanie na naturze” – można więc nazwać budowaniem analogicznym, które nastawione jest nie na odwzorowywanie, ale na uczestnictwo, oparte na zasadzie, która jest zasadą tego, co żywe, przez którą wyraża się tajemniczy związek jedności z wielością. Zwróćmy także uwagę, że uproszczone wariacje postulatu: „ta sama wartość, ale przez różnorodność”, takie jak:

*to samo, ale za każdym razem inaczej/ to samo, w różny sposób*

– przywodzą na myśl wyprowadzoną również z obserwacji natury „estetykę rydzów” Włodzimierza Gruszczyńskiego. Jak pisze Wojciech Kosiński, profesor Gruszczyński, przedstawiając swój pogląd na powtarzalność form budynków, twierdził, że „[...] należy stosować <estetykę rydzów>, które wprowadzicie są bardzo do siebie podobne, ale nie ma wśród nich dwóch identycznych. Dlatego np. przy zestawianiu zespołu z kilku brył – choćby w przypadku stacji kolejki linowej – lub przy projektowaniu osiedla domków jednorodzinnych, zalecał coś w rodzaju wzornika otwartego, w którym każdy obiekt był nieco inny od pozostałych”<sup>1197</sup>. Być może właśnie „estetyka rydzów” profesora Gruszczyńskiego zainspirowała Stanisława Niemczyka, by postulować „budowanie na naturze”.

Architekt podkreślał także niewyczerpalny interpretacyjnie charakter natury: „Natura to jest fascynacja. To jest takie bogactwo, że my tego nie jesteśmy w stanie, w interpretacji natury, skonsumować – nigdy. Dla wszystkich zostanie – choćby nie wiem ile nas miało być”<sup>1198</sup>. Wskazanie na różnorodność, nieskończoność form natury – również na poziomie ich interpretacji, znajdowało odzwierciedlenie w sposobie, w jaki Stanisław Niemczyk traktował symboliczny wymiar budowli. „Budowanie na naturze” oznaczało bowiem, że interpretowanie zrealizowanego obiektu nie powinno być ograniczone zamysłem projektanta. W trakcie oprowadzania po terenie budowy kościoła śś. Franciszka i Klary, w którym

---

<sup>1197</sup> W. Kosiński, T. Węclawowicz, *Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje, projekcje, utopie...*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2017, s. 33.

<sup>1198</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, sierpień 2014 r., oprac. własne. W tym samym wywiadzie architekt wskazywał na problem eliminowania przez człowieka różnorodności ze świata: „Dziś ziola się sadzi, a przecież ziola powinno się zbierać. Kiedyś rosły same. Dziś martwimy się, że nam koniczyna wyrośnie w trawniku – byle wyglądało jak na boisku, żeby nie dostał się tam mlecz, nic – koniczyna. Sterylizujemy środowisko (...). Dążenie do jednogatunkowości jest takim działaniem”.

uczestniczyłyśmy wspólnie z Magdaleną Żmudzińską-Nowak, profesor Wydziału Architektury Politechniki Śląskiej, rozmawialiśmy między innymi o niejednolitej fakturze kamiennych ścian, w której obecne są wystające i wklęsłe elementy. Architekt zauważył: „budowla jest tak samo perforowana jak wszystko – jak pory w ciele – to są otwory, my nie widzimy, albo widzimy – albo coś nam wystaje, włosy rosną... nie jesteśmy jednowymiarowi – budowla też nie jest jednowymiarowa i w technice budowania dla mnie inspiracją jest to, że do odnoszę się do natury. W wielości interpretacji to ja bym dopowiedział, że świat męski i żeński jest kompatybilny – jeśli chodzi zarówno o otworowanie, jak i o elementy wystające. Mówiąc najzwyczajniej, kiedy mówimy o Adamie i Ewie. Dla mnie próbówka nie istnieje – jeśli dla kogoś będzie ostatecznym rozwiązaniem, to niech tak sobie to wyobraża, ale ja sobie tak nie wyobrażam, i dlatego nie mam takiego zahamowania, że to, co natura boska przynosi, jest zaprzeczeniem jej ładu, dobra, piękna – nie. To wszystko jest częścią, która może być również uwidoczniła w budowli. A wielość jest tak ogromna, jak gatunek każdy. Te wystające i wklęsłe elementy mogą symbolizować kobiecość i męskość – bez robienia płaskorzeźby z listkiem albo bez listka. Ale możemy sobie również nadać inną. Bo symbolikę to my sobie nadajemy – nie musimy znać zamiaru twórcy. Nie musimy. My odczytujemy, interpretujemy według własnych wizji... To jest nasze. Żle by było, gdyby to, co jest zbudowane, należało do mnie i do Wawrzyńca [o. Wawrzyniec Jaworski, franciszkanin, budowniczy kościoła św. Franciszka i Klary – dop. E. Ch.]. [...] Tak jak wieże – ktoś się kiedyś zapytał – czy jeżeli to są rany – bo jedni będą mówić rany, drudzy gwoździe – to czy one będą z metalu zrobione te wieże, żeby było dosłownie? Nie musi być coś dosłownie – my tylko mamy wiedzieć o tym, że i liczby coś przekazują, i forma przekazuje i w tym zakresie jest możliwość wielorakiej interpretacji – bo natura jest nie do zinterpretowania jak gdyby tylko jeden raz – do opisanie jeden raz. [...] codziennie kiedy się budzę jest coś, co mnie pochłonie, zaciekawi, do czego będę szukał odniesień”<sup>1199</sup>. Zapytany przez Magdalenę Żmudzińską-Nowak, czy kościół pw. św. Franciszka i Klary to struktura otwarta na interpretację – Stanisław Niemczyk potwierdził: „Otwarta zupełnie, zupełnie otwarta”<sup>1200</sup>. W toku rozmowy architekt wskazał, że tak jak projekt określonej realizacji wyrasta

---

<sup>1199</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, sierpień 2014 r., oprac. własne.

<sup>1200</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, sierpień 2014 r., oprac. własne. Warto przywołać tu – jako uzupełnienie – wypowiedź architekta z rozmowy z o. Pawłem Kozackim, gdzie mówił o symbolu: „Elementy symboliki w architekturze nie muszą być literalne. Staram się je wyważać. Symbol jest ukierunkowany, ale daje możliwość odwoływania się do własnej wyobraźni i uczuć. Jeśli coś jest skatalogowane do końca, to przestaje pobudzać” - S. Niemczyk, P. Kozacki OP, *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, w: Miesięcznik „W drodze” 09/2012 <https://beta.wdrodze.pl/article/nie-chodzi-o-architekture-ale-o-zycie/> (dostęp: 09.02.21).

i uwarunkowany jest realną potrzebą, odczuciem jakiegoś realnego braku – tak projektowana przez niego budowla (w przypadku kościoła) nie ma jakiegoś odgórnie założonego programu symbolicznego/ikonograficznego, który wyznaczałby kierunek projektowania. Jest raczej odwrotnie, symbolika świątyni nie jest określona od początku, a momentami wręcz wtórna – wyrasta z rozpoznanej potrzeby, jak mówił Niemczyk: „[...] narastająco – bo inaczej bym budował wizję ideologiczną, taką, której myślenie jest nie do przyjęcia. Totalitaryzmy – obcowaliśmy z nimi – wiedza o tym albo jest silniej przekazywana – albo mniej. Ja miałem taką przekazaną – bo ktoś z rodziny się zetknął – ja taką wiedzę traktuję jako najbardziej wartościową i pełną o tym, czym to było. I w takim aspekcie bałbym się czegoś takiego”<sup>1201</sup>. Zatem charakter procesu projektowego w ujęciu Stanisława Niemczyka można byłoby nazwać nie tylko „negatywnym”, ale też „reaktywnym” – uwarunkowanym rozpoznaną potrzebą, na którą architektura, jak mówił projektant kościoła Ducha Świętego – ma stanowić odpowiedź. Ta „reaktywność”, nakierowanie na potrzebę – pełni w procesie projektowym także funkcję zabezpieczającą architekturę przed ideologizacją, wykorzystaniem jej przez wszelkiego rodzaju totalitaryzm – tak świecki, jak religijny, który chciałby „urządzić świat na jeden kształt”<sup>1202</sup>. Stanisław Niemczyk – „budując na naturze” – opowiadał się po stronie różnorodności, z której pomocą chciał realizować tę samą wartość: dobrej relacji, przestrzeni przyjaznej człowiekowi i wspólnocie – wartość *pro life*.

*Postulat, by realizować tą samą wartość przez różnorodność i na różny, adekwatny dla danego czasu i miejsca sposób, to postulat budowania analogicznego, w którym jedność nie wyklucza się z wielością, ale się przez nią – realizuje.*

Z kolei przejawy totalitaryzmu w architekturze o wiele silniej wydają się sprzężone z optyką „abstrakcjonistyczną”, ujednoznaczniającą, opartą na „zewnątrznym odwzorowaniu”, imitacji. Rozpatrzmy tą kwestię poniżej.

Kontrast jedności analogicznej, zachowującej bogactwo tego, co różnorodne i „abstrakcjonistycznego” ujednolicenia, multiplikowania jednego i tego samego wzoru, dobrze widoczny jest w zestawieniu zaprojektowanego przez Stanisława Niemczyka osiedla

---

<sup>1201</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, M. Żmudzińska-Nowak, Tychy, sierpień 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>1202</sup> W rozmowie z Barbarą Gruszką-Zych Stanisław Niemczyk powiedział: „W ustrojach totalitarnych architekci chcieli urządzić świat na jeden kształt, ale na szczęście im się to nie udało” - S. Niemczyk, B. Gruszka-Zych, *Stworzyć miejsce dla Stwórcy*, Gość niedzielnny 18/2006, <https://www.gosc.pl/doc/808895.Stworzyc-miejsce-dla-Stworecy> (dostęp: 10.02.2021)

H7 w Tychach z jakimkolwiek osiedlem bloków. Warto tu podkreślić, że osiedle H7, mimo ceglanych elewacji – tak jak „standardowe” blokowiska – zostało zrealizowane w oparciu o technologię wielkiej płyty (il. 42).



1.



2.

**Ilustracja 42. Różnorodność tego, co podobne i powtarzalność tego, co identyczne: 1. Osiedle H7 (tw. Glinka), projekt Stanisław Niemczyk, fot. Z. Kubski<sup>1203</sup> oraz 2. Osiedle K, projekt H. Adamczewska fot. Z. Kubski<sup>1204</sup> - Nowe Tychy. Zdjęcia: z archiwum Muzeum Miejskiego w Tychach.**

Zauważmy, że powtarzalnością naznaczone są (widoczne na zdjęciu poniżej) także socrealistyczne tyskie osiedla z lat pięćdziesiątych, wznoszone „technologią tradycyjną”, z cegieł (co można przeczytać w opisie zdjęć, na stronie WWW Muzeum Miejskiego w Tychach) (il. 43), jak i osiedla domków szeregowych, realizowane (ok. 1960 r.) – w „technologii indywidualnej”.

<sup>1203</sup> <http://abc.tychy.pl/fotografia/575> (dostęp: 28.02.21)

<sup>1204</sup> <http://abc.tychy.pl/fotografia/440> (dostęp: 28.02.21)





1.



2.

**Ilustracja 43. Różne postaci powtarzalności: 1. socrealistyczne osiedle B, lata 50. XX w., fot. Z. Kubski<sup>1205</sup> oraz 2. osiedle L projekt: H. Buszko, A. Franta, fot. M. Nowicki<sup>1206</sup> – Nowe Tychy. Zdjęcia: z archiwum Muzeum Miejskiego w Tychach.**

Nawiązując do pojęć „homogeniczności” i niezróżnicowania, z których pomocą Mircea Eliade charakteryzował sposób postrzegania przestrzeni przez człowieka niereligijnego, można byłoby identyczne segmenty tyskich budynków, będące zwielokrotnieniem tego samego, uznać za architektoniczny przejaw tej niereligijnej optyki, w której brak troski o to, co realne, a przez to – jedyne. Homogeniczność, powtarzalność, przynoszą ze sobą wrażenie nierealności: jeden segment jest podobny do drugiego, nierozróżnialny – a przez to – zastępowalny. Ta zastępowalność, będąca następstwem powtarzalności – stanowi fundament systemów totalitarnych, gdzie osoba, jednostka – niepowtarzalna i jedyna – okazuje się, zgodnie ze słowami wiersza Majakowskiego: „bzdurą”, a jej konkretne, niepowtarzalne istnienie przestaje być wartością.

Zestawmy z kolei zaprojektowane przez Stanisława Niemczyka tyskie osiedle: H7 w Tychach oraz osiedle „Nad Jamną” w Mikołowie (il. 44).

<sup>1205</sup> Źródło: Muzeum Miejskie Tychy, (online) ABC Tychy <http://abc.tychy.pl/fotografia/668> (dostęp: 28.02.21)

<sup>1206</sup> Źródło: Muzeum Miejskie Tychy, (online) ABC Tychy <http://abc.tychy.pl/fotografia/254> (dostęp: 01.03.21)



**Ilustracja 44. Nieć tą samą wartość przez różnorodność czyli analogiczna architektura Stanisława Niemczyka: 1. osiedle H7, Tychy, fot. Z. Kubski<sup>1207</sup> oraz 2. osiedle „Nad Jamną”, Mikołów, fot. K. Gruszka<sup>1208</sup>.**

W obydwu zespołach mieszkalnych wyraża się różnorodność, co więcej – w różny sposób: każdy z nich stanowi inną formę/postać różnorodności, w obrębie każdego poszczególne budynki są zróżnicowane. Równocześnie jednak obydwa osiedla realizują tą samą wartość: przestrzeni przyjaznej dla człowieka, służącej „dobrej relacji”. Wydaje się, że o ich „wewnętrznym” podobieństwie przesądza zarówno:

- a) różnie realizowana różnorodność,
- b) jak i jedna i ta sama wartość, ku której są zwrócone.

<sup>1207</sup> Źródło: Muzeum Miejskie Tychy, (online) ABC Tychy <http://abc.tychy.pl/fotografia/574> (dostęp: 01.03.21)

<sup>1208</sup> Fot. Karol Gruszka, źródło: Oblicza metropolii, <http://obliczametropolii.pl/2019/02/17/niezwykle-osiedle-stanislaw-niemczyka/> (dostęp: 11.04.20)

Pamiętając, że zarówno osiedle H7 w Tychach, jak i osiedle „Nad Jamną” w Mikołowie, zostało zrealizowane przez Niemczyka w technologii wielkiej płyty, można stwierdzić, że to nie wielka płyta odpowiada za „przekleństwo blokowisk” i powtarzalności. Powyższe zestawienia zdjęć są naocznym świadectwem, że postać, jaką przyjmuje architektura, nie jest uwarunkowana ani materiałem, ani technologią, ale wyborem, dokonywanym przez projektujących ją ludzi. Zwracał na to uwagę Stanisław Niemczyk: „I przychodziły katalogi wielkiej płyty – gotowe – trzeba było pozbierać tak, tak, tu i do widzenia. I trzeba było z tego materiału – bo to jest materiał – to nie jest architektura ani coś tam. To jest materiał. A jeżeli bym z tego materiału coś chciał ułożyć – albo powiedział rzeźbiarzowi – ułóż coś z tego – na pewno nie musi ułożyć bloku. Jeżeli za to się zabrałem, to ja się musiałem cofnąć do idei tego, dlaczego ta płyta taka powstała. Bo ja jej nie rozumiałbym inaczej. No co mi z tego, że mam tylko kartkę – to ja się zapytam – czy ta kartka może być gruba, pogięta, czy może być o innym formacie. Dlaczego ona powstała taka. I dopiero na samym początku zanegowanie tego – mogłem myśleć, jak to przetworzyć, co z tego wydrzeć”<sup>1209</sup>. Można byłoby sparafrazować tę wypowiedź i stwierdzić, że architekt, mając do czynienia z materiałem krańcowo zdenaturalizowanym – i tak próbował z jego pomocą dotrzeć do tego, co prawdziwe i realne. Podkreślmy: ani technologia „tradycyjna”, ani „indywidualna” – nie uchroniły architektury przed powtarzalnością, a technologia wielkiej płyty nie powstrzymała Stanisława Niemczyka, by realizować zróżnicowaną i różnorodną, przyjazną ludziom przestrzeń. Nawet w niesprzyjających warunkach, jakie tworzył opresyjny i promujący ateizm, a więc i obraz „ujednoznaczonego” bytu, system PRL – architektura pozostaje wyborem. Bardzo wiele, jeśli nie wszystko – zależy od decyzji projektanta. I od uświadomienia sobie przez niego wpływu, jaki na proces projektowy ma przyjmowany przez niego światobraz, to, czy będzie on wyrastał z optyki „abstrakcjonistycznej”, czy też relacyjnej, analogicznej, ujmującej rzeczywistość jako ontyczną wspólnotę.

## **II. 5. 2. W nurcie ponadczasowej tradycji funkcjonalnej – wernakularny rys myślenia Stanisława Niemczyka o budowaniu?**

W Wikipedii możemy przeczytać, że porządek dorycki „charakteryzuje się [...] ciężkimi proporcjami, surowością i monumentalizmem. Walory artystyczne ustępowały

---

<sup>1209</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, marzec 2014 r., oprac. własne.

w nim miejsca funkcjonalizmowi”<sup>1210</sup>. W oparciu o przywołane wcześniej wypowiedzi architekta, dla którego kolumna dorycka była cudem starożytności można powiedzieć, że to, co Wikipedia nazywa „walorami artystycznymi”, dla Stanisława Niemczyka było tylko architektoniczną „galanterią”. Zwróćmy także uwagę, że funkcjonalizm, łączony z kolumną dorycką, stanowił jedną z przewodnich idei architektury ruchu nowoczesnego. Funkcjonalizm, mający być wyróżnikiem modernizmu w architekturze, wyrażony przez hasło: „form follows function” – napotykamy także u projektanta kościoła Ducha Świętego. Architekt mówił: „Funkcja doprowadza do formy. To nie znaczy, że my opisujemy funkcję formą, ale funkcja doprowadza nas myślowo do formy. Nie wiedząc nawet, jak ta forma będzie wyglądała. Ale funkcja nas prowadzi. Ja tak nie odczuwam radykalnie podziału na formę i funkcję, to jest wtedy kompletnie niespójne i to dostrzegamy w architekturze, kiedy coś jest tylko dla formy. I to jest wtedy naprawdę papierowe, nietrwałe, dewaluuje się”<sup>1211</sup>. Być może w zaprojektowanych przez niego budowlach odnajdujemy prawdziwą realizację zasady „form follows function” i wyraz tego, czym mógłby stać się modernizm, gdyby zamiast wiary w postęp i dążenia do ukształtowania nowoczesnego „człowieka abstrakcyjnego” stworzył się na transcendencję Osobowego Boga i uznał człowieka za byt psychofizyczny, organiczny, a zarazem obdarzony duszą. W służbę tak rozumianego człowieka i jego integralnego rozwoju – Stanisław Niemczyk zaprzęgał proces projektowy. Architekt mówił: „Człowiek nie jest tu dorywczym dekiem, na ziemi, który sobie ma po prostu pobyc, pouśmieczać się, popłakać i wynieść się – tylko ma żyć, ma normalnie żyć”<sup>1212</sup>. Co ciekawe, kiedy podczas wywiadów rozmawialiśmy o stylu gotyckim projektant kościoła Ducha Świętego – wyrażając podziw dla osiągnięć budowniczych średniowiecznych katedr – zauważał, że gotyk „odleciał od rzeczywistości życia człowieka”<sup>1213</sup> i podkreślał, że miarą dla architektury powinny być ludzkie potrzeby: „ta miara przez człowieczeństwo musi być miarą dla abstrakcyjnych przedmiotów jakimi są budowle”<sup>1214</sup>. Stanisław Niemczyk porównywał architekturę, jej rozwój, do zbyt długo prowadzonej rozmowy, w której gubi się cel, a dygresje, dodatkowe wątki, to co poboczne i przygodne, zaczyna zasłaniać istotę działania. Taka architektura, która „odleciała od rzeczywistości życia” ludzkiego: „[...] nie ma już za sobą,

---

<sup>1210</sup> *Porządek dorycki*, (online), Wikipedia, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Porz%C4%85dek\\_dorycki](https://pl.wikipedia.org/wiki/Porz%C4%85dek_dorycki) (dostęp: 23.02.21)

<sup>1211</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, marzec 2019 r. nagranie i oprac. własne.

<sup>1212</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, grudzień 2016 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>1213</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, sierpień 2017 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>1214</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, sierpień 2017 r., nagranie i oprac. własne.

albo w środku, nie ma już tego człowieczego odniesienia. Była potrzebna, była skuteczna, była prawdziwa do tego, żeby powstała. [...] w pewnym momencie gubi wątek. My – mówiąc, długo jakąś myśl prowadząc – gubimy pierwotny wątek. Rozmowa czy wypowiedź zaczyna się odklejać od sedna, bo dochodzą dodatkowe aspekty, jakieś przyczynki, i z tą architekturą jest podobnie. Że przyczynki zaczynają ją dookreślać silniej, niż podstawowa przyczyna, w której powstawała. Czyli potrzeba jest tu kluczowa i silne piętno tej potrzebnej cechy, dla której ona się w ogóle rodzi, bo budowanie jest ogromnym wysiłkiem, to nie jest tylko zarysowanie papieru obrazkami. To przedkłada się na ogromny wysiłek i trud, i żeby go określić, że jest potrzebny, że jest konieczny, że wart tego, żeby go podjąć – muszą być spełnione takie atrybuty konieczności takiej bezwzględnej [...]”<sup>1215</sup>.

Skoncentrowanie na „realności życia” i rozpatrywanie potrzeb w aspekcie ich konieczności uznać można za jedną z przyczyn, dla których Stanisław Niemczyk jako swoją inspirację w procesie projektowym – obok natury – wskazywał także obiekty, które przypisać można do architektury wernakularnej<sup>1216</sup>, czy też architektury ludowej<sup>1217</sup>, takie jak spichlerze, papiernie, młyny. Projektant kościoła Ducha Świętego mówił: „Bardzo piękną inspiracją są dla mnie obiekty służące do produkcji czegoś. Bo w nich się wyrażała ogromna potrzeba. Potrzeba zbudowania obiektów – narzędzi, które miały służyć. Czyli była ta służebna rola zarówno budowniczego – tego pomysłodawcy procesu technologicznego, który jest logiczny. Ja już pomijam młyny, przędzalnie, papiernie, spichrze – które niby nie miały funkcji takiej bezpośrednio dla człowieka tworzonej i tylko dla człowieka. [...] Kilka razy byłem w różnych skansenach, zresztą z dzieciństwa znałem domy zbudowane bardzo skromne, biedne, zbudowane prymitywne. Największą szkołą dla projektantów, architektów,

---

<sup>1215</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, sierpień 2017, oprac. własne.

<sup>1216</sup> Jak wskazuje Urszula Myga-Piątek: „Budownictwo wernakularne to obiekty użytkowe i funkcjonalne, będące wytworem kultury rzemieślniczej, które kształtowane są przez warunki geograficzne (głównie podłoże geologiczne, ukształtowanie terenu, klimat) oraz dostępność lokalnych materiałów budowlanych [...]. Uznając takie założenie należy przyjąć, że panujące w danym regionie warunki klimatyczne, materiałowe i topograficzne determinują kulturę form i technik wykorzystywanych przy tworzeniu stylu regionalnego w budownictwie. Stąd też charakter i estetyka budownictwa wernakularnego kształtowane są dzięki stałemu powtarzaniu podstawowej formy, która ulega ciągłym modyfikacjom. Jednak zmiany adaptacyjne następują wyłącznie w wyniku nowego rozwiązania funkcjonalnego” – U. Myga-Piątek, *Architektura wernakularna Podhala jako czynnik kształtowania krajobrazu i atrakcyjności turystycznej*, w: „Acta Geographica Silesiana”, 5. WNoZ UŚ, Sosnowiec 2009, s. 29 <https://core.ac.uk/download/pdf/197753072.pdf> (dostęp: 21.03.21).

<sup>1217</sup> Zamiennie z pojęciem „architektura wernakularna” Teresa Bardzińska-Bonenberg i Agata Bonenberg stosują określenie „rodzima architektura ludowa”, a także „architektura bez architekta” - T. Bardzińska-Bonenberg, A. Bonenberg, *Nurt wernakularny we współczesnych realizacjach polskich architektów*, w: „Czasopismo Techniczne. Architektura” 2010, R. 107, z. 7-A/1, Wydawnictwo Politechniki Krakowskiej im. Tadeusza Kościuszki, s. 7. <https://docplayer.pl/26565224-Nurt-wernakularny-we-wspolczesnych-realizacjach-polskich-architektow.html> (dostęp: 21.03.21) Warto zwrócić uwagę, że w artykule tym, jako przykłady współczesnego nurtu wernakularnego w architekturze przywołane zostało zaprojektowane przez Stanisława Niemczyka osiedle „Nad Jamną” w Mikołowie (które badaczki błędnie umiejscowiły w Katowicach) oraz kościół pw. św. Franciszka i Klary wraz z klasztorem franciszkanów w Tychach-Paprocach.

budowniczych powinny być obiekty o najniższym standardzie jakie człowiek był w stanie wybudować, bo w nich była zawarta najbardziej zróżnicowana proporcja, między wolą zaistnienia czegoś, co miało służyć, a materialnym wymiarem. Materialnym wymiarem – że wystarczyło zadaszenie, przegroda, my znamy i czworaki, i domy biedoty polskiej – i to dopiero zdumiewa, że oglądamy klitki, w których się rodzili ludzie, którzy potrafili bardzo dużo zdziałać w swoim życiu i to jest taką potężną inspiracją, żeby dysproporcję możliwości materialnych i duchowych ustawić na właściwym poziomie”<sup>1218</sup>. Można powiedzieć, że architektura wernakularna była bliska Stanisławowi Niemczykowi jako wyraz „lokalnej, ponadczasowej tradycji funkcjonalnej”<sup>1219</sup>. Zbigniew Radziewanowski pisał o niej: „[...] architektura regionalna jest w swej istocie architekturą pragmatyczną. Charakterystyczną cechą architektury regionalnej jest pełna zgodność czynników kształtujących, to znaczy funkcji, konstrukcji i formy. Spójność i logika wzajemnych relacji tych trzech elementów decydowały o naturalnej harmonii, właściwej obiektom tradycyjnej architektury”<sup>1220</sup>. Nawet jeżeli ujęcie Radziewanowskiego uznamy za pewną idealizację, czy, jak proponuje Jarosław Szewczyk, za echo mityzacji kultury ludowej<sup>1221</sup>, to nie ulega wątpliwości, że w obrębie architektury wernakularnej odnajdujemy kluczowe dla ujmowania przez Stanisława Niemczyka procesu projektowego kategorie: potrzeby, użyteczności i pozostawiania w służbie człowieka i wspólnoty. Jak bowiem pisze o niej Dobrochna Lata: „architektura pierwszych ludów jako główny cel stawiała sobie zapewnienie najlepszego schronienia. Wynikała bezpośrednio z potrzeb. Sztuka budowania opierała się na doświadczeniach pokoleń, była odpowiedzią na poziom ekonomiczny regionu. [...] Architektura wernakularna często nazywana jest <architekturą bez architekta>. Jest wynikiem działań społeczności. Współcześnie prawdziwego wernakularyzmu powinniśmy szukać tam, gdzie sytuacja gospodarcza sprawia, że walka o schronienie wciąż trwa. W slumsach większość zabudowań jest tworzona z tego, co mieszkańcy zdołali znaleźć; jest przekształcone i przystosowane do zapewnienia warunków życia. Te zabudowania są prawdziwe, bez dekoracji, dalekie od panującej mody. Zaskakująco podobne do miejscowych domów dawnych ludów”<sup>1222</sup>. Stanisław Niemczyk, tak jak ci, którym odmawia się dziś miana architektów – projektował

<sup>1218</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>1219</sup> Zob. T. Bardzińska-Bonenberg, A. Bonenberg, Nurt wernakularny we współczesnych realizacjach polskich architektów, <https://docplayer.pl/26565224-Nurt-wernakularny-we-wspolczesnych-realizacjach-polskich-architektow.html> (dostęp: 21.03.21)

<sup>1220</sup> Z. Radziewanowski, *Logika architektury regionalnej*, w: „Architektura” 3/1985, s. 58.

<sup>1221</sup> J. Szewczyk, *Regionalizm w teorii i praktyce architektonicznej*, w: „Kultura i Historia” 12/2007, <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/475> (dostęp: 21.03.21)

<sup>1222</sup> D. Lata, *Współczesny wernakularyzm*, <https://builderpolska.pl/2019/01/10/wspolczesny-wernakularyzm/> (dostęp: 21.03.21)

budowle mające zapewniać schronienie i tworzyć przestrzeń przyjazną życiu, dobrym relacjom. W tym sensie jego myślenie o budowaniu uznać można za naznaczone rysem wernakularnym, albo określić jako aksjologiczny pragmatyzm. Można byłoby też po prostu stwierdzić, że myślenie Niemczyka czerpie ze źródeł tego, czym w swojej istocie – i niezależnie od akademickich dystynkcji i teoretycznych zawirowań – jest architektura/budowanie.

Zwróćmy uwagę na inny jeszcze wątek obecny w budownictwie „rzemieślniczym”, „ludowym”, na którego znaczenie wskazywał sam Niemczyk. Przy okazji charakteryzowania różnicy między antyarchitekturą a architekturą zauważył: „I tu, jak na drugim biegunie pani postawi ten domek skromny, z dwoma okienkami i z biednym kominem ledwo nad dach wystającym, to my po prostu wiemy wszystko – że i potrzeba, a zarazem racjonalność formy małych domów na całym świecie jest podobna – że te najmniejsze formy, te biedne formy, takie skromne, że one mają jeden pierwowzór, który jest w człowieku zakodowany – nic ponad miarę, nic ponad miarę”<sup>1223</sup>. Ta wypowiedź nasuwa kolejną wytyczną dla realizowania procesu projektowego jako takiego:

*zasadę nie przekraczania (ludzkiej) miary.*

Stanisław Niemczyk formułował ten postulat jeszcze bardziej radykalnie, wskazując, że punkt odniesienia w procesie projektowym powinna dla architekta stanowić „kamienna nora”, w której w Betlejem narodził się Bóg. Odwołanie do niej stanowić może środek pomocny w dyscyplinowaniu się, by nie ulegać pokusie przesytu: „[...] żeby tą dysproporcję możliwości materialnych i duchowych ustawić na właściwym poziomie. Czyli tego przesytu, to dotyczy właśnie również architektury i ubóstwa. I w tym momencie dociera do człowieka taka świadomość – aha, to Bóg się narodził w norze kamiennej, na słomianym posłaniu i położony w żłobie. No to już była relacja tak dynamiczna między światem człowieka, a Jego Osobą – najwyższą Osobą. Że tam w tym niemal rynsztoku – i dla mnie tam jest źródło relacji, do których człowiek powinien dążyć – to jest bardzo trudne, bo my sobie nie możemy odmówić. Nam jest najtrudniej sobie odmówić”<sup>1224</sup>.

Dążenie projektanta kościoła Ducha Świętego do rozpoznania i dostosowania się do niezależnej od podmiotu, a także zaskakującej rzeczywistości, wyrażało się również w charakterystycznym dla niego modyfikowaniu projektu w trakcie jego realizacji. Jak pisze

<sup>1223</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>1224</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

Andrzej Mikulski, długoletni współpracownik architekta: „[...] budynki Niemczyka nie powstają <od jednego strzału>, w ramach jedynie słusznej, z góry założonej sztywnej koncepcji, <zamrożonej> po pierwszych rzekomo genialnych szkicach. Architekt poprawia i kwestionuje to, co w miarę możliwości daje się jeszcze w projekcie udoskonalić. Nie chce, by powstał on w oderwaniu od rzeczywistości w skali 1:1, ale by można go było udoskonalać na placu budowy. Nie upiera się, by zrealizować wizję narysowaną na papierze. <Przestrzeń na budowie zaskakuje i mam prawo na to reagować> (SN). Przywołuje to na myśl postać średniowiecznego architekta tworzącego na placu budowy – architekta bardziej budującego niż projektującego. Taka postawa wiąże się jednak z niezwykle intensywnym wysiłkiem intelektualnym (a często również fizycznym) na budowie, pozostawaniem w nieustannej gotowości i skupieniu. Wiąże się jednocześnie z trudną odpowiedzialnością podejmowania decyzji na gorąco, często w ostatniej możliwej chwili”<sup>1225</sup>. Tak jak symbolika świątyni tworzy się narastająco, a nie jest odgórnie przyjmowana w punkcie wyjścia, tak cały projekt (bez względu na to, czy dotyczy realizacji świeckiej, czy sakralnej) – jako będący odpowiedzią na potrzebę, dookreśla się, konkretyzuje stopniowo, w procesie jej rozpoznawania. O kościele św. Franciszka i Klary Stanisław Niemczyk mówił: „Tu się też ktoś może mnie zapytać – kto panu pozwolił na to, żeby finansowo obciążyć parafię, naród, kosztami. Przecież to są koszty – mówiąc wprost. Nie pozwolił mi – w sensie: <masz tu ile chcesz i będziesz budował>. Nie było takiego słowa nigdy. Nigdy nie było. Jest to sprawa związana właśnie z tym stopniowym docieraniem do naszej pewnej potrzeby, naszej wizji, takiej, którą uspołeczniamy – bo my nie jesteśmy wszystkim. Ja jestem jednym tam kawałeczkiem, który może i korzystać z tego, i być czynny przy tym, ale cała społeczność jest jak gdyby. Ja nie potrafię powiedzieć, co to jest ta społeczność – ile osób. Trzy są przekonane, trzynaście, dwadzieścia pięć. Nie ma tego. Jeżeli będą dwie przekonane, to ja się będę cieszył. Nie ma takiej liczby, która nam daje przekonanie, żeśmy coś dobrze zrobili [...]”<sup>1226</sup>. Warto w punkcie zaznaczyć, że również profesor Włodzimierz Gruszczyński, pod którego kierownictwem studiował na Politechnice Krakowskiej Stanisław Niemczyk i którego był dyplomantem, uznawał, jak wskazuje Wojciech Kosiński, „[...] elastyczne zmiany poważnie nawet powziętych decyzji projektowych, lubował się w ciągłych przekształceniach formy, w jej smakowaniu. Przy dydaktyce taka zasada powodowała często u mniej cierpliwych i ambitnych uczniów

---

<sup>1225</sup> A. Mikulski, U źródeł budowania w: „Autoportret. Pismo o dobrej przestrzeni”, Kwartalnik Małopolskiego Instytutu Architektury, nr 3-2006[16], s. 47. <https://cupdf.com/document/andrzej-mikulski-u-zrodel-budowania-architektura-organiczna.html> (dostęp: 26.03.21)

<sup>1226</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, sierpień 2014 r., oprac. własne.



frustracje i bunt, ale u najbardziej zaangażowanych warsztat ten stał się szkołą uczciwości i pogłębiania zmysłu twórczego w najczystszy wydaniu”<sup>1227</sup>.

Nieco inaczej o procesie projektowym Stanisław Niemczyk mówił podczas wywiadu prowadzonego przez Barbarę Gruszkę-Zych. Zauważyła ona: „Czasem budowniczy musi rozbić kawałek muru, bo nie powstał według Pana zamysłu”. Architekt odpowiedział: „Zawsze widzę skończony kształt, a budowniczy wykonuje fragment, dlatego niekiedy jakąś część trzeba rozebrać. Często na bieżąco rysuję plan kolejnego odcinka muru na kamieniu. To takie moje twarde dyski... (śmiech). Ważne jest dla mnie, żeby powstający obiekt w każdej chwili był skończony, to znaczy tworzył przestrzeń, którą da się zaakceptować. Tak jak człowiek powinien być zawsze przygotowany na to, co ma się stać. W ustrojach totalitarnych architekci chcieli urządzić świat na jeden kształt, ale na szczęście im się to nie udało. Jeden człowiek nie może zagospodarowywać całego otoczenia. Dlatego cieszę się, że mogę poświęcić dużo czasu starannemu wykonaniu kilku obiektów. Lepiej, żeby były dopracowane niż byle jakie”<sup>1228</sup>. Czy ta ostatnia wypowiedź przeczy wcześniejszemu obrazowi konkretyzowania się projektu w trakcie jego realizacji? Niekoniecznie – już chociażby dlatego, że konkretyzowanie jest niczym innym jak uszczegóławianiem i precyzacją, dookreślanie tego, co początkowo dane jest tylko w ogólnych zarysach, ale co „ciąży” ku ukonkretnieniu, co domaga się konkretności. Na zasadność takiej interpretacji wskazuje również odpowiedź, jakiej architekt udzielił na zadane przeze mnie pytanie: „Czy wizja, projekt, rozwija się w trakcie tworzenia, czy też rozpoczynając projekt ma Pan już całą, gotową wizję?”. Stanisław Niemczyk powiedział: „Całej do niczego nie potrzebowałem. To jest tylko taka wskazówka. Pierwszą informacją jest, że to ma być świątynia, kościół. To jest pierwsze. I tu pojawiają się nam wyobrażenia, choć niezmaterializowane. Pojawia się to, co można określić – i nie marzenie, to nie jest z cyklu marzeń. I dopiero takie stopniowe odpowiadanie na pytania: jak, z czego, ile – ile w sensie wielkości, jakie obszary mam do dyspozycji, ile mogę zająć, ile powinno być – to jest dopiero przybliżanie, ale na każdy dzień powiem jak gdyby na nowo – że to nie jest ustabilizowane wyobrażenie, które ja potem realizuję. Ma powstać taka latarka. Na początku było tylko wiadomo, że ma światło być. Światło być. Tak bym porównał budowę świątyni. Ma być świątynia – natomiast jej forma – wszystkie elementy – codziennie się uczymy. Jeżeli coś codziennie ważnego odnajduję, to

---

<sup>1227</sup> W. Kosiński, *Sacrum w projektach Włodzimierza Gruszczyńskiego*, w: W. Kosiński, T. Węclawowicz, *Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje, projekcje, utopie...*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2017, s. 21.

<sup>1228</sup> S. Niemczyk, B. Gruszka-Zych, *Stworzyć miejsce dla Stwórcy*, Gość niedzielny 18/2006, <https://www.gosc.pl/doc/808895.Stworzyc-miejsce-dla-Stworcy> (dostęp: 10.02.2021)

pierwsze skojarzenie jest, jaki to ma wpływ na budowlę, którą aktualnie realizuję. Ze wszystkiego – czy z gazety – i pierwsze to jest jakie to ma odniesienie do świątyni. I te inspiracje naprawdę są non stop. Nie ma takiego momentu, że jesteśmy na etapie skończonych rzeczy – że tu się nie da nic dodać, że tu się nie da nic zmienić. Te miejsca cały czas są w obrębie kościoła, mogę je interpretować”<sup>1229</sup>.

### II. 5. 3. Architekt, inwestorzy i wspólnota budowniczych

„Wielu inwestorom mówiłem, że najtrudniej jest projektować dom dla ludzi, których się nie zna. Dom mieszkalny jest miejscem życia konkretnej rodziny, jej przestrzenią użytkową i wypoczynkową. Jeżeli będziemy mieli problem z projektowaniem domu jednorodzinnego, to będziemy go mieli również z projektowaniem kościoła”<sup>1230</sup>.

Stanisław Niemczyk

Kategoria wspólnoty była w procesie projektowym dla Stanisława Niemczyka niezwykle ważna: nie tylko w kontekście prospołecznego przeznaczenia architektury – służby dobrej relacji, ale też współpracy z ludźmi zaangażowanymi w realizację konkretnego projektu. O relacjach z inwestorami architekt mówił: „Z każdym inwestorem współpracuję w sposób, że ja muszę od niego wymęczyć, ja go muszę zmęczyć – to nie jest – a masz tu, i on ma po problemie, bo dostał i on już nie musi myśleć, co dostał – ja chcę od każdego odbiorcy mojej pracy wymusić, że on się musi wypowiedzieć, że on wie, co otrzymuje: że nie ma, że nie wiedziałem czy coś tam... – ja informację przekazuję maksymalną jaką mogę – i w wielu, wielu rozmowach, i w czasie budowania. Na prywatnych budowach tak było często, że potem, po konsumpcji, po paru latach – że jak mój syn czy córka będą budować to pan będzie – nie dlatego, że ja mam im projekt robić, tylko żeby przeszli pewną drogę rozmowy, która im coś dała – tym ludziom – że na pewne rzeczy spojrzeli na nowo, inaczej – i ocenili to dla siebie jako ważne. A to było tylko na temat budowania”<sup>1231</sup>. Rozmowa, docieranie do sensu i celu projektu – stanowiła w przypadku Niemczyka element procesu projektowego. Co więcej, zasada „ta sama wartość, ale przez różnorodność”, nacisk na indywidualizację i dostosowanie tworzonej przestrzeni do potrzeb użytkowników, określały charakter współpracy z inwestorem. Podczas jednego z wywiadów zauważył: „W przypadku kontaktów

<sup>1229</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, sierpień 2014 r., oprac. własne.

<sup>1230</sup> S. Niemczyk, P. Kozacki OP, *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, w: Miesięcznik „W drodze” 09/2012 <https://beta.wdrodze.pl/article/nie-chodzi-o-architekture-ale-o-zycie/> (dostęp: 09.02.21)

<sup>1231</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, sierpień 2014 r., oprac. własne.

z inwestorem staram się zachować spokój. Jeżeli czuję przez skórę, że coś w tym zleceniu nie gra, że nie mamy wspólnego języka, nie wycofuję się, lecz staram się rozmawiać. Twierdzę, że tyle umiemy, ile tej wiedzy zdobywamy, a zdobywamy ją cały czas, również przez kontakty z ludźmi. Są to kontakty niekiedy bardzo osobiste. Ja to mówię na początku każdemu inwestorowi, że – niestety – ale musi rozmawiać ze mną otwarcie, jak z lekarzem. Napisanie na kartce, że mają być trzy sypialnie z salonem nic mi nie mówi i nie potrafiłbym wykonać takiego zlecenia. Dlatego staram się unikać zastępczych inwestorów i kontaktować bezpośrednio z osobą czy z grupą osób, które są dla mnie partnerami, które byłyby przeciwnikiem w sporze. Wtedy mogę rozmawiać i przekonywać; mogę przekonać, mogę nie przekonać, może mieć rację ktoś inny. Nigdy nie uważałem, że my-architekci zbudujemy świat naszych marzeń; to jest tak samo chore, jak każda inna skrajna idea”<sup>1232</sup>. Partnerska współpraca i rozmowa nie ograniczała się do inwestora. W przypadku świątyń, w których realizację zaangażowani są zazwyczaj mieszkańcy parafii, Stanisław Niemczyk wyjaśniał założenia projektu nie tylko podczas spotkań z parafianami poprzedzającymi rozpoczęcie budowy, ale także w jej trakcie, biorąc w niej czynny udział. Zapytany przez Andrzeja Mikulskiego o realizację kościoła franciszkanów w Tychach-Paprocach: „Jak pracownicy na budowie rozumieją to, co robią, czy to analizują?”, odpowiedział: „Ci ludzie, którzy są na budowie, z tą symboliką obcują na co dzień, my o tym rozmawiamy. [...] Oni się angażują, rozumieją co robią. Zaczynają teraz przyjmować pewne rzeczy jako ważne, nieprzypadkowe, widzą, że to jest przemyślane, że tak to ma wyglądać”<sup>1233</sup>. Analogiczna sytuacja miała miejsce podczas budowy kościoła Jezusa Chrystusa Odkupiciela w Czechowicach-Dziedzicach, rodzinnym mieście architekta, o czym opowiadał on następująco: „W Czechowicach, gdzie umieszczałem różne ceramiczne wzorki w cegle, ludzie pytali: <Po co to robisz? Co to ma symbolizować?>. Siadaliśmy przy kawie i cieście pod krzyżem o godzinie dziewiętej trzydzieści i rozmawialiśmy. O wszystkim. Ale również o tym, jaką pracę dziś wykonujemy. Przywoziłem rysunki na dany dzień. Mieliśmy na przykład wymurować jakiś fragment obiektu, na którym pojawiał się konkretny detal. Starałem się na rysunku pokazać, co będziemy robić. Nic nie stało na przeszkodzie, by ktoś zapytał, dlaczego tak to będzie wyglądać. Potem w domu o tym mówił, powtarzał w sklepie i parafianie zaczęli rozumieć, dlaczego takie wzorki mamy na obiekcie”<sup>1234</sup>. Warto podkreślić, na co zwraca

---

<sup>1232</sup> S. Niemczyk, *Którzy chcą widzieć*, dz. cyt., s. 12.

<sup>1233</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 35.

<sup>1234</sup> S. Niemczyk, P. Kozacki OP, *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, w: Miesięcznik „W drodze” 09/2012 <https://beta.wdrodze.pl/article/nie-chodzi-o-architekture-ale-o-zycie/> (dostęp: 09.02.21)

także uwagę w swojej książce ksiądz prałat Franciszek Resiak, inwestor i budowniczy kościoła Ducha Świętego w Tychach, że Stanisław Niemczyk nigdy nie tworzył „profesjonalnego” dystansu pomiędzy sobą a podlegającymi mu pracownikami, bez względu na ich poziom intelektualny czy wykształcenie. Ksiądz prałat, pisząc o architekcie oraz o Jerzym Maniurze – konstruktorze kościoła Ducha Świętego, stwierdza: „Obaj mieli nietypowe zachowania w pracy, przez co zyskali sobie uznanie wśród robotników – architekt poważnie traktował laików, zapraszał ich do współtworzenia; podobnie postępował konstruktor”<sup>1235</sup>. Stanisław Niemczyk niejednokrotnie w rozmowach wskazywał na wartość uwag „zwykłych” ludzi, nie posiadających kierunkowego, albo wyższego wykształcenia. W rozmowie z o. Pawłem Kozackim mówił: „Pytania, które przy różnych projektach zadawali mi prości ludzie, niejednokrotnie mnie powalały. Żaden intelektualista o to nie zapytał. Prosty człowiek po prostu czuje, czy projekt jest właściwy. [...] Potrafimy współodczuwać. Możemy nawiązać kontakt, możemy korzystać z dobrej energii drugiego człowieka, który coś ważnego przekazuje. On może mieć problem z ubraniem tego w słowa, ale często uwagi maluczkich były dla mnie wielkim, niematerialnym darem”<sup>1236</sup>. Architekt nie tylko darzył „prostych” ludzi wielkim szacunkiem, ale był też świadomy ich bezbronności wobec argumentu „artystyczności”, który współcześnie stał się wytrychem umożliwiającym umieszczanie w kościołach prac nie mających nic wspólnego z chrześcijańskim sanctum. Stanisław Niemczyk mówił: „[...] my zło potrafimy przyjąć jako coś ważnego, bo ktoś nam je – odpowiedzialny naszym zdaniem – zaproponował. [...] jak człowiek, który mówi: <a ja mam tylko 6 klas [...] ja łopatą machałem, a tu przyszli mądrzy ludzie, artyści...> będzie dyskutował?”<sup>1237</sup>. Właśnie dlatego architekt angażował się w modyfikacje wystrojów wewnątrz już zbudowanych kościołów, przekonując duchownych do rezygnacji z awangardowych pomysłów. Przywołajmy jego dłuższą wypowiedź. Nie tylko przybliżyła ona ten nieco mniej znany aspekt działalności architekta, ale też jego pełne troski, wielkiej życzliwości podejście: „Są takie świątynie – o takim rzucie – które mają ołtarz w szpicu. I ja do dla tych księży, którym się to zdarzyło i mają takie świątynie powiedziałem, że w rogu, to się miotłę stawia. Miotłę. I jest problem z tymi świątyniami właśnie [...]. No ale trzeba to zaakceptować. [...] To tak jak dziś byłem do południa na obiekcie, w którym coś trzeba poprawić [...] i namówiłem księdza, że w takiej kaplicy, która nawet nie jest kaplicą – jest taką sąsiednią

---

<sup>1235</sup> F. Resiak, *Moje Parafia – moje Życie. Opowieść Kapłana*, Wydawca: Franciszek Resiak, Tychy 2018, s.105.

<sup>1236</sup> S. Niemczyk, P. Kozacki OP, *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, w: Miesięcznik „W drodze” 09/2012 <https://beta.wdrodze.pl/article/nie-chodzi-o-architekture-ale-o-zycie/> (dostęp: 09.02.21)

<sup>1237</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, sierpień 2014 r., oprac. własne.

nawą – że nawet nie wiadomo – tu jest kościół, a tu jest druga przestrzeń, która też jest kościołem – ma swoje tabernakulum, ma swój krzyż, ma wszystko – i takie ściany, które nie dają szansy uporządkowania w ogóle przestrzeni prezbiterium. I doszło do momentu – poprosiłem – ksiądz tu ma malarzy, ja nie będę czekał, niech ksiądz zawoła kogoś i pomoże mi – i zdemontujemy tabernakulum, zdemontujemy miejsce na obraz, na figurę Matki Boskiej Fatimskiej. On się w pierwszej chwili przeraził – ja mówię: wie ksiądz co – stan taki utrzymywany przez poprzedniego proboszcza rozumiem, bo oni byli zaangażowani – to jest, że my nie widzimy pewnych rzeczy z bliska, że ufamy temu, co robimy, bo robimy w dobrej wierze, ufamy temu, który nam to robi, bo mu wierzymy, że on też tak rozumie, i przyjmujemy coś, że taką to ma urodę i koniec, nie analizujemy, czy to jest dobre, czy właściwe w tym miejscu czy w ogóle niewłaściwe. No i ksiądz mówi: dobrze. [...] trzeba było wyrwać ze ściany taki pseudo – coś, [...] przez 15 lat było traktowane jako krzyż i to pierwsze trzeba było zdemontować – to było na takich kotwach potężnych, stalowych – to górnicy robili – porządnie, na wieki. I obok tego, tu właśnie była sala, ta właśnie druga, ale ściany miała tak przełamane. [...] tabernakulum wisiało na tej ścianie, na [innej – dop. E. Ch.] ścianie Matka Boska, obraz wisiał też tu – no taki galimatias. Ołtarz tak stał. I w tym rogu, dokładnie w tym narożu, był zrobiony pseudo-krzyż [...] – taki klocek. Na pewno 15, jak nie 20 lat wierni na to patrzają. Ksiądz mówi – no to teraz mnie wyrzuć, napisz do biskupa, że my im zniszczyliśmy to, co oni tam mieli. [...] Ja mówię, to niech ksiądz powie [...] że ja księdza zmanipulowałem, niech biskup nie wiem co robi – komisję przyprowdzi – ale będę z nimi dyskutował – bo to powstało w czasie, kiedy i komisja działała. [...] I w tej samej kaplicy ołtarz – aha, bo ołtarz był zakryty, bo malarze byli, folią – i w pewnym momencie ja mówię – co tam jest na dole, tam pod mensą – i ksiądz odkrył to – z drewna wyrzeźbione – taka płaskorzeźba z głową Chrystusa [...] tuż nad posadzką. Taki prostokąt zagospodarowany – tu były jakieś formy, takie mocno rzeźbione – taka głęboka płaskorzeźba [...] tu była twarz Chrystusa oczy, nos usta – i teraz włosy – jakaś namiastka włosów, zarysowanie – i z tych włosów, tu po tej stronie, przestrzennie, na 5 cm, taki element... rogi... i po tej stronie głowy taki też trójkąt – o tak – przestrzennie. I ja mówię – wie ksiądz – ja potrafię bardzo dużo zrozumieć, zaakceptować, natomiast niech ksiądz usiądzie tu na pierwszej ławce i popatrzy i poda mi pierwsze skojarzenie – nie kombinacje – no, bo – on mówi – to miała być korona cierniowa... Ja mówię – to? Korona cierniowa? To już się nawet nie mieści w kategoriach, kiedy Picasso czy ktoś przesuwiał części – to jest kompletnie, dla mnie, zupełnie coś niesamowitego i mówię – wie ksiądz, na początku nie chciałem wszystkiego poruszać, co

zobaczyłem, że wyrzeźbiony Chrystus wygląda jak diabeł. [Z kolei – dop. E. Ch.] Chrystus nad ołtarzem wyrzeźbiony, ale wielki, na cztery metry, z żywic zrobiony. I przyszedł parafianin, który mówi, że oni musieli ręce dodać, bo ta rzeźba nie miała dłoni – nie miała dłoni – oni dodali teraz ręce, takie duże dłonie... [...] że nie było też stóp, więc oni dorobili te stopy – to było tak awangardowe – no i teraz znowu korona cierniowa na tym wygląda tak – ta część głowy wystaje i teraz tu – poziomo znowu – ale już dookoła – o tak, że z dołu patrzę – to jest coś takiego... dokładnie Statua Wolności w Nowym Yorku. [Ksiądz mówił], że to poprzednik zrobił, a on przyszedł [...] nikt mu nie kazał tego naprawiać, ale on prosił o pomoc, bo to nie to, że on się czuje, jakby był w czymś, co nie należy do tej w ogóle wspólnoty, że nie o tego ducha chodzi w ogóle. I to szło przez komisję sztuki sakralnej, przez wszystko, i takie były prawda skutki. Ten kościół z tym szpicem, z galeriami w tym szpicu, że tu jest ołtarz, nad nim tu są takie balkony, nad tym wisi ten Chrystus – nie ma krzyża. On wisi w powietrzu – jest do ściany przypięty, do tego narożnika – o tak. I piękna rozmowa była, bo takie rysunki zrobiłem i przyszła taka starsza pani, gospodyni [...] i ona tak przyszła, tak stanęła – niewysoka, tęga: <A ja bych księdzu powiedziała, że...>. Ja dorysowałem do tego Chrystusa – żeby im tego nie zabierać, bo najprościej byłoby zdjąć, ale to nie tak prosto, to nie może takiej drogi być, bo tak, to by ci ludzie już dawno to wyrzucili – gdyby ich raziło. Ale oni mają prawo uważać, czy uznawać, że ktoś, kto to zrobił, znał się lepiej od nich. Ponieważ doprojektowałem mu krzyż – bo w tej szczelinie nie ma krzyża – zrobiłem mu krzyż – z podpórką, żeby było wiadomo, że to nie jest latający jakiś nietoperz po kościele, i ta kobieta mówi, <wie ksiądz co...> bo on: <a bo rada parafialna, a potem będzie biskup, wizytacja...> i ona mówi: <Ja księdzu powiem – ja bym ten krzyż robiła natychmiast>. I ten ksiądz tak patrzy – to był bardzo silny bodziec dla niego. Jak można krzyż pominąć w kościele? Że on jest nieobecny w ogóle w kościele na rzecz jakiejś artystycznej wizji? Wybudowanie kościoła dla lokalnej społeczności jest powodem do dumy – to był ogromny wysiłek i dalej jest – i tego nie wolno jednym ciachnięciem odebrać. Absolutnie. Może uporam się również z tymi kolcami na głowie – może się uda przekonać księdza...”<sup>1238</sup>. W wypowiedzi architekta zwraca uwagę nie tylko jego „sensus fidei” – zmysł wiary i wycucie przestrzeni sakralnej, ale też szczególna wrażliwość Stanisława Niemczyka, dbałość o to, by nie urazić parafian i duchownego, a równocześnie szczerłość, konsekwencja

---

<sup>1238</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, sierpień 2014, nagranie własne.

i odwaga w forsowaniu koniecznych zmian. Odwaga, która przywodzi na myśl fragment Psalmu 69: „Bo gorliwość o dom Twój mnie pożera”<sup>1239</sup>.

Jeżeli w przywołanej we wcześniejszej części rozdziału wypowiedzi Stanisław Niemczyk nazywał architekturę „żywym tworem”, wskazując, że architekturą czyni ją dopiero obecność ludzi, to określenie to odnieść można również do samej budowy. Budowa jest także żywym tworem – w jej obrębie kluczowe, szczególnie w przypadku wznoszenia świątyni – są międzyludzkie więzi. Projektant kościoła Ducha Świętego podkreślał: „mówimy również o wspólnotach przy budowaniu, bo i budowniczcy są wspólnotą”<sup>1240</sup>. Jako rozwinięcie i zilustrowanie tej wypowiedzi przywołać można fragment wywiadu, przeprowadzonego ze Stanisławem Niemczykiem przez o. Pawła Kozackiego (o.PK), architekt opisywał przebieg budowy kościoła w Czechowicach-Dziedzicach:

„SN: Ksiądz proboszcz przyjeżdżał po mnie [o 6.00 rano – dop. E. Ch.], odprawiał mszę, w której wszyscy uczestniczyliśmy, i zabieraliśmy się do pracy. To były i piękne msze, i praca, jakiej bym życzył każdemu, na każdej budowie.

o.PK: Czyli ludzie utożsamiali się z tą budową?

SN: Absolutnie! Jeżeli przychodzi pięćdziesięciu facetów, to jest to wielka radość. Jeden drugiego mobilizował. Kobiety były w budowę tak samo zaangażowane, bo przecież budowniczych trzeba żywić. Wiadomo, czym jest jedzenie w grupie. Można było tłumy słuchające Jezusa rozesłać – wysłuchaliście Mnie, a teraz idźcie, znajdźcie sobie jedzenie. Pan Jezus powiedział jednak do apostołów: <Wy dajcie im jeść>. Kobiety to robiły. Gotowały obiady, piekły ciasta. Opowiedziałem tę historię, by pokazać, że nie mówimy tu tylko o materiałach i inżynierii, ale że na budowę składają się wszystkie materialne i niematerialne elementy”<sup>1241</sup>. Również podczas rozmowy z Barbarą Gruszką-Zych architekt wskazywał na kluczową rolę wspólnoty budowniczych przy wznoszeniu kościoła: „Trudno zadbać o wynagrodzenie na takiej budowie, ale rodzinna atmosfera rekompensuje wszystko. Budowa pociąga ludzi, którzy ją tworzą. Kiedy nie ma zgranego zespołu, praca staje się bezduszna. Tu, w Tychach, przy budowie kościoła śś. Klary i Franciszka pracujemy już szósty sezon. Niektórzy budowniczowie odeszli, ale zostało kilkunastu tych samych. Ta ciągłość jest dla mnie ważna. To nie są zawodowcy, ale ludzie zaangażowani”<sup>1242</sup>. Warto w tym punkcie raz

---

<sup>1239</sup> Ps. 69, 10 <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=902> (dostęp: 01.04.21)

<sup>1240</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, sierpień 2017, oprac. własne.

<sup>1241</sup> S. Niemczyk, P. Kozacki OP, *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, w: Miesięcznik „W drodze” 09/2012 <https://beta.wdrodze.pl/article/nie-chodzi-o-architekture-ale-o-zycie/> (dostęp: 09.02.21)

<sup>1242</sup> S. Niemczyk, B. Gruszka-Zych, *Stworzyć miejsce dla Stwórcy*, Gość niedzielny 18/2006, <https://www.gosc.pl/doc/808895.Stworzyc-miejsce-dla-Stworcy> (dostęp: 10.02.2021)

jeszcze przypomnieć, że także Stanisław Niemczyk przy projektowaniu i realizacji świątyn nie pobierał wynagrodzenia. Jak pisze ksiądz prałat Franciszek Resiak w swoim „Wspomnieniu...” o architekcie: „Żył bardzo skromnie. Mimo wielkiego talentu i mnóstwa zamówień na prace projektowe potrafił być bezinteresownym. Owocami jego bezinteresowności są m. in. kościoły Ducha Świętego w Tychach, Czechowicach Południowych i we Lwowie”<sup>1243</sup>. Choć ofiarowywał swój czas, talent i zaangażowanie – architekt kładł nacisk nie na swój wkład, ale na ciężar finansowych zobowiązań spoczywających na inwestorze. Zapytany o wpływ franciszkanów na proces projektowy w kościele śś. Franciszka i Klary mówił: „Myślenie całościowe jest po mojej [stronie – dop. E. Ch.]. Oni się nie wtrącają. Jedyna osoba, z którą wymieniam poglądy przy konkretnych rzeczach – to jest Wawrzyniec [o. Wawrzyniec Jaworski – dop. E. Ch.] – ja się tym dzielę, bo on musi to podjąć potem. I od prozaicznych rzeczy – czy mamy materiał właściwy, czy mamy radę z tego zrobić, kim to zrobimy, kiedy, w jakiej kolejności, to jest dla mnie niesłychanie rzecz ważna, pomocna, że mam osobę Wawrzyńca [...]. To jest więcej niż to, że będzie przekazane: <masz wybudować>. To nie w tych kategoriach. Dla mnie jest ważna kwestia jego akceptacji tych pomysłów – bo ja w tym zakresie mu bardzo ufam. Jego wrażliwości, jego poznawaniu tej rzeczywistości, która tutaj powstaje. [...] ja nie daję środków materialnych, oprócz tego, że jestem parafianinem, tu w tej konkretnej świątyni. Ale przy każdej realizacji ciąży to na inwestorze i on to albo zechce unieść, albo powie nie”<sup>1244</sup>.

Przywołane wyżej wypowiedzi wskazują, że nie tylko odniesienie do wspólnoty, ale też nakierowanie na konkretnych ludzi, użytkowników i budowniczych, stanowiło istotny element, jeśli nie horyzont, procesu projektowego Stanisława Niemczyka. W przypadku budownictwa kościelnego już sama decyzja o podjęciu ogromnego wysiłku wzniesienia świątyni jest – w jego ujęciu – wyrazem potrzeby, która rodzi się wewnątrz wspólnoty. Architekt mówił: „nikt nie buduje kościoła tylko dla siebie. Bez budowania, bez budowli, moja relacja z Bogiem pozostaje bezpośrednia, osobowa”<sup>1245</sup>. Sposób, w jaki Stanisław Niemczyk ujmował proces projektowy w tym szczególnym przypadku, jakim jest budownictwo kościelne, przybliżę w kolejnym podrozdziale.

---

<sup>1243</sup> F. Resiak, *Wspomnienie o architekcie Stanisławie Niemczyku* – maj 2019 r. Tekst udostępniony autorce przez Franciszka Resiaka w formie dokumentu doc.

<sup>1244</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, sierpień 2014, nagranie własne.

<sup>1245</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014 r., nagranie własne.



## II. Rozdział szósty. Stanisław Niemczyk o projektowaniu kościoła

„[...] jeżeli ja nie wyjdę od tego, o czym na początku powiedziałem – że w kościele istotą jest Eucharystia – Przemienienie na ołtarzu – jeżeli od tego nie zaczynam, to zaczynam, jak to się mówi, od ogona”<sup>1246</sup>.

Stanisław Niemczyk

### II. 6. 1. Kościół – przestrzeń dla wspólnoty eucharystycznej

Budowa kościoła, jak mówił Stanisław Niemczyk, stanowi wyraz potrzeby, która rodzi się wewnątrz wspólnoty. Równocześnie przestrzeń świątyni, w której wierni gromadzą się przede wszystkim po to, by uczestniczyć w Eucharystii – służyć ma do tworzenia, wzmacniania i odnawiania wspólnoty Ludu Bożego. Eucharystia, na co za soborową (Vaticanum II) konstytucją *Lumen Gentium* wskazuje Katechizm Kościoła Katolickiego, jest „źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego”. [...] W Najświętszej bowiem Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha. Eucharystia oznacza i urzeczywistnia komunie życia z Bogiem i jedność Ludu Bożego, przez które Kościół jest sobą”<sup>1247</sup>. Można powiedzieć, że wspólnota wiernych staje się wspólnotą (Kościółem, Ludem Bożym) właśnie podczas i poprzez uczestnictwo w Eucharystii. Wspólnota ta ma wymiar nie tylko ludzki, ale też mistyczny, obejmując komunie z Bogiem. Podkreślmy – zgodnie z prawdami wiary wyznania rzymskokatolickiego – to właśnie przez liturgie eucharystyczną, za *pośrednictwem* Ciała i Krwi Pańskiej, urzeczywistnia się mistyczna, czyli tajemnicza i bezpośrednia<sup>1248</sup>, wspólnota wiernych i Boga, oparta na *uczestnictwie* (co – w aspekcie ontologicznym – nakierowuje nas na relacyjną, opartą na uczestnictwie koncepcję bytu). Stanisław Niemczyk zwracał szczególną uwagę na wspólnototwórczy charakter Eucharystii, wskazując, że w nim właśnie ufundowany jest sens budowy obiektu takiego, jak kościół. W rozmowie z Jakubem Snopkiem architekt mówił:

<sup>1246</sup> J. Snopek, wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, kwiecień 2016 r., oprac. E. Chudyba.

<sup>1247</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego, (online), w oparciu o wydanie Pallotinum 1994, oprac. internetowe - Mirosław Baranowski, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkII-2-1.htm> (dostęp: 08.04.21)

<sup>1248</sup> Jak podaje Encyklopedia PWN słowo mistycyzm etymologicznie wywodzi się od greckiego *mystikós* czyli: „tajemny”. Mistycyzm to „[...] prąd filoz.-rel. występujący w różnych kulturach i religiach, uznający możliwość bezpośredniego łączenia się duszy ludzkiej z ostateczną Rzeczywistością, w szczególności z Absolutem (pojmowanym jako byt osobowy lub nieosobowy, a w kontekście rel. — bądź jako sacrum, bądź jako Bóg religii monoteistycznych), zwłaszcza za pomocą intuicji i objawienia jako najwyższych form poznania” – *Mistyczny*, (online), PWN.pl, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/mistycyzm;4009188.html> (dostęp: 10.04.21)

„Wspólnota powstaje, która otacza ołtarz eucharystyczny – nie ma silniejszej mocy w kościele, niż Eucharystia – możemy zrobić freski takie same lub podobne jak są w Kaplicy Sykstyńskiej, ale to nie jest istota Eucharystii i Kościoła. Eucharystia jest centrum, jest najgłówniejszym elementem, który może dawać siłę i oddziaływanie – inaczej nie ma po co budować kościoła. Dla fresków, dla rzeźb? Nie ma po co budować kościoła”<sup>1249</sup>. Wypowiedź architekta uzupełnić jeszcze jednym fragmentem Katechizmu Kościoła Katolickiego, odwołującym się do soborowej (Vaticanum II) konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, który jednoznacznie wskazuje, że wspólnota wiernych, jaka tworzy się podczas liturgii eucharystycznej, obejmuje nie tylko relacje pomiędzy ludźmi, ale też komunie z Bogiem: „[...] liturgia, przez którą – szczególnie w Boskiej Ofierze eucharystycznej <dokonuje się dzieło naszego Odkupienia>, w najwyższym stopniu przyczynia się do tego, by wierni życiem swoim wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła. [...] Pojęcie <liturgia> oznaczało pierwotnie <dzieło publiczne>, <służbę pełnioną przez lud lub na rzecz ludu>. W tradycji chrześcijańskiej pojęcie to oznacza, że Lud Boży uczestniczy w <dziele Bożym>. Przez liturgię Chrystus, nasz Odkupiciel i Arcykapłan, kontynuuje w swoim Kościele, z Kościołem i przez Kościół dzieło naszego odkupienia. Pojęcie <liturgia> w Nowym Testamencie jest używane nie tylko na oznaczenie celebracji kultu Bożego, lecz także głoszenia Ewangelii i pełnienia czynów miłości. We wszystkich tych przypadkach chodzi o służbę Bogu i ludziom. W celebracji liturgicznej Kościół jest służą na obraz swojego Pana, jedyne <Liturgia>, uczestnicząc w Jego kapłaństwie (kult), które ma charakter prorocki (głoszenie słowa) i królewski (służba miłości) [...]. Liturgia jako dzieło Chrystusa jest również czynnością Jego *Kościoła*. Urzeczywistnia ona i ukazuje Kościół jako widzialny znak komunii Boga i ludzi przez Chrystusa. Włącza wiernych w nowe życie wspólnoty. Zakłada świadome, czynne i owocne uczestnictwo wszystkich”<sup>1250</sup>. Na podstawie przywołanego fragmentu wskazać można słowa-klucze, które pozwalają opisać pojęcie liturgii w obrębie wyznania rzymsko-katolickiego. Słowa te obejmują i odnoszą się zarazem do Boga i ludzi: wspólnota, uczestnictwo, służba – ich fundamentem jest (ma być) miłość. Jeżeli więc Cezary Wąs w „Antynomiach współczesnej architektury sakralnej” – określa liturgię jako władczynię budynku kościoła<sup>1251</sup>, wiążąc ją jednak w pierwszej kolejności

---

<sup>1249</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. J. Snopek, Tychy, kwiecień 2016 r., nagranie J. Snopek, oprac. E. Chudyba.

<sup>1250</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego, (online), <http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkII-wst.htm> (dostęp: 08.04.21)

<sup>1251</sup> Zob. C. Wąs, *Antynomie współczesnej architektury sakralnej*, dz. cyt., s. 25.

z aspektem kultowym i obrzędowym<sup>1252</sup> – to wydaje się konieczne uzupełnienie tego ujęcia poprzez wskazanie na cele, ze względu na które obrzędy i kult są sprawowane. Celem liturgii eucharystycznej – jako szczytu całego życia chrześcijańskiego – jest „urzeczywistnienie komunii Boga i ludzi przez Chrystusa”, a więc zrealizowanie mistycznej i realnej *wspólnoty*. Obrzęd Mszy Świętej jest nie tylko jej znakiem, ale – dla wierzących – wspólnota ta rzeczywiście się dokonuje. Dlatego właśnie to Przemienienie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa podczas Eucharystii, będące warunkiem komunii, czyli *wspólnoty* Boga i ludzi, a nie liturgia rozumiana jako „obrzędy” – stanowić powinno, na co zwracał uwagę Stanisław Niemczyk, punkt wyjścia dla procesu projektowego w przypadku realizacji katolickiej świątyni. Architekt podkreślał: „Jeżeli chodzi o najistotniejsze wątki dla budowli sakralnej – jeżeli ja nie wyjdę od tego, o czym na początku powiedziałem – że w kościele istotą jest Eucharystia – Przemienienie na ołtarzu – jeżeli od tego nie zaczynam, to zaczynam, jak to się mówi, od ogona. <Jak ma wyglądać kościół współczesny?>, <Jak ma wyglądać kościół z cegły?>, <Jak ma wyglądać kościół z kamienia?> – to jest złe postawienie pytania”<sup>1253</sup>.

Zwróćmy teraz uwagę na metonimicznie zabarwione formuły w przywołanych wyżej fragmentach Katechizmu Kościoła Katolickiego, odnoszące się do Eucharystii, i szerzej – liturgii (oraz jej bezpośrednich skutków): „oznacza i urzeczywistnia”, „wyrażali oraz ujawniali”, „urzeczywistnia [...] i ukazuje”. W formułach tych znajduje wyraz sygnalizowana już we „Wstępie” pracy, właściwa dla optyki katolickiej równoczesność „być i „znaczyć”<sup>1254</sup>, która w szczególny sposób odnosi się do sakramentów<sup>1255</sup>. Stanisław Celestyn

---

<sup>1252</sup> Jak pisze badacz: „Jednym z ważniejszych źródeł zmian w ukształtowaniu budynków kościelnych w XX wieku była dyskusja nad poprawnymi z eklezjologicznego punktu widzenia formami sprawowania liturgii. W opinii przypisywanej Corneliusowi Gurlittowi, później zaś chętnie powtarzanej, stwierdza się wręcz, że <liturgia rządzi budową kościoła>. Początek współczesnej dyskusji nad reformą obrzędów wiązany jest z działalnością Prospera Guérangera, pierwszego opata reaktywowanego w 1833 roku benedyktyńskiego klasztoru w Solesmes we Francji. W trzytomowym dziele *Institutions liturgiques* (1840–1851) i dziewięciotomowym *L'Année liturgique* (1841–1866) Guéranger zwrócił uwagę na decydującą rolę obrządków wśród wszystkich czynności Kościoła, a jednocześnie rozpoczął dyskusję nad wyróżniającymi cechami liturgii” - C. Wąs, *Antynomie współczesnej architektury sakralnej*, dz. cyt., s. 25.

<sup>1253</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. J. Snopek, Tychy, kwiecień 2016 r., nagranie J. Snopek, oprac. E. Chudyba.

<sup>1254</sup> Zob. E. Gieysztor-Miłobędzka, *Symbol we wnętrzu kościelnym*, dz. cyt., s. 51.

<sup>1255</sup> W rozdziale pierwszym części drugiej Katechizmu Kościoła Katolickiego, pt. „Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego”, czytamy m.in. o sakramencie chrztu (punkt 1215): – „Sakrament ten jest także nazywany <obmyciem odradzającym i odnawiającym w Duchu Świętym> (Tt 3, 5), ponieważ *oznacza i urzeczywistnia* [podkr. – E.Ch.] narodzenie z wody i z Ducha, bez którego nikt <nie może wejść do Królestwa Bożego> (J 3, 5)” oraz punkt 1374 dot. Sakramentu Eucharystii: „Sposób obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi jest wyjątkowy. Stawia to Eucharystię ponad wszystkimi sakramentami i czyni z niej <jakby doskonałość życia duchowego i cel, do którego zmierzają wszystkie sakramenty>. W Najświętszym Sakramencie Eucharystii <są zawarte prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie Ciało i Krew wraz z duszą i Bóstwem Pana naszego Jezusa Chrystusa, a więc cały Chrystus>. <Ta obecność nazywa się <<urzeczywista>> nie z racji wyłączności, jakby inne nie były <<urzeczywiste>>, ale przede wszystkim dlatego, że jest substancjalna i przez nią uobecnia się cały Chrystus, Bóg i człowiek>” – *Katechizm Kościoła Katolickiego*

Napiórkowski podkreśla, że „[...] znaki sakramentalne sprawiają to, co oznaczają. Mówimy, że w sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii, uobecniają się zbawcze misteria Chrystusa”<sup>1256</sup>. W optyce katolickiej (i prawosławnej) sakrament jest więc *znakiem uobecniającym*. Pojęcie znaku uobecniającego, poprzez który wyraża się teologia sakramentalnej obecności, nakierowuje na realistyczny, odwołujący się do Bożej Obecności, rys katolicyzmu (i prawosławia). Teolog, biskup, Wacław Świerzawski, założyciel Zgromadzenia Sióstr Świętej Jadwigi Królowej Służebnic Chrystusa Obecnego, pisał: „To doświadczenie bliskości Pana: obecności i wspólnoty z Nim, jest całkowicie inne aniżeli paralelne doświadczenie żydowskich czy pogańskich gmin kultycznych (por. 1 Kor. 10, 16-22). Może ono być słusznie nazwane <sakramentalnym realizmem> [...]. Od początku Tradycji Kościoła polegał on na tym, że Eucharystia uobecniając Pana realizowała, pogłębiała i wzmacniała więź z Chrystusem, i przez Niego ze wspólnotą, której związkiem była wiara i Chrzest. Eucharystia tworzyła zgromadzenie Pana, zgromadzenie ludu Bożego, ponieważ jeden chleb był udziałem w Ciele Pana, i w tym jednym chlebie uczestniczyli wszyscy tworząc jedno ciało”<sup>1257</sup>. Wydaje się uzasadnione twierdzenie, że „sprawczość” sakramentów uwarunkowana jest przekonaniem wiernych o *uczestnictwie* widzialnego znaku w rzeczywistości tego, co sakramenty jako znaki oznaczają i co, przez to uczestnictwo, uobecniają. Jak pisze o Eucharystii Zbigniew Treppa jest ona: „radosnym aktem dziękczynienia za *przypomnianą i uobecnioną* [podkreślenie – E. Ch.] ofiarę przebłagalną Jezusa Chrystusa, wcielonego Słowa, i jednocześnie jest zbliżaniem się przed oblicze Boga w najpełniejszym wymiarze, jaki można sobie wyobrazić w porządku doczesnym”<sup>1258</sup>.

Zasada znaku, czy też ontologicznie pojętego symbolu, który będąc zakorzenionym i wyrastając z tego, co rzeczywiste, *jest tym, co oznacza* (albo sprawia to, co oznacza), prowadzi nas do chrześcijańskiego (a precyzując – obecnego w chrześcijaństwie katolickim i wschodnim) rozumienia ikony, w której wpisana jest tajemnica widzialności (i Obecności) Boga. Pierwowzorem każdej ikony – Ikoną Ikon, Znakiem, Który Jest Tym, Co Oznacza –

---

(online), w oparciu o wydanie Pallotinum 1994, oprac. internetowe - Mirosław Baranowski, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/rkkkII-2-1.htm> (dostęp: 29.05.21).

<sup>1256</sup> S.C. Napiórkowski, *Prawosławna teologia ikony w katolickiej Polsce?*, w: „Summarium” 1980, nr 9 (29), s. 127, cyt. za: Z. Bator, *Ikony jako wezwanie i zadanie dla teologii*, (online) w: „Salvatoris Mater”, 2008, 10/1, s. 234. [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Salvatoris\\_Mater/Salvatoris\\_Mater-r2008-t10-n1/Salvatoris\\_Mater-r2008-t10-n1-s219-243/Salvatoris\\_Mater-r2008-t10-n1-s219-243.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Salvatoris_Mater/Salvatoris_Mater-r2008-t10-n1/Salvatoris_Mater-r2008-t10-n1-s219-243/Salvatoris_Mater-r2008-t10-n1-s219-243.pdf) (dostęp: 05.06.21)

<sup>1257</sup> W. Świerzawski, *Dynamiczna „pamiątka” Pana*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1980, s. 76-77.

<sup>1258</sup> Z. Treppa, *Tajemnica widzialności Boga. Szkice z teologii obrazu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 28.

jest Jezus Chrystus – będący Słowem, Które stało się Ciałem<sup>1259</sup>. Podkreślmy – Jezus Chrystus jest równocześnie: Obrazem/Wizerunkiem Boga i Bogiem. O ile można tak powiedzieć – w Słowie Wcielonym najpełniej wyraża się podwójna, metonimiczna zasada znaku, będącego tym, co oznacza, zasada, której rewersem wydaje się być oparta na uczestnictwie (relacyjna) teoria bytu zakładająca jako pierwotne odniesienie, związek, partycypację (*methexis*) między bytami (między znakiem, a tym, co oznaczone). Słowa: „obraz”, „wizerunek”, w języku potocznym wydają się być bliższe optyce „zewnętrznego odwzorowania”, kopiowania<sup>1260</sup>, imitowania. Jednak w perspektywie chrześcijańskiej (wchodniej i katolickiej) – terminy te odczytywać należy w ontologicznym porządku uczestnictwa (*methexis*), i nazywać ikonę obrazem przyjmując jakąś formę wewnętrznego pokrewieństwa między wizerunkiem a tym, co przedstawione. Chrystus nie jest kopią ani imitacją Boga Ojca – jest Jego Obrazem (czyli Ikoną), bo w Nim uczestniczy, jest Wizerunkiem Boga, ponieważ jest Bogiem. W prawosławiu ikona uznawana jest za sakrament<sup>1261</sup> właśnie ze względu na założenie (jakieś formy) uczestnictwa tego wizerunku w tym, co nadprzyrodzone, a nie z powodu zewnętrznego odwzorowania. Status ikon/świętych obrazów w katolicyzmie nie jest tak jednoznacznie określony. Jednak, jak pisze teolog, Zofia Bator: „W świetle wypowiedzi Soboru Watykańskiego II, *Katechizmu Kościoła Katolickiego* oraz liturgicznej praktyki Kościoła można stwierdzić, że obraz czy rzeźba w sztuce Zachodu może pełnić podobną rolę jak w prawosławiu: albo ułatwiać modlitewny kontakt z Bogiem, Maryją czy ze świętymi, albo pełnić rolę dydaktyczną, czyli pouczać o prawdach wiary. Przeświadczenie o żywej obecności świętych przez ich wyobrażenia, wydaje się być bliskie i obecne także w polskiej pobożności, gdzie panuje mniej lub bardziej

---

<sup>1259</sup> Jak pisze F. Resiak, „Pierwowzorem każdej Ikony jest Jezus Chrystus – Obraz Niewidzialnego Boga. Kult obrazów chrześcijaństwo katolickie i prawosławne uzasadniało świętymi tekstami Pisma św. Nowego Testamentu, zwłaszcza dwoma: <On (Chrystus) jest OBRAZEM Boga niewidzialnego, Pierworodnym wobec każdego stworzenia...> (Kol 1, 15 i n.) oraz 2) <...Panie, pokaż nam Ojca... Odpowiedział mu Jezus: Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze mnie nie poznałeś? Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca>. (J 14, 8-9; należy czytać cały rozdział)” – s. 41.

<sup>1260</sup> Zob. W. Stróżewski, *Symbol i rzeczywistość*, w: „Istnienie i sens”, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 502.

<sup>1261</sup> Zbigniew Treppa pisze: „[...] na Wschodzie ikonę, a zatem i ikonostas, traktuje się w kategoriach sakramentu osobowej obecności [...]” – Z. Treppa, *Tajemnica widzialności Boga. Szkice z teologii obrazu...*, s. 58. Władysław Panas w artykule poświęconym ikonie zauważa: „Mówi się w prawosławiu: to nie ikona Matki Bożej, to sama Matka Boża. <Jest Trójca Rublowa, a więc jest i Bóg> – oto [...] najlepszy dowód na istnienie Boga” – W. Panas, *Sztuka jako ikonostas*, „Znak”, 1982, nr 337, s. 1534. Jak stwierdza z kolei Stanisław Celestyn Napiórkowski: „Na podobieństwo znaku sakramentalnego ikona jest znakiem skutecznym, w którym i poprzez który nawiązujemy kontakt z sacrum, z Maryją, z Chrystusem i z Trójcą Przenajświętszą. Ikona, według rozumienia wschodniego, pełni rolę podobną do roli Pisma św. i jak słowo Boże, nie tylko przypomina i poucza o Chrystusie, ale daje Chrystusa, ontycznie z Nim kontaktuje wierzącego człowieka” – S.C. Napiórkowski OFM, *Prawosławna teologia ikony w katolickiej Polsce?*, „Summarium” nr 9 (29), 1980, s. 127-128, cyt. za: Z. Bator, *Ikony jako wezwanie i zadanie dla teologii...*, s. 234. *jako wezwanie i zadanie dla teologii...*, s. 232.

uświadomione przekonanie, że kościół jest < *miejscem świętych obcowania – a więc także obcowania ze świętymi* [...] >”<sup>1262</sup>. Badaczka ta przywołuje także wypowiedź Stanisława Celestyna Napiórkowskiego, który zauważa, że wobec przeświadczenia wiernych o obecności Matki Bożej w obrazie i przez obraz, które daje się zauważyć podczas różnych uroczystości związanych z peregrynacją kopii Jasnogórskiej Ikony, „[...] teolog katolicki staje bezradnie zdumiony [...]. Nie znajduje takiej tezy ani w swoich podręcznikach akademickich, ani w opracowaniach monograficznych. Owszem, ma do dyspozycji kilka wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła na temat kultu obrazów [...], jednak nie odkrywa w nich poszukiwanego światła. Wszystkie te dokumenty bronią czci obrazów, Matki Najśw. i świętych, ale ograniczają się zasadniczo do stwierdzenia, iż należy je szanować i czcić, oraz że ułatwiają one kontemplację podnosząc ducha do spraw Bożych. [...] Jaką teologię ikony głosi więc Kościół katolicki w Polsce, jeśli nie zna jej teologia katolicka? [...] Czy Polska nie przypomina dziś Zachodowi chrześcijańskiemu wielkiej wspólnej tradycji? Czy jakąś dziwną intuicją wiary (*sensus fidei*?) nie dociera poza czy ponad teologię akademicką do wspólnego dziedzictwa, którego chrześcijański Zachód nie zasymilował dotąd w sposób dostateczny?”<sup>1263</sup>. W oparciu o przywołane wypowiedzi można zaryzykować stwierdzenie, że zasada znaku, który jest tym, co oznacza [znaku w jakiś sposób pozostającego w relacji z tym, co (się przez niego) uobecnia, albo uczestniczącego w tym, co (się przez niego) uobecnia] przenika i organizuje światobraz właściwy dla wschodnich nurtów chrześcijaństwa i katolicyzmu. Wydaje się więc, że oba te nurty chrześcijaństwa są ontologicznie (na poziomie właściwego im światobrazu) „nakierowane” na optykę *methexis* i partycypacyjną (relacyjną) teorię bytu.

Zasadę znaku uczestniczącego w tym, co przedstawia, będącego tym, co oznacza, chcę określić jako „zasadę ikony/ikoniczności”, ontologicznie osadzoną w relacyjnej, przyjmującej – można byłoby ją również nazwać „ontologiczną zasadą uczestnictwa”, bądź – idąc tropem Stanisława Niemczyka, który podkreślał, że przestrzeń kościoła ma ułatwić doświadczenie relacji z Bogiem, w której każdy z nas *już* się znajduje<sup>1264</sup> – „ontologiczną zasadą relacji”.

---

<sup>1262</sup> Z. Bator, *Ikony jako wezwanie i zadanie dla teologii...*, s. 232.

<sup>1263</sup> S.C. Napiórkowski OFM, *Matka mojego Pana*, Opole 1988, 144-153 – cyt. za Z. Bator, *Ikony jako wezwanie i zadanie dla teologii*, „*Salvatoris Mater*” 10/1, 2008, s. 232.

<sup>1264</sup> Funkcja budynku kościoła, którego architektura służyć ma relacji z Bogiem, jest – w ujęciu Stanisława Niemczyka wyłącznie przygotowawcza, pomocnicza, ponieważ, jak mówił: „my cały czas jesteśmy w relacji z Bogiem – lepszej lub gorszej z naszej strony, bo to nie Bóg się zamyka przed nami, tylko my. Jeśli usłyszy pani muzykę popularną, lub śpiew albo muzykę, która panią przestawia w inną warstwę myślenia, i człowiek wtedy zaczyna myśleć przynajmniej przez jakieś czas – innymi środkami. I to samo czy pani telewizor puści, czy plakat zobaczy – to od razu człowiek się przestrasza. Chyba serce człowieka najlepiej jakby dało radę, móc tak bezboleśnie się skupić na Obecności [Boga – dop. E. Ch.]. A tu ciągle jest wyrwanie takich kawałków z

Przyjrzyjmy się bliżej „zasadzie ikony/ikoniczności”, z którą zbieżna jest partycypacyjna (relacyjna) teoria bytu („wzorzec pierwotnego odniesienia”) i ontologiczne rozumienie symbolu jako zakorzenionego w bycie. Pozwoli to:

1) (przynajmniej w pewnym stopniu) uzasadnić, że wiodącym sposobem rozumienia symbolicznego wymiaru architektury katolickiej świątyni należałoby uznać traktowanie jej jako *znaku* Bożej Obecności, znaku mającego ujawniać, wskazywać na Bożą Obecność, która już jest dana – w tabernakulum, czy podczas ofiary Eucharystycznej,

2) a także przyczyni się do wyeksplikowania zasadniczego celu procesu projektowego Stanisława Niemczyka, jakim w przypadku budowy kościoła było właśnie nakierowanie na to co dane, przygotowanie miejsca, które służyć będzie relacji człowieka i wspólnoty wierzących – z Bogiem, relacji, w której każdy z nas – w przekonaniu głęboko wierzącego architekta – już się znajduje.

## II. 6. 2. „Zasada ikony” jako wyraz funkcji symbolicznej w obrębie katolicyzmu

Metonimicznie zabarwioną „zasadę ikony/ikoniczności” napotykamy w antropologii biblijnej (i teologicznej), gdzie człowiek ukazany jest jako *Imago Dei* – jako stworzony na obraz i podobieństwo Boże, co – jak podkreśla Marian Antoniewicz – powoduje, że także osoba ludzka ma charakter ikonalny (jest Ikoną Bożą)<sup>1265</sup>. Z tego powodu właściwy dla chrześcijaństwa postulat naśladowania Boga i stawania się do Niego podobnym<sup>1266</sup>

---

rzeczywistości, bo najlepiej by było głowy nie odwrócić w którąś stronę, bo następuje rozproszenie, następuje natychmiastowe przesunięcie tego kierunku, tego punktu docelowego. Nie możemy chodzić z zamkniętymi oczami, bo by było łatwiej, byłoby łatwiej pokonywać świat. Bo oprócz tych bodźców wizualnych, które są najsilniejsze, bo książki mogą nie wziąć do ręki i nie otworzyć na tej stronie, która by mnie poirytowała tym, co zawiera, natomiast świat ten oglądalny jest właśnie taki, jest tak postrzegany, tak intensywnie odbierany przez człowieka, konsumowany – że tego się pominąć nie da. Słyszalny nawet jest w mniejszym stopniu. Jest głosem, który bluźni, zlorzeczy, przeklina – tak samo uderzy człowieka, ale dziwnie takie działanie dźwiękowe łatwo jest w tym momencie nazwać, że jest to coś brutalnego, chamskiego. Natomiast idziemy i patrzymy na różne obrazy. Te głosy się od nas odbijają, a te bodźce wzrokowe wchodzą w nas bardzo łatwo, tak najprościej jak gdyby zupełnie, no i to myślę też – to mi się nasuwa takie skojarzenie. Jak Bóg stwarzał świat i po każdym dniu mówił – że to jest dobre. Nie mówi się – słyszał. Tylko że widział. Pojawiają się nam obrazy. Że to czym jest właśnie wzrok jest taką siłą dużą, która z jednej strony umożliwia nam odbiór świata, wszystkiego, a z drugiej strony oczekuje, że poprzez ten wzrok również będę mógł znaleźć się przed czymś, co przedstawia Obecność Boga i powiedzieć, że dla mnie wewnętrznie – o to, jest to, czego szukam – to jest dobre, to jest piękne, to jest takie, jak ma być” – wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, kwiecień 2017, oprac. własne.

<sup>1265</sup> „Słowa z Księgi Rodzaju: <Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam> (Rdz 1,27), wskazują na wewnętrzny dialog, jaki Bóg prowadzi ze sobą samym, owocujący powołaniem do istnienia człowieka. Osoba ludzka jest Ikoną Bożą, co wskazuje na jej wyjątkowość i najdoskonalsze związanie osobowe z Bogiem” – M. Antoniewicz, *Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonarność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym*, *Teologia w Polsce* 7,1 (2013), s. 16. <https://czasopisma.kul.pl/twp/article/view/8319/7101> (dostęp: 25.05.21)

<sup>1266</sup> W Ewangelii wg. św. Mateusza Chrystus mówi uczniom: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”, Mt 5, 48 <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=248> (dostęp: 25.05.21). Święty Paweł

należałoby odczytywać właśnie w porządku uczestnictwa (*methexis*), a nie zewnętrznego odwzorowania. Zauważmy, że podobieństwo (możliwość stawania się podobnym do Boga) rozumieć można także jako swego rodzaju *pokrewieństwo* (w sensie pierwotnej więzi między Stwórcą a stworzeniem). To źródłowe pokrewieństwo Stwórcy i stworzenia, od Którego ono pochodzi, dla którego Bóg jest Ojcem, rozstrzyga o „łasce partycypacji”. Antoniewicz wskazuje, że zgodnie z dogmatyką katolicką „spełnienie człowieka jako obrazu Bożego w komunii trynitarniej wiąże się z przebóstwieniem <człowieka na drodze ontycznej, egzystencjalnej i prozopoicznej>. Spoglądając na kwestię ikonalności z takiego punktu widzenia, należy ją traktować w kategoriach daru i zadania powierzonego do realizacji osobom ludzkim, a w sensie szerszym także wszelkiemu stworzeniu, które nosi na sobie ślady Boga (*vestigia Dei*)”<sup>1267</sup>. Ten ostatni fragment ponownie przywołuje na myśl partycypacyjną teorię bytu, która, jak pisała Zofia J. Zdybicka, ukazuje rzeczywistość jako ontyczną wspólnotę, gdzie współistnieją świat, człowiek i Bóg<sup>1268</sup>. Z optyką uczestnictwa (*methexis*) i podobieństwa opartego na pierwotnej, wewnętrznej *więzi*, zbieżna jest także „semicka teoria obrazowości” wpisana w hebrajski źródłosłów zawartego w Księdze Rodzaju podwójnego sformułowania o stworzeniu człowieka: „na obraz Boży (*selem*) i podobieństwo (*demuth*)”. Antoniewicz wskazuje, że semicka teoria obrazowania nazywana jest „[...] teorią <znamienia początku> lub teorią <znamion genezy>. Według tej teorii każda rzecz stanowi odzwierciedlenie istoty i atrybutów swego twórcy. Można tu wymienić dwa aspekty [...]. Pierwszy dotyczy podobieństwa idącego po linii naturalnej, czyli pojawiającego się w sposób spontaniczny, na zasadzie związku zachodzącego między przyczyną i skutkiem; natomiast drugi akcentuje świadome i wolne działanie sprawcy, który w swojej twórczości zmierza do określonego celu. Odwołując się do terminologii biblijnej, możemy stwierdzić, że każda rzecz jest obrazem czy odbiciem wtórnym swego sprawcy zarówno w sensie statycznym i biernym (*selem*), jak i dynamicznym i czynnym (*demuth*). Dostrzegamy tu ścisłą więź zachodzącą między Praobrazem a obrazem, czy też między Obrazem a jego odbiciem, opartą na związku

---

w liście do Efezjan pisze: „Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane, i postępujcie drogą miłości [...]” Ef 5, 1-2 <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=1032> (dostęp: 25.05.21)

<sup>1267</sup> M. Antoniewicz, *Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonalność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym*, *Teologia w Polsce* 7,1 (2013), s. 21. <https://czasopisma.kul.pl/twp/article/view/8319/7101> (dostęp: 25.05.21). Przebóstwienie „na drodze prozopoicznej” – oznacza przebóstwienie człowieka jako osoby – gr. *proposon* – osoba – zob. Czesław S. Bartnik, *Istota więzi eklezjalnej*, *Studia Płockie* XIII, 1995, s. 11. [http://mazowsze.hist.pl/21/Studia\\_Plockie/483/1995/16010/](http://mazowsze.hist.pl/21/Studia_Plockie/483/1995/16010/) (dostęp 03.06.21) (por. także niżej).

<sup>1268</sup> Zob. Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, dz. cyt., s. 201-202.



przyczynowo-skutkowym”<sup>1269</sup>. W duchu tomizmu egzystencjalnego i Tomasza z Akwinu można byłoby dodać, że Stwórca pozostawia swój ślad (*vestigia Dei*) w stworzeniu nie tylko w porządku esencjalnym (istoty), ale już przez to, że powołuje je do istnienia – przez co pozostaje z Nim ono w egzystencjalnym związku, w metafizycznej wspólnocie tego, co rzeczywiście istniejące. Choć Antoniewicz w przywołanym fragmencie używa określenia: „odbicie”, które kojarzy się z optyką „zewnętrznego odzworowania”, to wydaje się, że zasadnie można uznać, że nie chodzi tu o podobieństwo „zewnętrzne”, imitujące, ale o podobieństwo ufundowane na prawdziwie ontycznej, „wewnętrznej”, więzi, wspólnocie.

Odwołanie do „niedwuznaczej” więzi/zależności między obrazem a tym, co obraz przedstawia, napotykaemy także w jednym z artykułów Dekretu wiary ustalonego podczas ostatniego Soboru Powszechnego (Nicejskiego II), w 787 roku, kiedy to potępiono ikonoklazm i dopuszczono kult wizerunków. Przynotujemy fragment Dekretu, w którym Ojcowie soborowi stwierdzają: „[...] zachowujemy nienaruszoną całą przekazaną nam tradycję Kościoła, zarówno pisaną, jak i niepisaną. Jednym z elementów tej tradycji jest malowanie wizerunków na obrazach, w ten sposób, by obraz był zgodny z przekazem podanym przez Ewangelię, aby te wizerunki potwierdzały, że Słowo Boże naprawdę było człowiekiem, a nie wytworem fantazji, i abyśmy mieli z tego korzyść, utwierdzając się w tej wierze. Albowiem wizerunek i rzecz, którą wyobraża, wskazują na siebie nawzajem i stanowią niedwuznacznie swoje odzwierciedlenie”<sup>1270</sup>. Można powiedzieć, że podczas Soboru Nicejskiego II dopuszczono kult wizerunków (ikon), ponieważ przyjęto, że wizerunek i rzecz *mogą* „stanowić niedwuznacznie swoje odzwierciedlenie”. Jeżeli warunkiem tego „niedwuznacznego odzwierciedlenia” jest – jak wskazują Ojcowie soborowi – zgodność obrazu z przekazem (zawartym w Ewangeliach), to sam kult wizerunków uzasadniony jest wiarą w realność i prawdziwość tego, o czym ewangeliczny przekaz mówi. Prawdziwość przedmiotu przekazu czyni prawdziwym (uprawomocnia i uzasadnia) zarówno przekaz (słowo), jak i jego wizerunek (obraz). Jak pisze Marek Pyc: „Nauczanie Soboru Nicejskiego II w pełni świadomie koncentruje się wokół tezy o *realizmie wcielenia*, konsekwentnie potwierdzanej przez wieki w symbolach wiary i soborowych definicjach. [...] Obraz spełnia rolę pośrednika między widzialnym a niewidzialnym, między przedstawieniem a prototypem, do którego prowadzi. Sobór orzeka, że obraz jest ewangelicznym przepowiadaniem, głosząc prawdziwe wcielenie odwiecznego Słowa. Możliwość malowania ikon Chrystusa wynika

---

<sup>1269</sup> M. Antoniewicz, *Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonarność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym*, Teologia w Polsce 7,1 (2013), s. 13-14.

<sup>1270</sup> *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 337.

z rzeczywistości wcielenia, prawdziwego wcielenia Słowa Bożego, a tym samym Jego *autentycznego człowieczeństwa*. Malując obrazy Chrystusa wyznajemy wiarę, że odwieczny Syn Boży stał się rzeczywiście człowiekiem, przyjmując prawdziwą ludzką naturę<sup>1271</sup>. Można zatem powiedzieć, że właściwa katolicyzmowi i chrześcijaństwu wschodniemu „zasada ikony/ikoniczności” (bycia tym, co się oznacza, bądź uczestniczenia w tym, co się oznacza), ufundowana jest na wierze:

- a) w realność, rzeczywistość tego, w czym wizerunek i sakrament mają uczestniczyć,
- b) którą należałoby powiązać z przyjmowaniem w punkcie wyjścia (inaczej niż np. w nurcie kultury, jakim jest postmodernizm) różnicy między rzeczywistością a wytworem fantazji.

Wskazywałam już wcześniej, że w Kościele katolickim status obrazów świętych nie jest tak jednoznacznie określony, jak w przypadku prawosławia<sup>1272</sup>. Z tego powodu Gilbert Durand pisał, że „tylko Kościół prawosławny zastosował w zupełności decyzje VII Soboru ekumenicznego, który nakazywał czczenie ikon, dając w całości obrazowi sakramentalną rolę <podwójnego podporządkowania>, która sprawia, że poprzez środek, jakim jest obraz, to, co znaczące, stosunki między tym, co oznaczone, a uwielbiającą świadomością <nie są czysto konwencjonalne, lecz radykalnie intymne>. To właśnie wtedy objawia się głęboka rola symbolu: jest on <potwierdzeniem> pewnego sensu dla osobistej wolności”<sup>1273</sup>. Zwróćmy uwagę, jak Durand, w przytoczonej wypowiedzi, odnosi zespół znaczeń określających ikonę

---

<sup>1271</sup> M. Pyc, *Tajemnica Jezusa Chrystusa w definicji wiary Soboru Nicejskiego II*, w: „Studia Gnesnensia”, tom XXV, Gniezno 2011, s. 216-217. [http://studiagnesnensia.archidiecezja.pl/pliki/833466\\_rSG25\\_205-224\\_Pyc.pdf](http://studiagnesnensia.archidiecezja.pl/pliki/833466_rSG25_205-224_Pyc.pdf) (dostęp: 05.06.21)

<sup>1272</sup> Dobrym przykładem tej niejednoznaczności jest wypowiedź Władysława Stróżewskiego, który o ikonie Trójcy Świętej Rublowa pisze: „Nawet wtedy, gdy obcujemy z jej reprodukcjami, przemawia ona do nas w sposób niedający się w żaden sposób wyartykułować. Doświadczamy czegoś, co każe nam mówić o objawieniu innego wymiaru rzeczywistości. Na tym słowie <inny> musimy poprzestać. Raz jeszcze ulegamy przekonywającej mocy teologii negatywnej. Czy wszystko to byłoby możliwe, gdybyśmy w głębi duszy nie dzielili – z Kościołem prawosławnym – przeświadczenia, że ikona Trójcy Świętej Rublowa jest także sakramentem?” - W. Stróżewski, *Symbol i rzeczywistość*, dz. cyt., s. 507. Przyczyną tej sytuacji wyjaśnia Zofia Bator: „W nauczaniu Kościoła prawosławnego ikony nie tylko wyobrażają świat niebiańskiej rzeczywistości, lecz także umożliwiają człowiekowi nawiązanie z nim duchowego kontaktu, dlatego ikony nazywane są tu <kanałem łaski> oraz <miejscem spotkania> z osobami na nich wyobrażonymi. Te funkcje ikonografii sakralnej na Zachodzie uległy osłabieniu i jakby zapomnieniu, w związku z niezrozumieniem i zakwestionowaniem w Księgach karolińskich oraz na kilku lokalnych synodach decyzji Soboru Nicejskiego II na temat czci obrazów. W środowisku Karola Wielkiego wprawdzie zgadzano się na umieszczanie obrazów w świątyniach, ale jedynie dla ich dekoracji i pouczenia wiernych, jednocześnie zakazując oddawania im czci. Pomimo tego ikona jako <święty wizerunek> zarówno w swych funkcjach liturgicznych, jak i formie artystycznej przetrwała do naszych czasów. Wprawdzie już w XIII w. do wystroju świątyni zaczęto wprowadzać realistyczne malarstwo [...], ale nadal stosowano tradycyjne wzorce ikonograficzne. Sobór Trydencki w ostatniej sesji (1563 r.), odwołując się do Niceum II, stwierdził, że należy zachować zwyczaj umieszczania obrazów Chrystusa, Bogurodzicy i świętych, dla oddawania im czci oraz ograniczył wpływ realistycznego malarstwa świeckiego” - Z. Bator, *Ikony jako wezwanie i zadanie dla teologii*, „Salvatoris Mater” 10/1, 2008, s. 229. [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Salvatoris\\_Mater/Salvatoris\\_Mater-r2008-t10-n1/Salvatoris\\_Mater-r2008-t10-n1-s219-243/Salvatoris\\_Mater-r2008-t10-n1-s219-243.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Salvatoris_Mater/Salvatoris_Mater-r2008-t10-n1/Salvatoris_Mater-r2008-t10-n1-s219-243/Salvatoris_Mater-r2008-t10-n1-s219-243.pdf) (dostęp: 05.06.21).

<sup>1273</sup> G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, tłum. C. Rowiński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 48-49.

(zdefiniowaną przez pośrednictwo, uczestniczenie w tym, co przedstawia, a tym samym gwarantującą „intymność”, czyli bliskość<sup>1274</sup>, relacji wiernego ze sferą Transcendencji<sup>1275</sup>) do pojęcia symbolu, który scharakteryzowany zostanie właśnie przez intymne/wewnętrzne „pośrednictwo”, nie mające nic wspólnego z zewnętrznym naśladowaniem. O „intymnym pokrewieństwie”, jakie zachodzi pomiędzy symbolem a symbolizowanym, o uczestnictwie jednego w drugim, którego nie sposób uchwycić posiłkując się kategorią odwzorowania (w sensie kopiowania), pisze także Władysław Stróżewski<sup>1276</sup>, który podobnie jak Durand charakteryzując symbol posiłkuje się odwołaniem do ikony. Wydaje się więc uzasadnione stwierdzenie, że „zasada ikony”, ontologicznie osadzona w optyce *methexis*, czyli partycypacyjnej teorii bytu, stanowi wyraz funkcji symbolicznej *per se*. Albo inaczej: w metonimicznie zabarwionej „zasadzie ikony” (bycia tym, co się oznacza) napotykamy elementy konstytutywne takiego rozumienia symbolu, które określane jest jako ontologiczne.

Zwróćmy raz jeszcze uwagę, że w „zasadzie ikony/ikoniczności” kluczowa jest funkcja pośredniczenia. Obraz (ikona), jak pisze cytowany wyżej Marek Pyc, spełnia rolę pośrednika – podobnie Chrystus (Ikona Ikon) jest Pośrednikiem i Łącznikiem między Bogiem i ludźmi: Obecny podczas Eucharystii pod postaciami sakramentalnymi czyni możliwą wspólnotę (komunię) ludzi i Stwórcy. Antoniewicz wskazuje: „w Synu Bożym każdy człowiek staje się dzieckiem Bożym, a opierając się na uczestnictwie w tym samym obrazie Bożym jest traktowany przez Chrystusa jak brat czy siostra”<sup>1277</sup>. Również Czesław S. Bartnik zauważa, że nie tylko Chrystusa, ale też Kościół i pojęcie osoby – opisać można poprzez kategorie relacji i więzi<sup>1278</sup>. Zbieżną z takim ujęciem charakterystykę napotykamy

---

<sup>1274</sup> Łac. *intimus* jako przymiotnik oznacza m.in.: najbardziej wewnętrzny, bardzo głęboki, bardzo intensywny, tkwiący głęboko w duszy, najskrytszy, najbardziej osobisty, a w odniesieniu do przyjaciół, przyjaźni – najbliższy, bardzo bliski, serdeczny, najzaufańszy – *Mały słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, Wydawnictwa Szkolne PWN, Warszawa 2001, s. 358-359.

<sup>1275</sup> Czcząc ikonę uwielbia się przecież nie deskę pokrytą farbami (co ikonodulom zarzucali ikonokłasci), ale przedstawionych za pośrednictwem obrazu Jezusa Chrystusa, Marię Pannę, świętych czy aniołów.

<sup>1276</sup> Zob. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, dz. cyt., s. 487.

<sup>1277</sup> M. Antoniewicz, *Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>1278</sup> Pisze on: „Wszelkie <początki> i wiązania w dziedzinie religijnej tkwią głównie w misterium osobowym, czyli prozopocznym /prosopon znaczy po grecku osoba/. I tak samym początkiem chrześcijaństwa jest nie jakaś rzecz, wydarzenie lub język, lecz przede wszystkim osoba, przede wszystkim Osoba Jezusa Chrystusa. Chrześcijaństwo nie zostało zadekretowane, ani <założone administracyjnie>, lecz wyłoniło się – i ciągle się wyłania – z Nieskończoności Osoby Jezusa Chrystusa, z Jego kościołotwórczej Postaci, z Jego osobowej Misji Trynitarniej, przede wszystkim z Wcielenia, to jest osobowego związania Syna Bożego z człowiekiem [...]. Takie prozopoczne wyłanianie się Kościoła z Trójcy Świętej posiada prymat w rzeczywistości, która nastąpiła po empirycznej i doczesnej historii Jezusa. Osoba może być więzią absolutną i wieczną bo pozostaje rzeczywistością, nieodwracalną niezniszczalną niezatartą w swych dokonaniach, niewypowiedzialną w swym bycie. Kościół tedy nie wynika z jakiegoś anonimowego procesu zmierzającego ku nicości, ale jest on pierwszą i prostą konsekwencją osobowego charakteru zjawiska religijności. Jego strukturę określa relacja prozopociczna: osoba – <ja>, osoba – osoba, osoba ludzka – Osoba Boża. Kościół to spełnianie się osoby w osobach. Kościół – powtórzmy – jest zbiorem nie tyle rzeczy,

w przypadku ontologicznie pojętego symbolu. Gilbert Durand za Henrym Corbinem wskazywał, że w pośredniczeniu, które jest niczym innym jak relacyjnością, wyrażona jest sama istota funkcji symbolicznej, będącej „[...] *pośredniczką* między transcendencją oznaczonego a przejawiającym się światem konkretnych, wcielonych znaków, które dzięki tej funkcji stają się symbolami”<sup>1279</sup>. Oczywiście warunkiem przyjęcia tej tezy jest ujęcie symbolu w porządku ontologicznym, co czynił Durand, wskazując, że symbol ma charakter „dośrodkowy”<sup>1280</sup>, a jego zasadnicze „funkcjonowanie” „[...] w przeciwieństwie do alegorii – jest *ustanawiającym odsyłaniem* ku bytowi, który objawia się *tylko i przez* taki niepowtarzalny obraz”<sup>1281</sup>. Badacz ten zauważał, że „symbol, podobnie jak alegoria, jest prowadzeniem od zmysłowego, od wyobrażonego do oznaczonego, ale ponadto jest on [symbol – dop. E. Ch.] z samej natury niedostępnego oznaczonego *epifanią*, to znaczy pojawieniem się, przez i w znaczącym, czegoś niewysłowionego”<sup>1282</sup>. Z tego powodu Durand nazywał symbol „epifaniczną obecnością transcendencji”<sup>1283</sup>. Zakorzenie (ontologicznie rozumianego) symbolu w bycie, także w Bycie Najwyższym, pozwala epifanię, o jakiej tu mowa, określić mianem metafizycznej<sup>1284</sup>. Skoro zaś „zasada ikony/ikoniczności” jest, jak pisałam wyżej, wyrazem funkcji symbolicznej *per se*, a wspólny mianownik dla niej i ontologicznie pojętego symbolu stanowi partycypacyjna teoria bytu, to można przyjąć, że również ona sprzężona jest z epifanią metafizyczną, a także – z redundancją, czyli swoiście rozumianym powtórzeniem. Można je nazwać powtórzeniem polegającym nie na kopiowaniu, zewnętrznym naśladownictwie, ale na uobecnianiu/objawianiu (się) tego samego (niewyczerpanego znaczeniowo) pierwowzoru poprzez nieskończoną liczbę znaków/wizerunków.

---

zdarzeń, procesów, idei, nawet słów lub łask, ile raczej absolutnym spotkaniem osób, zaświadczonej przez Boga: Komunią Osób Bożych – Kościół Trynitarny Niestworzony, Komunią Trójosobowego Boga z ludzkością – Kościół Boży oraz zespoleniem człowieka z człowiekiem [...]. Decyduje o tym ostatecznie relacyjna, odnośnicza i sensodawcza struktura osoby jako takiej. Osoba jest zawsze relacją/św. Augustyn/” – Czesław S. Bartnik, *Istota więzi eklezjalnej*, Studia Płockie XIII, 1995, s. 11. [http://mazowsze.hist.pl/21/Studia\\_Plockie/483/1995/16010/](http://mazowsze.hist.pl/21/Studia_Plockie/483/1995/16010/) (dostęp 03.06.21)

<sup>1279</sup> G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, dz. cyt., s. 40.

<sup>1280</sup> Zob. G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, dz. cyt., s. 23.

<sup>1281</sup> G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, dz. cyt., s. 85.

<sup>1282</sup> G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, dz. cyt., s. 23-24.

<sup>1283</sup> Zob. G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, dz. cyt., s. 34.

<sup>1284</sup> Epifanię metafizyczną odróżnić należy od epifanii romantycznej i wywodzącej się z niej epifanii modernistycznej – zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. A. Rostkowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, s. 772. Por. podrozdział 3.2 niniejszej części pracy pt. „Somatyczny wymiar znaczenia. Architektura Stanisława Niemczyka jako miejsce przywracania rzeczywistości”

Redundancja, czyli „moc (niewyczerpującego się) powtarzania” to, jak wskazywał Glibert Durand, charakterystyczna cecha symbolu, przez którą dokonuje się epifania, czyli odsłonięcie, ujawnienie w nieadekwatnym znaku, jakim jest symbol, tego, co znak ten oznacza. Przywołajmy dłuższy wywód francuskiego badacza: „Podczas gdy w prostym znaku oznaczone jest ograniczone, a znaczące, przez samą arbitralność decyzji, nieskończone; podczas gdy alegoria tłumaczy skończone oznaczone znaczącym nie mniej ograniczonym, to oba człony *Sumbolonu* są nieskończenie otwarte. [...] Imperializm znaczącego, który powtarzając się dochodzi do zintegrowania w jednym tylko kształcie najbardziej sprzecznych właściwości, jak i imperializm oznaczonego, który rozlewa się na wszystkie zmysłowe światy, ażeby zmanifestować się, powtarzając nieustannie akt <epifanii>, posiadają wspólną cechę *redundancji*. To właśnie przez moc powtarzania symbol nieokreślenie zapełnia swą fundamentalną nieadekwatność. Lecz to powtarzanie nie ma charakteru tautologicznego: jest ono doskonalące dzięki gromadzeniu przybliżeń. [...] Znacząca redundancja gestów tworzy klasę symboli rytualnych: muzułmanin, który w porze modlitwy bije pokłony zwrócony w stronę wschodu, kapłan chrześcijański błogosławiący chleb i wino [...], obrazy malowane, rzeźbione, etc., wszystko, co można nazwać *symbolem ikonograficznym*, tworzą rozliczne redundancje: oczywiście redundantne <kopie> jakiegoś krajobrazu, twarzy, modelu [...]. W przypadku obrazów religijnych istnieje nawet <kopia> w wielu egzemplarzach tego samego modelu: każdy posążek Matki Boskiej z Lourdes jest jedynym Niepokalanym Poczęciem, ołtarz w każdym kościele jest zarazem Wieczernikiem i Golgotą. [...] Prawdziwy obraz jest obrazem <ustanawiającym> znaczenie, prosty obraz – który szybko degraduje się w idola albo w fetysz – jest zamknięty w sobie, odrzuca znaczenie, jest bierną <kopią> tego, co zmysłowe”<sup>1285</sup>. Być może redundancję, zamiast „mocą powtarzania”, należałoby określić „mocą anamnezy” – anamnezy pojętej teologicznie jako uobecniające przypominanie<sup>1286</sup>.

---

<sup>1285</sup> G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, dz. cyt, s. 25-29.

<sup>1286</sup> Słowniczek Liturgiczny Kościoła Katolickiego definiuje anamnezę następująco: „Anamneza (gr. *anámnēsis* – „przypomnienie”, hebr. *zikkaron* – „pamiętka”) to część Modlitwy eucharystycznej następująca bezpośrednio po przeistoczeniu, rozpoczynająca się od słów <Wspominając śmierć i zmartwychwstanie...>. [...] Anamneza jest jednak czymś więcej niż tylko wspomnianiem wydarzeń z przeszłości. Chrystus umarł na krzyżu i zmartwychwstał tylko raz – te wydarzenia historycznie są niepowtarzalne. Ponieważ jednak Zmartwychwstały nie podlega czasowi, Jego zbawcze dzieła stają się obecne, dostępne tu i teraz. Ich zbawcza moc ogarnia tych, którzy je teraz wspominają. Eucharystia jest zatem wspomnieniem i uobecnieniem wcielenia i następujących po nim tajemnic naszej wiary aż do zmartwychwstania włącznie”. J. Zjawin, *Co to jest anamneza*, (online) <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2007/Przewodnik-Katolicki-7-2007/Poradnik-duchowy/Slowniczek-liturgiczny-Co-to-jest-anamneza> (dostęp: 07.01.20). Greckie pojęcie anamnezy powiązać należy natomiast z filozofią Platona – m.in. w dialogu „Menon” Sokrates stwierdza, że człowiek nie tyle się uczy, ile przypomina sobie, „[...] to, o czym wie i pamięta jego dusza i o czym tylko on zapomina w kieracie cielesno-zmysłowego życia. [...] poszukiwanie wiedzy i wszelkie postępy w tak zwanej nauce sprowadzają się

Taki wniosek nasuwa zresztą sam Durand, który sytuując ikonę bizantyjską w dziedzinie obrazów symbolicznie najbardziej intensywnych<sup>1287</sup>, w przypisie zauważa, że ikona została określona jako anamneza przez VII Sobór Ekumeniczny (Nicejski II)<sup>1288</sup>. Zwróćmy uwagę – że poprzez pojęcie „anamnezy”, czyli przemieniającego i aktualizującego przypomnienia, definiowana jest ofiara eucharystyczna<sup>1289</sup>. Do wątku tego powrócę jeszcze niżej, teraz można zauważyć, że ontologiczne pojęty symbol, skojarzony z epifanią i redundancją, znów nakierowuje nas na zasadę sakramentalnej obecności („zasadę ikony/ikoniczności”).

Przykładem „redundantnej <kopii> jakiegoś krajobrazu” mogą być kalwarie – zespoły kościołów lub kaplic symbolizujących stacje Męki Pańskiej, zakładane zazwyczaj na wzgórzach, by przypominały swym położeniem Jerozolimę, które odwiedzane są przez pielgrzymów rozpamiętujących i celebrujących wydarzenia Męki Pańskiej. W optyce wierzących kalwarie to nie kopie czy imitacje miejsc Ziemi Świętej, ale tych miejsc i rozgrywających się w nich wydarzeń – „uobecniające przypomnienia”. Zatem także architektura może posłużyć jako „materia” redundancji, poprzez którą dokona się epifania metafizyczna: objawienie tego, co dla wiernych – rzeczywiste i realne. Do redundancji – choć nie posługując się tym pojęciem – odwoływał się również Stanisław Niemczyk i wykorzystywał ją w procesie projektowym. Podczas wywiadu prowadzonego na budowie kościoła pw. św. Franciszka i Klary w Tychach, mówiąc o Porcjunkuli<sup>1290</sup>, która została odtworzona przy zewnętrznej ścianie świątyni, podkreślił: „To jest Porcjunkula – nie interpretacja Porcjunkuli, tylko Porcjunkula”<sup>1291</sup> (il. 45).

---

do <przypomnienia sobie> (*anamnesis*) przez człowieka prawd znanych jego duszy” - A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 275.

<sup>1287</sup> G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, dz. cyt., s. 29.

<sup>1288</sup> Zob. G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, dz. cyt., s. 143.

<sup>1289</sup> Jak pisał Wacław Świerżawski: „Nowe Przymierze Boga z ludźmi i ludzi z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym aktualizuje się poprzez uroczystą anamnezę eucharystyczną we wspólnocie zgromadzonego ludu Bożego, uświadamiającego sobie coraz pełniej fakt obecności w tej wspólnocie” – W. Świerżawski, *Dynamiczna „pamiętka” Pana*, dz. cyt., s. 35.

<sup>1290</sup> Porcjunkula to „[...] kaplica pod wezwaniem Matki Bożej Anielskiej, którą św. Franciszek w XIII wieku otrzymał w darze od benedyktynów i odbudował własnymi rękami. [...] Kościółek stał się po śmierci świętego miejscem jego kultu. Dzisiaj znajduje się wewnątrz bazyliki Matki Bożej Anielskiej” – Porcjunkula, (online), w: „Wikipedia”, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Porcjunkula> (dostęp: 06.06.21).

<sup>1291</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, M. Żmudzińska-Nowk, Tychy, sierpień 2014 r., nagranie i oprac. własne.



**Ilustracja 45.** Kaplica Porcjunkuli przy kościele pw. św. Franciszka i Klary w Tychach, 2017 r., fot. E. Chudyba.

Podczas innego wywiadu mówił: „To jest tak, jak dla wielu osób budowa tu jest nazywana <śląski Asyż>. Mamy pewne elementy – tak, jakbyśmy przywieźli kawałek ubrania Franciszka, tak możemy kawałek <ubrania> [architektonicznego – dop. E. Ch.] z Asyżu przywieźć tu w postaci Porcjunkuli czy krzyża – o, to są elementy identyfikacji. Natomiast, co jest o wiele ważniejsze, że ludzie, którzy byli w Asyżu na pielgrzymkach mówią – my się czujemy tu jak w Asyżu. Czyli, że przenoszą pewną wartość nie materialną, tylko taką, która tworzy klimat pewien. Dla nich to jest ważne”<sup>1292</sup>. Fragment, w którym architekt mówi o przywiezieniu „kawałka ubrania Franciszka” nasuwa myśl o tym, że na zasadzie

---

<sup>1292</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, listopad 2017 r., nagranie i oprac. własne.

redundancji (uobecniającego przypomnienia) w katolicyzmie funkcjonują także relikwie. Ten szczególny „mechanizm” można rozpoznać także w przypadku proponowanego przez Stanisława Niemczyka projektu rewitalizacji terenu dawnej kopalni „Katowice” (obecnie znajduje się tam neomodernistyczny kompleks obiektów – nowa siedziba NOSPR-u, Muzeum Śląskie, hala wystawiennicza – określane jako „Strefa Kultury”). Architekt, uczestnicząc we wstępnych pracach komisji proponował, żeby nazwać ten obszar „Śląskim Akropolem” i by zasadniczą rolę odgrywały w projekcie budynki pokopalniane, jako będące wcieleniem śląskiego *genius loci*, ducha miejsca. W wywiadzie prowadzonym w 2015 roku mówił: „Brałem udział w pracach komisji, w Katowicach, przed 14. laty, i wtedy o tym mówiłem, jak ten teren się pojawił, bo go znałem, jeździłem do Katowic, i zawsze tak widziałem kopalnię <Katowice>, wyżej stojącą, na takim płaskowyżu, z wejściem, tu, prosto z Roździeńskiego [...]. Jak ten teren się uwolnił, zostały tylko budynki starej kopalni, w takim przepięknym nieładzie ułożone, bo na logikę technologii, więc to nie jest bezmyślne, to nie jest układanie przez artystę klocków – to jest coś. Powiedziałem, żebyśmy próbowali wyobrazić to sobie jako Akropol. I ja teraz dodaję, i szczepię kogo się da – że to jest Akropol śląski. A dlaczego traktuję to tak? Bo wymiana obiektów, kubatur, miała miejsce przez wieki i mnie by zależało, aby ten teren nie został pochłonięty przez biznes. Powiedziałem, żebyśmy próbowali wyobrazić to sobie jako Akropol. I ja teraz dodaję, i szczepię kogo się da – że to jest Akropol śląski. A dlaczego traktuję to tak? Bo wymiana obiektów, kubatur, miała miejsce przez wieki i mnie by zależało, aby ten teren nie został pochłonięty przez biznes. Straci wartość sacrum – tego, co wprowadza do wspólnoty, do społeczności – duch – duch ludzi, który po prostu przez nich działa. [...] Kraków – miał zawsze ten akropol królewski, i nikt mu go nie odbierze, historycznie Kraków ten akropol ma, Ateny też go mają, w sensie dosłownym, prawda? I dla mnie największą wartością, bo nie znam nawet planów, jak to ma być wykorzystane – ta reszta obiektów [kopalni – dop. E. Ch.], to jest dla mnie istota [...] na której ten Śląsk wyrastał. [...] Największą wartością jest pozostawienie tych budynków, które były zaczynem tej kopalni [...] – tu została ziemia naruszona po to, by jakieś dobro się na zewnątrz ujawniło. I ono się ujawniło bogactwem na Śląsku, bo gdyby nie to bogactwo, to nic by tu nie było. I [...] [te budynki – dop. E. Ch.] będę nazywał relikwiarzem, bo to był ślad, świadectwo materialnego bytu na ziemi – i to świadectwo bym wyłocił w Katowicach – wyłociłbym jak najlepsze świątynie”<sup>1293</sup>. Zasadę redundancji, która wydaje się znajdować zastosowanie wyłącznie w odniesieniu do tego, co stanowi wartość/przejaw wartości, można też opisać

---

<sup>1293</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2015 r., nagranie i oprac. własne.



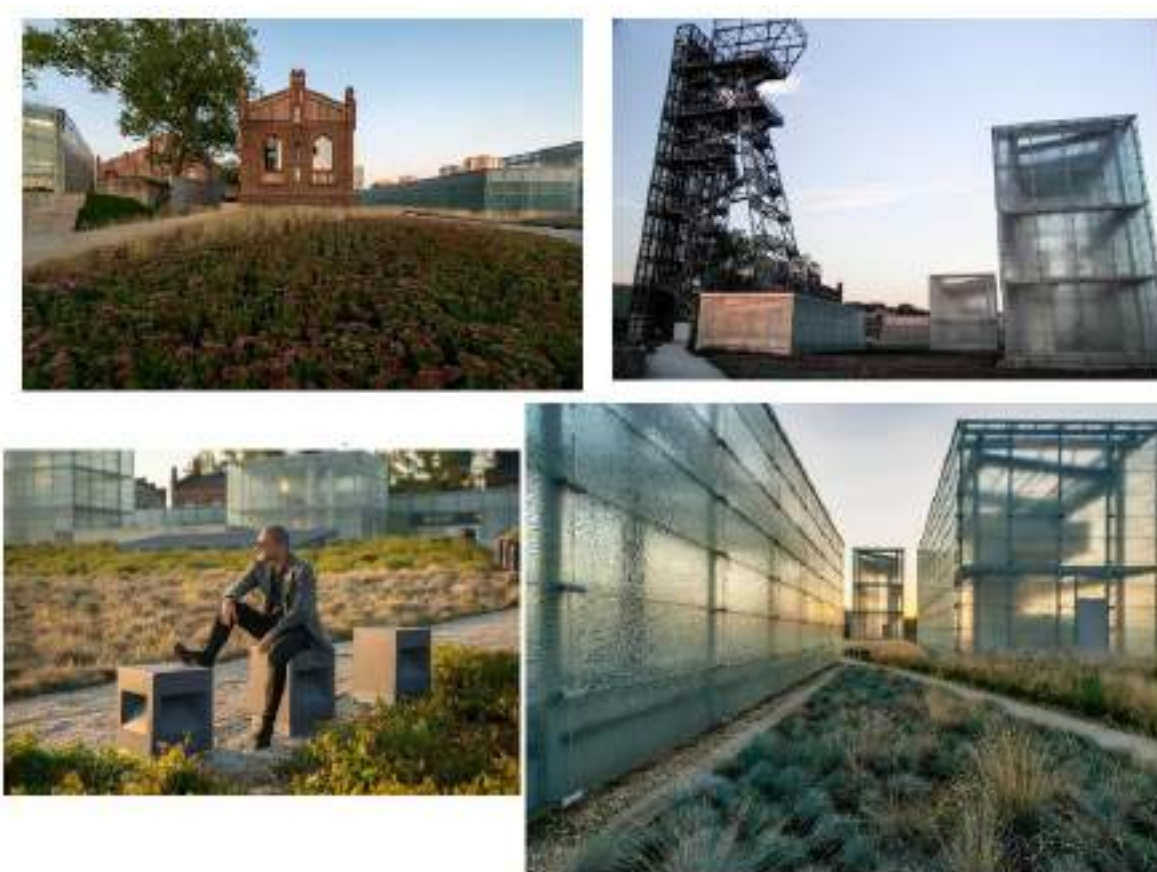
z pomocą sformułowanej przez Stanisława Niemczyka zasady organizującej proces projektowy: „ta sama wartość, ale przez różnorodność”. Jej konkretyzację rozpoznać można właśnie w koncepcji „Śląskiego Akropolu” – niestety nie zrealizowanej. Przy zachowaniu lokalnej tożsamości, pozwoliłaby ona równocześnie osadzić śląskie dziedzictwo w kontekście spuścizny cywilizacji łańskiejskiej, której jednym z fundamentów – obok Jerozolimy i Rzymu – były Ateny – i polskiej. „Śląski Akropol” przywodzi bowiem na myśl projekt Stanisława Wyspiańskiego, który wraz z architektem Władysławem Ekielskim w 1905 r. opracował projekt przebudowy wawelskiego wzgórze, nazywając go „Akropolis”<sup>1294</sup>.

W zrealizowanym projekcie „Strefy Kultury” zachowano budynki dawnej kopalni, trudno jednak uznać je za dominantę, czy „relikwiarz”. Oprócz dawnej wieży wyciągowej szybu Warszawa II, która funkcjonuje obecnie jako wieża widokowa, pochodzące z początku XX wieku, historyzujące, ceglane obiekty od strony ulicy Roździeńskiego są niewidoczne, bo zasłaniają je „lodowe kostki” – szklane pawilony, które stanowią nadziemną część nowego Muzeum Śląskiego, zaprojektowanego przez austriacką pracownię Riegler Riewe Architekten. Funkcja „lodowych pawilonów” – poza dopuszczaniem światła do zlokalizowanych pod ziemią sal muzeum – jest wyłącznie estetyczna. Jak można przeczytać na stronie poświęconej Muzeum Śląskiemu: „Historyczny krajobraz miejsca, wraz z kopalnianym szybem, wypełniony został szklanymi boksami, których oświetlenie od wewnątrz daje spektakularny efekt”<sup>1295</sup>. Pozostaje niezrozumiałe, w jaki sposób kruche prostopadłości (kojarzące się z „pułdami na buty”) wiążą się z ceglanymi budynkami dawnej kopalni. W otoczeniu zimnych, emanujących „beztreściowością”, abstrakcyjnych szklanych obiektów – historyczne, ceglane zabudowania zostały zredukowane do sentymentalnej dekoracji, która już o niczym nie przypomina (il. 46).

---

<sup>1294</sup> Zob. *Krakowski Akropol*, (online), Krakow.travel <https://krakow.travel/37088-krakow-krakowski-akropol> (dostęp: 12.01.23)

<sup>1295</sup> *Strefa Kultury*, MCK Katowice.pl <http://www.mckkatowice.pl/pl/strefa-kultury/24/> (dostęp: 12.01.20)



**Ilustracja 46. Strefa Kultury – Muzeum Śląskie, projekt: Riegler Riewe Architekten, Austria, realizacja: 2011-2017. Fot. J. Kucharczyk<sup>1296</sup>**

Na stronie MCK znaleźć można informację, że łączna wartość projektów inwestycyjnych związanych ze Strefą Kultury, wraz z przebudową układu drogowego, przekroczyła miliard złotych<sup>1297</sup>. Jednak do dziś zrewitalizowano tylko wybrane z pokopalnianych budynków – adaptacja kolejnych – starej kuźni, warsztatu, kompleksu szybu Bartosz czy wieży ciśnień - wymaga kolejnych 80 milionów złotych<sup>1298</sup>. O „wyzłoceniu ich” i potraktowaniu jako nośników „śląskiego ducha” w ogóle się nie wspomina.

Zasadę redundancji, opartą na „mocy (niewyczerpującego się) powtarzania” albo „uobecniającego przypomnienia” opisać można także – jak się wydaje – poprzez odwołanie do struktury fraktala, który „[...] w znaczeniu potocznym oznacza zwykle obiekt samopodobny (tzn. taki, którego części są podobne do całości) albo <nieskończenie złożony>

<sup>1296</sup> Źródło: Polityka.pl <https://www.polityka.pl/salon/fotoreportaze/1926194,1,zwiedzanie-katowic-z-robertem-koniecznym.read>

<sup>1297</sup> Źródło: MCK Katowice.pl, <http://www.mckkatowice.pl/pl/strefa-kultury/24/> (dostęp: 12.01.20)

<sup>1298</sup> Zob. J. Przybytek-Pawlik, *Muzeum Śląskie planuje dalszą rewitalizację terenu kopalni Katowice i zaprasza do konsultacji społecznych*, Dziennik Zachodni (data publikacji: 9 września 2018), <https://dziennikzachodni.pl/muzeum-slaskie-planuje-dalsza-rewitalizacje-terenu-kopalni-katowice-i-zaprasza-do-konsultacji-spoecznych/ar/c3-13472056> (dostęp: 12.01.20)

(ukazujący coraz bardziej złożone detale w dowolnie wielkim powiększeniu)”<sup>1299</sup>. Warto zwrócić uwagę, że strukturę fraktala Stanisław Niemczyk świadomie zastosował w kościele śś. Franciszka i Klary – motyw pięciu ran wyrażają nie tylko wieże, ale wpisany on został w całą budowlę. Przywołajmy wypowiedź architekta: „W warstwie znaczeniowej kościoła – jest wybudowany bazując na ranach – ten motyw się powtarza w wielu miejscach i będzie dalej kontynuowany – aż do tu, do wnętrza, tego głównego, żeby ta multiplikacja – w lewo, w górę czy w dół była obecna i że nie zamyka drogi do kolejnej – skali małej, mniejszej, większej, jeszcze większej...”<sup>1300</sup>. W dolnym kościele, w posadzce, odlany został kształt pięciu wież-ran, jak mówił Stanisław Niemczyk: „taka lilijka – widać ją – bo to jest zakończenie tej najwyższej wieży, w skali 1 do 10 [...] i mamy 4 wieże dokoła [...] cokolwiek by się zdarzyło – zostały zapisane tu, w sposób trwały. Że cztery wieże miały być, że i one są w skali i to, co mówiłem – ta wieża [piąta, rana serca – dop. E. Ch.] będzie wystawała ponad nie [...]. Powtarza się jeden i ten sam motyw. Ja go muszę przyswoić – nie jako tylko jednorazową ciekawostkę, tylko żeby to było obecne – w tym być po prostu”<sup>1301</sup>. Powtórzenie i obecność nakierowują na redundancję, poprzez którą przygotowane zostaje miejsca na epifanię.

Prowadzone tu rozważania potwierdzają, że ontologicznym „zapleczem” katolickiego światooobrazu jest relacyjna, oparta na uczestnictwie koncepcją bytu. Z tego powodu inaczej niż w chrześcijaństwie reformowanym, gdzie symbol zredukowany zostaje do zastępnika<sup>1302</sup>, w katolicyzmie za wiodące uznać należy ontologiczne rozumienie symbolu, jako „<naturalnego wiązadła> z rzeczywistością”<sup>1303</sup>. Zasadnicze dla optyki katolickiej jest także pojęcie realnej Obecności Boga, pozostającego z człowiekiem w relacji. Zarówno na daną człowiekowi relację z Bogiem, jak i na realną, rzeczywistą Obecność Bożą w kościele – pod Postaciami Sakramentalnymi, jak i w Kościele, kładł nacisk Stanisław Niemczyk. W rozmowie z Jakubem Snopkiem podkreślał: „Kościół jest organizmem żywym, on nie podlega kadencyjności władzy. Bez względu na to, ilu w międzyczasie papieży się zmieni, biskupów, Kościół jest od momentu śmierci Chrystusa i zmartwychwstania – Kościołem. Czy to jest wspólnota dwóch osób, czy dwudziestu, czy dwóch tysięcy. I nie ta otoczka decyduje

<sup>1299</sup> *Fraktal*, (online), w: „Wikipedia”, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Fraktal> (dostęp: 07.06.21)

<sup>1300</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, M. Żmudzińska-Nowak, Tychy sierpień 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>1301</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, M. Żmudzińska-Nowak, Tychy, sierpień 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>1302</sup> Zob. E. Gieysztor-Miłobędzka, *Symbol we wnętrzu kościelnym*, dz. cyt., s. 51.

<sup>1303</sup> A. Grzegorzczak, *Wymykanie się symbolom*, w: „Kultura jako przedmiot badań”, red. B. Kotowa, J. Sójka, K. Zamiara, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2001, s. 236.

o jego wartości wewnętrznej. Wartością jest to, że następuje właśnie to misterium Przemienienia. I ja mogę się tylko do tego odnieść – absolutnie tylko do tego – bo jak pan widzi kościoły się i z drewna, z kamienia, i z cegły, i jak mi ktoś powie: wybuduj jeszcze z trawy – to ja się podejmę tego, jeżeli zrozumie sens. Natomiast od strony sakralności decyduje relacja: nie pustego kościoła – mnie kościoły – muzea nie interesują. Decyduje to, co w danym momencie w tym wnętrzu się dzieje. A dzieje się tylko z udziałem, poprzez kapłana – poprzez – mówię wyraźnie – i wierni, którzy są – bo tak, to po co? – nie potrzeba. To jest relacja główna – jeżeli tego nie będę chciał pojąć, to to będzie sztuczne. To będzie miało wszystkie aspekty poprawności, nowoczesności – jak się mówi, bo ja nie używam, używam słowa współczesność – ale to nie daje żadnego wymiaru prawdziwego. Nie da się – nie da się więc mówić o tym kamieniu, że następny zrobię troszkę inny, jeżeli ten kamień wydobywam jako żywy kamień. To ja zmieniając jego formę robię coś sztucznego z nim – prawda? Dopasowuję go do swojej estetyki, do swojego myślenia – ale jest istotne wtedy, jaka mi przyświeca idea tego użycia kamienia. Czy ono ma służyć temu, że ja pokazuję właśnie Obecność – nie fizyczną obecność – przy pomocy elementów fizycznych”<sup>1304</sup>. W przytoczonej wypowiedzi zwraca uwagę podobieństwo pomiędzy nazwaniem przez Niemczyka działań projektowych związanych z realizacją kościoła „pokazywaniem Obecności”, a funkcją ikony, której zadaniem jest nic innego, jak ukazywanie, ujawnianie Bożej Obecności – Tego, Który (już) Jest i Który Był – zanim powstał (i stał się potrzebny) jakikolwiek wizerunek (bądź kościół).

### **II. 6. 3. Kościoły autorstwa Stanisława Niemczyka jako znaki podobne do ikony**

Warto zwrócić uwagę na funkcjonalne podobieństwo między kościołami zaprojektowanymi przez Stanisława Niemczyka a ikonami (czy szerzej: sztukę formowaną na zasadzie ikonostasu). Wiąże się ono z rolą ikony jako autokomunikatu, który nie niesie żadnych nowych informacji, a jedynie przypomina o tym, co fundamentalne – a przez to odgrywa zasadniczą funkcję kulturotwórczą i integrującą wspólnotę – gwarantując ciągłość. Władysław Panas omawia „paradoks komunikacyjny” związany z ikoną, która „nie

---

<sup>1304</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, przepr. J. Snopek, kwiecień 2016 r., nagranie J. Snopek, oprac. E. Chudyba. W tym samym wywiadzie projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego podkreślał również, że mówienie o architekturze sakralnej w kategoriach geometrii, wielości czy powierzchni – jest bezzasadne.

przekazuje nowej informacji, a jedynie przypomina i powtarza znane”<sup>1305</sup>, przywołując analizy semiotyka Jurija Łotmana: „W świetle reguł teorii informacji tekst skanonizowany jako system mniej lub bardziej zautomatyzowany nie powinien przekazywać informacji i tym samym stanowić dla odbiorcy <szum>. Jeśli tak nie jest, to znaczy, że są w tych tekstach pewne czynniki przeciwstawiające się automatyzacji treści. [...] Otóż istnieją według Łotmana dwa typy komunikatów. Jedne są nastawione na przekazywanie informacji [...] (np. artykuł), inne nie niosą takiej informacji, lecz są nastawione jedynie na przypomnienie (np. chustka z supełkiem). Wiąże się to z dwojakim trybem uzyskiwania informacji: otrzymywaniem z zewnątrz bądź z otrzymywaniem tylko jakby bodźca, który powoduje wzrost informacji wewnątrz świadomości odbiorcy. W drugim przypadku następuje <samowzrastanie> informacji przez przypomnienie. To, co było niejasne i amorficzne w świadomości odbiorcy staje się zorganizowane. Rolę takich bodźców informacyjnych pełnią przeważnie teksty ściśle pod względem formalnym uporządkowane. Teksty o silnym rytmizowaniu, o wyrazistych regułach uporządkowania syntaktycznego, a przez to o zerowej bądź nikłej semantyce. Sztuka kanoniczna, <estetyka uroczysta> – jak powiada Łotman – to szczególnie przypadek tego typu. Tekst kanoniczny jawi się jako czynnik wywołujący <przekodowanie osobowości> odbiorcy. Odbiorca ikony nie otrzymuje żadnej nowej informacji – ta jest wieczna – lecz tekst, który mu ją przypomina, który ma na celu <ukierunkowanie wzroku duchowego>. Wierzący patrząc na ikonę <wnoszą się umysłem od obrazów do pierwowzorów>. Hermeneutyka nie dotyczy ikony. Florenski pisze dobitnie: <Ikona przypomina tedy jakiś prawzór w ten sposób, że pobudza świadomość duchowego widzenia go> [...]. Ikona jest autokomunikacją, gdyż odbiorca z góry wie, co mu będzie przekazane. [...] Autokomunikacja opiera się więc nie na informacji, lecz na fascynacji. [...] Fascynacja jawi się jako czynnik sprzyjający komunikacji bezpośredniej. Do szeregu fascynującego należy w ikonie jej regularność, rytmiczność zasad konstrukcyjnych. Słowem, kanoniczność. Stałość zasad i sensów przygłusza informacje, a wydobywa rytm. Fascynujący rytm stanowi podstawę obrzędu, liturgii i wspólnoty. Tekst jako kanon jest niedialogowy. Kompletny, wykończony w każdym szczególe, działa przez samą obecność. I znowu, podobnie jak z osobą nadawcy, aktywność odbiorcy skupia się nie na kontakcie z tekstem –

---

<sup>1305</sup> Ten „paradoks” przywołuje przy okazji refleksji nad ikoną także Anna Grzegorzczuk, nawiązując do analiz semiotyków ze szkoły w Tartu i publikacji J. Łotmana i B. Uspieńskiego „Trudy po znakovym sistiemam”, gdzie pojawia się określenie ikony jako „paradoksu informacyjnego”, który „nie tylko niesie w sobie informację, ale jest bodźcem informacji w nas samych”. Wniosek, jaki formułuje Grzegorzczuk jest zbieżny z myślą Władysława Panasa: „To dość zaskakujące stwierdzenie Łotmana i Uspieńskiego wydobywa właśnie ten wykraczający poza optykę semiotyczną moment wychodzenia w ikonie z immanencji dzieła artystycznego” – A. Grzegorzczuk, *Humanistyka i obecność*, dz. cyt., s. 103.

ten jest przezroczysty – a na takiej aktywizacji wewnętrznej, która umożliwi komunikowanie się bezpośrednio z rajskim wyobrażeniem. U Junga znajdujemy pełne rozwinięcie zasad, na których dokonuje się proces autokomunikacji. <Przypomnienie>, <samowzrastanie informacji>, <przekodowanie osobowości> - to wszystko mieści się w Jungowskiej koncepcji jaźni, a zwłaszcza w zagadnieniu odrodzenia. Odrodzenie polega na przeżyciu własnej przemiany, szczególnie takiej, która wzbogaca osobowość. [...] Klasyczny przykład to przemiana Szawła w Pawła, która, jak sądzę, dokonała się pod wpływem fascynacji, a nie informacji. Informacje na temat chrześcijaństwa Szawel miał dobre; trzeba było dopiero fascynacji, aby nastąpiło oświecenie i przemiana. Przekodowanie osobowości w autokomunikacji polega na przypomnieniu jedności, której obraz każdy nosi w sobie. Byłby to więc proces integracji”<sup>1306</sup>. Pozwoliłam sobie na przywołanie tak obszernego fragmentu z artykułu Władysława Panasa, ponieważ zawiera on istotny argument przeciw realizacjom sakralnym będącym wyrazem indywidualności projektanta, jego „imieniem własnym”. Rezygnacja z kanonicznej, a zatem rozpoznawalnej formy utrudnia, czy wręcz uniemożliwia proces integracji. Stanisław Niemczyk, powracając do form architektonicznych o największej naturalności i prostocie, przywracał (z ich pomocą) społeczności i jednostkom możliwość wewnętrznego uporządkowania i integracji.

Podkreślmy, że w przypadku wspólnoty chrześcijańskiej, której budynek kościoła ma służyć, integracja ma nie tylko społeczny i kulturowy, ale też eschatologiczny (zbawczy) wymiar – odnosi się bowiem do samej istoty chrześcijaństwa. Waław Świerzawski wskazywał, że już nazwa „Kościół” (Qahal, Ecclesia, Convocatio, Congregatio) dla określenia instytucji zbawienia, powołanej przez Jezusa (Mt 16,18 i 18, 17) wyraźnie nawiązuje do „rzeczywistości bycia – razem”<sup>1307</sup>: „Bóg szuka wspólnoty między Sobą i

---

<sup>1306</sup> W. Panas, 1540-1541. W świetle przywołanego wyżej fragmentu, gdzie Władysław Panas charakteryzuje kanoniczność ikony poprzez regularność, rytmiczność jej zasad konstrukcyjnych, pojawić się może pytanie, czy zastosowane przez Stanisława Niemczyka środki takie jak przypadkowość w strukturze budowli, brak symetryczności – służące zatrzymaniu kategoryzującego i porządkującego wszystko umysłu i skupieniu uwagi, nie wykluczają się z tak rozumianą kanonicznością. Należy więc zwrócić uwagę, że (1) wskazane rozwiązania były wtórne wobec zastosowanej przez Niemczyka kanonicznej formy kościoła i występowały w określonym przez nią polu, w jej obrębie – pomimo nich kościół jako kościół był rozpoznawalny. Pomimo przypadkowości czy braku symetryczności np. ułożenia kamieni w murze – sam kształt kościoła – nie był przypadkowy; (2) architektura świątyni, pełniąc wyłącznie funkcję przygotowawczą, właśnie poprzez brak symetryczności czy rytmu może pomóc skupić na tym, co rytmiczne – Eucharystii, innych formach liturgii czy wizerunkach świętych (ikonach) – a nie na samej architekturze, która – zgodnie z „ikoniczną zasadą okna” – ma być przezroczysta.

<sup>1307</sup> Można przywołać następujący po tym stwierdzeniu fragment: „Właśnie wszyscy zwołani, wybrani, zgrupowani, zostali wezwani do tego, by stać się dla innych narodów znakiem realizującego się planu Boga. Tak było w starotestamentalnym QAHAL [...]. W Nowym Testamencie jeszcze bardziej podkreśla się tą więź. Chrystus pojawia się jako Ten, który wypełnia zapowiedź zgromadzenia eschatologicznego, oczekiwanego przez proroków [...] i objawia, że wszyscy są powołani do Królestwa Bożego (...). To nowe zgromadzenie obala

ludem wybranym – wpierw Izraelem, potem Kościołem, by poprzez ich pośrednictwo doprowadzić do wspólnoty całą ludzkość. [...] ta wizja osiąga swoje optimum w wymiarze historycznego postępu, polegającym na nieustannym przechodzeniu starego w nowe, zadatków do pełni, oddzielnych jednostek w jedność wspólnoty – zgromadzenia liturgicznego, jako epifanii Kościoła w jedną owczarnię całej ludzkości pod jednym Pasterzem”<sup>1308</sup>. Istotą chrześcijaństwa jest integracja ludu Bożego z Bogiem i między sobą. Co więcej, figura „przypomnienia, poprzez które dokonuje się integracja”, sytuuje nas w samym centrum liturgii, którą jest sakrament Eucharystyczny. Władysław Panas podkreślał, że w przypadku ikony kategorie „przypominania” i „pamięci” „[...] są, oczywiście, rozumiane po platońsku, ontologicznie, a nie mnemotechnicznie”<sup>1309</sup> – a więc jako anamneza. Właśnie poprzez pojęcie „anamnezy” – przemieniającego i aktualizującego (a więc działającego na poziomie ontycznym) przypomnienia – definiowana jest ofiara eucharystyczna. Jak pisał Świerzawski: „Nowe Przymierze Boga z ludźmi i ludzi z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym aktualizuje się poprzez uroczystą anamnezę eucharystyczną we wspólnocie zgromadzonego ludu Bożego, uświadamiającego sobie coraz pełniej fakt obecności w tej wspólnocie”<sup>1310</sup>. Przywołajmy jeszcze drugą jego wypowiedź: „Liturgia w pojęciu pierwotnego chrześcijaństwa to epifania Chrystusa przyjmowana przez wiarę. [...] Nie zrozumie w pełni Eucharystii ten, kto patrzy na nią jako na pamiątkę śmierci i antycypację eschatologiczną. Zrozumie ją natomiast ten, kto odkryje w niej obecnego Chrystusa, kto Go rozpozna w łamaniu chleba jak uczniowie [...] i wśród zgromadzonych [...]. Albowiem elementem konstytutywnym Eucharystii nie jest nawet słowo Boże, ale obecny zmartwychwstały Pan, którego odkrywa żywa wiara”<sup>1311</sup>. Uzasadnione wydaje się

---

wszystkie znaki ekskluzywności żydowskiej i rasowej, przekracza sfery polityczne, terytoria geograficzne, zwyczaje socjo-religijne. Wszystkie znaki Starego Testamentu przestały obowiązywać, z wyjątkiem jednego QUAHL. On się stał znakiem eschatologicznym, lokalnym znakiem zgromadzenia uniwersalnego, znakiem uprzywilejowanym nowego ludu – Kościoła. Chrystus nie wykończył dzieła sam. Przez zwycięską śmierć zburzył jednak mury podziału (Ef 2,14). Dopiero Duch Święty zaczął systematyczną pracę dopełniania właśnie przez kształtowanie tych wszystkich elementów, które wymieniła nasza definicja zgromadzenia. Eucharystia czyni to najpełniej. [...] Zgromadzenie eucharystyczne przekracza więc zakres znaku. Działa w nim bowiem obecny Pan. I to właśnie na Niego, na Jego obecność wskazuje znak zgromadzenia”. W. Świerzawski, *Dynamiczna pamiątka Pana*, dz. cyt., s. 62.

<sup>1308</sup> W. Świerzawski, *Dynamiczna „pamiątka” Pana*, dz. cyt., s. 55.

<sup>1309</sup> W. Panas, *Sztuka jako ikonostas*, w: „Znak”, 1982, nr 337, s. 1529.

<sup>1310</sup> W. Świerzawski, *Dynamiczna „pamiątka” Pana*, dz. cyt., s. 35.

<sup>1311</sup> W. Świerzawski, *Dynamiczna „pamiątka” Pana* s. 84. Warto przywołać tu również wypowiedź Josepha Ratzingera, który także podkreśla znaczenie i rolę, jaką ciało ma w liturgii i poza nią ze względu na Słowo Wcielone: „Ktoś może zapytać w tym miejscu: a ciało? Czy wraz z pojęciem ofiary słownej (*oratio*) wszystko nie jest nastawione na ducha? Takie wnioski mogłyby dotyczyć przedchrześcijańskiej idei liturgii logosu, lecz nie liturgii Słowa, które stało się ciałem, które ofiarowuje się nam w Ciele i Krwi, a zatem cielesnie — oczywiście w nowej cielesności Zmartwychwstałego. Cieleśność ta jednakże pozostaje prawdziwą cielesnością, i dlatego ofiarowuje się nam w materialnych znakach chleba i wina. Oznacza to, że właśnie w naszym ciele, w

więc przekonanie, że pojęcie „integrującego przypomnienia” zobowiązuje również na planie materialnym, odnoszącym się do kształtu świątyni (jej forma powinna wspierać integrację gromadzącą się w niej wspólnoty). Jeśli zatem architektura kościoła (będąca „imieniem własnym” architekta) nie sprzyja przypomnieniu (anamnezie) i integracji, bo jest „do niczego poza sobą niepodobna” – albo przypomina wszystko, tylko nie kościół – to sytuuje się w opozycji do tego, co stanowi istotę katolickiego zgromadzenia i przeciwdziała, zaburza „ekonomię zbawienia”. Ks. Świerzawski podkreślał, że „na obecność transcendentnej sfery w liturgii wskazuje jej znak. Czytelność tego znaku zarówno w obrzędach, jak i w słowach [...] jest postulatem rozumienia obecności Osoby Zmartwychwstałego”<sup>1312</sup>. Wymóg czytelności odnieść można także do architektury i wystroju świątyni. Kultura indywidualizmu, której produktem jest „architektura imion własnych”, czy wyraz ekspresji artysty w wystroju wnętrza świątyni, okazuje się więc – w perspektywie teologicznej i eschatologicznej – antychrześcijańska, bo antywspólnotowa, dezintegrująca. Jak podkreślał Świerzawski: „Nie ma bowiem życia autentycznie chrześcijańskiego, które nie rodziłoby się w zgromadzeniu liturgicznym. Tu dochodzi najpełniej do styku życia indywidualnego i społecznego, tu jest miejsce dla Biblii, sakramentów, charyzmatów i miłości, zwłaszcza miłości – z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym, i ze wspólnotą, która stanowi jedno ciało. [...] Duchowość autentycznie chrześcijańska i katolicka rodzi się ze spotkania z Chrystusem i Jego zbawczym działaniem, przede wszystkim poprzez sprawowanie liturgii i podczas niej w zgromadzonej społeczności. [...] Innymi słowy, paschalny proces jednostek w społeczności Kościoła – Oblubienicy, pod tchnieniem Ducha Świętego, przez Jezusa Chrystusa, przekształca przez śmierć dawne życie w nowy sposób bytowania. Proces tej przemiany wiąże się ściśle z anamnezą, uobecniającym wspomnieniem Chrystusa [...]”<sup>1313</sup>. Do tej przemiany, do tego spotkania dochodzi z pomocą znaków obecności Zmartwychwstałego – jeśli trudno je rozpoznać – nie spełniają dobrze swojej roli. Jeśli kościoły są nierozpoznawalne jako kościoły, to znaczy, że znak chrześcijańskiej wspólnoty jest również nieczytelny – a właśnie on – jak pisze Świerzawski, jest jedynym znakiem, który nie może się zdezaktualizować: „wszystkie znaki przestrzenno-czasowe dezaktualizują się, tracą swoją czytelność i wymowę. Stąd kwestionują je prądy sekularyzacyjne i desakralizujące. Ale jeden znak nie może się

---

cielesnej egzystencji naszej codzienności, wzywani jesteście przez Logos, by działać przez wzgląd na Niego. Skoro prawdziwa liturgiczna <akcja> jest działaniem Boga, to liturgia wiary zawsze przekracza akt kultu i sięga w codzienność, która sama powinna stać się <kultyczna>, która powinna stać się posługą w celu przemiany świata” (J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 194).

<sup>1312</sup> W. Świerzawski, *Dynamiczna „pamiątka” Pana*, dz. cyt., s. 127.

<sup>1313</sup> W. Świerzawski, *Dynamiczna „pamiątka” Pana*, dz. cyt., s. 67 - 68.



nigdy zdezaktualizować, i jego formowanie, tworzenie i ożywianie stanowią istotne zadanie duszpasterstwa: znak lokalnej wspólnoty, lokalnego zgromadzenia eucharystycznego, żyjącego duchem zmartwychwstałego Chrystusa”<sup>1314</sup>. A właśnie ten znak, pod wpływem nacisku kultury indywidualizmu, zaczyna się deformować, wypaczać. Ten dezintegrujący wspólnotę chrześcijańską proces zostaje zatrzymamy i odwrócony w architekturze sakralnej Stanisława Niemczyka. Uwyrażnia się tu jej szczególna, kulturotwórcza rola, która jest rolą wspólnototwórczą.

Wspólnota, jej wielowymiarowe budowanie i wzmacnianie – była dla Stanisława Niemczyka szczególnie ważnym punktem odniesienia. Realizując świątynię – architekt tworzył warunki dla bycia ludzi ze sobą i z Bogiem. Warto zwrócić uwagę, że budując kościół – za każdym razem budował miasto – kompleks otaczający świątynię. Charakterystyczne są dla jego realizacji podcienia, przejścia, uliczki, dodatkowe budynki zgrupowane wokół kościoła, cała struktura czyniąca świątynię centrum większego założenia. Tak jest zarówno w Pawłowicach, jak i w kościele Świętego Ducha w Tychach, w Czechowicach-Dziedzicach czy Krakowie. Miasto było ideą szczególną dla tyskiego architekta. Podczas wywiadu przeprowadzanego na terenie budowy kościoła śś. Franciszka i Klary powiedział: „Wiele osób mówi tak – <no gdyby jeszcze znaleźć otwartą przestrzeń, górkę jakąś – to tam by ten kościół wyglądał>. Ja się pytam, ale co by wyglądało? Co konkretnie? Dla mnie to jest przede wszystkim przestrzeń, która tej społeczności dookoła ma służyć – to jest jej pierwszy cel. A drugie to jest to, że te przestrzenie ściśnięte, skondensowane – mają pokazać również – ja byłem przygotowany na to, że na reszcie terenu, który sięga do bloków, wybuduję miasto. Nie mówię w przenośni. Wybuduję miasto. Miasto też nie ma przestrzeni określonej wymiarami”<sup>1315</sup>. Zaprojektowane przez Niemczyka świątynie i otaczające je kompleksy to nie tylko potraktować można jako prefigurację Nowej Jerozolimy, ale też miejsca przyjazne, w których znajdują się zaciszne załomy, zakątki dobrze nadające się do indywidualnej modlitwy i kontemplacji. Znajdziemy w tej przestrzeni także miejsca dla bycia razem – jak dziedziniec przed kościołem śś. Franciszka i Klary, na którym można rozpalić ognisko i piec kiełbaski i napić się herbaty, co już się dzieje podczas Świąt Bożego Narodzenia, gdy franciszkanie uruchamiają żywą szopkę – przypominają ludziom o wartości wspólnoty, dzięki czemu nie gubi się ona wśród „nie-miejsc” wygenerowanych przez kulturę

---

<sup>1314</sup> W. Świerzawski, *„Dynamiczna „pamiątka” Pana*, dz. cyt., s. 85.

<sup>1315</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, przepr. E. Chudyba, M. Żmudzińska-Nowak, sierpień 2014, nagranie własne.

indywidualistyczną, takich jak wielkie centra handlowe, lotniska, dworce, czy hale widowiskowe, gdzie ludzie są obok siebie, ale już nie razem (il. 47).



**Ilustracja 47. Dziedziniec kościoła śś. Franciszka i Klary w Tychach, ognisko, zabudowania żywej szopki, Boże Narodzenie, grudzień 2019, fot. E. Chudyba.**

Niemczyk o dziedzińcu przed kościołem śś. Franciszka i Klary w Tychach, parafii, do której sam należał, mówił: „plac przedkościelny, który powinien zawsze być, bo daje zarówno szansę zarówno przed wejściem, jak i po wyjściu, że można się uporządkować już trochę w tej przestrzeni, a nie dopiero tam w środku. Może uda się tam utrzymać trawnik, ponieważ kościół będzie funkcjonował głównie w niedzielę. Że my tego nie wydepczemy przez jedną niedzielę, a jeśli by się udało, to powiem że modlimy się wspólnie, że nie jest już tylko trawnik nienaruszony stopami – niech tu dzieci biegają, walają się – taki wspólny dziedziniec zielony...”<sup>1316</sup>.

Projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego w swoich wypowiedziach kładł równocześnie nacisk na to, że to nie architekt posiada demiurgiczną „moc” objawienia Bożej Obecności, „sprowadzania Boga na Ziemię”, ale że jego rola kończy się na przygotowaniu

<sup>1316</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, E. Chudyba, M. Żmudzińska-Nowak, Tychy, sierpień 2014, nagranie własne.

miejsca służącego w możliwie najlepszy sposób relacji z Bogiem, która – powtórzmy – w jego przekonaniu była już każdemu człowiekowi dana. Przemawia to na rzecz tezy, by rozpatrując zaprojektowane przez Niemczyka kościoły odwołać się do kategorii epifanii metafizycznej i potraktować je jako epifanię Bożej Obecności. Przywołajmy wypowiedź architekta, która za takim wnioskiem przemawia. Niemczyk stwierdzał: „My nikomu, drugiemu człowiekowi – nie jesteśmy w stanie zaprojektować Boga. I możemy zrobić wszystko, starać się zrobić wszystko pod hasłem: <budujemy świątynię> – ale my tego człowieka nie wyręczymy z relacji bezpośredniej z Bogiem. Nie ma szans. I to będzie tym problemem – na ile – tak jak mówimy o każdym człowieku: <jak się nie otworzysz, no to nie ma rozmowy>. Jak się będziemy chować za parawanami – no to szkoda – to lepiej stanąć do lustra i jeszcze na końcu przywalić pięścią w nie. Jestem za tym, że właśnie szukanie relacji daje przynajmniej – można się sto razy w tym pomylić – ja to mogę źle zrobić – drugi człowiek dojdzie – powie: <ja tutaj nic nie znajduję> – to mnie w ogóle nie rusza, to jest uhhh... Przecież my tak naprawdę cokolwiek robimy – to nie robimy z myślą tylko o tym, że coś udało mi się – bo to ma być przydatne: a nie ma uniwersalnego – ani społeczności, ani człowieka, ani nic. No nie ma”<sup>1317</sup>. Inaczej niż w przypadku omawianej wyżej epifanii romantycznej i modernistycznej – w optyce katolickiej (nurtów chrześcijaństwa wschodniego) epifania może być tylko metafizyczna, ujmowana w kategoriach ujawniania, objawiania (się) realnej Obecności Boga, Który (już) Jest, zatem człowiek, będący podmiotem, odbiorcą tego objawienia – w optyce wierzących – w żaden sposób samego objawienia nie konstytuuje (choć oczywiście musi się na relację z Bogiem otworzyć i do niej aktywnie dążyć, na co również architekt zwracał uwagę. Jeżeli pojęcie epifanii (romantycznej i modernistycznej) sformułowane w obrębie paradygmatu mentalistycznego oznacza współtworzenie przez podmiot tego, co mu się ujawnia – to Stanisław Niemczyk negował i dystansował się wobec kategorii „tworzenia” odnoszonej do działań ludzkich, a tym bardziej wobec „artystycznej kreacji”, poprzez .

Wiele więc przemawia na rzecz tezy, że działalność projektowa Stanisława Niemczyka (w przypadku realizacji kościołów) bliska była „sztuce formującej się na zasadach ikonostasu”. Określenie kościoła rzymskokatolickiego jako ikony zaproponował w wydanej w 2020 roku książce pt. „Ikona. Święty obraz” ksiądz Franciszek Resiak. Píše on: „Czyż każda świątynia nie jest doskonałą ikoną Obecności Boga z nami? Oczywiście, że tak. Jest przecież miejscem <przebywania Boga na wieki> (por. 1 Krl 8). W kościołach katolickich

---

<sup>1317</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, maj 2014 r., oprac. własne.

przechowuje się Najświętszy Sakrament – stałą obecność Zbawiciela w postaciach chleba i wina. Tak wierzymy. Dlatego każdy budynek sakralny, miejsce oddawania czci Bogu, otaczany jest głębokim szacunkiem<sup>1318</sup>. Biorąc pod uwagę przywołane we stwierdzenie Henryka Nadrowskiego, że zjawiskiem powszechnie odczuwanym we współczesnym budownictwie kościelnym jest brak sakralności<sup>1319</sup> – można się jednak zastanawiać, czy rzeczywiście, jak pisze Resiak, „każda świątynia jest doskonałą ikoną Obecności Boga z nami”, nawet, jeśli – w optyce wiary – Bóg jest w niej realnie i prawdziwie Obecny. Nie ulega wątpliwości, że każdy kościół jest znakiem Bożej Obecności, jednak nie każdy znak jest znakiem czytelnym, czy też znakiem, w którym (i przez który) ta Obecność się ujawnia. Odwołajmy się do podwójnego sformułowania z Księgi Rodzaju o tym, że Bóg uczynił człowieka na Swoj obraz i podobieństwo – posłużyć ono tu może jako pomocna analogia. W stwierdzeniu tym zawarte jest bowiem rozróżnienie między obrazem a podobieństwem. W optyce wiary chrześcijańskiej każdy człowiek jest stworzony na obraz Boga. Także morderca, człowiek czyniący zło, wyrządzający krzywdę, jest obrazem Boga. Nie jest jednak obrazem do Niego podobnym. Odwołując się do „semickiej teorii obrazowości” można byłoby powiedzieć, że każdy człowiek jest obrazem (*selem*) Boga w sensie biernym, jako przez Niego stworzony i posiadający wolną wolę, ale bycie podobnym (*demuth*) do Stwórcy – wymaga już świadomego i czynnego zaangażowania – nie tylko ze strony Boga, ale i człowieka. Jak pisze Marian Antoniewicz: „Ikonálność osoby ludzkiej jako rzeczywistość dynamiczna ma się rozwijać i doskonalić, ale nie można wykluczyć procesu przeciwnego. Człowiek może też zaciemniać i degenerować swe osobowe życie i przekształcać się w antyobraz Boży”<sup>1320</sup>. Wydaje się, że analogiczne zjawisko zachodzi w przypadku kościołów. We wszystkich kościołach jest Obecny – pod postaciami sakramentalnymi – Bóg, zatem jako miejsca szczególnej Bożej Obecności rzymskokatolickie świątynie są jej znakami/obrazami. Jednak charakter tych budowli może Obecność tą ujawniać, bądź wprost przeciwnie – zaciemniać. Przywołajmy raz jeszcze wypowiedź Stanisława Niemczyka o realizacji kościoła: „Ma powstać taka latarka. Na początku było tylko wiadomo, że ma światło być. Światło być. Tak bym porównał budowę świątyni. Ma być świątynia – natomiast jej forma – wszystkie elementy – codziennie się uczymy”<sup>1321</sup>. To nie forma architektoniczna jest najważniejsza, ale fakt, iż powstać ma przestrzeń dedykowana relacji Boga z człowiekiem, a przede wszystkim –

---

<sup>1318</sup> F. Resiak, *Ikona. Święty obraz*, Wydawca – Franciszek Resiak, Ruda Śląska 2020, s. 46.

<sup>1319</sup> Zob. H. Nadrowski, *Sacrum czasoprzestrzeni – reinterpretacja, kontrowersje, świat wartości...*, s. 349.

<sup>1320</sup> M. Antoniewicz, *Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonálność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym*, *Teologia w Polsce* 7,1 (2013), s. 21.

<sup>1321</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, sierpień 2014, nagranie własne.

relacji Boga i wspólnoty wierzących („Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich”<sup>1322</sup>). W latarce najważniejsze jest to, że świeci, jeśli jednak latarki nie sposób rozpoznać jako latarki, to jak skorzystać ze światła, którego jest źródłem? Obudowa latarki nie może przeszkadzać w jej zasadniczej funkcji, jaką jest świecenie. Chrystus w Kazaniu na Górze mówi: „Nie zapala się też światła i nie stawia pod korcem, ale na świeczniku, aby świeciło wszystkim, którzy są w domu”<sup>1323</sup>. Kościoły, których forma uniemożliwia rozpoznanie obiektu architektonicznego jako świątyni, są jak latarki, które przesłaniają źródło światła, są znakami przeciwnymi, utrudniającymi dotarcie do właściwego im znaczenia, jakim jest Boża Obecność. Wydaje się, że budynek kościoła, który można byłoby określić jako „doskonałą ikonę Obecności Boga z nami” musiałby być znakiem zabarwionym metonimicznie, który uczestniczy w tym, co oznacza, a więc poprzez który wyraża się, objawia, realny – dla wierzących – fakt Bożej Obecności. Musiałby być więc znakiem, którego znaczeniem jest epifania Obecności – znakiem objawiającym Bożą Obecność czy też – nie przeszkadzającym w Jej objawieniu.

Przekonanie o konieczności *przygotowania* miejsca, które pozwoli, jak mówił Stanisław Niemczyk, „lepszą łączność mieć z Bogiem”<sup>1324</sup>, miejsca dedykowanego relacji człowieka i wspólnoty, jaką są wierni ze Stwórcą – wyrażone zostało przez architekta w zasadzie „projektowania przez odrzucanie”, z której pomocą określał on specyfikę realizowania budowli sakralnych. Zasadę tą możemy traktować jako praktyczne rozwinięcie jego stwierdzenia o „pokazywaniu Obecności”, ale też jako w zastosowaniu w procesie projektowym „zasady ikony/ikoniczności” ufundowanej na wierze w realność wcielenia Słowa Bożego i w Jego Obecność. Pamiętając, że ikonę porównuje się do okna – można zasadę tę nazwać architektonicznym przecieraniem szyby.

#### **II. 6. 4. „Zbudować miejsce na relację”. Przygotowanie miejsca dla tego, co dane**

Obok *zasady jak najmniejszego przetworzenia (tego, co naturalne)* oraz wskazania, by *budować na naturze*, inspirując się wpisaną w nią nieskończoną różnorodnością wzorów, a także *zasady nie przekraczania (ludzkiej) miary*, należy wyróżnić jeszcze jedną, formułowaną przez Stanisława Niemczyka wytyczną dotyczącą procesu projektowego, która w szczególności odnosi się do architektury sakralnej. Jest to

<sup>1322</sup> Mt 18, 20 <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=261> (dostęp: 03.06.21)

<sup>1323</sup> Mt 5, 15 <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=248> (dostęp: 30.05.21)

<sup>1324</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, maj 2014 r., oprac. własne.

*zasada projektowania przez odrzucanie.*

Zasadę tą powiązać można z pojęciem „anty-budowania”, którym architekt określał realizowanie obiektów sakralnych. Wiąże się ono nie tylko z niejako zewnętrznym wobec procesu projektowego wymogiem jak najmniejszej ingerencji/zaburzenia pierwotnej doskonałości świata, ale jest istotowo związane/uwarunkowane funkcją obiektu. O ile architektura – zgodnie z definicją zaproponowaną przez Niemczyka – wytwarza przestrzeń, o tyle w przypadku budownictwa sakralnego tak nie jest: „przestrzeń Boża”, przestrzeń relacji z Bogiem, którą otaczają mury świątyni, jest już dana. Architekt mówił: „Przestrzeń sakralna była znacznie wcześniej niż przestrzeń obywatelska stworzona przez ludzi. W tej nawet mikroskali jest to przestrzeń, z którą wiąże się odczucie, że ona nie należy do tej ziemi. Ona tu jest, fizycznie, zamknięta, otwarta, półotwarta, ale my znajdując się tam, w tej przestrzeni, w takim otoczeniu, odczuwamy, że ona nie przynależy fizycznie, jakby własnościowo, do człowieka. Że to jest niezależne od nas, od drugiego człowieka, co ja odczuwam w tej przestrzeni, jaką relację ja w tym momencie mogę osiągnąć. [...] ona mi daje świadomość takiego 100% komfortu obecności w przestrzeni właśnie nie niczyjej, nie czyjejs, tylko w przestrzeni relacji właśnie z Bogiem – w przestrzeni Bożej”<sup>1325</sup>. Czym jest więc projektowanie i wznoszenie kościoła? Przygotowaniem miejsca na relację człowieka (i wspólnoty wiernych) z Bogiem, której najdoskonalsza postać ma miejsce podczas Eucharystii. Stanisław Niemczyk mówił: „[...] świątyni nie budujemy dla Boga. [...] Bóg jej nie potrzebuje, Bóg nie potrzebuje świątyni. My chcemy znaleźć miejsce, gdzie byśmy chcieli lepiej – lepszą łączność mieć z Bogiem – to my potrzebujemy świątyni. [...] Mam stół, mam ścianę, ale pytam – po co mi one? [...] To pomieszczenie do niczego więcej nie służy, ono służy do relacji, do relacji. No więc po co mi to, jeżeli nie ma służyć? To teraz po co mi świątynia, jeżeli nie ma relacji? I jeżeli ktoś będzie projektował – to albo dojdzie do wniosku, że co on buduje? Ściany, dachy, czy chce zbudować miejsce na relację?”<sup>1326</sup>.

Przywołanie przez Stanisława Niemczyka sanktuarium św. Michała Archaniola w Gargano, gdzie wewnątrz świątyni usytuowane jest częściowo w grocie, jako przykładu, który „dopiero mówi, czym jest architektura, a szczególnie architektura sacrum”<sup>1327</sup>, a także

---

<sup>1325</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>1326</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, przepr., E. Chudyba, Tychy, maj 2014 r., oprac. własne.

<sup>1327</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, kwiecień 2016 r., oprac. E. Chudyba.

jego stwierdzenie, że budując świątynię „jednoczy przestrzeń naturalną z kulturową”<sup>1328</sup>, pozwala uznać, że przestrzeń kościoła odnosił on i zakorzeniał w przestrzeni pierwotnej, stworzonej. Wydaje się, że można mówić nawet o utożsamieniu – w ujęciu projektanta tyńskiego kościoła pw. Ducha Świętego – przestrzeni sakralnej z przestrzenią naturalną, która jako doskonałe dzieło Stwórcy jest sakralna *per se*<sup>1329</sup>. Kwestię różnicy pomiędzy chrześcijańskim *sanctum* a pogańskim *sacrum* omawiać będę w osobnym podrozdziale (w oparciu o rozróżnienie zaproponowane przez Józefa Tischnera), jednak już w tym punkcie należy podkreślić, że świętość świata, sakralność, o jakiej mówił Stanisław Niemczyk, nie ma charakteru panteistycznego czy szerzej – pogańskiego. W myśleniu architekta nie zachodzi Spinozjańskie utożsamienie Boga i natury (*Deus Sive Natura*). Odwołując się do partycypacyjnej koncepcji bytu można powiedzieć, że wskazanie przez Niemczyka na pierwotną świętość świata („uświęcona natura”) wynikało z odnoszenia tego, co stworzone, do Boga-Stworzyciela jako udzielającego stworzeniu istnienia. Natura jest „uświęcona” jako dzieło Stwórcy, nosząc na sobie Jego ślad. Niemczyk nie sakralizował tego, co materialne czy przedmiotowe. Zapytany przeze mnie, jak jego ujęcie sakralności ma się do zmian związanych z reformami II Soboru Watykańskiego, gdzie położono nacisk na to, że sam kościół, jako budynek, nie posiada wymiaru sakralnego – a sakralizowany jest dopiero przez wspólnotę (uczestniczącą w Eucharystii)<sup>1330</sup>, architekt stwierdził: „ja bym tak na to odpowiedział, że nie budynek, tylko przestrzeń. Czym tą przestrzeń mam wydzielić? Oczywiście, i tu wejdę w kanon współczesnej architektury – że ktoś mi powie: <słuchaj, ze

---

<sup>1328</sup> S. Niemczyk, *Stworzyć miejsce dla Stwórcy*, (online), wywiad przepr. , B. Gruszka-Zych, Gość niedzielny 2006, nr 18 <https://www.gosc.pl/doc/808895.Stworzyc-miejsce-dla-Stworcy> (dostęp: 10.02.2021)

<sup>1329</sup> Przemawia za tym następująca, cytowana już wcześniej, wypowiedź architekta: „Jak sobie pomyślę, że dawniej człowiek postrzegał cały świat w kategoriach sakralności – cały świat – bo w końcu to był jego kościół. I każdy przedmiot i każda rzecz, tym bardziej że wytworzona z tej uświęconej natury, to z natury rzeczy w jego umyśle musiała być – święta. Czy to był kawałek kości czy drewna, czy skały – to on wiedział, że on to otrzymał – prawda? - wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>1330</sup> Cezary Wąs, w publikacji „Antynomie współczesnej architektury sakralnej” wskazuje, że przez pierwsze trzy wieki trwania chrześcijaństwa utrzymywało się przekonanie, że ofiara eucharystyczna może być sprawowana w dowolnej przestrzeni. Domy prywatne, katakumby, zaadoptowane tawerny czy termy, bazyliki będące budynkami publicznymi, nie świątyniami – gdzie spotykali się chrześcijanie, pozbawione były charakteru sakralnego. Również wybudowana w latach 313 – 319 przez cesarza Konstantyna na Lateranie dla chrześcijan bazylika nie posiadała, jak zauważa Wąs, atrybutów sakralnych. Wiązało się to z ideą świątyni duchowej, którą tworzy zgromadzenie wyznawców Chrystusa – będących *Ecclesia*, Kościołem, czyli mistycznym ciałem zmartwychwstałego Chrystusa. Swoiście „neopogańska rewolucja w świecie pojęć chrześcijańskich”, związana z procesem sakralizacji materialnej świątyni, rozpoczęła się, jak pisze badacz, dopiero w IV wieku: „Tendencja taka oznaczała powrót do uznania świętości przedmiotowej i niemal całkowity zanik świadomości różnicy między *sacrum* i *sanctum*. Kościoły, które przecież przyjęły taką nazwę od zbierającej się w nich gminy religijnej, traktowane były jako budowle święte aż do początków XX wieku, kiedy to ruch odnowy liturgicznej zaczął podkreślać chrystocentryczny i eklezjologiczny charakter chrześcijaństwa. Reinterpretacji kościoła jako zgromadzenia liturgicznego dopełnił Sobór Watykański II” - C. Wąs, *Antynomie współczesnej architektury sakralnej*, dz. cyt., s. 19.

szkła – szklarnię sobie zrobię. I też tu będziesz miał przestrzeń>”<sup>1331</sup>. Odpowiadając na pytanie, dlaczego właściwie nie kościół-szklarnia, zauważył: „Ideałem szyby jest to, że jej w ogóle nie ma – nie widać jej. Po to było zrobione, żeby tylko zatkać dziurę w ścianie, żeby nie lało, nie wiało. Ale była niedoskonała na początku – matowa, widzieliśmy ją. [...] to wszystko, co człowiek próbuje wciągnąć do swoich osiągnięć – to było na przykład to, że nagle potrafił barwić szkło. Czy to nie jest pociągające, żeby zobaczyć kolor, pod światło? Ale ja nie wiem, czy było najbardziej pożądane? Do tego, do czego używamy. Ujawnienie materiału, który jest w tym momencie niesłychanie atrakcyjny technologicznie, współczesny, czy nazywany nowoczesnym – to człowieka pociąga [...]. Ten kościół ze szkła jest kościołem, dokąd mój wzrok sięga – używam szkła nie tylko jako materiału, ale jako przezroczystej płaszczyzny. Natomiast jeśli używam nieprzezroczystej płaszczyzny, to ja tą przestrzeń pierwotną zaczynam dzielić. I teraz przestrzeni Bożej ja nie mogę zawłaszczyć – ja tą przestrzeń ludzką mogę zawłaszczyć – dom, biurowiec... Ta przestrzeń, która jest objęta tym obiektem, czy obszarem kościoła, jest dalej tą przestrzenią najważniejszą dla człowieka – bo ja wiem, że w niej ja odbieram tą przestrzeń pierwotną, tą stwórczą, tą Bożą jako główny podmiot tego miejsca. Główny podmiot”<sup>1332</sup>. Przestrzeń pierwotna, Boża, istnieje od początku, od stworzenia świata. Architektura jej nie wytwarza – stąd pojęcie „antybudowania”. Jednak przestrzeń tą – w świecie, w którym uwaga człowieka narażona jest na tysiące rozprożeń – należy wyodrębnić, przywrócić do niej dostęp. Architekt mówił, że „ilość wrażeń, które możemy absorbować – to jest jak tsunami, które wymiata”<sup>1333</sup>. Kościół ze szkła, jego przezroczyste ściany – nie ułatwiają selekcji, nie powstrzymują nieprzerwanego strumienia wrażeń. Skoro w ujęciu Stanisława Niemczyka projektowanie kościoła oznaczało przygotowanie przestrzeni dla relacji człowieka i wspólnoty wiernych z Bogiem, zatem wymagało usunięcia z niej tego, co relację tę zakłóca i rozprasza. Znajdowało to odzwierciedlenie w konkretnym zabiegu projektowym, na co podczas wywiadu z architektem zwrócił uwagę Andrzej Mikulski (AM):

---

<sup>1331</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne. Podkreślmy raz jeszcze, że w ujęciu architekta przestrzenność jest definiowana przez relacje (dobre lub złe), bądź stanowi gwarant relacji. Przestrzeń, która nie służy „dobrym relacjom” była dla niego – jak w przypadku przestrzeni między blokami – „przestrzennym ugorem” - zob S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 31. Powiązanie przestrzeni i relacji znajdujemy w przywołanej już wcześniej wypowiedzi Niemczyka, która zawiera także uzasadnienie jej (przestrzeni) sakralnego charakteru: „Bóg – nadając początek światu – nadał początek również przestrzeni. I ta przestrzeń nigdy nie została zniszczona – nigdy. To jest ta sama przestrzeń – od samego początku świata. Uświadamiając sobie, że my wszyscy jesteśmy osadzeni w tej samej przestrzeni, to mamy najkrótszą relację do Boga – najkrótszą” - wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>1332</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>1333</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., nagranie i oprac. własne..



„AM: Wznosi Pan wnętrza sakralne, które są raczej ciemne.

SN: Ja o świadomie preferuję. Wnętrza sakralne nie mogą być prześwietlone, bo nie służą tylko oglądaniu. Przychodzimy się skupić, pomodlić. Dobrze, gdyby w tej czynności nastąpiło olśnienie, tak jak to mistycy przeżywają, ale nie chodzi o oślepienie. Muszę zapewnić kameralność i odosobnienie we wspólnocie. Czym ja to mogę zapewnić? Jeżeli ja całe wnętrze rozświetlę, wszystko będzie zwracało moją uwagę”<sup>1334</sup>.

Należy zauważyć, że także Włodzimierz Gruszczyński, pod którego kierunkiem studiował Stanisław Niemczyk, nie uznawał, w przypadku świątyni „[...] jakichkolwiek przeszkleń na poziomie wzroku człowieka”<sup>1335</sup>. Jak pisze Wojciech Kosiński profesor Gruszczyński popierał skandynawską estetykę z „pożyczoną” ścianą lasu (widocznego zza wielkiej szyby), ale nie dla wnętrza sakralnego, pytając: „...a jeśli ktoś za tą szybą zacznie robić głupie miny?”<sup>1336</sup>. Z kolei dla Stanisława Niemczyka ograniczenie dostępu dziennego światła do wnętrza kościoła wynikało również z tego, że przestrzeń sakralną, przestrzeń kościoła, traktował jako znajdującą się poza czasem. W jednym z wywiadów architekt mówił: „ja świątynię traktuję, że ona jest obecna ponadczasowo – ona nie ma pór roku, dni – owszem, będziemy inaczej odbierać, ale ona funkcjonuje już nie 24, ale 48 godzin na dobę. W wyobraźni człowieka, w potrzebach, w świadomości – ona nie ma czasu wydzielonego. Owszem, można porządek nabożeństw ustalać, ale inaczej nie”<sup>1337</sup>. Warto zwrócić uwagę na tą wypowiedź również dlatego, że daje ona asumpt do wykroczenia poza symbolikę kosmologiczną, która obecna jest zarówno w świątyniach pogańskich, jak i w średniowiecznych gotyckich katedrach. Wiele wskazuje na to, że w myśleniu Stanisława Niemczyka o architekturze kościoła zarysowuje się taka chrześcijańska ontologia, dla której punktem odniesienia jest nie tylko Boża nieskończoność, ale też obraz Boga transcendentnego zarówno wobec rzeczywistości ziemskiej, jak i kosmosu.

Powtórzmy – w przypadku realizacji świątyni przestrzeń sakralna, przestrzeń Boża, nie jest architektonicznie wytwarzana, ale – niejako odzyskiwana, oczyszczana. Temu właśnie ma służyć *zasada projektowania poprzez odrzucanie* – dotarcie do tego, co *jest* i Tego, Który

---

<sup>1334</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 34. Podczas wywiadu, jaki prowadziłam z architektem na terenie budowy świątyni śś. Franciszka i Klary Stanisław Niemczyk zwrócił uwagę, że światło docierać będzie do wnętrza kościoła tylko od strony zachodniej, która jako jedyna nie jest zamknięta zabudowaniami. Światło zachodzącego słońca to światło poziome, ciepłe. Wprawione w zachodnią ścianę kościoła szybki, zamykające otwory, przez które światło przenika do wnętrza, docelowo miały być zastąpione onyksem, który, jak mówił architekt, „[...] przepuści światło ciepłe, ale nie przepuszcza kształtów z zewnątrz” - wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, sierpień 2014 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>1335</sup> W. Kosiński, *Sacrum w projektach Włodzimierza Gruszczyńskiego*, w: W. Kosiński, T. Węclawowicz, „Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje, projekcje, utopie...”, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2017, s. 25.

<sup>1336</sup> W. Kosiński, *Sacrum w projektach Włodzimierza Gruszczyńskiego*, dz. cyt., s. 25.

<sup>1337</sup> Wywiad Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, sierpień 2014 r., nagranie i oprac. własne.

Jest. Architekt mówił: „[...] przy projektowaniu potem największą ilość elementów odrzuca się na bok. Odrzuca się na bok. Człowiek jest tak silnie osadzony w rzeczywistości, właśnie tej materialnej, tej która nas dotyka cały czas, ona nas wręcz atakuje – my to odczuwamy – niekiedy jest to bolesne, niekiedy to jest łatwiej przyswajalne, ale to jest rzeczywistość, z której trzeba tę materialność wytrącić po prostu – taką mniej doskonałą. I dla mnie budowanie to jest w znacznie większym stopniu oddzielanie pewnych tych materialnych bytów – trzeba je dzielić, korygować, łączyć, odrzucać – bo co ma na końcu zostać? Właśnie ta przestrzeń. Ona budzi w nas świadomość sakralności – nie tylko materiał w ścianie, na posadzce, na obrazie – nie. [...] Taka architektura ma być próbą odbioru tego, co jest tam zupełnie niematerialnego. A przecież ten Boży pierwiastek jest w nas niematerialny. W wodzie – jeżeli byłbym rybą – zaraz bym wiedział, że to jest moje środowisko – i nie ma wątpliwości, że nie na suchy grunt. I w tych momentach, gdy udaje nam się tą relację [z Bogiem – dop. E. Ch.] poprawić, to my wtedy nawet banalne miejsce, w którym się znajdziemy, potraktujemy jakby było zsakralizowane. [...] Przestrzeń sakralizuje się przez człowieka lub zmierza do właściwej relacji – my zmierzamy do właściwej relacji, tylko szukamy... I wtedy ona nam się objawi jako ta, w której jest nam dobrze myśleć, dobrze się modlić, dobrze przebywać”<sup>1338</sup>. Ostatnie zdania z przywołanej wypowiedzi wskazują, że cały proces „recyklingu”, przysposabiania przestrzeni dla dobrej relacji z Bogiem może także działać w drugą stronę – im lepsza nasza relacja ze Stwórcą, tym architektoniczne „przecieranie szyby” okazuje się mniej potrzebne. Może dlatego pierwsi chrześcijanie bez przeszkód sprawowali agapy będące pamiątką Ostatniej Wieczerzy i ofiary krzyżowej Chrystusa we wnętrzach nie mających charakteru sakralnego? Podczas wywiadu zapytałam Stanisława Niemczyka, czy dobrze rozumiem jego wypowiedź:

„ECh: Czyli jeżeli człowiek ma właściwą relację z Bogiem już sama ta relacja może usakralizować przestrzeń?

SN: Tak. Odmienia ją. I nawet jeśli będziemy postrzegali w niej tę niedoskonałość materialną, to my wtedy chyba mamy ogromne pragnienie i ciśnienie, żeby tę przestrzeń się zająć.

ECh: Chodzi o pragnienie ładu?

SN: Ład – to takie słowo.

ECh: Troski?

SN: Troska o przestrzeń – tak. Nie potrafię w każdym wnętrzu ani się dobrze czuć, ani się znaleźć. Muszę wykonać tam pewne ruchy – znaleźć swoje miejsce [...]. Muszę coś

---

<sup>1338</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

przemieścić, bo ono wrywa się z tej przestrzeni, która do mnie trafia, która do mnie przemawia, w której mogę myśleć. A myśleć to jest tak – że myśleć mogę wtedy, kiedy nic mi w tym myśleniu nie przeszkadza, w tej chęci nawiązania kontaktu. Tego lepszego, czyli tego duchowego, bo on też zmierza do jakiegoś celu”<sup>1339</sup>.

Przewaga „pierwiastka niematerialnego”, niematerialnej, choć realnej przestrzeni, nad tym, co materialne, widoczna jest także w wypowiedzi, której Stanisław Niemczyk udzielił podczas wywiadu z dominikaninem, Pawłem Kozackim: „W budowni kościoła materia zderza się z pustą przestrzenią, z powietrzem. Paradoksalnie to, co niematerialne, silniej oddziałuje i bardziej formuje budynek, niż to, co materialne. My wskazujemy: to jest ściana, to podłoga, to strop, to kopuła, to otwór. Ale to są tylko elementy, które dosyć niezdarnie próbują opanować przestrzeń. A ona jest nie do opanowania”<sup>1340</sup>. Warto tu jeszcze nadmienić, że odzyskiwanie przestrzeni i „wytrącanie z niej”, jak mówił Niemczyk, „mniej doskonałej materialności”, dotyczy nie tylko „grubej” materii, ale też myśli, pobudzanych przez „tsunami wrażeń”, które dla architekta również były pewną postacią materii. Architekt mówił: „[...] materialność nie różni się od myśli, tylko jest bardziej ograniczona w czasie, w pojemności – natomiast ilość myśli, która nam się przetacza przez głowę – potrzebnych, niepotrzebnych, śmieci – pokazuje, ile trzeba odrzucić. Albo ile z tego posłużyło do tego, żebym mógł wysnuć jedną myśl chociaż”<sup>1341</sup>. „Wytrącanie” materialności oznaczało więc także zatrzymywanie kategoryzującego i porządkującego umysłu. Architekt osiągał ten cel poprzez zamierzoną przypadkowość w strukturze świątyni, brak symetryczności. Podczas wywiadu prowadzonego na terenie budowy kościoła śś. Franciszka i Klary mówił: „Ściana po tej zachodniej stronie jest najbardziej perforowana, ta perforacja jest najbardziej uporządkowana, bo ja ją od zewnątrz powymierzałem tak, jak się dało – w ilościach kamieni, odległościach, jest pewien w nich porządek, choć jest nie do określenia tak: <aha, to tu jest po pięć z lewej, po pięć z prawej...> – nie ma tak. Ja ten porządek wtedy burzyłem – burzyłem świadomie po to, aby nie stabilizować myśli kogoś na tym, że coś jest symetryczne, że coś jest tak, jak w zeszycie kratkowanym – żeby nie było tego rytmu – nie jest potrzebny, bo nam znacznie przeszkadzać”<sup>1342</sup>.

Wpisana w *zasadę projektowania poprzez odrzucanie* troska o przestrzeń (przestrzeń pierwotną) jest równocześnie troską o człowieka, o ułatwienie mu – z pomocą architektury

---

<sup>1339</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>1340</sup> S. Niemczyk, P. Kozacki OP, *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, w: Miesięcznik „W drodze” 09/2012 <https://beta.wdrodze.pl/article/nie-chodzi-o-architekture-ale-o-zycie/> (dostęp: 09.02.21)

<sup>1341</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>1342</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, sierpień 2014 r., oprac. własne.

sakralnej – spotkania z Bogiem w sposób niezapśredniczony. „Nikommu nie można zaprojektować Boga”<sup>1343</sup> – przywołajmy raz jeszcze wypowiedź projektanta tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego. Można byłoby dopowiedzieć, że nikomu nie trzeba projektować Boga, ponieważ każdy z nas – jak głęboko wierzył Stanisław Niemczyk – znajduje się w osobowej relacji z Nim. Celem architekta nie było zatem indukowanie określonego wyobrażenia sakralności czy wywoływanie „wrażenia” czy „nastroju” sacrum, ale architektoniczne przygotowanie przestrzeni tak, by stała się otwarta na indywidualne przeżycie Transcendencji. Stanisław Niemczyk mówił: „projektowanie dla mnie to jest umiejętność odrzucania. Nie dodawania – dodawanie jest wtedy, kiedy umysł człowieka wiruje i zbiera jak śmieciarka wszystko – do odkurzacza. Pani to musi pozbierać wszystko, a potem trzeba selekcjonować. Trzeba odrzucić mnóstwo wrażeń, chęci, potrzeb, pożądań. [...] wybranie na przykład pustki może być o wiele większą wartością niż nadmierne zagęszczenie wszystkiego. I odrzucanie, czy odsuwanie pewnych elementów takich oczywistych powoduje, że pozostaje miejsce dla człowieka drugiego – nie dla mnie już, bo ja te śmieci powyrzucałem. Ja wiem, że tam mogłoby coś być poskręcane – ale rezygnuję z tego – zostawiam to, co pobudzi odbiorcę do tego, że on sobie wyobrazi, że tam może być pokręcone. Nie chcę stać się uzurpatorem czyjś umysłu, narzucać mu – <tylko tak>. [...] Nie – jeżeli zechcesz, to sobie włączysz to w swoim umyśle – to <tylko tak>. Przez to, że nie będziesz miał wskazanego jednego wzorca w tej przestrzeni”<sup>1344</sup>. Zdaniem projektanta kościoła jednoznaczność, dosłowność stanowiły w architekturze sakralnej błąd. Jako przykład podawał barok, określając, na co wskazywałam już wyżej., kościoły barokowe jako totalitarne. Mówił: „Dla mnie przestrzeń jednoznacznie określona – to znaczy <jednoznacznie> traktuję jako pewien negatywny opis przestrzeni. Że służy tylko do tego, w taki sposób, bo zrobiłem tu to, tu to, tu to i tylko tak. To jest dla mnie za mało. Czuję się ograniczony, czuję się jak gdyby poddany działaniu bardzo silnego otoczenia, bardzo mocnego – tak barok działa. On wypełnił każdą niszę bardzo ekspresyjną rzeźbą. Zawładnął przestrzeń w sposób bym powiedział – jednorazowy. Bardzo jednorazowy [...] prawie totalny, tak, prawie totalny. I teraz myślenie mówi mi – a dlaczego? Dlaczego w tym momencie my jako cywilizacja znaleźliśmy się w punkcie, gdzie chcieliśmy tak z siebie wyemanować taką formę, taką ekspresyjną, taką nasyconą uskokami, gzymsami, linami, światłocieniami? Mnie to poruszało, bo pamiętam, znalazłem się kiedyś w Nysie, w kościele barokowym, że gdybym miał muzykę komponować, której nie umiem, to mógłbym tam

<sup>1343</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, maj 2014 r., oprac. własne.

<sup>1344</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

siedzieć i zacząć tworzyć albo grać. Bo tam było takie gzymsowanie (ten kościół był niemal wybielony – być może był odnowiony po wojnie) – ja zapamiętałem tylko ogromną ilość tych zwojów, gzymsów, które na różnych poziomach działały – zawijały się, zaginały, pod kątem – ale to było tak silne działanie tych gzymsów, że ja tam nie zobaczyłem więcej nic. Więcej nic. Na pewno mógłbym przywołać wnętrza barokowe, gdzie tylko zapamiętałem figury – wyfruwające ze ścian, z filarów, co się tam działo. I nigdy to nie było inspiracją dla mnie do pracy nad świątynią<sup>1345</sup>. Chaos baroku, jak mówił architekt: „zaprogramowany”, zawłaszczając przestrzeń sakralną – uniemożliwiał drugiej osobie odnalezienie w niej własnego miejsca<sup>1346</sup>. Czy jednak odrzucenie jednoznaczności, ideologicznego „programowania” w architekturze oznaczało w przypadku Stanisława Niemczyka afirmację wieloznaczności? Zdecydowanie nie. Proponował on alternatywę względem opozycji jednoznaczne-wieloznaczne, osadzonej w „abstrakcjonistycznym” pojęciu bytu.

Warto tu również dodać, że o ile architekt nie był zwolennikiem nadmiernej „dekoratorni” we wnętrzu kościoła, to jednak podkreślał rolę „elementów obrazowych”, programu ikonograficznego w świątyni, wskazując na konieczność stałego obcowania z obrazowym przedstawieniem prawd wiary: „zwieszenie czegoś w kościele, postawienie, to nie jest tylko to, że my dekorujemy sobie kościół – tylko przekaz powinien być taki, bo proszę sobie też przypomnieć, czy z rodziny czy czegoś, że młodzi rodzice, aktywizują się, nazwijmy to religijnie, gdy dziecko idzie do komunii. Na chrzest tak sobie, przy komunii jest już to, że się uczestniczy w naukach, czyli taka pierwsza katechizacja naprawdę po szkole, w wieku dorosłym. [...] [przedstawienia obrazowe – dop. E. Ch.] powinno dawać szansę na przypomnienie nam – chociażby tyle – że takie zdarzenia były, tak, jak mówimy – o drogach krzyżowych, czy tajemnicach maryjnych. Normalnie my nie bierzemy książki i nie mówimy – a to dzisiaj sobie o tajemnicach poczytam. Ja też tak nie robię. Staram się uczestniczyć w życiu Kościoła, ale to tak po prostu nie wygląda – stara się człowiek – często jest zaskakiwany tym, że o czymś zapomniał, o czymś nie wie i tak dalej. To są rzeczy, które z jednej strony są niezbywalne, one się powtarzają jako zdarzenie w życiu religijnym każdego pokolenia, ale my się w kościele spotykamy wielopokoleniowo i takie dziecko nie będzie tym bardziej książki brało do czytania, ale oswaja się z pewną wiedzą. A ta wiedza, okazuje się, ona wcale nie jest inna, niż potrzebują jej dorośli. [...] I dlatego pewne elementy obrazowe powinny być<sup>1347</sup>. Szczególnie wyrazistym przykładem uwzględnienia elementów

<sup>1345</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>1346</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>1347</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, sierpień 2014 r., oprac. własne.

ikonograficznych we wnętrzu jest ostatni projekt Stanisława Niemczyka, związany z wystrojem Świątyni Opatrzności Bożej, który architekt realizował razem z zespołem: Mateusz Środoń, Andrzej Mikulski, Agnieszka Niemczyk-Janik, Anna Niemczyk-Wojtecka (il.48).



**Ilustracja 48.** Wnętrze głównej Świątyni Opatrzności Bożej, proj. Stanisław Niemczyk, Mateusz Środoń, Andrzej Mikulski, Agnieszka Niemczyk-Janik i Anna Niemczyk-Wojtecka – źródło: Architektura-Murator<sup>1348</sup>.

W projekcie tym Niemczyk wydaje się nawiązywać do wnętrza pierwszego zaprojektowanego przez siebie kościoła pw. Ducha Świętego w Tychach-Żwakowie, w którym autorem polichromii był Jerzy Nowosielski (il. 49).

---

<sup>1348</sup> [https://architektura.muratorplus.pl/projekty/swiatynia-opatrzności-bożej-wyniki-konkursu-na-projekt-wystroju-wnetrz-swiatynia-opatrzności-bożej\\_10398.html?fbclid=IwAR0fjM\\_YIsFQfxmYUGzEHBP\\_T4f0f65BnVephrzZzZhGV6vNH7mmrBvdSoM](https://architektura.muratorplus.pl/projekty/swiatynia-opatrzności-bożej-wyniki-konkursu-na-projekt-wystroju-wnetrz-swiatynia-opatrzności-bożej_10398.html?fbclid=IwAR0fjM_YIsFQfxmYUGzEHBP_T4f0f65BnVephrzZzZhGV6vNH7mmrBvdSoM) (dostęp: 07.06.21)



**Ilustracja 49.** Wnętrze kościoła pw. Ducha Świętego w Tychach. Źródło: strona parafii pw. Ducha Świętego<sup>1349</sup>.

Podczas naszego ostatniego spotkania, w marcu 2019 roku, kiedy w jego pracowni znajdował się model wnętrza Świątyni Opatrzności, nad którym architekt właśnie pracował, rozmawialiśmy o Nowosielskim. Niemczyk mówił o nim: „Malarstwo Nowosielskiego – ono mi zapadło w sercu. Również przez prawosławie, które nie muszę nazywać nawet prawosławiem, ja dostrzegam ich tą wartość kulturową – prawosławia jako religii, że zgromadziło takie bogactwo form i pewnej trwałości, kanonu, nie tylko malarskiego, choć to się na to teraz przekłada, bo mówimy o ikonie namiętnie wszędzie, tylko o trwałości kanonu tego religijnego. Oni nie odstępili od tradycji, i to jest coś niesłychanie cennego, bo okazuje się, że to porządkuje i niczym nie zagraża ani tej religii, ani innym religiom. Jest prawdziwe, związane cały czas, i nagle przychodzi Nowosielski i otwiera drzwi – na nowo otwiera drzwi. Pokazuje, że można to równie głęboko przekazać, i że ludzie to przeżyją. Po prostu nie ma ludzi obojętnych względem jego malarstwa. Już mówię o Nowosielskim, ale przede wszystkim tego religijnego czy sakralnego, jak tam powiedzieć. Jeżeli popatrzymy na jego

<sup>1349</sup> <https://www.duch-tychy.pl/historia.html#group=gallery0&photo=2> (dostęp: 07.06.21)

obrazy, głównie postaci kobiecych, aktów, to to jest odniesienie się do jednostki – do człowieka jako człowieka. Każdy z tych aktów nie jest bezosobowy. To jest dla mnie konkretna kobieta, choć nie ma twarzy, jest czarna, kolorowa, jakaś, ale ona jest osobowa. To jest głębokie przeżycie tego wątku ludzkiego. Że niby ta egzystencja człowieka, tylko człowieka, w porównaniu tam, gdzie pokazuje ikony, świętych, Boga, że jest ogromna ta przepaść – tu między świeckością, naszą taką biedną – ale siła tego obrazu sięga wątków jak gdyby stworzenia człowieka przez Boga jako osoby idealnej, że w tym malarstwie jest taki głęboki przekaz tych pierwocin powstania człowieka, tego pierwotnego zapisu Boga, tego naznaczenia człowieka jako istoty Bożej. Nie istoty tylko ludzkiej, w sensie takim: <o do świata tylko należysz, jesteś drzewo, albo kamień>. Nie – jesteś dalej istotą stworzoną przez Boga. Ty masz ten pierwiastek dany i ty go nosisz w sobie. I wydaje mi się, że ta jego tęsknota, i ta dwoistość twórczości – jedni chcą widzieć tylko tą świecką, inni tylko abstrakcję, inni tą religijną, o której różnie, czasem, kiedy był zdenerwowany, mówił, że to przyboczne działanie – nieprawda. To było absolutnie integralne. Jedno bez drugiego by nie powstało. Nie mogło. I dla mnie to jest otwarcie się na kulturę wschodu, głównie Rusi, Bizancjum, że tam są dalej niewyczerpane pokłady, bo bym powiedział, ta geopolityka zmieniła relacje i możliwości korzystania z tego, jako całościowego dobra – rozejście się religijne kościoła łacińskiego i wschodniego – spowodowało takie działanie, że dla mnie ta wielokroć twórczość głównie sakralna, malarska, jest nieprzystająca do tego, co powinna nieść jako treść, czego ja wewnątrz szukam, potrzebuję. Do wątków wschodnich – najbardziej przez Nowosielskiego nastąpiło wejście. Mnie ujęło [jego – dop. E. Ch.] malarstwo właśnie w sensie nowego otwarcia – i kolorystycznego i formy – to w sobie nosiło wartość, samą w sobie, emanowało wartością, nie tylko formą zewnętrzną, obudową. Nowosielski otwiera mnie na tamtą wrażliwość wschodnią, w sztuce głównie sakralnej, bo innej nie znałem. Nie wiem, co oni prywatnie malują – na wschodzie”<sup>1350</sup>. Dostrzec można pewne podobieństwa między postacią prof. Jerzego Nowosielskiego, jego dwoistej, jak mówił Niemczyk, twórczości, jego czerpania – choć i dyskusji – z kanonem, a wielokrotnie już przywoływaną postacią prof. Włodzimierza Gruszczyńskiego, który, jak piszą Wojciech Kosiński i Tomasz Węclawowicz, uprawiając dziedzinę wielkoskalowej architektury abstrakcyjnej, dynamicznej, ekspresyjnej, tworzył jednocześnie „[...] architekturę symboli, historycznych odniesień, bezpośrednich i przetwarzanych aluzji swojskich i ludowych”<sup>1351</sup>.

<sup>1350</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, marzec 2019 r., oprac. własne.

<sup>1351</sup> W. Kosiński, T. Węclawowicz, „Architekturę tworzy duch, nie kamienie...”, w: W. Kosiński, T. Węclawowicz, „Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje, projekcje, utopie...”, s. 10.



Prof. Gruszczyński, podobnie jak prof. Nowosielski, nie odcinał się, w duchu nowoczesnym, od tradycji, ale twierdził, że „prawda nie musi być burzycielska, ale może być dalszy ciągiem poematu, który zaczęto pisać już dawniej. Geniusz nie musi być przecież jak źródło, może być jak rzeka, zbierając wiele źródeł w potężną całość”<sup>1352</sup>. Zarówno u Jerzego Nowosielskiego, który „otworzył” architekta na przechowany w prawosławiu, porządkujący kanon chrześcijańskiego obrazowania, oparty na „zasadzie ikony”, jak i u Włodzimierza Gruszczyńskiego, napotykamy także ujęcie świątyni jako tonującej, którą cechować miało „maksimum siły i maksimum spokoju”<sup>1353</sup>, która „[...] miała dawać skołataniem człowiekowi uspokajającą i budującą terapię już samą formą [...]”<sup>1354</sup>. I właśnie takie, przygotowujące człowieka na to, co jest już mu dane – na możliwie najlepsze doświadczenie relacji z Bogiem, doświadczenie Obecności – są świątynie zaprojektowane przez Stanisława Niemczyka. Być może Niemczykowe podejście do architektury i procesu projektowego można byłoby opisać i potraktować jako swego rodzaju wypadkową optyki właściwej dla profesorów: Gruszczyńskiego i Nowosielskiego.

Z pewnością można stwierdzić, że kościoły autorstwa Stanisława Niemczyka to architektura wyemancypowana – względem świata czysto ludzkich znaczeń i wyobrażeń, względem „tsunami wrażeń”, a równocześnie – emancypująca. Poprzez świadomie zastosowane rozwiązania projektowe – ciemne wnętrza, przypadkowość w strukturze budowli, brak symetryczności – służą swoistej depriwacji sensorycznej, zatrzymaniu kategoryzującego i narzucającego swój porządek umysłu, wyciszają strumień codziennej świadomości, by ułatwić dostrzeżenie ładu *już* obecnego w rzeczywistości, wpisanego w nią przez Boży Logos. Stanisław Niemczyk, podobnie jak prof. Gruszczyński, „nie uznawał [...] ekscentryczności plastycznej, pretensjonalności, uduchowień, nadmiaru osobliwych

---

<sup>1352</sup> Wypowiedź prof. Gruszczyńskiego, którą przytacza Wojciech Kosiński, jest – jak zwraca on uwagę – parafrazą refleksji Roberta Musila z jego powieści „Człowiek bez właściwości”, pisanej w latach 1921-1942 - W. Kosiński, *Sacrum w projektach Włodzimierza Gruszczyńskiego*, w: W. Kosiński, T. Węclawowicz, „Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje, projekcje, utopie...”, s. 23. Wykreowana przez Musila postać „człowieka bez właściwości” potraktowana może być jako paradygmat człowieka nowoczesnego, „pozbawionego” natury, „wewnętrznej prawdy”, tożsamości, który, jak pisze Robert Lis „[...] jest w stanie wchłonąć każdą perspektywę, jaką napotka na swej drodze, co do joty, ostatniego Musilowskiego <punktu>. Nie potrafi jednego tylko – zatrzymać się i dać ukształtować jednej z nich, jakby wyprzedził samego siebie w pogoni za <właściwym życiem> i w stanie aksjologicznej nieważkości dryfował pośród bezgłośnych odłamków <właściwości bez człowieka>” – R. Lis, *Roberta Musila koncepcja „człowieka bez właściwości”*, w: „Przegląd Religioznawczy”, 2013, nr 1 (247), s. 121 <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/40670> (dostęp: 20.09.2022). Warto zauważyć, że dążenie prof. Gruszczyńskiego do uchwycenia, jak pisze Wojciech Kosiński, polskości (bez naśladownictwa form historycznych), sytuuje jego podejście na biegunie przeciwnym względem nowoczesnego „braku właściwości” - zob. W. Kosiński, *Sacrum w projektach Włodzimierza Gruszczyńskiego...*, s. 23.

<sup>1353</sup> W. Kosiński, *Sacrum w projektach Włodzimierza Gruszczyńskiego*, w: W. Kosiński, T. Węclawowicz, „Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje, projekcje, utopie...”, s. 21.

<sup>1354</sup> W. Kosiński, *Sacrum w projektach Włodzimierza Gruszczyńskiego*, w: W. Kosiński, T. Węclawowicz, „Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje, projekcje, utopie...”, s. 21.

pomysłów”<sup>1355</sup>. Wojciech Kosiński pisze, że projekty świątyń „[...] wychodzące z pracowni Profesora były zawsze niezwykle syntetyczne i klarowne w swojej strukturze”<sup>1356</sup>. Tą syntetyczność i klarowność, zwartość sylwety kościoła, dostrzec można także w realizacjach Stanisława Niemczyka. Zaprojektowane przez niego budowle emanują spokojem. Jeżeli w ujęciu prof. Gruszczyńskiego „świątynia zawsze miała być tonująca, choć porywająca w swej oszczędności i powadze”<sup>1357</sup> – to wymóg ten Niemczyk spełniał z pomocą „zasady projektowania przez odrzucanie”, ufundowanej na głębokim zawierzeniu w realność Bożej Obecności.

## II. 6. 5. Budowniczy kościoła powinien poszukiwać Boga

To, że dla Stanisława Niemczyka Boża Obecność i cud eucharystycznego Przemienienia – fakty realne w optyce żywej wiary – stanowiły punktu wyjścia procesu projektowego:

a) nie tylko każe zapytać, jak architekt zapatrywał się na osobistą dyspozycję i nastawienie projektantów rzymskokatolickiej świątyni do zagadnienia wiary (kwestia ta podjęta zostanie w dalszej części niniejszego podrozdziału)

b) ale także wymaga zwrócenia uwagi na szczególną – właśnie z perspektywy wierzącego – sytuację, w jakiej podjął się on projektowania swojego pierwszego kościoła – świątyni pw. Ducha Świętego w Tychach-Żwakowie, o czym poniżej.

Rozpoczęcie prac projektowych związanych z kościołem pw. Ducha Świętego miało miejsce w 1976 roku, a więc niewiele ponad dekadę od zakończenia prac Soboru Watykańskiego II, odbywającego się w latach 1962 - 1965, który wprowadził szereg zmian w sprawowaniu Eucharystii, m.in. zastępując łacinę językami narodowymi, sytuując kapłana przodem do wiernych, a ołtarz w centrum. Złożona sytuacja, w jakiej znajdował się Stanisław Niemczyk, związana więc była nie tylko z podjęciem się projektowania świątyni katolickiej w państwie realnego socjalizmu, ideowo zorientowanego na ateizm i wrogiemu Kościołowi, ale też ze zmianami zachodzącymi w obrębie samego Kościoła, pod wpływem Soboru Odnowy<sup>1358</sup>.

---

<sup>1355</sup> W. Kosiński, *Sacrum w projektach Włodzimierza Gruszczyńskiego*, w: W. Kosiński, T. Węclawowicz, „Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje, projekcje, utopie...”, s. 21.

<sup>1356</sup> W. Kosiński, *Sacrum w projektach Włodzimierza Gruszczyńskiego*, w: W. Kosiński, T. Węclawowicz, „Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje, projekcje, utopie...”, s. 21.

<sup>1357</sup> W. Kosiński, *Sacrum w projektach Włodzimierza Gruszczyńskiego*, w: W. Kosiński, T. Węclawowicz, „Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje, projekcje, utopie...”, s. 21.

<sup>1358</sup> Zob. K. Wenzel, *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

Architekt tak o tym opowiadał: „Ja byłem pracownikiem biura. Myśmy nie wykonywali zawodu, architekci nie mieli możliwości prywatnej wykonywania zawodu. Nawet nie wolno było nie pracować. Wszyscy musieli być zarejestrowani i gdzieś pracować, bo inaczej... Ja już byłem po prawie ośmiu latach pracy w biurze. Ksiądz miał prawo przyjść do biura – jedyne, jakie było – nie było prywatnych biur – to gdzie miał pójść? Kurie nie prowadziły żadnych biur projektów, bo to byłby następny problem [...]. Problem państwowy, ideologiczny, systemu. To państwo wyznaczało miejsce. Kuria ma nie robić katechez nawet, jest od odprawiania mszy. I w związku z tym ksiądz przyszedł do biura i spytał dyrektora, czy chciałby projekt zlecić. A dyrektor mówi wprost: <my nie projektujemy kościołów>. Bo wtedy się w ogóle nowych kościołów nie robiło. To był czas, kiedy pomiędzy władzą, po '56 roku następowało – to było to otwarcie, po śmierci Stalina, wie pan, chwilowe następowały takie ożywienia przy zmianie władzy z Gomułki na Gierka, że ludzie zapominali o tym, że ci politrukowie pilnują wszystkiego i jakoś rozszerzaliśmy swoją przestrzeń – na ile się dało. Ile się da pola zająć. Stąd jak gdyby ten kontakt był przez biuro, ale nie był skuteczny – przerażenie, tak jak ksiądz to opisał, w oczach dyrektora – nie dość że ksiądz przyszedł do biura w koloratce – to od razu podejrzany – podstawowa organizacja partyjna w biurze działała – złożona z architektów, z konstruktorów, instalatorów, ludzi do ORMÓ należących – taka była rzeczywistość. I w tej rzeczywistości to się nie mogło obejść, że nikt nic nie wie – na pewno na dywanik leciał który – powiedzieć, że był ksiądz. <No, ale wiecie towarzyszu> – kurie przez prymasa dostały zezwolenie na zbudowanie kilku tam kościołów w Polsce. Przyzwolenie. I Tychy dostały to jedno przyzwolenie – jako duże miasto, które miało w tym czasie dwa kościoły. Na 80 tys. ludzi. I tu to przyzwolenie dano, więc ksiądz, który został wyznaczony do tego, poszedł tam, gdzie powinien pójść, do Biura Projektów – spytano – <nie>, więc ksiądz wyszedł, ale spotkał ludzi, którzy też coś wiedzieli – powiedzieli – no tak, tam taki pan jest, który może – bo nikt wtedy kościoła nie projektował, od wojny. W 76 roku. W '78 to już dokumenty wydawali. Przez te dwa lata to były spotkania z księdzem proboszczem, który musiał określać funkcje [...]. Podręcznika nie było do budowy kościołów. [...] zmiana posoborowa pewnych przestrzeni, funkcji liturgicznych w kościele, odwrócenie relacji między wiernymi i kapłanem – to zawsze zachęca do wszelkiego rodzaju nowego spojrzenia – gotowego nie było wypracowanego. Wszystkie ołtarze były pod ścianami – trzeba było ruszyć tym, zmienić relacje przestrzenne – ale ksiądz bardzo był otwarty i świątły [...] ta współpraca bardzo dobrze wyglądała. W pewnych sprawach tą wiedzę musiałem przyjmować – również z wypisów, które dotyczą kościoła – co to znaczy

<liturgia posoborowa> w szczegółach – nie w ogólności. Wierny przychodzi do kościoła i widzi ołtarz, kapłana i obrazy – jest to, ma być dobrze. To było bardzo opisowe, to było głoszone z ambon, o tym trzeba było mówić – ludzie tym byli też bardzo zaskoczeni – szczególnie starsi ludzie – a tutaj się to odwróciło. I język liturgii – polski, nie łacina. Ja się wychowywałem w łacinie – wszystkich tekstach liturgicznych w czasie Eucharystii. A tu mamy zupełnie inaczej – jest słowo, które każdy rozumie – i to bardzo dużo wspólnocie dawało, bo to jest jak z umiejętnością pisania – bo kiedy ludzie nauczyli się wszyscy pisać – ale również – rozumieć słowa łaciny – nie tak prosto”<sup>1359</sup>. Franciszek Resiak we „Wspomnieniu” o Stanisławie Niemczyku tak pisze o ich współpracy: „Pan Stanisław był moim parafianinem w okresie mojego proboszczowania w Tychach-Paprocach. Jednak bliżej poznałem go w lipcu 1976 roku po otrzymaniu zgody władz państwowych na budowę nowego kościoła w Tychach. Zwróciła mi na niego uwagę p. Zenobia Żurko, pracownica ówczesnego tyskiego Miastoprojektu, mówiąc o nim, że <jest młodym, bardzo zdolnym i niezależnym architektem>. Opinię taką potwierdził mi inż. architekt Henryk Szendzielorz, również zatrudniony w Miastoprojekcie (wcześniej był kierownikiem budowy kościoła w Paprocach), słowami: <wiem, że jest dobrym architektem, bo jest marginalizowany w pracy przez panią profesor [Hannę Adamczewską-Wejchert – dop. E. Ch.], która nie lubi lepszych od siebie>. Ten osobliwy mobbing rychło uwidocznił się w niezrozumiałej biurokracji. Architekci w minionym ustroju komunistycznym na prywatne projektowanie czegokolwiek musieli postarać się o taką możliwość od dyrektora Zakładu pracy. Taki wymóg uzasadniono troską o zdrowie pracownika. Pan Niemczyk niezwłocznie zwrócił się z taką prośbą do Dyrekcji Miastoprojektu. Niestety, powiedziano mu, że zgodę taką może wydać wyłącznie prezydent miasta. Natomiast ówczesny rządcą miasta Tychy wobec mnie wyraził zdziwienie, tłumacząc się brakiem kompetencji, odsyłając mnie do dyrektora Zakładu. Taka przepychanka <od Annasza do Kajfasza>, trwała dokładnie sześć miesięcy. Jednak okres oczekiwania na wymaganą decyzję nie był zmarnowany. W tym czasie omawialiśmy program planowanej inwestycji, zaś niżej podpisany w różnych urzędach załatwiał wymagane przez prawo uzgodnienia. Natomiast nasz projektant oddał się lekturze Pisma św. (szczególnie wczytywał się w Księgi Wyjścia i Kapłańskiej) oraz unikatowej pozycji prof. Chwalisława Zielińskiego pt. Sztuka Sakralna, omawiającą sposób projektowania i wyposażenia świątyń. Pozycja ta wydana została w 1960 r. przez wydawnictwo św. Wojciecha w Poznaniu. Nie wiem jak się to stało, że krótko przed święczeniami kapłańskimi w r. 1961, książkę tą kupiłem

---

<sup>1359</sup> J. Snopek, wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, kwiecień 2016 r., oprac. E. Chudyba.

w cenie prawie 300,- zł (tyle wynosiło miesięczne chesne). Czyżby był to jakiś znak z nieba informujący mnie czym będę się zajmował w moim życiu kapłańskim? Wspomniana lektura była nieodzowna i z tego powodu, że w okresie minionego ustroju na uczelniach technicznych skreślono wykłady z zakresu budownictwa sakralnego<sup>1360</sup>.



**Ilustracja 50.** Ksiądz Franciszek Resiak z książką Chwalisława Zielińskiego „Sztuka sakralna”, z której Stanisław Niemczyk korzystał podczas projektowania kościoła pw. Ducha Świętego w Tychach-Żwakowie. Tychy, lipiec 2020 r., fot. E. Chudyba.

W tym punkcie ponownie należy zwrócić uwagę na znaczenie, jakie miały dla Stanisława Niemczyka studia pod kierunkiem prof. Włodzimierza Gruszczyńskiego. W czasach PRL projektowanie kościołów nie było uwzględniane w programach uczelni wyższych.

---

<sup>1360</sup> F. Resiak, *Wspomnienie o architekcie Stanisławie Niemczyku* – maj 2019 r. Tekst udostępniony autorce przez. Resiaka w formie dokumentu doc.

Prowadzona przez profesora Katedra Projektowania Architektury w Regionie była jedyną na Politechnice Krakowskiej, w której podejmowano zagadnienie architektury sakralnej. Jak pisze Wojciech Kosiński: „W najgorszych dla takiego budownictwa latach stalinowskich i gomulkówskich Gruszczyński uczył projektowania architektury sakralnej”<sup>1361</sup>. Podczas wywiadu nagranych przez filmowca-amatora, Jerzego Kąckiego, ze Stanisławem Niemczykiem i Franciszkiem Resiakiem, architekt mówiąc o projektowaniu kościoła pw. Ducha Świętego również przywołał postać prof. Gruszczyńskiego. Podkreślał nie tylko fakt możliwości projektowania w jego katedrze kościołów, co stanowiło ewenement, ale również wskazywał, że podejście projektowe przekazane mu przez prof. Gruszczyńskiego, idea projektowania w krajobrazie, miało decydujący wpływ na sposób, w jaki zaprojektował świątynię w Tychach-Żwakowie. Przywołajmy jego wypowiedź: „Zawsze zaczyna się od tego samego – od szczegółowej analizy zarówno tych potrzeb, warunków funkcjonalnych i warunków przestrzennych, Lokalizacja, która została wskazana ostatecznie, to była lokalizacja na ulicy Myśliwskiej. Na zakończeniu, lub licząc od przestrzeni centralnej, jaką było wtedy kościół Marii Magdaleny i Paprocany, to można powiedzieć, że ona była gdzieś na obrzeżu. To była zabudowa niskich domów, osady, wręcz wiejskiej osady, i ta lokalizacja wpływała również na formowanie przestrzenne obiektu. Mówiąc, że domy wybudowane przy Myśliwskiej to były głównie domy z dachami spadzistymi, dachami ukośnymi, dachami dwuspadowymi, wielospadowe, to był jeden kierunek, do tego zieleń – średniowysoka, bo domom towarzyszyły głównie ogrody, a jedynie ulica Myśliwska posiadała drzewa, liściaste, o większych gabarytach. I w tym sąsiedztwie miał powstać kościół – spójny z przestrzenią tą zastaną, nie z przestrzenią, którą mogłem oglądać na makietach w Miasto Projekcie i według pomysłów generalnych projektantów. Miasto budowane z graniastosłupów, brył, zespołów mieszkaniowych, wielokondygnacyjnych, które do zamysłu mojego nie przystawały. [...] Zamysł przestrzenny, który jest istotą rozwiązania, on wynika z wielu, wielu aspektów – to wszystko, co gromadzimy w ciągu życia, wtedy jeszcze może – bym powiedział krótkiego życia, w tym zawodowego – zawodowe życie to było około 10 lat pracy projektowej, nie licząc studiów, które były również czasem projektowania. Bo tam miałem możliwość poznać osobę profesora Gruszczyńskiego, zapoznać się z działalnością jego Katedry i tam wykonywać projekty w poszczególnych latach studiów, w tym również kościoła. Wybrałem temat kościoła. Wybór znaczył jedno – że chcę to wykonać. Tematów było wiele, ale jedynie

---

<sup>1361</sup> W. Kosiński, *Kameralna architektura w projektach Włodzimierza Gruszczyńskiego*, w: W. Kosiński, T. Węclawowicz, „Włodzimierza Gruszczyńskiego kreacje, projekcje, utopie...”, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2017, s. 33.

ta Katedra umożliwiała również wykonanie projektu takiego obiektu. [...] No i wracając ewentualnie do formy obiektu, tam, gdzie wspominałem o sąsiedztwie obiektów tradycyjnych, ze skośnymi dachami, to to dotyczy również tego czasu moich studiów kiedy Katedra, w której robiłem dyplom, nazywała się <Katedrą Projektowania w Krajobrazie>. Czyli ja to wyniosłem z tej uczelni, że ustosunkowanie się do krajobrazu, do otoczenia, jest podstawowym zadaniem architekta. I mało tego – wtedy krajobraz nie był tak zniszczony, jak został później przez te wiele, wiele lat produkowania domów. Nie budowania. Produkowania domów. Po prostu zniszczony. I stąd całe myślenie [przy projektowaniu kościoła Ducha Świętego] szło w kierunku uzyskania obiektu o tożsamości architektury polskiej, architektury drewnianych kościołów, które czym się posługiwały? Posługiwały się formą bardzo jednorodną, bo od poszycia dachu aż po węgly kościoła całe były wykonane z drewna. To był klimat i to była sztuka budowania, od której myśmy odeszli, zastępując wszystko jedynie mocniejszym materiałem. Natomiast to było tym, co było ówczesnie, na Wydziale Architektury, tym elementem, który był wykładany nadal przez konkretne osoby, które zwracały uwagę na sposób budowania, jak i na piękno tej architektury. I stąd zarówno drewno, jak i polichromia były marzeniem moim, aby się znalazły w tym kościele. Nie myśląc od razu o tym, jaka polichromia, ani przez kogo malowana. To był etap późniejszy<sup>1362</sup>. To, że profesor Włodzimierz Gruszczyński pojawił się na drodze Stanisława Niemczyka, dzięki czemu mógł on już na studiach podjąć temat projektowania kościoła, można byłoby (w optyce wiary) potraktować jako zrządzenie Opatrzności, podobnie jak w przypadku zakupu przez Franciszka Resiaka książki Chwalisława Zielińskiego „Sztuka sakralna”. Sam architekt, podczas jednego z wywiadów, powiedział mi, że nie ma przypadków<sup>1363</sup>. Jego głęboka, żywa wiara, będąca zawierzeniem Bogu, nie ulega

---

<sup>1362</sup> S. Niemczyk, F. Resiak, Kościół pw. Ducha Świętego w Tychach, video-wywiad, autor: Jerzy Kącki, 2015 r. – oprac. na podstawie nagrań filmowych udostępnionych przez F. Resiaka – E. Chudyba.

<sup>1363</sup> Warto przytoczyć tu zdarzenie, o którym opowiedział Stanisław Niemczyk, podając je jako przykład zadziwiającego przypadku, który przypadkiem nie jest. Dotyczyło to zmian wystroju w jednym z kościołów, do którego udało się architektowi przekonać proboszcza, a konkretnie chodziło o usunięcie „pseudo-krzyża”, który należało odkuć ze ściany. Jedynymi osobami, które mogły w tym zadaniu pomóc byli malarze prowadzący w kościele remont: „[...] trzeba było wyrwać ze ściany taki pseudo – coś, co miało – nie wiem przez 15 lat było traktowane jako krzyż i to pierwsze trzeba było zdemontować – to było na takich kotwach potężnych, stalowych – to górnicy robili – porządnie, na wieki. Ten chłopak, on był najmłodszy z nich [malarzy – dop. E. Ch.] wlaź na drabinę i odkuwa. I ja się go pytam – czy pan jest od urodzenia mańkutem. On mówi – tak – i on się nie zastanawiał, czemu ja go pytam, on odkuwał, odkuwał. Jakżeśmy to wyrwali, to ja mu mówię – wie pan, gdyby pan nie był mańkutem, my byśmy tego nie zrobili, bo prawą ręką się nie da kuć tej ściany. I też reszta tych malarzy – pytam: proszę panów, ilu z was tu jest mańkutów? Nie, tylko on. Ale on przyszedł do tej pracy. I powiemy sobie – taki przypadek, takie nic, ale i człowiek, który chciał pomóc w tym – mógł być praworęki – a ściana była tylko dla leworękiego. To jak na to popatrzeć? Fajne zdarzenie. Ale to są takie małe przyjemności, które nazywamy sobie właśnie przypadkami, ale które nam potwierdzają, że świat jest tak bogaty w te

wątpliwości. Jak jednak on sam zapatrywał się na osobistą dyspozycję i podejście projektantów budowli, jaką jest świątynia rzymskokatolicka, do kwestii wiary? Czy uważał wiarę za konieczną i jak ją rozumiał?

Dominikanin, Paweł Kozacki (PK), podczas prowadzonego we wrześniu 2012 r. wywiadu, zadał Stanisławowi Niemczykowi (SN) analogiczne pytanie:

„PK: Jaką rolę w procesie twórczym spełnia moment osobistej wiary, modlitwy projektanta? Czy architekt może bez swojej osobistej wiary, bez modlitwy stworzyć przestrzeń skupienia, osadzoną w konkretnej wspólnocie religijnej?

SN: Odpowiadając na to pytanie, przypominę słowa, które usłyszał Jan Styka, gdy malował obraz Jezusa Miłosiernego: <Ty Mnie nie maluj na kolanach, ty Mnie maluj dobrze>. Gdy zwracamy się do ludzi głęboko wierzących, prosząc: <Zróbcie nam projekt>, to wcale nie jest pewne, że otrzymamy to, czego oczekujemy.

PK: Zatem wiara nie gwarantuje ostatecznego efektu...

SN: Nie gwarantuje. O co chodzi w modlitwie przy malowaniu ikony? O to, żeby osiągnąć stan skupienia, który wszystko przybliży. Przecież nie modlimy się do Ducha Świętego o podsuniecie pomysłu. W architekturze natomiast oczekujemy pomysłu albo pomysłów, które układają się w całość, bo gotowy rysunek nie spada z nieba. Kiedy doznajemy takich małych olśnień, nie mamy wątpliwości, że idziemy dobrą drogą. A kiedy wątpliwości narastają i czasem bardzo długo nie są rozwiązywane, to trzeba odłożyć pracę, tak jak pisarze odkładali ikonę i czekali, aż będą mogli do niej wrócić”<sup>1364</sup>.

Stanisław Niemczyk wskazywał, że sama wiara nie jest wystarczająca, nie musi rozstrzygać o skuteczności działania projektowego, który zależy od umiejętności, zaangażowania architekta. W rozmowie z Jakubem Snopkiem, prowadzonej w kwietniu 2016 r., zauważał, że wiara nie jest czymś stałym – danym na zawsze, że właściwe są jej fluktuacje: „Ja jako człowiek wierzący, katolik, chrześcijanin, przechodzę – przechodziłem w życiu – wszystkie poziomy – również nie tylko wiary, że to ma się dane na zawsze – nie ma czegoś takiego, my jesteśmy cały czas takim żywotnym organizmem, i Bóg nam z góry mówi – ja ci nie nakazuję niczego – ty wybierasz, ostatecznie ty wybierasz. To nie ja za ciebie wybieram – nie, tego nie ma. I to dopiero człowiek sobie uświadamia w pewnym momencie, że wybór jest mój – wybór należy do tych kategorii, które dają panu wolność. Ale wolność – ja wiem – oznacza

---

przypadki, że aż nie są przypadkowe” - Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, sierpień 2014 r., oprac. własne.

<sup>1364</sup> S. Niemczyk, P. Kozacki OP, *Nie chodzi o architekturę, ale o życie*, w: Miesięcznik „W drodze” 09/2012 <https://beta.wdrodze.pl/article/nie-chodzi-o-architekture-ale-o-zycie/> (dostęp: 09.02.21)



dla każdego co innego”<sup>1365</sup>. W tej samej rozmowie, choć podkreślał, że będąc katolikiem, nie przestał być architektem, Niemczyk zwracał równocześnie uwagę na wpływ, jaki wiara, przekonanie, że dysponuje talentem ofiarowanym mu przez Stwórcę, wywiera na sposób jego pracy, która staje się nie tylko radością, ale i wykonywana jest w poczuciu ogromnego zobowiązania: „[...] ja nie przestałem być architektem, będąc katolikiem – mało tego, uznałem, że posiadając jakiegokolwiek umiejętności – ja sobie ich nie wypracowałem – bo mi się zachciało mieć: <no ja będę dobrym architektem>. Ale kto mi to da? Do kogo się mam zwrócić? Ja znam jednego Stworzyciela. Jeden jest Stworzyciel, Który tak sieje. Pan dostał inne dary, my je w Kościele nazywamy talentami, i pan ten talent posiada i panu go nie wolno zmarnować. Bo wtedy staje się pan osobą, która nie odwzajemniła tego, że panu ktoś podarował szerokim gestem coś. Ja coś otrzymałem – w pewnym momencie człowiek sobie uświadamia to, kiedy konfrontuje się, w wieku dojrzałym – to już od studiów się zaczęło, że pan konfrontuje – co pan potrafił zrobić, co potrafił z nauką zrobić pana kolega, czy koleżanka. Dla mnie to było wykonywanie zawodu z radością i cały czas jest – i ja powinienem dać jeszcze więcej z siebie – będąc jako osoba wierząca – ile mogę, ile dam rady – i staram się to robić tak, tak staram się robić – i tak samo na budowie – rozmawiam, tak, jak z panem – rozmawiam z tymi ludźmi, którzy tam są, którzy są w różnych sytuacjach życiowych – bo nas, nawet zawodowo, tak jak każdego człowieka buduje nadzieja – jeżeli by jej tu nie było, to pana by tu nie było, bo po co? Wydaje mi się, że dążenie ku dobru – bo podjęcie pracy ma na celu zrozumienie pewnego zdarzenia czasowo-przestrzennego”<sup>1366</sup>. Można powiedzieć, że traktowanie posiadanych umiejętności jako daru Bożego powodowało, że praca zawodowa stawała się dla Stanisława Niemczyka kolejną formą budowania wspólnoty, nakierowaną na człowieka „całościowego”, widzianego jako osoba. Trzeba przywołać jeszcze jedną odpowiedź, jakiej Stanisław Niemczyk udzielił na pytanie o rolę wiary w procesie projektowym. Podczas wywiadu, jaki z nim prowadziłam, w maju 2014 roku, a więc dwa lata przed rozmową z Jakubem Snopkiem<sup>1367</sup>, architekt przesunął punkt ciężkości z wiary na poszukiwanie Boga przez projektanta, jego otwartości na relację ze Stwórcą. Taki warunek – przyjęcia postawy poszukującej, a nie wykluczającej Boga *a priori* – Niemczyk uzasadniał pragmatycznie, wskazując, że potrzebą, z której wyrasta świątynia, jest potrzeba miejsca służącego relacji ze Stwórcą. Jeżeli projektant taką relację na wstępie

---

<sup>1365</sup> J. Snopek, wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, kwiecień 2016 r., oprac. E. Chudyba.

<sup>1366</sup> J. Snopek, wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, kwiecień 2016 r., oprac. E. Chudyba.

<sup>1367</sup> Wskazanie dat wypowiedzi Stanisława Niemczyka ma na celu uwydatnienie, że na przestrzeni czasu architekt podejmował kolejne próby precyzowania, pogłębiania sensów wiążących się z omawianym zagadnieniem.

neguje, to jaki może być efekt jego działań? Podczas wywiadu architekt przywołał swoją niedawną wizytę na Politechnice Lubelskiej, kiedy to po przeprowadzonym przez niego wykładzie ktoś z sali zadał pytanie, czy niewierzący może zbudować kościół. Relacjonując swoją odpowiedź, Niemczyk mówił: „Budowania nie można nikomu zabronić, natomiast ja wiem, że – ale to wiem po latach, po latach – że najważniejsze jest, aby to robił człowiek wierzący, choć – czy też może nawet to nie tak dosłownie powinno brzmieć – bo wierzący to jest ten, co się wręcz już jakby określił – bo człowiek, który szuka Boga – ten, który szuka Boga – to słowo wierzący tu jeszcze nie dostaje tego wszystkiego. Człowiek szukający Boga. Bo jeżeli określe to, że: <no, wystarczy, że jesteś wierzący>, to tak jakbym również określił: jesteś niewierzący – rysuj, przecież wiesz, jakie mają być odległości, wysokości... coś ci się podoba, z czego byś to zrobił. No – to nie jest przeszkodą. I wiem, że to zrobiło dyskusję, ale właśnie ciekawą, bo tam było dużo młodych osób. Był tam też ksiądz, z KUL-u, z nim, na tej sali, toczyła się rozmowa. Bo ja też użyłem w trakcie tej wypowiedzi, że świątyni nie budujemy dla Boga. Ja specjalnie tak skróciłem to – że to jest przestrzeń – Bóg jej nie potrzebuje, Bóg nie potrzebuje świątyni. My chcemy znaleźć miejsce, gdzie byśmy chcieli lepiej – lepszą łączność mieć z Bogiem – to my potrzebujemy świątyni. To spowodowało, że na różne tematy się zaczęła ta rozmowa toczyć... Jest to trudne, takie pytanie [czy niewierzący może zbudować kościół? – dop. E. Ch.] Jeżeli by nawet niewierzący otrzymał zlecenie i chciałby się z niego dobrze wywiązać, to albo uwierzy w Boga – w czasie tej pracy, albo powie: <nie zrobię tego>, albo: <nie dam rady>. To jest uczciwe dla mnie. Po prostu uczciwe... [...] myślę o tym, że projektowanie i budowanie ma na celu takie spełnienie potrzeb, żeby to nie było materialne tylko przekazanie powierzchni, dachu, ścian, metrażu, to jest kompletnie nieadekwatne dla potrzeb każdego człowieka. Każdy potrzebuje co innego. I w przypadku świątyni – bo tu by się trzeba było zastanowić: <to jakie potrzeby ma Bóg?> Dla świątyni? Kto to wyspecyfikuje, jako potrzebę? Bo dla człowieka to wiem – no muszę zrobić posadzkę, żeby klęknąć, klęcznik, bo będzie wygodniej, zapalić światło, dziurę w ścianie zrobić, żeby światło wpadło, tak zwyczajnie, żeby mi się nie ubrudził, żeby mi na głowę nie spadło nic – to to jest spełnienie potrzeby tak mówiąc zupełnie po ludzku [...]. Mam stół, mam ścianę, ale pytam – po co mi one? [...]. To pomieszczenie do niczego więcej nie służy, ono służy do relacji, do relacji. No więc po co mi to, jeżeli nie ma służyć? To teraz po co mi świątynia, jeżeli nie ma relacji? I jeżeli ktoś będzie projektował – to albo dojdzie do wniosku, że co on buduje? Ściany, dachy, czy chce zbudować miejsce na relację? No to niech sobie tą relację spróbuje jakoś wyobrazić, albo musi ją uznać, zaakceptować – wejść

w relację. Albo powiedzieć: <nie zrobię tego, bo to jest przeciwko mnie, to mnie zdusza, to mnie męczy, to do widzenia>. Ale odpowiedź jest trudna, bo ona nie jest jednoznaczna – każdy człowiek, co dzień dostaje szansę – i ja go nie mogę wykluczyć z tego, powiedzieć: <nie, nie ty nie możesz – nie chodzisz do kościoła>”<sup>1368</sup>. Ostatnie zdanie przytoczonej wypowiedzi nadaje podejściu Niemczyka charakter eschatologiczny, uwzględniający optykę zbawienia, w perspektywie której przytaczana już wcześniej jego wypowiedź, że to przecież nie architektura jest najważniejsza – zyskuje jeszcze jeden, transcendentny, wymiar. Okazją do nawrócenia, albo nawiązania relacji z Bogiem stać się może również proces projektowy. Stąd jedynym warunkiem, jaki wskazał Stanisław Niemczyk dla projektanta kościoła był ten, by był on otwartym na relację z Bogiem, by Go poszukiwał, a nie – odrzucał.

## II. 6. 6. Architektura *sacrum* czy *sanctum*?

Przywołałam już wyżej wypowiedź Stanisława Niemczyka, w której stwierdził, że „nazwanie czegoś hasłem sakralność jest tym najwyższym znaczeniem, jakie możemy przydać wartościom, jakie tworzy człowiek”<sup>1369</sup>. Zdanie to padło podczas wywiadu w lutym 2014. W trakcie kolejnego spotkania, w marcu 2014 r., architekt pogłębił ten wątek, zwracając tym razem uwagę na problematyczność, jaka wiąże się z kategorią „sacrum”, nie tylko jako pojęcia nadużywanego i wyeksploatowanego, ale też ze względu na tkwiącą w nim samym dwoistość, związaną

1) po pierwsze, z faktem (w optyce wierzących), że Bóg wybiera miejsca, jak w przypadku kamienia, który kazał namaścić Jakubowi<sup>1370</sup> – gdy wszystko należy do Niego, jako Stwórcy,

---

<sup>1368</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, maj 2014 r., oprac. własne.

<sup>1369</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014 r., oprac. własne.

<sup>1370</sup> Warto przywołać tu analizę zawartą w Księdze Rodzaju opowieści o śnie Jakuba, której dokonuje prof. Paweł Taranczewski. Wskazuje on nie tylko na zachodzącą w tekście zmianę sensu znaczeń pojęć „miejsce” i „kamień”, ale także zauważa, że namaszczenie kamienia przez Jakuba oznacza jego architektonizację. Taranczewski pisze: „Tekst Księgi Rodzaju znany jako <Sen Jakuba> (Rdz, 28,11 i nn) pokazuje pierwotną architektonizację czegoś. Jakub po przebudzeniu odkrywa sakralny sens miejsca, na którym spał, w konsekwencji kamień spod głowy stawia jako stelę - czyni z kamienia architekturę. Słowo <miejsce> ma w tym tekście dwa znaczenia, ponadto opisuje on przemianę jednego znaczenia w drugie. Jest to najpierw <jakieś miejsce>, na który Jakub kładzie się do snu, potem jest to <dom Boga i brama nieba>, o czym Jakub zrazu nie wiedział, dowiedział się we śnie i uświadomił po przebudzeniu. Słowo <kamień> ma tutaj również dwa znaczenia, tekst opisuje przejście od jednego znaczenia do drugiego. Najpierw jest to po prostu kamień, Biblia hebrajska mówi, że Jakub ułożył kilka kamieni wokół głowy czyniąc z nich zaporę przed dzikimi zwierzętami, które Bóg połączył potem w jeden kamień. Jakkolwiek by nie było Jakub po przebudzeniu wziął ten kamień (nie jakiś inny tam leżący), postawił go jako stelę i namaścił oliwą nadając mu tym aktem nowy - sakralny sens, zmienił również nazwę miejsca. Rozpoznał, że jest święte” - P. Taranczewski, *O rozumieniu architektury*, s. 8 źródło: [https://www.academia.edu/34340892/Pawe%20C5%82\\_Taranczewski](https://www.academia.edu/34340892/Pawe%20C5%82_Taranczewski) (dostęp: 08.06.21)

2) po drugie – z koniecznością *budowania miejsca* dla relacji człowieka z Bogiem, kiedy w czasach Starego Testamentu i Ewangelii, obcowanie z Bogiem tego nie wymagało.

Architekt mówił: „Czym były wczesnochrześcijańskie świątynie? Pomieszczeniem mieszkalnym. I tak świątyni się nie buduje dla Boga, tylko dla ludzi. Oczywiście, to jest przewrotne powiedzenie, Bóg jej nie potrzebuje, ale z kolei, miejsce, które wybiera – choć wszystko jest Jego – przykład kamienia, który Jakub sobie namaścił – i to nie musiała być wtedy ta jakby <nicłość>, tylko to było <to>. I to jest takie dwojaki – że z jednej strony mówimy: <no, to ta przestrzeń to jest dla Boga> – owszem, my ją tak traktujemy, z racji naszej relacji z Bogiem. Ale to miejsce – nam jest potrzebne, żeby tam się znaleźć, żeby ono... bo w tym praokresie, kiedy można było miejsce zdobyć bez budowania – znaleźć miejsce bez budowania – i wystarczyło, żeby obcować z Bogiem. Wyszedł Mojżesz na górę – Chrystus też poszedł na górę, żeby z Ojcem obcować. [...] tak zostaliśmy ukształtowani cywilizacyjnie, bo to się wiąże z naszą cywilizacją konkretną, że my ją nieustannie przetwarzamy. Muzułmanie wykreowali jakiś element i tylko go odnawiają, odtwarzają – i wystarcza im to w tym dialogu z Bogiem. U nas: że jeszcze brakuje coś. Że my ciągle szukamy – w architekturze europejskiej – bo to jest poszukiwanie tak naprawdę Boga, takie niespełnienie europejskie, że Bóg się nam wymyka. No bo mówiąc o *sacrum* [...] słowo *sacrum* jest tak mocno wyeksploatowane że nie wiadomo, gdzie je trzymać. Nie wiadomo, co oznacza. Ono jest takie <do wszystkiego><sup>1371</sup>. Intuicję architekta co do pewnej nieokreśloności, zawartej w słowie *sacrum*, i powiązania tego pojęcia z charakterem zachodniej cywilizacji (kultury), z cechującym ją „niespełnieniem”, powiązać można z analizami Wojciecha Bałusa. Badacz ten wskazuje, że pojęcie „*sacrum*” jest „wyrazem nowoczesnej religijności”<sup>1372</sup>, która w swoim indywidualnym przeżywaniu „Transcendencji” coraz bardziej oddala się od Osobowego i konkretnego Boga. „*Sacrum*”, podobnie jak pojęcie „sztuki chrześcijańskiej” oraz pojęcie „stylu”, pojawia się i „robi karierę” dopiero w XIX stuleciu. Badania Wojciecha Bałusa pozwalają zauważyć, że zespół znaczeń, zawartych w terminie „*sacrum*”, ukształtowany został i wyraża światobraz właściwy dla nurtu kultury, jakim jest modernizm, stanowiąc aspekt optyki nowoczesnej. Ponieważ zaś – na co wskazują prowadzone tu analizy – „optyka nowoczesna” i „optyka katolicka”, nurt kultury określany jako: „modernizm”, „nowoczesność” (podobnie zresztą jak ten nazywany postmodernizmem, ponoowczesnością) i kultura metafizyczna, ufundowane są na niesprowadzalnych

---

<sup>1371</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, marzec 2014 r., oprac. własne

<sup>1372</sup> W. Bałus, *Gotyki bez Boga?...*, s. 123.

koncepcjach bytu, odnoszenie określenia „architektura sakralna” do kościołów rzymskokatolickich, choć stanowi codzienny uzus – można uznać za problematyczne.

Problematyczność kategorii „sacrum” jasno ukazał mi profesor Paweł Taranczewski. Podczas jednego ze spotkań w ramach seminarium doktoranckiego, profesor, przywołując wprowadzone przez Józefa Tischnera rozróżnienie między pojęciami: „sacrum”, a „sanctum”, które nie było mi znane, zauważył, że *sacrum* nie jest określone aksjologicznie, że jest pojęciem neutralnym – sacrum może być także diaboliczne, mroczne. W publikacji „Między panem a plebanem”, zawierającej zapis rozmów, jakie Józef Tischner (J.T.) prowadził z Adamem Michnikiem (A.M.) i Jackiem Żakowskim, znajdujemy następujący dialog:

„J.T.: [...] przy bliższej analizie okazuje się, że *sacrum* może być zarówno dobre, jak złe. Demon też jest sakralny!

A.M.: Jak demon może być sakralny?

J.T.: *Sacrum* to jest wartość na którą składa się po pierwsze tajemnica, po drugie fascynacja, a po trzecie trwoga. Natomiast sama idea *sacrum* nie zawiera jeszcze wartościowania: złe-dobre. *Sacrum* jest tylko najwyższą wartością estetyczną, co wcale nie znaczy że musi być wartością pozytywną.

A.M.: Dla mnie jest to raczej najwyższa wartość tajemnicy.

J.T.: Ale w estetyce też masz tajemnicę. *Sacrum* estetyczne może cię porazić, może cię wyzwolić, może zwodzić. U Rudolfa Otto jako główne określenie świętości pojawia się demoniczność. Demon też działa na człowieka jako *sacrum*.

- *Bo zmusza do zatrzymania się przed tajemnicą?*

J.T.: Także, a z drugiej strony kusi i wzywa. Co więcej w idei *sacrum* mieści się wymaganie ofiary totalnej. Kiedy stoisz przed tym co najpiękniejsze jesteś zobowiązany do poświęcenia tego, co masz najbliższe. To jest doświadczenie Abrahama który na ofiarę prowadzi syna. Tylko w ten sposób może uczcić *sacrum*, że poświęci mu to co najcenniejsze. To jest znamię totalnego myślenia, totalitaryzmu. [...] Chrześcijaństwo i judaizm w zasadzie nie odwołują się do *sacrum*. Natomiast używają pojęcia „dobro”. Dobro chrześcijańskie nie jest zazdrosne ani krwiożercze i oddaje syna Abrahamowi. Bo dobro chce uszczęśliwiać a nie brać. Idąc śladem doświadczeń sakralnych znajdziecie w religii ślady sadomasochizmu. Tak na ludzi działa doświadczenie *sacrum*. *Sacrum* to *tremendum*, *fascinozum*, sztuka która raz przeraża, raz zachwyca, w której wciąż grają nastroje romantyczne. A polska religijność jest bardzo mocno osadzona w romantycznej tradycji.

- *Dlaczego Książd pisał, że droga *sacrum* prowadzi <obok metafizyki>?*

J.T.: Bo ja metafizykę rozumiem przede wszystkim jako metafizykę dobra – to co jest meta(czyli poza)-fizyką. A *sacrum* nie jest jeszcze poza fizyką. Jest szczytem tego co fizyczne, jest do ostateczności doprowadzonym napięciem zmysłów. *Sacrum* wydobywa z człowieka maksimum zmysłowości, genialność zmysłów, genialne widzenie, genialne słyszenie. Ale wciąż są to tylko zmysły. A potem nagle przychodzi doświadczenie dobra, które jest całkiem inne. Mówi: <Daj bliźniemu wody który jest spragniony>; <Masz mu dać chleb kiedy jest głodny>; <Pomóż gdy leży poraniony>. Jak w przypowieści o Samarytaninie. Jeden pomaga cierpiącemu, a drugi biegnie do świątyni bo wzywa go *sacrum* – nie zauważa bliźniego potrzebującego pomocy. Wytykałem Kłoczkowskiemu, że w swoich badaniach nad *sacrum* nie rozróżnia działania *sacrum* pogańskiego od *sacrum* chrześcijańskiego. *Sacrum* chrześcijańskie jest umieszczone tylko w człowieku – i to w dobrym człowieku. W gruncie rzeczy jest to już bardziej *sanctum* niż *sacrum*. *Sanctum* to świętość i dobro. Zginasz kolana przed dobrem i miłością. Ale jest to coś więcej niż przeżycie estetyczne. Możesz to bardzo dobrze obserwować w sztuce. Na przykład ikona to jest *sanctum*, a nie *sacrum*. Natomiast z drugiej strony masz Nietschego albo Hieronima Boscha, który ci pakuje *misterium tremendum* i *fascinozum*, masz całą religijność barokową z tańcami śmierci. Jean Delumeau pisząc *Strach w cywilizacji zachodnioeuropejskiej* krok po kroku dokumentował jak *sacrum* wypierało elementarne doświadczenie *sanctum*. [...] *Sanctum* to dobroć<sup>1373</sup>.

Przykładem architektury *sacrum*, ale nie – *sanctum*, mogłaby być kaplica w Ronchamp zaprojektowana przez Le Corbusiera. Christian Norberg-Schulz pisał o niej: „[...] kościół w Ronchamp zapoczątkowuje odrodzenie prawdziwie znaczącej architektury religijnej. W ciągu dwustu lat, jakie upłynęły od zbudowania ostatnich kościołów barokowych, nie powstał właściwie żaden znaczący budynek sakralny. [...] Ronchamp to oznaka odrodzonego zainteresowania podstawowymi znaczeniami egzystencjalnymi. [...] Le Corbusier dążył do stworzenia <naczynia intensywnej koncentracji i medytacji>. [...] Choć plan nie stosuje się do tradycyjnej dyspozycji wnętrza kościelnych, Le Corbusierowi udało się odzyskać podstawowe cechy chrześcijańskiego sanktuarium. Jego budowla to naczynie i dawca, forteca i poetycka wizja innego świata. Przede wszystkim udało mu się odtworzyć wewnętrzny charakter wczesnych kościołów, stosując środki równocześnie nowe i dawne, czyniąc z Ronchamp przestrzeń, która i chroni, i wyzwala. Jest to pieczara, otwarta na

---

<sup>1373</sup> A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1995, s. 502-504.

najistotniejsze znaczenia ludzkiego bytu [...]”<sup>1374</sup>. Jednak określenia: „naczynie i dawca”, „poetycka wizja innego świata”, „pieczara” – są nie tylko ogólne, ale zastosować je można do świątyń wielu religii – nie tylko chrześcijaństwa. Świątynie w starożytnym Egipcie również były „fortecami”, pieczary czy katakumby służyły wyznawcom wielu kultów – np. w katakumbach Rzymu odbywały się misteria boga Mitry, co więcej – pieczary są schronieniem ludzi od czasów prehistorycznych. Może więc należałoby powiedzieć, że wnętrze kaplicy Ronchamp, ukształtowane na podobieństwo pieczary, nie tyle odtwarza „charakter wczesnych kościołów”, ile – oddziałując na poziomie ekspresji wizualnej w rozumieniu Rudolfa Arnheima – budzi atawistyczne, zakodowane na poziomie ciała skojarzenia z tym, co stanowi archetyp schronienia. Do jaskini, groty – i to w kontekście zagadnienia projektowania i budowy kościoła – odwoływał się, jak wskazywałam wyżej, także Stanisław Niemczyk, ale na samym tym odwołaniu – nie poprzestawał. Można powiedzieć, że jeśli Niemczyk czerpiąc z odwołania do pierwotnej przestrzeni, takiej, jaką napotykałyśmy w grocie, budował kościół, to Le Corbusier zbudował grotę, która ma dopiero znaczyć: „kościół”, ponieważ znaczenie: „świątynia rzymskokatolicka”, bycie kościołem – jest w przypadku jego realizacji – nieoczywiste, żeby nie powiedzieć – nierozpoznawalne. Kaplica w Ronchamp to nie Niemczykowa „latarka”: „Ma powstać taka latarka. Na początku było tylko wiadomo, że ma światło być. Światło być. Tak bym porównał budowę świątyni. Ma być świątynia – natomiast jej forma – wszystkie elementy – codziennie się uczymy”<sup>1375</sup>. Można powiedzieć, że Ronchamp dotyczy *sacrum*, ale jest to *sacrum* nieokreślone, a przez to pierwotne i pogańskie. Takie *sacrum* nie ma wiele wspólnego z chrześcijańskim *sanctum*. Odsyła natomiast do fascynującej, tajemniczej, ale i mrocznej sfery *numinosum*, ale nie do prostego i zwyczajnego chrześcijańskiego dobra. Jest przedchrześcijańskie, bo przecież także przed Chrystusem odprawiono – czasem bardzo krwawe i okrutne – rytuały w zacisznych grotach.

---

<sup>1374</sup> Ch. Norberg-Schulz, *Znaczenie w architekturze Zachodu*, tłum. B. Gadomska, Wydawnictwo Murator, Warszawa 1999, s. 213.

<sup>1375</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, M. Żmudzińska-Nowa, Tychy, sierpień 2014 r., oprac. własne.



**Ilustracja 51. Mroczne *sacrum*. Kaplica Ronchamp – wnętrze, fot. Agosto 2021<sup>1376</sup>**

Wyraźna nieokreśloność Ronchamp jest przyczyną, dla której Charles Jencks właśnie tą realizację podaje jako przykład wielowartościowego i wieloznacznego dzieła architektury postmodernistycznej<sup>1377</sup>. O kaplicy w Ronchamp Nicolaus Pevsner i James Stirling pisali, że jest „niepokojąca”<sup>1378</sup> – można byłoby też powiedzieć, że sprawia wrażenie budowli obcej, nieludzkiej.

<sup>1376</sup> Źródło: Wikiarquitectura, <https://en.wikiarquitectura.com/building/chapel-of-notre-dame-du-haut/#ronchamp24> (dostęp: 23.02.22)

<sup>1377</sup> „Była ona porównywana do całego mnóstwa rzeczy, poczynając od białych domów w Mykenach po ser szwajcarski. Ta sugestywność, oznaczanie wielu rzeczy naraz jest częścią siły ekspresji kaplicy. Na przykład południowa elewacja nieco przypomina kaczkę (znów tę sławną postać nowoczesnej architektury), ale można też dopatrzeć się w niej statku lub złożonych do modlitwy rąk. Kody wizualne – w tym wypadku zarówno elitarne jak i popularne – działają głównie na podświadomość [...]. Le Corbusier przyznawał się tylko do dwóch metafor, obu zresztą egzotycznych: <wizualnej akustyki> zakrzywionych ścian, które kształtują horyzont z czterech stron, jakby były <dźwiękami>, i do dachu w kształcie skorupy kraba. Budynek nasycony jest jednak tak wieloma możliwymi metaforami, że jest zgoła przekodowany. [...] Mówiąc inaczej, Ronchamp fascynuje tak, jak odkrycie nieznanego starożytnego języka, kamienia z Rosetty, fragmentu wymarłej cywilizacji. Przy każdym odczytaniu znajdujemy spójne znaczenie, które, jak wiemy, wbrew pozorom nie odnosi się do żadnej konkretnej sytuacji społecznej. Le Corbusier zakodował w swym tworze tyle metafor i tak dokładnie powiązał ich części, że znaczenia wydają się ustalone przez niezliczone pokolenia połączone wspólnym kultem: domyślamy się czegoś tak bogatego, jak delikatne wzory islamu czy dosłowna ikonologia szintoizmu. Prowadzenie gry znaczeń jest równocześnie frustrujące i przyjemne [...]”- Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 46.

<sup>1378</sup> Zob. Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 46.





**Ilustracja 52. Le Corbusier, Kaplica Notre Dame du Haut, Ronchamp, 1950-1955. Fot. A.Bourgeois<sup>1379</sup>**

Trudno takie określenia odnieść do kościołów autorstwa Stanisława Niemczyka, podobnie jak nie sposób uznać ich za „przekodowane”. Świątynie, które projektował pochodzący z Czechowic architekt, będące „po prostu” kościołami, wyrażające spójny, zespół wartości nakierowujący na Osobowo pojętą Transcendencję, trudno uznać też za przykład „wielowartościowych dzieł architektury”, w których wyrażać się mają konstytutywne dla postmodernizmu pluralizm i wielość. Świątynie zaprojektowane przez Niemczyka fascynują w inny sposób, niż kaplica Ronchamp. By tą odmiennością uwyraźnić przywołajmy inne jeszcze, nieco protekcjonalne i lekceważące stwierdzenie Jencksa, który zauważa, że kaplica w Ronchamp „[...] wydaje się sugerować znaczenia rytualne, być własnością jakiejś bardzo skomplikowanej sekty, która osiągnęła wysoki stopień wyszukanej metafizyki, ale przecież wiemy, że jest to po prostu kaplica dla pielgrzymów [...]”<sup>1380</sup>. Może nieco dziwić, że ani tajemnica Wcielenia ani śmierć Zbawiciela na krzyżu i Jego Zmartwychwstanie nie są dla Jencksa wystarczająco „wyszukane”. Nie ulega jednak wątpliwości, że rzeczywiście chrześcijańska metafizyka nie jest, co podkreślał Tischner, „niepokojąco-fascynująca”, jak mroczne *sacrum*. Jako metafizyka Dobra, (i Prawdy i Piękna), miłosiernego Samarytanina

<sup>1379</sup> Źródło: Wikipedia, [https://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:2012-Chapelle\\_Notre-Dame-du-Haut.jpeg](https://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:2012-Chapelle_Notre-Dame-du-Haut.jpeg) (dostęp: 22.05.2022)

<sup>1380</sup> Zob. Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 46.

i Boga, Który Jest Miłością – może nie być dla kogoś, kto szuka, jak Jencks, „gry znaczeń równocześnie frustrującej i przyjemnej”, wystarczająco „satisfakcjonująca”. I nic w tym dla niej uchybiającego. Można powiedzieć, że Le Corbusier w kaplicy Ronchamp osiągnął mistrzostwo mrocznego *sacrum*. Niemczyk nie był mistrzem *sacrum*. Był architektem – chrześcijaninem, katolikiem, a nie – jak Corbusier „[...] wyznawcą religii naturalnej – panteizmu”<sup>1381</sup> i właśnie w wyrażeniu istoty katolicyzmu, którą jest nie *sacrum*, a *sanctum*, osiągnął sukces. Powtórzmy – jego realizacje nie niepokoją, ani nie fascynują w taki sposób, jak Ronchamp. Wyrażają inny zespół wartości, kierują ku Komuś Innemu. Nie ku mrocznej, skomplikowanej tajemnicy, ale ku żywemu Bogu, Który – jak mówił Niemczyk – „czeka, zawsze czeka ze stosunkiem do człowieka takim, jak do swojego stworzenia”<sup>1382</sup>.

Tischnerowską różnicę między chrześcijańską metafizyką *sanctum* – tego, co Dobre, proste i prawdziwe, a mrocznym *sacrum*, przepełnionym fascynacją i niepokojem, dobrze oddaje fragment powieści „Wahadło Foucaulta” Umberto Eco. Choć Eco był jednym z kluczowych teoretyków i twórców związanych z nurtem określonym jako „postmodernizm”/„ponowoczesność”, właśnie jemu udało się sformułować ważki argument za wyższością Prawdy i Rzeczywistości nad zmyśleniem, fikcją i wielością, za tym, że postmodernistyczna zabawa i gra nie tylko nie prowadzi do niczego dobrego, ale że poza nią jest coś więcej. Motywem przewodnim przywoływanego już wyżej „Wahadła Foucaulta” jest próba zgłębienia fenomenu „tajemniczości” – nieodłącznego elementu wszelkiej ezoteryki, okultyzmu i hermetyzmu. Bohaterowie książki podczas intelektualnej zabawy wymyślają sekretny Plan, a przypisując go templariuszom i różokrzyżowcom stają się celem okultystów pragnących wydrzeć im domniemaną tajemnicę władzy nad światem. Przywołajmy odpowiedni fragment powieści, by z jego pomocą zobrazować różnicę pomiędzy kościołami Stanisława Niemczyka a wielowartościową i wieloznaczną architekturą Ronchamp:

„– No dobrze, punktem wyjścia był dla nas rachunek z pralni, ale to tylko jeszcze lepiej świadczy o naszej pomysłowości. Przecież my też wiedzieliśmy, że zmyślamy. Uprawialiśmy poezję.

– Wasz plan nie ma w sobie nic poetyckiego. Jest groteskowy. Ludziom nie przychodzi do głowy, żeby spalić Troję, ponieważ właśnie przeczytali Homera. Przez ten pożar Troja stała się czymś, czego nigdy nie było i nigdy nie będzie, albo będzie wieczne. Tyle w tym znaczeń, ponieważ wszystko jest jasne, wszystko przejrzyste. Twoje manifesty różokrzyżowe nie są ani jasne, ani przejrzyste, są za to bełkotem i obiecują tajemnicę. Dlatego właśnie tylu ludzi

<sup>1381</sup> Zob. Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 46.

<sup>1382</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2014, nagranie i oprac. własne.

czyniło starania, żeby stały się prawdą, i każdy znajdował w nich to, co chciał. U Homera nie ma żadnej tajemnicy. Wasz plan jest pełen tajemnic, gdyż pełno w nim sprzeczności. Dlatego możesz znaleźć tysiące ludzi wahających się, gotowych w tym wszystkim rozpoznać samych siebie. Rzućcie to, Homer niczego nie zmyślał. Wy zmyślacie. A jeśli zmyślasz, biada, wszyscy ci uwierzą. Ludzie nie wierzyli Semmelweisowi, który mówił lekarzom, żeby myli ręce, zanim dotkną nimi rodzącej kobiety. To, co mówił, było za proste. Ludzie wierzą tym, którzy sprzedają płyn na porost włosów. Czują instynktownie, że ci sprzedawcy skleją do kupy prawdy, które są osobne, że nie jest to logiczne i tkwi w tym zła wiara. Ale powiedziano im, że Bóg jest skomplikowany, niezgłębiony, a więc brak spójności postrzegają jako coś pasującego do natury Boga. Rzecz nieprawdopodobna jest najbardziej podobna do cudu. Wy właśnie wynaleźliście płyn na porost włosów. Nie podoba mi się to, bo brzydko się bawicie”<sup>1383</sup>.

W oparciu o przytoczony fragment można przeprowadzić analogię i powiedzieć, że architektura kościołów Stanisława Niemczyka jest jak eposy Homera – nie ma w nich tajemnicy, ich projektant nie zmyśla. Jest za to odniesienie do tego, co zgodnie z wiarą ich autora prawdziwe – do Boga, Który czeka, Którego można przyjąć bądź odrzucić. Z kolei kaplica w Ronchamp – i wszelka programowo wielowartościowa i wieloznaczna architektura postmodernistyczna – jest jak manifest różokrzyżowców: niejasna, tajemnicza i pełna sprzeczności. Interesujące, że Charles Jencks porównuje realizacje postmodernistyczne do labiryntowej, nieuporządkowanej „drogi”, która nigdy nie doprowadza do ostatecznego celu<sup>1384</sup>. Realizacje Stanisława Niemczyka – w których napotykamy chrześcijańskie sanctum – prowadzą – jak pisze Anna Maria Wierzbicka – człowieka do odpowiedzi<sup>1385</sup>.

Projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego był głęboko religijny, a co więcej – jak wykażę w kolejnym rozdziale – był patriotą, dla którego Polska, Ojczyzna, była wielką wartością. I właśnie w jego realizacjach znajdujemy świadectwo, że polska religijność nie musi być, jak chce Józef Tischner, zdominowana „romantycznym” *misterium tremendum* i *fascinozum*, że może wykraczać poza wymiar estetyczny, „genialność zmysłów” ku temu, co meta-fizyczne, ku dobru i pięknu, które u Niemczyka nie są – jak u Tischnera – przeciwstawne. Stąd zaprojektowane przez niego kościoły nie są, na co wskazuje profesor Taranczewski, po Tischnerowsku „dramatyczne”, ale kontakt z nimi wycisza, przynosi spokój

---

<sup>1383</sup> U. Eco, *Wahadło Foucaulta*, tłum. A. Szymanowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993, s. 539-540.

<sup>1384</sup> Zob. Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 124.

<sup>1385</sup> Zob. A. M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, dz. cyt., s. 95.

i wewnętrzne uporządkowanie. W rozmowie z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim Józef Tischner stwierdzał, że „[...] wszystkie tendencje totalitarne w Kościele są związane z sakralizacją zastępującą sanktyfikację. Dlatego w pewnym sensie desakralizacja jest konieczna, żeby można było świat sanktyfikować”<sup>1386</sup>. Można byłoby powiedzieć, że w przypadku Stanisława Niemczyka, dla którego świat był doskonałym i zachwycającym dziełem Stwórcy, który projektował architekturę opierając się o *zasadę jak najmniejszego przetworzenia (tego, co naturalne)*, wskazując, by *budować na naturze* i inspirując się wpisaną w nią nieskończoną różnorodnością form, który postulował *zasadę nie przekraczania (ludzkiej) miary* i któremu *zasada projektowania przez odrzucanie* miała pomagać realizować takie świątynie, które ujawnić będą Bożą Obecność – zabieg desakralizacji nie jest potrzebny. Wszystko wskazuje bowiem na to, że w zaprojektowanych przez niego kościołach to nie *sacrum*, ale właśnie *sanctum*, które jest dobrem i troską, zostaje odzyskane i dochodzi do głosu.

## **II. Rozdział siódmy. Źródła i inspiracje architektury sakralnej Stanisława Niemczyka**

### **II. 7. 1. Architekt z Żabięgo Kraju. Pytając o wpływ kultury śląskiej i polskiej na realizację Stanisława Niemczyka – przyczynek do badań**

W swojej książce „Ikona. Święty obraz” Franciszek Resiak nazywa Stanisława Niemczyka „synem Ziemi Cieszyńskiej”<sup>1387</sup>. Wskazanie na związek architekta, urodzonego w 1943 r. w Czechowicach-Dziedzicach, z obszarem Śląska Cieszyńskiego, ma zasadnicze znaczenie dla próby określenia „kultury miejsca”, z której wyrastał Stanisław Niemczyk, jak również w przypadku dyskusji o wpływie kultury śląskiej i polskiej na projektowaną przez niego architekturę. Nie ulega wątpliwości, że zagadnienia te – niezwykle złożone – powinny stanowić przedmiot osobnej rozprawy. W ramach tu prowadzonych analiz jedynie zarysuję kilka zasadniczych wątków, ponieważ samo powiązanie Niemczyka ze Śląskiem, obecne chociażby w nadanym mu przydomku „Śląski Gaudi”<sup>1388</sup> – nie wydaje się ułatwiać, ale raczej utrudnia uchwycenie specyfiki związanej z kulturową tożsamością architekta. Jeśli bowiem mówić o związkach architekta ze Śląskiem, to przede wszystkim należy doprecyzować, że nie

---

<sup>1386</sup> A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1995, s. 503.

<sup>1387</sup> F. Resiak, *Ikona. Święty obraz*, Wydawca –Franciszek Resiak, Ruda Śląska 2020, s. 9.

<sup>1388</sup> Pomijam w tym punkcie kwestię zasadności przyrównywania Stanisława Niemczyka do Antonia Gaudiego.

chodzi o najbardziej rozpoznawalny tzw. Czarny Śląsk<sup>1389</sup> – utożsamiany z industrialnym i górniczym regionem Górnego Śląska, który od połowy XVIII stulecia stanowił część Królestwa Prus, a po 1871 roku – zjednoczonego Cesarstwa Niemieckiego. Następnie, po I wojnie światowej, wraz z odzyskaniem przez Polskę niepodległości, w wyniku powstań śląskich (1919, 1920, 1921), w 1922 roku – najbardziej uprzemysłowiona część Górnego Śląska stała się częścią autonomicznego województwa śląskiego w II Rzeczypospolitej. Pozostając przy międzywojennym nazewnictwie – w przypadku Stanisława Niemczyka istotny jest jednak nie Śląsk Czarny, ale Śląsk Zielony, Ziemia Cieszyńska, która od późnego średniowiecza przynależała najpierw do korony czeskiej, a następnie stanowiła część Śląska Austriackiego<sup>1390</sup>. Jednak również wskazanie na Śląsk Cieszyński nie jest wystarczające. W przypadku Stanisława Niemczyka kluczowe znaczenie dla namysłu nad jego tożsamością kulturową ma dookreślenie, że chodzi o tę część Śląska Cieszyńskiego, w obrębie którego przepływa rzeka Biała<sup>1391</sup>, przez Stanisława Niemczyka nazywana „Białką”, rozdzielająca historyczne krainy Śląska i Małopolski Zachodniej. Rzeka Biała przez wieki pełniła funkcję rzeki granicznej – oprócz dwu regionów, oddzielała od siebie:

- 2) diecezje: najpierw wrocławską i krakowską, a od roku od 1783 wrocławską i tarnowską,
- 3) od 1316 do XV w. śląskie Księstwa: Cieszyńskie i Oświęcimskie,

---

<sup>1389</sup> „Śląsk Czarny”, „Śląsk Biały” i „Śląsk Zielony” to podział ziem śląskich przynależnych Polsce w okresie międzywojennym w XX wieku, wprowadzony przez pisarza Gustawa Morcinka oraz geografa Stanisława Berezowskiego. Podział ten został użyty przez nich w wydanej w 1933 roku monografii województwa śląskiego pt. „Śląsk”. Określenie „Śląsk Czarny” odnosiło się do środkowego, górniczego obszaru ówczesnego województwa, „Zielony Śląsk” obejmował jego południowe obszary, w tym Śląsk Cieszyński oraz położony powiat pszczyński. Miasta: Bielsko, Cieszyn, Pszczyna, Tychy (wtedy wieś), Skoczów, Wisła (wtedy wieś) i Ustroń (wtedy wieś). „Śląsk Biały” obejmował północne tereny Wyżyny Śląskiej, najważniejszym miastem był Lubliniec, a samo określenie nawiązywało do białych wapiennych wzgórz oraz jasnych gleb rędzinowych i bielcowych. Zob. Wikipedia: Śląsk Czarny - [https://pl.wikipedia.org/wiki/%C5%9A%C4%85sk\\_Czarny](https://pl.wikipedia.org/wiki/%C5%9A%C4%85sk_Czarny) (dostęp: 11.03.21), Śląsk Biały - [https://pl.wikipedia.org/wiki/%C5%9A%C4%85sk\\_Bia%C5%82y](https://pl.wikipedia.org/wiki/%C5%9A%C4%85sk_Bia%C5%82y) (dostęp: 11.03.21), Śląsk Zielony - [https://pl.wikipedia.org/wiki/%C5%9A%C4%85sk\\_Zielony](https://pl.wikipedia.org/wiki/%C5%9A%C4%85sk_Zielony) (dostęp: 11.03.21)

<sup>1390</sup> Śląsk Cieszyński to najbardziej na południe wysunięty fragment Śląska – inaczej niż większa część regionu, która w wyniku wojen śląskich, toczonych w latach 1740 – 1763 między dynastią Habsburgów a pruskimi Hohenzollernami, stała się częścią Prus – pozostał pod auspicjami Austrii. Warto zwrócić uwagę, że Śląsk jako region w granicach państwa polskiego nie znajdował się już od późnego średniowiecza, będąc pod panowaniem czeskim, a następnie – dynastii Habsburgów. Jak pisze Janusz Spyra: „W dniu 19 maja 1653 roku zmarła Elżbieta Lukrecja, ostatnia księżna cieszyńska z rodu Piastów i ostatnia przedstawicielka lokalnej linii dawnej suwerennej polskiej dynastii. Zgodnie z czeskim prawem lennym księstwo cieszyńskie przypadło królowi czeskiemu, cesarzowi Ferdynandowi III Habsburgowi, który nadał je swemu synowi, królowi rzymskiemu Ferdynandowi IV. Księstwo cieszyńskie pozostało księstwem lennym, jednym z kilku na Śląsku, tylko do 1654 roku, kiedy niespodziewanie zmarł Ferdynand IV. Rządy wróciły bezpośrednio w ręce cesarza Ferdynanda III, księstwo cieszyńskie stało się więc dziedzicznym terytorium Korony Czeskiej” – J. Spyra, *Śląsk Cieszyński w okresie 1653–1848* w: „Dzieje Śląska Cieszyńskiego od zarania do czasów współczesnych”, tom IV, red. I. Panic, Cieszyn 2012, s. 9. <https://cieszynskie.travel/lfm/files/shares/upload/Blok04.pdf> (dostęp: 25.02.21)

<sup>1391</sup> Biała (dopływ Wisły) - Wikipedea.

[https://pl.wikipedia.org/wiki/Bia%C5%82a\\_\(dop%C5%82yw\\_Wis%C5%82y\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Bia%C5%82a_(dop%C5%82yw_Wis%C5%82y)) (dostęp: 10.03.21)

- 4) od 1457 - w wyniku sprzedaży Księstwa Oświęcimskiego królowi polskiemu Kazimierzowi Jagiellończykowi, wyznaczała granicę państwową między Królestwem Polskim a ziemiami Korony Czeskiej, która w 1526 r. stała się częścią monarchii Habsburgów<sup>1392</sup>,
- 5) od 1572 r. wyznaczała granicę pomiędzy Królestwem Polskim a stanowym Państwem Bielskim, które wyodrębniło się z Księstwa Cieszyńskiego,
- 6) po pierwszym rozbiore Rzeczypospolitej w 1772 roku rzeka ta rozdzielała prowincje imperium Habsburgów: Królestwo Galicji i Lodomerii oraz Śląsk Austriacki, w którego granicach znajdowały się Czechowice,
- 7) po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, pomiędzy 1918, a 1939 rokiem rzeka Biała oddzielała od siebie województwo krakowskie i śląskie,
- 8) do połowy XX wieku rzeka ta stanowiła także granicę pomiędzy dwoma miastami: śląskim Bielskiem, powstałym w końcu XIII wieku, a małopolską/galicyjską Białą, nazywaną w międzywojniu Białą Krakowską, która powstała około 1560 roku jako osada tkaczy. Podkreślmy: w czasie zaborów, w obrębie cesarstwa Austro-Węgierskiego, Biała znajdowała się na terenie Królestwa Galicji i Lodomerii, natomiast Bielsko przynależało do Śląska Austriackiego. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, w dwudziestoleciu międzywojennym, Bielsko leżało na terenie ówczesnego województwa śląskiego, a Biała (Krakowska) – w województwie krakowskim. Połączenie tych miast w jeden organizm nastąpiło dopiero 1 stycznia 1951 roku<sup>1393</sup>, a więc 8 lat po narodzinach Stanisława Niemczyka.

Ziemia rodzinna Stanisława Niemczyka to zatem teren dawnego pogranicza: pomiędzy Królestwem Polskim a koroną czeską/terytorium monarchii Habsburgów, a następnie, po pierwszym rozbiore (1772 r.), terytorium pogranicza prusko-austriackiego, który był nazywany „Żabim krajem”. „Cały ten kraj, tak zwany <Żabi kraj>” – takiego określenia użył Stanisław Niemczyk w rozmowie z uczniami szkoły podstawowej w Czechowcach-

---

<sup>1392</sup> Po bezpotomnej śmierci Ludwika II Jagiellończyka w 1526 r. Królestwo Czech dostało się pod panowanie austriackich Habsburgów, którzy dążyli do przywrócenia wiary rzymskokatolickiej, centralizacji i zbudowania silnego wielonarodowego imperium. Korona Czeska stała się częścią monarchii Habsburgów aż do jej upadku w roku 1918 – zob. [https://www.mzv.cz/warsaw/pl/informacje\\_o\\_rcz/historia/index.html](https://www.mzv.cz/warsaw/pl/informacje_o_rcz/historia/index.html) (dostęp: 14.03.21).

<sup>1393</sup> Wikipedia: Bielsko-Biała <https://pl.wikipedia.org/wiki/Bielsko-Bia%C5%82a> (dostęp: 10.03.21)

Zob. też Wikipedia: Biała (rzeka) [https://pl.wikipedia.org/wiki/Bia%C5%82a\\_\(dop%C5%82yw\\_Wis%C5%82y\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Bia%C5%82a_(dop%C5%82yw_Wis%C5%82y)) (dostęp: 10.03.21). Zob. też G. M. Chromik, *Czechowice-Dziedzice i okolice. Monografia historyczna (do roku 1918)*, Towarzystwo Przyjaciół Czechowic-Dziedzic, Miejski Dom Kultury w Czechowicach-Dziedzicach, Urząd Miejski w Czechowicach-Dziedzicach, Czechowice-Dziedzice 2001, s. 7-8.

Dziedzicach<sup>1394</sup>. Pojęcie „Żabiego kraju” prowadzi nas do wydanej w 1935 r. książki badacza folkloru i nauczyciela, Ludwika Kobieli, zatytułowanej „Żabi kraj: opowiadania śląskie”. Jak pisze Katarzyna Kuroczka, pochodzący z chłopskiej rodziny, z pogranicza cieszyńsko-górnośląskiego Kobiela, „studiował polonistykę i germanistykę na Uniwersytecie Jagiellońskim, jednak przerwał naukę, by podjąć pracę w oświacie. Magisterium z filozofii zdobył dopiero w 1938 roku. Należał do Związku Zawodowego Literatów Polskich. Najważniejszym osiągnięciem Kobieli był zbiór sześciu opowiadań <Żabi kraj> (1935), których akcja toczy się opodal Strumienia nad Wisłą, na dawnym pograniczu austriacko-pruskim. Teren ten był nazywany właśnie <żabim krajem>. Autor stara się pokazać w nowelach lokalne konflikty i działania obu państw, których celem było wynarodowienie tutejszej ludności polskiej”<sup>1395</sup>. Właśnie to zawarte w określeniu „Żabi kraj” powiązanie Śląska z zamieszkującą go ludnością polską, ma zasadnicze znaczenie dla uchwycenia kulturowej tożsamości Stanisława Niemczyka. Architekt „kwestię śląską/śląskość” sytuował bowiem zawsze w kontekście Polski i „sprawy polskiej”, która była dla niego zasadniczym punktem odniesienia. Podczas rozmowy z uczniami z Czechowic-Dziedzic, odpowiadając na pytanie jednej z uczennic: „Jaką rolę odgrywa śląskość w pana twórczości?”, architekt stwierdził: „Śląskość. Musimy sobie coś o tym powiedzieć. Wy już żyjecie w nowej rzeczywistości geopolitycznej. Wy wiecie z jakiego Śląska jesteście? Z cieszyńskiego. Bardzo dobrze, bo to niektórzy nie wiedzą, nawet jak stali się dorośli. Że myśmy się tu urodzili na Śląsku Cieszyńskim. A to oznaczało, że należymy w ten sposób do pewnego kręgu kulturowego, bo Polska jednak była krajem, który był przez całe wieki szarpany, dzielony i był zdany również na to, kto chciał u nas rządzić. I wtedy, w takich momentach, w kulturze materialnej, pojawiają się elementy, które są taką naleciałością, którą albo powiemy – nie, dzisiaj sprzątam, won z tym, albo mówimy – jest to przyzwoite, jako ludzi nas to nie rani, nie jest butne, nie jest to natarczywe, więc możemy zaakceptować i korzystamy z tej wiedzy, myśli, czy wrażliwości innych budowniczych, ale nie właśnie z tej całej symboliki, która z tymi okresami się wiązała. Bo wystarczy tylko przytoczyć okres rządów Austriaków, czy rządów Prusaków, czy rządów rosyjskich, że mamy przybite pieczętki na różnych obszarach

---

<sup>1394</sup> Rozmowa Stanisława Niemczyka z uczniami SP im. Ignacego Łukasiewicza w Czechowicach-Dziedzicach, Czechowice-Dziedzice, marzec 2014, oprac. własne. Określenie „Żabi kraj” wiąże się w pierwszej kolejności z gminami Strumień i Chybie położonymi w północnej części Śląska Cieszyńskiego, które leżą w bezpośrednim sąsiedztwie Jeziora Goczałkowickiego – tereny te, ze względu na dużą ilość bagien, stawów i obszarów podmokłych, zostały tak właśnie nazwane. (zob: Wikipedia, Strumień <https://pl.wikipedia.org/wiki/Strumie%C5%84o>) (dostęp: 14.03.21).

<sup>1395</sup> K. Kuroczka, *Literatura polskojęzyczna na Górnym Śląsku w latach 1922–1939* [http://ibrbs.pl/mediawiki/index.php/Literatura\\_polskoj%C4%99zyczna\\_na\\_G%C3%B3rnym\\_%C5%9A1%C4%85sku\\_w\\_latach\\_1922%E2%80%931939](http://ibrbs.pl/mediawiki/index.php/Literatura_polskoj%C4%99zyczna_na_G%C3%B3rnym_%C5%9A1%C4%85sku_w_latach_1922%E2%80%931939) (dostęp: 25.02.21)

kraju, co do tej chwili się jeszcze na tych obszarach Polski odciska takim znamieniem, bo tego się nie da wymazać w momencie, kiedy ktoś but podniósł. To jeszcze bardzo długo zostaje taki ślad [...]. I myślę, że Śląsk jest taką piękną krainą, która jest złożona z wielorakich wpływów. Bo na każdym obszarze świata, wpływy zewnętrzne zawsze działały, pomimo tego, jak silne były te kultury etniczne, miejscowe, które wygenerowały piękne rzeczy. Ale zawsze spojrzenie na sąsiada powodowało naszą refleksję, mówiło – a może ja dostrzegam tam coś, co mi się tak podoba, co chciałbym mieć u siebie. I Śląsk jest takim konglomeratem, który z jednej strony wypracował takie dobre wzorce na dobrych podstawach, na dobrej jakości... Ja będę mówił o budowaniu – na dobrej jakości budowania, na dobrych materiałach, i stąd mamy pewne formy budownictwa, na Śląsku, które do tego regionu przynależą jako dla niego charakterystyczne, lub korzystają z materiałów, rozwiązań, które się kojarzą ze Śląskiem. I do nich należy między innymi – bo myślę, że też to jak gdyby dla was jest ważne – że ten kościół nie jest wytynkowany na jakiś tam kolor, masą zrobiony na siateczce z Castoramy, tylko jest z materiału prawdziwego, takiego, który możemy dotknąć, który się nagrzewa, który ma jakość. Nie jest to płyteczka przyklejona, która odpada – że nawet jak się wykruszy cegła to wiem, że to jest cegła. Szlachetny materiał uszlachetnia architekturę. Tandeta nie może uszlachetnić”<sup>1396</sup>. O „śląskiej cegle” i o architekturze Śląska jako inspiracji rozmawiałam ze Stanisławem Niemczykiem podczas naszego ostatniego wywiadu, w marcu 2019 r. Tyski projektant mówił: „ja w Czechowicach wychowałem się wśród materiałów, ale na przykład mój kościół był cały tynkowany, dom był tynkowany. Ale Bielsko już miało dużo elementów z cegły – i całe zakłady w Czechowicach walcowni, tu koło dworca kolejowego, to była wszystko cegła. Ile razy się człowiek znalazł na dworcu, to widział to, czekając. Natomiast tych kościołów śląskich, to dopiero w czasie pobytu tutaj. Mogłem gdzieś tam widzieć, czy Bytom, czy Zabrze, czy coś – a tak, to nie. Śląskość jest dodana. Myślę, że to nie jest tak, że my nagle mówimy sobie: <weźmiemy z gotyku bo tam się nam podobało i robimy to teraz>, tylko równoległe powstają wątki. Równoległe wątki powstają. Nie chcę używać słów <twórcze>, tylko w ogóle wątki realizacji pewnych myśli. One nie przynależą do jednego człowieka, ani do jednego miejsca, tylko jest równoległość niemal światów dla ludzi i dla zdarzeń. Że nagle się okazuje, że pewne wątki dzieją się, albo się wydarzyły w tym samym czasie”<sup>1397</sup>. Jeżeli zestawimy te dwie, przywołane powyżej, wypowiedzi, które dzieli przeciąg 5 lat, można zauważyć, że Niemczyk ze Śląskiem

---

<sup>1396</sup> Rozmowa Stanisława Niemczyka z uczniami Gimnazjum Publicznego nr 1 w Czechowicach-Dziedzicach, pod opieką Marii Koutny, marzec 2014. Na podstawie filmu przekazanego przez Marię Koutny - oprac. własne.

<sup>1397</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, marzec 2019, oprac. własne.



i właściwą dla regionu architekturą przede wszystkim łączył jakość wykonania i materiałów. Jednak – jak sam wskazał – nie miał bliższego kontaktu z ceglanymi, najczęściej neogotyckimi kościołami dominującymi na Górnym Śląsku i nie z nich czerpał inspirację dla swoich realizacji. Architekt także w innych wypowiedziach – podejmując kwestię archetypów (por. wyżej) – zwracał uwagę na niezależne pojawianie się analogicznych wątków czy tych samych idei – nie tylko w różnych miejscach, ale i w różnym czasie. Idąc za jego tokiem myślenia można byłoby powiedzieć, że ta niezamierzona „współbieżność” uwarunkowana jest wspólną wszystkim ludziom naturą, zakorzenioną w fizycznej, cielesnej, a nie wirtualnej konstytucji – czy szerzej: przynależnością ludzi do natury jako rzeczywistości stworzonej. Z tego powodu także źródeł fascynacji Stanisława Niemczyka cegłą upatrywałabym w pierwszej kolejności nie w sferze kultury materialnej regionu, ale w „warstwie” naturalnej – cegła, podobnie zresztą jak kamień czy drewno – była dla niego „materiałem prawdziwym”<sup>1398</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że architekt był związany ze Śląskiem Cieszyńskim – przede wszystkim z jego pograniczem, gdzie obszar Śląska Cieszyńskiego (Śląska Austriackiego), spotykał się z Małopolską i Górnym Śląskiem. Jednak określenie przynależności kulturowej Stanisława Niemczyka jako „śląskocieszyńskiej”<sup>1399</sup>, a więc próba zdefiniowania jej poprzez odniesienie do regionu, jest niewystarczające. W ostatnich latach coraz częściej napotkać można sformułowanie: „śląski twórca polskojęzyczny”<sup>1400</sup>, bądź też „śląska ludność polskojęzyczna”<sup>1401</sup> – które sugeruje prymarność (i osobność) tożsamości śląskiej wobec polskiej. Na przykład na stronie Książnicy Cieszyńskiej napotykamy określenie urodzonego w Karwinie i związanego ze Śląskiem Cieszyńskim Gustawa Morcinka jako: „najwybitniejszego polskojęzycznego śląskiego pisarza okresu międzywojennego”<sup>1402</sup>. Takie określenie w przypadku autora „Czarnej Julki” budzi co najmniej wątpliwości i uznać je

---

<sup>1398</sup> Rozmowa Stanisława Niemczyka z uczniami Gimnazjum Publicznego nr 1 w Czechowicach-Dziedzicach, pod opieką Marii Koutny, marzec 2014. Na podstawie filmu przekazanego przez Marię Koutny - oprac. własne.

<sup>1399</sup> O „śląskocieszyńskiej przynależności kulturowej” terenu, na którym położone są Czechowice-Dziedzice pisze w monografii tej miejscowości Grzegorz Marek Chromik – zob. G. M. Chromik, *Czechowice-Dziedzice i okolice. Monografia historyczna (do roku 1918)*..., s. 9.

<sup>1400</sup> Na przykład w poświęconej Czechowicom-Dziedzicom monografii Grzegorza Marka Chromika napotykamy zdanie: „Pierwotną ludnością Czechowic była śląska ludność mówiąca po polsku (śląskim dialektem), której potomkami są w dużej części dzisiejsi mieszkańcy” – G. M. Chromik, *Czechowice-Dziedzice i okolice. Monografia historyczna (do roku 1918)*..., s. 135.

<sup>1401</sup> Ten kontr-państwowy, czy też kontr-narodowy regionalizm wydaje się jedną z postaci zjawiska tzw. nowego trybalizmu, „plemiennienia”, o którym pisał pod koniec lat 80. XX socjolog Michel Maffesoli - zob. M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008 (pierwsze wydanie książki, pod oryginalnym tytułem „Le temps des tribus”, ukazało się w 1988 roku).

<sup>1402</sup> Gustaw Morcinek – hasło w Książnicy Cieszyńskiej <https://literatura.kc-cieszyn.pl/tworcy/morcinek-gustaw/> (dostęp: 26.02.21).

można za ahistoryczne (a także za przykład interpretacji *ad hoc*)<sup>1403</sup>. Gustaw Morcinek był pisarzem nie „polskojęzycznym”, ale związanym ze Śląskiem pisarzem polskim. Można powiedzieć, że podobnie Stanisław Niemczyk – nie był „śląskim architektem polskojęzycznym”, ale architektem polskim, wywodzącym się z Ziemi Cieszyńskiej, ze Śląska Cieszyńskiego. Wskazuje na to jednoznacznie jego wypowiedź, w której określa siebie jako Polaka, a polskość – jako zbiór wartości, do których się odwołuje. Co więcej, architekt rozumiał śląskość jako sposób wyrażania polskości, a nie odróżniania się od tego, co z polską kulturą związane. Pytany przeze mnie o polskość odpowiedział: „Ja ją definiuję na bardzo małym dla mnie obszarze. Mojego miejsca urodzenia, wychowania, dzieciństwa, bo to było poznawanie Polski przez pryzmat małego miejsca na mapie kraju. Nie miałem świadomości, co to znaczy 600 km i Bałtyk, jak go zobaczyłem, jak miałem 15 lat. Człowiek nie ma świadomości, jaki ten kraj duży. Odnosząc się do polskości – to zawsze było to, że rodzinnie i ze strony ojca, i ze strony mamy nie było dwoistości myślenia o tym, czy mam w rodzinie jeszcze Niemców, czy Rosjan, czy Austriaków. Nie. To było myślenie, że jesteśmy Polakami. Nigdy nie zakiełkowała żadna wątpliwość. Jestem Polakiem i nikt tego nie jest w stanie mi zabrać. Owszem, jak dziadek kształcił swoich synów, [...] którzy byli rolnikami, a potem pracował w Żywcu dla Habsburgów – pracował ze świadomością i rzetelnością prawego człowieka, który jest Polakiem. Albo jest taki, bo jest Polakiem. To jest taka świadomość, bym powiedział nadrzędna, że postępuję tak, bo jestem Polakiem, i mało tego – jestem Polakiem, bo tak postępuję. Dla mnie słowo Polak jest wymiarem pewnej takiej wartości i życia, i wszystkiego, co czynimy, w aspekcie również nie własnym, ale drugiego człowieka. Ja tak postrzegam – Polak może się na każdy altruizm porwać. I tak było przez wieki. Czy jechał wojować do Ameryki, Haiti, to pytam się dlaczego? Do Hiszpanii, z Napoleonem iść pół świata i przegrać znowu wszystko? To nie wynikało z tego, że ktoś przyjechał i pieniędzmi dzielił, ale to wynikało z potrzeby ducha i serca, że trzeba walczyć o wolność wszędzie tam, gdzie jest ona zagrożona, że trzeba pomagać drugiemu człowiekowi – i to w domu, z tym wyrastałem. To obcowanie z tym, że jest drugi człowiek i w jakiegokolwiek

---

<sup>1403</sup> W czasie, kiedy ważyły się losy południowych granic odradzającej się Rzeczypospolitej Gustaw Morcinek był zaangażowanym działaczem akcji plebiscytowej na rzecz przyłączenia regionu do Polski. W biografii MORcinak zamieszczonej na portalu Lubimy czytać, a także w Wikipedii znajduje się fragment: „Morcinek był już we wczesnej młodości człowiekiem aktywnym politycznie. W październiku 1918 jako Einjähriger Korporal Morcinek (jednoroczny kapral Morcinek) uczestniczył u schyłku Austro-Węgier w przewrocie polskiej Rady Narodowej Księstwa Cieszyńskiego, którego celem było przyłączenie znacznej części Księstwa Cieszyńskiego, zamieszkanego przez ludność polskojęzyczną do Polski. Sam Morcinek brał udział w przejmowaniu garnizonu cieszyńskiego. To on przyjął 31 października 1918 fonogram z instrukcjami pułkownika Bolesława Roi z Polskiej Komendy Wojskowej w Krakowie” - <https://lubimyczytac.pl/autor/35248/gustaw-morcinek> (dostęp: 14.03.21), [https://pl.wikipedia.org/wiki/Gustaw\\_Morcinek](https://pl.wikipedia.org/wiki/Gustaw_Morcinek) (dostęp: 14.03.21).

formie – że zawsze jesteśmy w stanie pomóc. Czy mamy dużo, czy mamy bardzo mało. Czy to dotyczy i porady, czy środków materialnych, to to zawsze było w tym polu widzenia. Poza tym odnoszenie się do nie do tradycji jako martwej części kultury, ale do tego, że żyło się nią, że stroje szyte w domu, dla nas, żeby w szkole zrobić w odpowiedniej formie zrobić przedstawienie – te katalogi strojów polskich wydawane po wojnie – wszystkie regiony Polski perfekcyjnie były obszyte. Przesiąkało to po prostu z każdej czynności w domu”<sup>1404</sup>. To polskość była rdzeniem tożsamości Stanisława Niemczyka. Przywołana wypowiedź wskazuje także, że architekt to, co śląskie, traktował jako przejaw polskości właściwy dla miejsca swojego urodzenia. To przede wszystkim Polskę i polskość poznawał poprzez Śląsk Cieszyński, poprzez specyfikę pogranicznego, „Żabięgo kraju”. Można byłoby powiedzieć, że Stanisław Niemczyk uważał się za Polaka urodzonego na Śląsku Cieszyńskim, a cechę „śląskości” wiązał przede wszystkim z miejscem<sup>1405</sup>. Co ważne, w jego perspektywie nie wykluczała się ona z polskością, z byciem Polakiem, ale była sposobem realizacji polskości na danym terenie, ubogacając ją o charakterystyczny dla regionu i jego kultury rys. Architekt na pewno nie był zwolennikiem regionalizmu w takim sensie, jaki promowany jest np. przez Ruch Autonomii Śląska, a który określić można jako separatyzm. Przeciwnie – negatywnie odnosił się do podkreślania tożsamości regionalnej kosztem narodowej. O tzw. ziemiach odzyskanych, przyłączonych do Polski po II wojnie światowej, na których stosuje się dwujęzyczne napisy na tablicach informacyjnych, architekt mówił: „całe ziemie zachodnie – brak tożsamości, do chwili obecnej. Brak tożsamości. (...) po niemiecku pisane to samo – ulice miasta – dlaczego? No pytam się – dlaczego? To co, oddajmy od razu. Ale tworzymy naprawdę jakąś sytuację potwornie niejasną, nieoczywistą. To nie jest teren dwujęzyczny. Ilu zostało z tym pierwotnym językiem? Mówmy konkretnie – Niemców? Nie zostało. Nie ma ich tam. Powinna być jasność. Przyzwolenie na rozdmuchanie regionalnej odrębności ma jakiś cel. W tej unijnej rzeczywistości to ma być takie – że można wtedy mówić: tam będzie Pomorze, region śląski – nie ma Polaków. Nie. Będzie Ślązak, będzie Pomorzanie, będzie coś. Czyli ta destrukcja świadomości trwa nadal, ci ludzie nigdy nie wrócą do swoich miejsc,

---

<sup>1404</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, marzec 2019, oprac. własne.

<sup>1405</sup> Wyjaśniając powody zatrudnienia się w Miastoprojekcie i odpowiadając na pytanie, czy praca na takiej olbrzymiej budowie wydawała mu się czymś ciekawym, Niemczyk mówił: „Nie, to mnie w ogóle nie porywało... były trudności, zablokowane etaty, w końcu po trzech miesiącach zdobyłem miejsce w Miastoprojekcie w Tychach i podjąłem pracę. Ale nie był to żaden poryw, że znalazłem się na wielkiej budowie. Przede wszystkim *chciałem być na Śląsku* – [podkr. E. Ch.], po drugie - podjąć pracę projektową, takie były motywy. Poza tym miałem już rodzinę, ożeniłem się z krakowianką. Miałem świadomość tego, że założę rodzinę i że ją utrzymam” - S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 25.

bo nawet gdyby wrócili – to tego gniazda nie ma już<sup>1406</sup>. Gdyby zatem chcieć określać Stanisława Niemczyka jako Ślązaka, to wydaje się, że byłoby to zasadne przede wszystkim w takim sensie, w jakim „Ślązakami” nazywano w międzywojniu, w II Rzeczypospolitej, mieszkańców ówczesnego województwa śląskiego<sup>1407</sup>, kiedy nazwa ta nie była obciążona etniczną plemiennością, która określa się przez oddzielenie. Powtórzmy zatem – to polskość, a nie wyodrębniona od niej „śląskość”, stanowiła rdzeń tożsamości architekta.

Na specyfikę Śląska Cieszyńskiego i „śląskości” zorientowanej na to, co polskie, tak wyraźnej w podejściu Stanisława Niemczyka, zwracają też uwagę przedstawiciele Stowarzyszenia Beskidzki Dom z Bielska-Białej. W 2020 roku w związku z planami zmian administracyjnych na Mazowszu zaapelowali oni do miejscowych parlamentarzystów o utworzenia województwa bielskiego, bądź też przyłączenie Bielska-Białej do Małopolski w przypadku wprowadzenia zmian na administracyjnej mapie kraju. Warto przytoczyć zawarte w wystosowanym przez nich piśmie uzasadnienie: „Przyłączenie do województwa śląskiego uderzyło nie tylko w potencjał gospodarczy, transportowy czy turystyczny regionu, ale także (co wielu lekceważyło i lekceważy nadal) w tożsamość kulturową i regionalną mieszkańców

---

<sup>1406</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, grudzień 2016, oprac. własne.

<sup>1407</sup> Rozpatrując definicje pojęć „Górnoślązak” i „Ślązak” zestawione przez Andrzeja Michalczyka w „Leksykonie mitów, symboli i bohaterów Górnego Śląska XIX-XX w.” można przyjąć taki właśnie wniosek. Przywołajmy obszernie omówienie Michalczyka: „Definicja Górnoślązaków jest wielowymiarowa, a już sama nazwa tej grupy nie jest jednoznaczna. Po zajęciu prawie całego Śląska przez Prusy i utworzeniu w jego południowo-wschodniej części rejencji opolskiej (1816) tamtejsi mieszkańcy nazywani byli Górnoślązakami (Oberschlesier) w odróżnieniu od Ślązaków (Schlesier) zamieszkujących Dolny Śląsk. Na pozostałym pod władzą Habsburgów Śląsku Austriackim również mieszkali wtedy Ślązacy. Sytuacja zmieniła się po wytyczeniu nowych granic w regionie w 1922 r. Teren niemieckiej prowincji górnośląskiej wciąż zamieszkiwali Górnoślązacy, natomiast po polskiej stronie utworzono z uzyskanych części Śląska Pruskiego i Austriackiego województwo śląskie, a jego rodzimych mieszkańców nazywano w II Rzeczypospolitej Ślązakami. W ten sposób w Polsce utarło się nazywać mieszkańców Górnego Śląska, a przede wszystkim tych z kręgu przemysłowego, Ślązakami, a nie Górnoślązakami. Podobnie jak do 1945 r., we Wrocławiu praktycznie każdy mówiłby o sobie, że jest Ślązakiem, a nie Dolnoślązakiem (Niederschleiser). (...) Obecnie nawet wśród zadeklarowanych zwolenników regionalizmu na Górnym Śląsku nie ma jednomyślności co do nazwy mieszkańców regionu. I tak, Ruch Autonomii Śląska posługuje się najczęściej określeniem <Ślązacy>, ale już Młodzież Górnośląska mówi o Górnoślązakach – obie organizacje mają przy tym na myśli tę samą grupę ludzi. Te określenia stosuje się dziś w Polsce wymiennie, ale z perspektywy historii regionu i jego mieszkańców właściwszą i bardziej jednoznaczną jest nazwa Górnoślązacy. Po pierwsze, do Górnoślązaków należą z perspektywy etnograficznej osoby z grup ludności zachodniosłowiańskiej, zamieszkujące historyczny obszar Górnego Śląska i posługujące się miejscowymi dialektami górnośląskimi lub dialektami języka polskiego, kultywujące przy tym bogatą kulturę tego regionu, odróżniającą go od sąsiednich regionów. Po drugie, pod pojęciem <Górnoślązacy/Ślązacy> rozumie się także osoby deklarujące odrębną narodowość, inną niż polska, czeska czy niemiecka, uznające przy tym mowę górnośląską za odrębny język górnośląski. Po trzecie, za Górnoślązaków uważa się również osoby o wyraźnej polskiej tożsamości narodowej, mieszkające na Górnym Śląsku, których przodkowie pochodzili z innych regionów Polski. Grupa ta wykazuje przywiązanie do regionu i kultury górnośląskiej, lecz przeważnie posługuje się literackim językiem polskim. Po czwarte, o Górnoślązakach mówi się także w kontekście górnośląskich Niemców mieszkających dziś w Polsce, Czechach lub Niemczech” - A. Michalczyk, *Górnoślązacy/Ślązacy*, w: „Leksykon mitów, symboli i bohaterów Górnego Śląska XIX-XX w.” red. B. Linek i A. Michalczyk, Państwowy Instytut Naukowy. Instytut Śląski, Opole 2015, s. 15. Wersja on-line: <https://instytutslaski.pl/leksykon-mitow-symboli-i-bohaterow-gornego-slaska/> (dostęp: 31.01.20).

połowy województwa stanowiącej historyczne i kulturowe części Małopolski. Mieszkańcom tych regionów narzuca się śląskość powielaną bezrefleksyjnie przez instytucje administracyjne, organizacje społeczne, gospodarcze czy media. Lekceważy się nie tylko małopolskie, w tym góralskie korzenie Żywiecczyzny, ale także specyfikę Śląska Cieszyńskiego, którego śląskość jest mocno zakorzeniona w polskości. Takie działania nie tylko szkodzą dziedzictwu kulturowemu naszych ziem, ale także mogą być zarzewiem konfliktów politycznych i etnicznych wymierzonych w polską rację stanu<sup>1408</sup>. Przypomnijmy – Bielsko-Biała, miasto odległe o ok. 12 km od Czechowic-Dziedzic, rodzinnej miejscowości Stanisława Niemczyka, jako jeden organizm zafunkcjonowało 1 stycznia 1951 r., a zatem 8 lat po narodzinach Stanisława Niemczyka, z połączenia położonego na Śląsku Cieszyńskim Bielska oraz małopolskiej Białej<sup>1409</sup>. Architekt wskazywał na obecności tych dwu, równoległych nurtów, śląskiego i małopolskiego, które tworzyły, przenikały jego otoczenie. W wywiadzie z Kamilą Twardowską mówił: „Bielsko to było pierwsze tak duże miasto, jakie poznałem – dobrze zbudowane, na dobrym układzie. I jeszcze bardzo wielokulturowe:

---

<sup>1408</sup> W piśmie przypomniano także, że region bielsko-żywiecki został włączony do województwa śląskiego bez zgody znacznej części mieszkańców, w tym wbrew wyborowi zawartemu w uchwale Rady Miasta Bielska-Białej, gdzie lokowano to miasto i powiat w województwie małopolskim. <https://www.czecho.pl/wiadomosci/30928-chca-albo-wojewodztwa-bielskiego-albo-powrotu-do-malopolski-bielsko-biala#komentarze> (dostęp: 04.02.21)

<sup>1409</sup> Zob. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Bielsko-Bia%C5%82a> (dostęp: 03.02.21) O złożonej kwestii tożsamości mieszkańców Bielska-Białej pisze na stronie slaskiepozytywnie.pl Łukasz Giertler: „Nie da się zaprzeczyć, że od samego początku swojego powstania, Bielsko jako miasto zawsze znajdowało się na Śląsku. Trzeba jednak zaznaczyć, że był to Śląsk Cieszyński, a potem Śląsk Austriacki co widać na pocztówkach z XIX i początku XX wieku, gdzie obok niemieckiej nazwy <Bielitz> można zauważyć dwie literki <ÖS> (Österreichisch Schlesien), nie <OS> (Oberschlesien). Dowodzi to, że historycznie miasto nie znajdowało się nigdy na Górnym Śląsku (...). Niemiecka część ludności przeważała na terenie Bielska zawsze i znaczący wpływ miała także na Białą oraz okolice, gdzie stanowiła najliczniejszą grupę zaraz po Polakach. (...) O ile nie można powiedzieć, że w Bielsku używano wspólnie pojmowanej gwary śląskiej, o tyle śmiało można mówić o małopolskich naleciałościach. Po dziś dzień można spotkać ludzi, którzy od pokoleń jadają <cwibak> i wychodzą <na pole>. Do początku XX wieku obok małopolskiej dialektyzacji istniała gwara lipnicka chłopów niemieckich. Do dnia dzisiejszego natomiast żyją ludzie, którzy potrafią posługiwać się językiem hałcnowskim zbliżonym do wilamowskiego. Stanowi on mieszanekę niemieckiego i flamandzkiego. Nikt jednak nie posługuje się nim na co dzień. Po drugiej stronie rzeki posługiwano się językiem niemieckim. Nie odnotowano jednak śląskich naleciałości wynikających z tego tytułu. Ciekawą rolę odegrała tutaj również społeczność żydowska. Jak wynika ze źródeł większość żydów ortodoksyjnych zamieszkiwała tereny galicyjskiej Białej, natomiast żydzi postępowi mieszkali i prowadzili swoją działalność w Bielsku. (...) Typowo śląską kulturę można łatwo odnaleźć na ulicy Michałowicza. Znajduje się tam jedyne w pobliżu centrum ówczesnego miasta osiedle robotnicze, wzniesione przez bielskiego fabrykanta Josephy'ego dla ludności w większości polskiej. Budynki te stanowią znany wszystkim obraz śląskich „familoków”. Brudna śląska cegła i sceneria, jaką tworzy osiedle pozwalają na wykonanie fotografii, na której mało kto rozpoznałby Bielsko-Białą. Zupełnie inny widok odnajdujemy w Białej. Wprawdzie podobne fabryki istniały także tutaj, nie trudno jednak znaleźć akcenty typowe dla Małopolski. Podstawowym jest barokowy kościół pw. Opatrzności Bożej, którego architektura wielu kojarzy się z kościołami w małopolskich miejscowościach. Najlepszym jednak dowodem są stare drewniane chaty na terenie dzielnic Białej – Lipnika i Straconki. Idąc w górę ulicą ks. Brzóska, można odnaleźć domy, które ujęte w górzystym krajobrazie przypominają scenerię rodem z Podhala” – Ł. Giertler, *Bielsko-Biała Śląsk czy Małopolska?*, artykuł opublikowany w maju 2015 r., <http://slaskiepozytywnie.pl/775-bielsko-biala-slask-czy-malopolska/> (dostęp: 03.02.21).

zarówno mieszkańcy, jak i właściciele obiektów przemysłowych, którzy stanowili tam trzon, dawali pracę. Najistotniejsze było to, że rzeka, dzieląc dwa miasta: Bielsko i Białą, oddzielała dwa regiony – Śląsk Cieszyński od Małopolski. Te odrębności zawsze były wyraźne. Moi koledzy z Jasienicy, Jaworza czy spod Brennej byli inni niż ja: odróżniali się mową, akcentem, sposobem jedzenia, wszystkim. Byli dla mnie ciekawostką. I ja dla nich. Biała – Małopolska, ogromny przemysł włókienniczy, żydowski, drugi po Łodzi w Polsce. Bielsko – kapitał głównie niemiecki i czeski – było związane z przemysłem mechanicznym, pociężkim. Bielsko to maszyny, a Biała – tkaniny. Miasta od Białej w kierunku Krakowa: Wadowice, Kęty, były znane z tego, że miały piękne tkaniny pościelowe, koszulowe. Bielsko też miało tkaniny, tylko cięższe, ubraniowe, płaszczowe. To wszystko było na półkach w sklepach. Mama, jak to mama, zabierała mnie z sobą. Znała się na tym, dotykała tkanin, a ja przy okazji mogłem to śledzić<sup>1410</sup>. Bielsko-Biała było jednym z trzech ważnych dla Stanisława Niemczyka miast – pierwszym dużym miastem, jakie poznał. To właśnie Bielsko rysował podczas egzaminu na krakowską Politechnikę: „[...] wiedza, z którą przyszedłem na studia, to była ta, jaką zbierałem patrząc na architekturę wokół. Najbliższy ośrodek to było Bielsko, może nie aż tak historycznie uporządkowane i narastające jak Kraków, ale miało swoje bardzo piękne miejsca. Pamiętam, na egzaminie trzeba było narysować miasto najbliższe. Jak porysowałem te miejsca dla mnie ważne emocjonalnie, po których się poruszałem, że tam jest rynek, itd., a do tego jeszcze ta nieporadność w rysowaniu układu miasta... Pamiętam, na egzaminie wstępnym zostałem obśmiany<sup>1411</sup>. Warto tu wspomnieć także Wrocław, do którego architekt w latach 70. jeździł by, jak mówił: „(...) nasycać się metropolią, miastem,

---

<sup>1410</sup> S. Niemczyk, *Nie jestem sam dla siebie projektantem*, (online), dz. cyt.

<sup>1411</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 26. Podczas jednego z naszych wywiadów Stanisław Niemczyk również przywołał moment zdawania na studia, umieszczając go w nieco szerszym kontekście. Po technikum (ponieważ nie wydano mu na czas świadectwa, o czym niżej) przez rok pracował w Bielsku, w biurze projektowym: „(...) mój brat pracował już wtedy w Bielsku, mówi: wiesz co, porozmawiam z szefem, może by cię przyjął na kreślarza. To było biuro projektowania obiektów komunalnych – czyli przepompownie, sieci, takie różne – w Bielsku. Złożyłem papiery i przyjęli mnie (...). Brat też tam pracował, miał taki kitel (...) bardzo mi się spodobało. Tacy byli starsi projektanci, kreślarze, naprawdę to było – była klasa – fantastycznie pokazywali zawód. Dostawałem np. narysować kawałek rury żelbetowej – czy jakiejś z drutami, z czymś – połączenie, komorę – nie ma problemu. I potem, przed następnym rokiem akademickim – to musiało być gdzieś tak koło marca – szef tego biura, pan inżynier Ostrowski, on poprosił mnie do gabinetu – i mówi tak – że on by chciał, żebym ja pojechał do Krakowa na kurs przygotowawczy. Takie były, trwały nawet 3 tygodnie – prawie miesiąc – rysunek taki, przystanek, coś powymyślać, narysować swoje ulubione miasto – to ja Bielsko narysowałem – ale szlakiem emocjonalnym romantycznym takim – nie zdając sobie z tego sprawy. Profesor tak patrzy – co pan tu narysował – ja mówię: Bielsko. Tak Bielsko wygląda?! Hahaha! A siedział Juchnowicz, siedział Ziń, siedział tam jeszcze któryś. (...) Miałem w trzeciej czy czwartej klasie dziewczynę – ja ją uważałem za narzeczoną – mieszkała w Bielsku, i myśmy to Bielsko poobchodzili dokładnie – i ja to Bielsko narysowałem jak gdyby według takich ładnych miejsc – nad rzeką, obok rzeki, schodowa ulica – no to schody – przecież nie rysuję urbanistyki na zasadzie jakichś schematów, no i opowiedziałem to, że to Bielsko ma takie place, tu rzeka, tu bulwar, tu fabryka – no i wtedy się dostałem na studia” - wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, czerwiec 2015, oprac. własne.

które jest inne od wszystkich innych. Zupełnie inna skala miasta. Ja nie mówię już o Starówce. Starówka jest duża, nieporównywalna. Domy są dwukrotnie większe niż w Krakowie przy Rynku. Ale wszystko to zaraz poza tą starą częścią zostało wyprasowane urbanistycznie i pobudowane gmachy. To jest zupełnie inna skala myślenia. Wrocław. Takiego miasta nie ma tu nigdzie. Nie ma”<sup>1412</sup>. Wrocław – Breslau, przeniknięte duchem niemieckim – stolica historycznego regionu Śląska. Trzecim i najważniejszym miastem, stałym punktem odniesienia, co widoczne jest w obu powyżej przywołanych wypowiedziach – był dla Stanisława Niemczyka Kraków – stołeczne królewskie miasto, duchowa stolica Polski. A jednak architekt nie chciał zostać w Krakowie po studiach, choć proponował mu to profesor Gruszczyński. Przywołajmy jego wypowiedź: „Mieszkanie i praca w Tychach to była świadoma decyzja. Profesor Gruszczyński, u którego w Krakowie robiłem dyplom, życzył sobie, żebym został na Wydziale. Ja radykalnie powtarzałem: <Panie Profesorze, ja wracam a Śląsk, tam się urodziłem, tam jest moja rodzina>. Nie miałem nic do nauczenia. Nie widziałem dla siebie roli nauczyciela zawodu na Wydziale. To mogły być jakieś tam prace asystenckie, które się robiło pod okiem Profesora, a nie praca, jaką cały czas miałem przed oczami. Uważałem, że muszę budować. To był bardzo silny impuls”<sup>1413</sup>. Wywiad z Jakubem Snopkiem (JS), prowadzony w 2016 r., w którym Niemczyk nawiązał do „impulsu budowania”, rzuca więcej światła na to, dlaczego nie został w Krakowie. Przestrzeń tego miasta odbierał jako skończoną, nie czuł się tam – jako architekt – potrzebny:

„SN: I ja przychodząc do pracy ja się rzuciłem na tą pracę jakbym nigdy nie jadł i był głodny i dostał bochenek chleba. I nie dlatego, że ten bochenek dostaję, ale tylko że ja wiem, że ja mogę tyle zrobić dla rzeczywistości, która mnie nie satysfakcjonuje. Ja tu wybrałem miejsce pracy – mogłem sobie pójść na spokojnie do Bielska – i żyć w komfortowym mieście, które dalej wygląda jak miasto, a nie jak pustynia.

JS: Specjalnie pan wybrał Tychy, żeby je poprawić?

SN: Nie. Ja nie przychodziłem z myślą poprawiania – ja wybrałem miejsce pracy – pracy. Bo gdzie architekt i budowniczy ma pracować? W przestrzeni, która jest skończona? To bym był koneserem, byłbym tym, który się tym cieszy, bawi...”<sup>1414</sup>.

Choć nie chciał w nim zamieszkać, Stanisław Niemczyk często – i przez całe życie – do Krakowa powracał. W czasie pracy dla Miastoprojektu te wyjazdy miały wręcz charakter

---

<sup>1412</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, sierpień 2017, oprac. własne.

<sup>1413</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 24.

<sup>1414</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. J. Snopek, Tychy, kwiecień 2016 r., nagranie J. Snopek, oprac. E. Chudyba.

terapeutyczny, po kontakcie z „nie ludzką przestrzenią”<sup>1415</sup> powstającą w Nowych Tychach. Architekt mówił: „Jeździłem do Krakowa od samego początku, od kiedy zamieszkałem w Tychach. Jeździłem na <odwykówkę>, bo tutaj mogło się zakręcić w głowie od tego, co zobaczyłem”<sup>1416</sup>. Odwołanie do tych trzech miast:

a) Bielska-Biała, łączącej w sobie dziedzictwo Małopolski i Śląska Cieszyńskiego, a także żywiołu niemieckiego (tzw. „bielsko-bialska wyspa językowa”<sup>1417</sup>)

b) Krakowa - dawnej stolicy Polski i duchowej stolicy kraju, a w czasie zaborów głównego obok Lwowa ośrodka kultury polskiej w prowincji cesarstwa Habsburgów, jaką było Królestwo Galicji i Lodomerii,

c) oraz Wrocławia, niemieckiego Breslau, najważniejszej metropolii pruskiego Śląska, pozwala zarysować ramy złożonego, kulturowego kontekstu, w jakim osadzony był i funkcjonował Stanisław Niemczyk. Nie ulega przy tym wątpliwości, że to odniesienie do Polski i polskości wyznaczało w przypadku architekta dominującą i nadrzędną perspektywę. Nakierowanie ku Ojczyźnie, ku niepodległemu państwu polskiemu, stanie się jeszcze wyraźniejsze w świetle patriotycznych tradycji jego rodzinnego domu (o czym niżej). Oprócz trzech ważnych dla architekta dużych miast, trzeba również przywołać jego rodzinną miejscowość – Czechowice-Dziedzice. Stanisław Niemczyk czuł się z nimi związany przez całe życie, spoczął także na czechowickim cmentarzu. Poproszony przez uczniów szkoły podstawowej o dokończenie zdania: „Gdy widzę Czechowice—Dziedzice widzę...” – architekt odpowiedział: „Mój dom. I to nie tylko ten jeden dom, w którym ja się urodziłem. Urodziłem się w innym, a mieszkałem już w innym, nowym. Ale ja widzę jeszcze to moje miejsce tam, z konkretnymi drzewami, z konkretną ruiną domu pierwotnego, starego, który być może też wpływał na te moje zainteresowania, bo był starym domem, po prostu starym domem. Mnie by już wystarczyło samo słowo – co widzę na słowo Czechowice – bo w mojej świadomości funkcjonowały Czechowice, i to dokładnie Południowe, Dziedzice jak wiecie

---

<sup>1415</sup> W jednej z naszych rozmów, odnosząc się do Tychów, architekt mówił, by „budować przestrzeń międzyludzką – nie tylko nie ludzką przestrzeń” - wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, marzec 2017, nagranie i oprac. własne.

<sup>1416</sup> S. Niemczyk, *Krajobraz pierwotny*, dz. cyt., s. 25.

<sup>1417</sup> Terminem „bielsko-bialska wyspa językowa” (*Bielitz-Bialaer Sprachinsel*), jak piszą Bartłomiej Chromik i Marek Dolatowski w opracowaniu poświęconym językowi hałcnowskiemu i bielsko-bialskiej wyspie językowej „[...] uczeni niemieccy określali szereg miejscowości leżących wokół leżącego na Śląsku Cieszyńskim Bielska i małopolskiej Białej. Większość mieszkańców tych miejscowości do II wojny światowej posługiwała się językiem niemieckim”. Termin „bielsko-bialska niemiecka wyspa językowa” powstał na przełomie XIX i XX wieku – badacze zwracają uwagę, że „stosunki etniczne i językowe ulegają ciągłym zmianom, zatem i kształt bielskiej wyspy językowej ulegać musiał przekształceniom” - B. Chromik, M. Dolatowski – „Hałcnowski i bielsko-bialska wyspa językowa” – opracowanie zawarte w portalu: „Dziedzictwo językowe Rzeczypospolitej. Baza dokumentacji zagrożonych języków” <http://inne-jezyki.amu.edu.pl/Frontend/Language/Details/11> (dostęp: 17.03.21).



rozwinęły się w innym czasie, tego tzw. rozwoju industrialnego, kiedy do Czechowic przyjechali ludzie z różnych miejsc, i to zawsze tak jak obecnie Tychy, w którym mieszkam, że 90% obywateli tego miasta to wszystko są osoby, które 50, 30, 40 lat temu przyjechały od niego. I do Czechowic, w okresie międzywojnia, tak samo, po I wojnie światowej, przyjechali różni ludzie za pracą”<sup>1418</sup>. Barbara Siemińska w jednym z artykułów poświęconych Stanisławowi Niemczykowi wskazuje, że architekt podkreślał: „Jestem mieszkańcem Tychów, nie tyszaninem” i zauważa, że zawsze „czuł się czechowiczanie”<sup>1419</sup>.

## II. 7. 2. Patriotyczny, społecznikowski i propaństwowy etos – wartości domu rodzinnego Stanisława Niemczyka

Wiele przemawia za tym, że kultura, jaką reprezentował i z której wywodził się Stanisław Niemczyk, była kulturą patriotów i państwoców, ludzi nakierowanych na służbę wspólnocie – zaangażowanych społeczników. Można powiedzieć, że polskość, ukształtowana na pograniczu Śląska Cieszyńskiego i Małopolski, pod ciągłą presją wynarodowienia, a także dramatyczne dzieje kraju, które architekt poznawał od dzieciństwa, przez pryzmat losów osób mu najbliższych – szczególnie ojca, Władysława Niemczyka – były dla formowania się jego tożsamości zasadnicze.

Korzenie Stanisława Niemczyka prowadzą na ziemię krakowską, do polskiej<sup>1420</sup> wsi Janowice w gminie Bestwina, oddalonej o niecałe 13 km od Czechowic-Dziedzic. W opracowaniu „Janowiccy rówieśnicy Niepodległej – 100 lat w służbie małej i dużej Ojczyźnie”<sup>1421</sup> czytamy: „Już samo położenie Janowic na pograniczu Małopolski i Śląska

---

<sup>1418</sup> Rozmowa Stanisława Niemczyka z uczniami Gimnazjum Publicznego nr 1 w Czechowicach-Dziedzicach, pod opieką Marii Koutny, marzec 2014. Na podstawie filmu przekazanego przez Marię Koutny - oprac. E. Chudyba. Warto przywołać tu – jako uzupełnienie – fragment artykułu Barbary Siemińskiej, poświęcony Stanisławowi Niemczykowi: „Południe miasta było wtedy jeszcze sielskie, urokliwe i mało zaludnione, stąd częstą dziecięcą zabawą było puszczanie latawców. W takim to otoczeniu wzrastała jego artystyczna dusza. Jako dziecko nie tylko rzeźbił czy rysował, ale budował modele okrętów, samolotów i tak jak ojciec dużo czytał, bazując na rodzinnym księgozbiorze. Jednak prawdziwym rajem dla niego był ogród pełen ziół i... materiałów budowlanych. – *Odkocznij dla mnie była możliwość robienia różnych przeróbek w zabudowaniach gospodarczych. Były one na miarę mojego dziecięcego wieku. Mama dawała mi wolną rękę – wspominał [...]*” - B. Siemińska, *Czechowicki Gaudi* w: „Gazeta Czechowicka” nr 11 (434) z 24 maja 2019 roku - cytaty w oparciu o udostępniony autorce przez Barbarę Siemińską tekst artykułu w postaci pliku doc.

<sup>1419</sup> B. Siemińska, *Czechowicki Gaudi* w: „Gazeta Czechowicka” nr 11 (434) z 24 maja 2019 roku - cytaty w oparciu o udostępniony autorce przez Barbarę Siemińską tekst artykułu w postaci pliku doc.

<sup>1420</sup> „Według austriackiego spisu ludności z 1900 w Janowicach w 119 budynkach na obszarze 708 hektarów mieszkało 773 osób, co dawało gęstość zaludnienia równą 109,2 os./km<sup>2</sup>, wszyscy byli katolikami, 772 (99,9%) polskojęzycznymi a 1 (0,1%) niemieckojęzyczna” – Wikipedia, *Janowice*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Janowice\\_\(województwo\\_wielkopolskie\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Janowice_(województwo_wielkopolskie)) (dostęp: 14.03.21)

<sup>1421</sup> Jak pisze Sławomir Lewczak na stronie Gminy Bestwina publikacja ta powstała na podstawie projektu przygotowanego przez młodzież szkolną pod opieką dorosłych. Podstawą do jej stworzenia „[...]” była lista

miało znaczący wpływ na historię, losy jej mieszkańców i uwarunkowania narodowościowe. Wieś położona jest bowiem w Małopolsce Zachodniej, należy dziś do województwa śląskiego, ale ziemie po prawej stronie rzeki Białki od zarania należały do ziemi krakowskiej. Do 1950 r. wieś należała do powiatu bialskiego i województwa krakowskiego, a parafia (powstała w latach '80 XX wieku) aż do 1995 r. do diecezji krakowskiej. Dzięki temu mieszkańcy mieli łączność z ważnym ośrodkiem kulturowym i narodowym dla Polski. Janowice graniczyły jednak również z Hałcnowem, który był wsią w dużej części niemiecką. Mieszkańcy Janowic musieli walczyć o swoją tożsamość, aby nie dać się zgermanizować. [...] Położenie Janowic miało również wpływ na język, którym posługiwali się mieszkańcy Janowic. Tak opisuje to w swoich pamiętnikach Antoni Ślósarczyk: <Naszym językiem domowym była gwara krakowsko-śląska, która obok cech typowo ludowych (jak np. częste przechodzenie literackiego «a» w «o»), zawierała dużo cech polszczyzny, ale także sporo elementów niemieckich oraz czeskich>. [...] Już w 1772 r. Janowice straciły swoją wolność. Ziemie zostały zagarnięte przez Austrię podczas I rozbioru Polski, a Janowice znalazły się w Galicji. Dopiero w drugiej połowie XIX wieku wieś uzyskała autonomię. Zaczęły działać różne organizacje społeczno-patriotyczne np.: Towarzystwo Gimnastyczne <Sokół>, którego celem było podnoszenie sprawności fizycznej i duchowej oraz rozbudzanie ducha narodowego, Towarzystwo Szkół Ludowych (TSL) – jego celem był rozwój oświaty wśród ludu, Kółko Rolnicze – zrzeszające rolników i działające w celu zwiększenia i doskonalenia produkcji rolnej oraz OSP. [...] Kółko rolnicze zostało założone w 1895 roku przez Jana Kubika, działacza ruchu ludowego, posła do parlamentu wiedeńskiego, publicystę<sup>1422</sup>. Jan Kubik<sup>1423</sup> był pradziadkiem Stanisława Niemczyka. Z Janowicami od pokoleń związana była

---

sygnatariuszy <Deklaracji o Podziwieniu i Przyjaźni dla Stanów Zjednoczonych> podpisywanej w Polsce w 1926 r. szkołach i innych instytucjach. Zebrano w sumie 111 tomów, które przekazano na ręce prezydenta USA Calvina Coolidge'a. [...] W samych Janowicach podpisały się 103 osoby. Ich życiorysom wnikliwie przypatrywali się uczniowie pod kierunkiem Katarzyny Dzik z Warszawy i Doroty Surowiak z Bestwiny. Zespół warszawski tworzyli Jakub Dzik i Maja Dzik, natomiast ekipa z ZSP Bestwina to Michał Dziergas, Mikołaj Szostak, Nikodem Nycz i Patryk Góra. [...] W bibliografii wykorzystano kilkadziesiąt źródeł, odwiedzone liczne archiwa, w tym Centralne Archiwum Wojskowe w Warszawie, Państwowe Archiwum w Bielsku – Białej i Archiwum we Lwowie. Żyjący mieszkańcy gminy Bestwina (nie tylko z Janowic) podzielili się pamięcią o przodkach, ofiarowali unikatowe zdjęcia, do tej pory nigdzie niepublikowane” – S. Lewczak, *Książka „Janowiccy rówieśnicy Niepodległej – 100 lat w służbie małej i dużej Ojczyźnie”*, wpis opublikowany 13 maja 2020 r. <https://bestwina.pl/aktualnosci/ksiazka-janowiccy-rowiesnicy-niepodleglej-100-lat-w-sluzbie-malej-i-duzej-ojczyznie> (dostęp: 14.03.21) Publikacja „Janowiccy rówieśnicy Niepodległej – 100 lat w służbie małej i dużej Ojczyźnie” dostępna jest w formacie pdf: [http://bestwina.pl/uploaded\\_files/cke\\_1540814527\\_JANOWICE\\_1926.pdf](http://bestwina.pl/uploaded_files/cke_1540814527_JANOWICE_1926.pdf)

<sup>1422</sup> K. Dzik, J. Dzik, M. Dzik, D. Surowiak, M. Dziergas, M. Szostak, N. Nycz i P. Góra, *Janowiccy rówieśnicy Niepodległej – 100 lat w służbie małej i dużej Ojczyźnie*, s. 12. [http://bestwina.pl/uploaded\\_files/cke\\_1540814527\\_JANOWICE\\_1926.pdf](http://bestwina.pl/uploaded_files/cke_1540814527_JANOWICE_1926.pdf) (dostęp: 14.03.21)

<sup>1423</sup> W Polskim Słowniku Biograficznym zawarty jest biogram Jana Kubika autorstwa Krzysztofa Dunina-Wąsowicza: „Kubik Jan (1859–1918), działacz ruchu ludowego, poseł do parlamentu wiedeńskiego, publicysta.

także rodzina Niemczyków. Córka Jana Kubika, Zofia, wyszła za mąż za Antoniego Niemczyka (1883-1976) – jak czytamy w „Janowickich rówieśnikach Niepodległej...” – „[...] skutecznie leczyła ludzi ziołami i innymi domowymi sposobami”<sup>1424</sup>. Antoni Niemczyk był nauczycielem muzyki – a także krawcem. Podobnie jak jego ojciec, Jan<sup>1425</sup>, gromadził pieśni ludowe: „[...] (z jego zbiorów korzysta do dziś Zespół Regionalny Pieśni i Tańca <Bestwina>). [Antoni Niemczyk – dop. E. Ch.] uczęszczał do szkoły w Bestwinie [...], po czym oddano go do nauki krawieckiej (dlatego mówiono o nim <Niemczyk krawiec>) już w 12 roku życia. Rok później zetknął się z pierwszym instrumentem muzycznym, był to flet. Mając 14 lat zakupił sobie skrzypce i zgłosił się do nauki gry do miejscowego nauczyciela szkoły. W 15 roku życia został zaangażowany do kapeli Muncera, była to kapela żydowska. Często występował podczas przedstawień <Sokoła> w Janowicach. Był także odpowiedzialny za część muzyczną, którą sam opracowywał. Mając 16 lat zorganizował orkiestrę dętą, złożoną z 8 instrumentów i skomponował swój pierwszy utwór muzyczny. Równocześnie

---

Ur. 13 VIII w Janowicach w pow. białskim. Z zawodu był stolarzem. Samouk, posiadał dużą wiedzę historyczną i religioznawczą, zwłaszcza w zakresie Starego i Nowego Testamentu. Początkowo działał na terenie lokalnym, był wójtem wsi Janowice. W latach dziewięćdziesiątych rozpoczął współpracę z pismami ludowymi, a przede wszystkim z <Wieńcem i Pszczółką> i <Przyjacielem Ludu>. Obok fenomenalnej pamięci posiadał uzdolnienia literackie i publicystyczne. Pierwsze jego utwory literackie drukowane były w <Przyjacielu Ludu> w r. 1895. W r. 1897 został wybrany posłem do parlamentu wiedeńskiego, początkowo jako przedstawiciel Stronnictwa Chrześcijańsko-Ludowego, założonego przez księdza S. Stojałowskiego. W r. 1900 był wybrany z okręgu białskiego na posła do parlamentu także jako stojałowczyk, jednak w czasie tej kadencji 5 VI 1901 r. przeszedł do Stronnictwa Ludowego (SL). Swoją decyzję uzasadnił w broszurze pt. *W obronie własnej – list otwarty... do wyborców* (Lw. 1901). Uważał on działalność księdza Stojałowskiego za szkodliwą dla interesów ludowych. W r. 1901 K. był członkiem Komitetu Wykonawczego SL, a potem w l. 1903–13 – Rady Naczelnej Polskiego Stronnictwa Ludowego (PSL). W r. 1911 był wybrany raz jeszcze posłem do parlamentu wiedeńskiego z tego samego białskiego okręgu, tym razem jako kandydat PSL. Mówił dobrze po niemiecku i wielokrotnie zabierał głos w dyskusjach parlamentarnych. W czasie rozłamu w r. 1913 K. opowiedział się po stronie PSL-Lewicy i został wybrany 5 IV 1914 r. na Kongresie w Krakowie wiceprezesem Rady Naczelnej PSL-Lewica. W czasie pierwszej wojny światowej stronnictwo to nie przejawiało większej działalności. K. jako publicysta specjalizował się przede wszystkim w walce z klerem galicyjskim i papieżstwem. Nienawidził także Austrii, miał natomiast wyraźne sympatie słowiańskie. Był człowiekiem powszechnie szanowanym za osobistą uczciwość i ideowość. Zmarł 24 XI 1918 r. w Janowicach, pochowany został w Bestwinie”. Biogram został opublikowany w 1971 r. w XVI tomie Polskiego Słownika Biograficznego - <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jan-kubik> (dostęp: 14.03.21).

<sup>1424</sup> K. Dzik, J. Dzik, M. Dzik, D. Surowiak, M. Dziergas, M. Szostak, N. Nycz i P. Góra, *Janowiccy rówieśnicy Niepodległej – 100 lat w służbie małej i dużej Ojczyźnie*, s. 97. [http://bestwina.pl/uploaded\\_files/cke\\_1540814527\\_JANOWICE\\_1926.pdf](http://bestwina.pl/uploaded_files/cke_1540814527_JANOWICE_1926.pdf) (dostęp: 14.03.21)

<sup>1425</sup> W „Janowickich rówieśnikach Niepodległej...” przytoczony został fragment artykułu „Antoni Niemczyk – twórca ludowy”, autorstwa Jana Taciny („Kalendarz Beskidzki”, str. 196-197, brak okładki, rok wydania nieznany poświęcony ojcu Antoniego – Janowi Niemczykowi: „[...] znany był z tego, że odznaczał się zainteresowaniami oświatowymi. Posiadał księgozbiór, liczący około 100 książek, który otrzymał w darze od swego znajomego lekarza, niejakiego dra Chrapka. Były to książki naukowe z takich dziedzin jak: historia, geografia, astronomia, botanika i zoologia (miał z czego korzystać jego syn Antoni). Cała biblioteczka została zniszczona w 1945 roku w czasie działań wojennych. [...] Oprócz tego odznaczał się zainteresowaniami muzycznymi. [...] Posiadał znajomość olbrzymiej ilości pieśni ludowych. [...] Pieśni spisywał i z biegiem czasu nagromadził ich ogromną liczbę, bo około 200 pieśni. Były to pieśni narodowe, żołnierskie, religijne i ludowe” - K. Dzik, J. Dzik, M. Dzik, D. Surowiak, M. Dziergas, M. Szostak, N. Nycz i P. Góra, *Janowiccy rówieśnicy Niepodległej – 100 lat w służbie małej i dużej Ojczyźnie*, s. 97. [http://bestwina.pl/uploaded\\_files/cke\\_1540814527\\_JANOWICE\\_1926.pdf](http://bestwina.pl/uploaded_files/cke_1540814527_JANOWICE_1926.pdf) (dostęp: 14.03.21)

rozpoczął naukę gry na kornecie w Bielsku. Należał nie tylko do teatralnego kółka amatorskiego, ale także do chóru, który istniał w Janowicach do 1939 roku. [...] Uczył także dzieci i młodzież gry na różnych instrumentach. To z nich założył kapelę dętą. W późniejszych latach napisał też kilka utworów tanecznych: polek i walców. Był działaczem społecznym. Kształtował u Janowian postawy obywatelskie, budował wspólnotę, obyczajność, przywiązanie do ziemi rodzinnej, a nade wszystko miłość do Ojczyzny. W latach trzydziestych ubiegłego wieku zasiadał w Radzie Gminy Zbiorowej w Bestwinie. Już jako starszy pan, prowadził kółko muzyczne w Szkole Podstawowej w Bestwinie i w Janowicach. Ojciec Antoni uczył swoich synów gry na skrzypcach i fortepianie”<sup>1426</sup>. Synami Antoniego i Zofii byli: Stanisław Niemczyk (1912-1975)<sup>1427</sup>, Władysław Niemczyk (1915-1994) i Bronisław Niemczyk (1916-1987)<sup>1428</sup>. Władysław, podobnie jak bracia, był z wykształcenia nauczycielem. Tak jak bracia, walczył w obronie Polski we wrześniu 1939 roku. W „Janowickich rówieśnikach Niepodległej...” czytamy o nim: „Służył w kompani wartowniczej 3 Pułku Strzelców Podhalańskich w Bielsku. Nie poddał się, rozpoczął walkę z okupantem. Najpierw jako członek tajnej organizacji <Orzeł Biały>, następnie żołnierz AK, a potem zesłaniec syberyjskich łągów. Był dowódcą oddziału dywersyjnego AK o kryptonimie <Lis>. Był cały czas ścigany przez gestapo i poszukiwany przez tajniaków, którzy pod różnymi pozorami nachodzili dom rodzinny Władysława Niemczyka w Janowicach. [...] Po zakończonej wojnie Władysław stał się ofiarą sowieckiej deportacji. [...] Po powrocie był szykanowany i więziony”<sup>1429</sup>. Władysław Niemczyk ożenił się z Heleną

---

<sup>1426</sup> K. Dzik, J. Dzik, M. Dzik, D. Surowiak, M. Dziergas, M. Szostak, N. Nycz i P. Góra, *Janowiccy rówieśnicy Niepodległej – 100 lat w służbie malej i dużej Ojczyźnie*, s. 98.

[http://bestwina.pl/uploaded\\_files/cke\\_1540814527\\_JANOWICE\\_1926.pdf](http://bestwina.pl/uploaded_files/cke_1540814527_JANOWICE_1926.pdf) (dostęp: 14.03.21)

<sup>1427</sup> Stanisław Niemczyk, wuj Stanisława Niemczyka – architekta, jak czytamy „Janowickich rówieśnikach Niepodległej...”, „[...] z zawodu nauczyciel, ukończył Konserwatorium Muzyczne w Krakowie jako skrzypek-wirtuoz. Brał udział w kampanii wrześniowej w stopniu porucznika. W okolicach Węgierskiej Górki na Żywiecczyźnie został ranny i przewieziony do Zaleszczyk. Tamtejszy proboszcz, ksiądz Józef Adamski rodem z Janowic umożliwił mu przedostanie się przez granicę do szpitala w Bukareszcie. Po wyleczeniu wyjechał do Szkocji, gdzie pozostał już do końca życia. Zmarł w 1975 roku” - K. Dzik, J. Dzik, M. Dzik, D. Surowiak, M. Dziergas, M. Szostak, N. Nycz i P. Góra, *Janowiccy rówieśnicy Niepodległej – 100 lat w służbie malej i dużej Ojczyźnie*, s. 99. [http://bestwina.pl/uploaded\\_files/cke\\_1540814527\\_JANOWICE\\_1926.pdf](http://bestwina.pl/uploaded_files/cke_1540814527_JANOWICE_1926.pdf) (dostęp: 14.03.21)

<sup>1428</sup> Bronisław Niemczyk, wuj Stanisława Niemczyka – architekta, jak czytamy „Janowickich rówieśnikach Niepodległej...”, „[...] z wykształcenia nauczyciel. Oficer Wojska Polskiego - brał udział w kampanii wrześniowej w 1939 roku. Dostał się do niewoli niemieckiej, przebywał w Oflagu IIB w Arnswaldzie. Do kraju wrócił w 1946 roku. [...] Mieszkał w Czechowicach Południowych [...]” - K. Dzik, J. Dzik, M. Dzik, D. Surowiak, M. Dziergas, M. Szostak, N. Nycz i P. Góra, *Janowiccy rówieśnicy Niepodległej – 100 lat w służbie malej i dużej Ojczyźnie*, s. 102. [http://bestwina.pl/uploaded\\_files/cke\\_1540814527\\_JANOWICE\\_1926.pdf](http://bestwina.pl/uploaded_files/cke_1540814527_JANOWICE_1926.pdf) (dostęp: 14.03.21).

<sup>1429</sup> K. Dzik, J. Dzik, M. Dzik, D. Surowiak, M. Dziergas, M. Szostak, N. Nycz i P. Góra, *Janowiccy rówieśnicy Niepodległej – 100 lat w służbie malej i dużej Ojczyźnie*, s. 100.

[http://bestwina.pl/uploaded\\_files/cke\\_1540814527\\_JANOWICE\\_1926.pdf](http://bestwina.pl/uploaded_files/cke_1540814527_JANOWICE_1926.pdf) (dostęp: 14.03.21). Z artykułu Barbary Siemińskiej dodatkowo możemy się dowiedzieć, że oddział dywersyjny Armii Krajowej, którym dowodził Władysław Niemczyk, nosił nazwę „Bór”, a on sam został zesłany za Ural – zob. B. Siemińska, Boży

Jarosówną – córką leśniczego w lasach arcyksięcia Leona Habsburga<sup>1430</sup>. Ich synem był Stanisław Niemczyk, urodzony w 1943 roku. Wspominając twórczą oraz rozbudzającą zainteresowania naukowe i przyrodnicze, a przy tym przenikniętą patriotyzmem atmosferę domu rodzinnego, architekt mówił: „Mama urodziła się w Kamesznicy – jej ojciec był leśniczym u Habsburgów. Dziadek – Józef, babcia – Zofia. Oprócz manualności mamy i taty towarzyszyła temu taka chęć obcowania z innymi dziedzinami – z muzyką, co było domeną ojca, a jak już szkoła się zaczęła – to był udział w zespołach wszystkich, gdzie trzeba było obszyć, stroje zrobić, wyćwiczyć chór, tancerzy [...]. W atmosferze domu zadbanego – zawsze – człowiek nie czuł, siły, presji, by uczestniczyć w pracach domowych. Mycie podłóg w sobotę, ogród musiał być poplewiony, dywan z kwiatów, niskie floksy, wysokie... Ojciec był przedwojennym nauczycielem, potem praca w konspiracji, jak wyszli nasi ulubieńcy ze Wschodu, to został na Ural wysłany. Jak wrócił to po dwóch, dwóch i pół roku, już pracy w szkolnictwie nie mógł podjąć. Pracował w wielu zakładach, był bardzo elastyczny – potrafił wszystko. Zamiłowaniem jego była muzyka, absolutnie muzyka i sztuka – nie było dla niego problemem malarstwo, rzeźba, na Uralu wyrzeźbił głowę Chrystusa, ale żeby to przewieźć na drugiej stronie była normalna szachownica z forniry. A to, że wyjechał stamtąd, to raczej przez umiejętności, bo w końcu został takim pisarzem – zobaczyli, że ma kaligrafię, że rysuje, że coś robi – no i muzyka [...]. To mu pomogło wrócić. Skrzypce zrobił tam, z wizerunkiem Chopina na tylnej ścianie [...]. Jedną dyscypliną działania to była muzyka, którą oni – ojciec i bracia jego – dwaj, jeszcze siostrę mieli, ale dwaj bracia byli wykształceni muzycznie – najstarszy był po konserwatorium muzycznym, poszedł do wojska, z armią przeszedł, został w Anglii i tam umarł. Następne to było to, że oni [ojciec i jego bracia – dop. E. Ch.] ogromnie się interesowali botaniką, zoologią – ci chłopcy byli tak chowani – dziadek [Antoni Niemczyk – dop. E. Ch.] był krawcem, babcia [Zofia Niemczyk z d. Kubik] była przy nim – żoną, ale była zielarką, jak to się mówiło, jedna córka poszła uczyć się i była nauczycielką, a babcia – też zresztą Zofia, ona została w domu – miała wszystkie książki o medycynie, i na strychu – same zioła. I jak ktoś poszedł do lekarza i źle się czuł, to przychodził do Niemczykowej, albo wcześniej do Kubikowej, bo z domu była Kubik, i ona nastawiała kości, łączyła, umiała to. Mój pradziadek, jej ojciec – Jan Kubik – był posłem do sejmu – tego austriackiego wtedy jeszcze. Także on z Janowic jeździł do Wiednia. I w Janowicach jego

---

architekt w: „Gazeta Czechowicka” nr 6 (353) z 18 marca 2016 roku - cytat w oparciu o udostępniony autorce przez Barbarę Siemińską tekst artykułu w postaci pliku doc.

<sup>1430</sup> K. Dzik, J. Dzik, M. Dzik, D. Surowiak, M. Dzięgias, M. Szostak, N. Nycz i P. Góra, *Janowiccy rówieśnicy Niepodległej – 100 lat w służbie małej i dużej Ojczyźnie*, s. 99.

[http://bestwina.pl/uploaded\\_files/cke\\_1540814527\\_JANOWICE\\_1926.pdf](http://bestwina.pl/uploaded_files/cke_1540814527_JANOWICE_1926.pdf) (dostęp: 14.03.21).

pomnik stoi i drugiego dziadka. I ta botanika i zoologia powodowała, że myśmy obcowali cały czas z tym – <o widzisz, to jest ten robaczek, i on się nazywa tak, ma sześć nóg, a ten osiem... [...] ten wtedy się lęknie, a ten fruwa...>. Wychodząc na spacer myśmy mieli normalne siatki z gazy przez mamę uszyte, obręcz, patyk na dwa metry – myśmy szli czy na spacer, czy w niedzielę do lasu. [...] i myśmy się tego mimo woli uczyli. Tak jak dzieci mają rybki, to myśmy mieli w pokoju pół ściany z tej samej gazy takich klatek porobionych, na listewkach, w których się hodowały motyle, lęgły, przepoczwarzały – cały proces myśmy z nimi mieszkali. Jak już się lęgły i były gąsienice, no to był normalny smród, bo trzeba było albo pokrzywy przynosić, albo kapustę, to były pospolite motyle – pokrzywnik i bielinek, ale teraz istotą było obserwowanie ich, żeby znaleźć różnicę, zobaczyć, jak gdyby wśród nich pewnego odmienca, że ten miał kropkę nie tam, gdzie powinien mieć. Bo te się stawały ciekawymi wśród całej grupy – no i to ojciec katalogował – z takiej strony kredowego papieru, i znowu była po łacinie wypisana jego nazwa prawidłowa, potem był rysunek: lewe skrzydło, prawe, dół, góra, rozmiar podany – dokładnie, skatalogowany [...]. Lutnictwo – ojciec dalej te skrzypce jeszcze w domu robił, wiolonczele, gitary, to wszystko było robione w domu – nie było warsztatu obok – można było wybudować, ale tak było przyjęte: <dobra, to w tym pokoju możesz dłubać, robić wszystko>. Do tego dołączali się koledzy z pracy ojca – no bo wiedzieli – Władek to zawsze coś wymyśla – oni chcieli w tym uczestniczyć – ludzie, którzy widzieli pierwszy raz, jak się robi skrzypce. Ojciec się tym lutnictwem interesował, dzieła o Stradivariusie, z pomiarami skrzypiec, z porównywaniem, szukaniem podobieństwa między istniejącymi instrumentami, które były w rodzinie... – to było wszystko takie ciekawe, takie badawcze. Ojciec naprawiał także instrumenty ludziom – skrzypce, akordeony – grał na wszystkim. Organy też. I to było jedno. W niedzielę to sobie malował i znowu ci koledzy z innego zakładu pracy – bo on zmieniał zakłady pracy. Człowiek o takim potencjale, w tamtej rzeczywistości został spłaszczony kompletnie. On się odnalazł na zasadzie takiej niepełnej przydatności, niepełnej. To, co umiał, no to umiał, i każdy na boku widział. W firmach robił rysunki, znajomym, zza tamtego biurka. A to malowanie – to znaczy bardziej to było kopie – on się zachwycał obrazami – czy to Kossaka, czy inne obrazy [...]. Po wojnie jeszcze dwie ciotki mieszkały u nas w domu, bo dom był duży, nauczycielki zresztą, jedna uczyła matematyki, druga polonistyk. Był fortepian w domu, akordeon, skrzypce – [zapraszali – dop. E. Ch.] tych chłopaków, którzy w czasie wojny mieli po 16, 18, 20 lat – nie chodzili prawie że do szkoły, do nas, do domu. W dużym pokoju – stół wyniesiony, dywan zrolowany do podłogi, pusty pokój – i mama, ciotki, ojciec uczyli ich

tańczyć. Praca u podstaw nie jest niczym niezwykłym dla mnie. Musieli szkołę odbudować sami, z innymi rodzicami. Pieniądze na odbudowanie szkoły zebrali w ten sposób, że ojciec wyćwiczył role – dla dorosłych ludzi, dla mężczyzn, kobiet z sąsiedztwa, dla 30 osób, poprzebierali ich [...], umalowali – w karnawał wychodzili pod wieczór i szli po dużych gospodarzach aż pod Bielsko dochodzili, aż pod Bielsko do Hałcnowa – kolędowali, wracali nad ranem, proszono ich do środka, otrzymywali pieniądze czy to, co było potrzebne – kończyło się zabawą w tych domach, działo się. Jak myśmy urosli – nagle ojciec zaczął dla nas robić szopkę bożonarodzeniową – i to były cztery takie listwy 4x4 takie długie na 1,8 – stajenka, dwa przedsionki z wieżyczkami bocznymi, na środku była centralna wieżyczka, gdzie siedział sobie anioł, pociągał za dzwonek, tyle że rączki anioła ruszały się, ponieważ my z tyłu pociągaliśmy sznurek. To było po to, że chcąc nieść to – dwie osoby niosły – szliśmy między domy – tu była kurtyna, regularna kurtyna, podłoga ze sklejki, wycięte otwory na drut – po Heroda wpada śmierć, z kosą, potem przychodzi po niego diabeł, do tego teksty pastorałkowe, myśmy byli nauczeni śpiewu – nas szło trzech, później młodszy brat dołączył, do nas jeszcze chłopaków z okolicy przychodziło... W tym miejscu zwieszaliśmy koc – tu było podstawione krzesło – i była telewizja – ruchome figurki, kosz na nie – taki pleciony - w tym się nosiło te figurki, one wystawały, miały takie uchwyty to długośmy z tym chodzili. Tu za ścianą mam jedyną figurkę, która ocalała – one były przez ojca zrobione: figurki najpierw – pracował wtedy w zapalkowni w rafinerii tu w Dziedzicach i z drewna wytoczył taki kształt, taki wałek – do tego wtopił drut na dole – do prowadzenia. Mama to wszystko obszywała normalnym strojem – jaki był potrzebny, bo oprócz tych wszystkich figurek – Trzech Króli, śmierci, była baba, był dziad, baba która miała maśnicę do tego masła, i drut był że ona rękami ruszała – a dziad miał na drucie zrobiony woreczek – i on na końcu występował i zbierał pieniądze – a oprócz tego był Żyd, obowiązkowo, we wszystkich tych przedwojennych jasełkach – takim czarnym tiulem obszyty... A jedyną rzeczą, która została to wiecie co – śmierć, bo była z drutu zrobiona, resztę mole zjadły”<sup>1431</sup>.

---

<sup>1431</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, czerwiec 2015, oprac. własne. O ciotkach, nauczycielkach, które mieszkały w ich domu znajdujemy wypowiedź architekta w artykule Barbary Siemińskiej, który mówił o swojej szkole podstawowej w Czechowicach-Dziedzicach: „*Kierownikiem był wtedy Józef Kuchejda, historii uczyła nas Lachecianka, matematyki Miler, fizyki Helena Niemczyk z domu Sało, moja ciocia. Jej siostra Czesława Sało uczyła w „Silesii” języka polskiego i obie mieszkały u nas, więc w domu było mnóstwo literatury* – opowiada erudyta, który miał nieograniczony dostęp do różnych książek, gdyż w domu była ponadto biblioteka. – *Co jakiś czas robiliśmy spis książek z oprawianiem, naprawianiem, stąd ich tytuły zapadały w pamięć*” – B. Siemińska, *Boży architekt* w: „Gazeta Czechowicka” nr 6 (353) z 18 marca 2016 roku - cytat w oparciu o udostępniony autorce przez Barbarę Siemińską tekst artykułu w postaci pliku doc.



**Ilustracja 53. Figurka śmierci wykonana przez Władysława Niemczyka. Fot. A. Niemczyk.**

Warto zwrócić uwagę, że wielowymiarowa, twórcza pasja Władysława Niemczyka nie była estetycznie samozwrotna, ale przekładała się na działanie nakierowane na rozwój, wspieranie i integrowanie wspólnoty – nie tylko przez realizowanie ważnych dla niej celów, takich jak odbudowa szkoły, ale również przez kultywowanie spajających społeczność zwyczajów, jak kolędowanie ze stajenką i pastorałkami, czy – mająca także walor socjalizujący – nauka tańca dla młodych chłopców. Twórcze działanie nie było neutralne ideowo i aksjologicznie, nie było „przemysłem kreatywnym”, ale stanowiło afirmację polskości sprzężonej poprzez tradycję z wartościami chrześcijańskimi. Franciszek Maga, nieco młodszy od Władysława Niemczyka mieszkaniec Bestwiny, pisał o czasie okupacji: „Nie sposób pominąć roli, jaką dom rodzinny Władysława Niemczyka w Janowicach odgrywał w walce konspiracyjnej z Niemcami. Był punktem kontaktowym dla działaczy podziemia, ludzi ściganych i prześladowanych. Tu organizowano pomoc dla więźniów, ludzi ściganych



i prześladowanych, a w niektórych przypadkach i ucieczki”<sup>1432</sup>. Można zaryzykować stwierdzenie, że zaangażowanie w zbrojną walkę z okupantem podczas II wojny światowej – po jej zakończeniu, kiedy Polska znalazła się pod kolejną, tym razem sowiecką okupacją – przybrało w przypadku Władysława Niemczyka nową formę: stało się próbą ocalenia substancji polskiej poprzez twórczość, krzewienie kultury, a także przez patriotyczne wychowanie synów. Świadomość funkcjonowania w sytuacji zniewolenia, w opresyjnym, skierowanym przeciwko obywatelowi totalitarnym systemie, towarzyszyła dzieciństwu Stanisława Niemczyka. Architekt był świadkiem udręki ojca, człowieka o ogromnym potencjale, który, jak mówił, „[...] w tamtej rzeczywistości został spłaszczony kompletnie”. Podczas wywiadu architekt przywołał sytuację, kiedy Władysław Niemczyk zapisał się do ośrodka kształcenia w Bielsku, gdzie w trakcie zajęć rysunku okazało się, że jest „za dobry”: „Jak ojciec to narysował, to prowadzący poprosił go na końcu potem już, żeby nie przychodził. Żeby nie przychodził po prostu. W PRL-u nie był potrzebny ten talent – liczyło się to, że byłeś w podziemiu, że byłeś w partyzantce – to masz krechę. Myśmy taki gobelin mieli w domu – orła, właśnie w koronie. Jak UB nastało, to przyszli i zabrali po dziadku leśniczym piękną broń zabytkową – no i co pani mogła zrobić – nic. Co widzieli – im nie pasowało... więc ten orzeł był chowany, zrolowany”<sup>1433</sup>. Nie tylko ojciec padał ofiarą szykan i systemowego wykluczania ze strony władzy. W szkole średniej, w techniku budowlanym w Bielsku, usiłowano nie dopuścić, by przyszły projektant kościoła Ducha Świętego w Tychach rozpoczął studia wyższe. Architekt opowiadał: „[...] średnia szkoła to był trudny okres dla rodziców. Były problemy w szkole średniej – bo myśmy różne rzeczy w tej szkole mówili – myśmy byli jako dzieci ukształtowani – narodowo. Narodowo. Rodzice żyli w okresie przedwojennym. I etos międzywojennej Polski był nie do zatarcia. Nawet gdyby powiedziano każdemu – jak wspomnisz tylko, to koniec – niemożliwe. Oni przenieśli te wartości – jak gdyby, że ta Polska – bo po skończeniu wojny jeszcze nie było wiadomo – jak to – owszem – ojciec już trochę wiedział – ale że może to nie tak będzie, że przecież pracujemy, jeszcze nacjonalizacja nie nastąpiła taka permanentna – dużo rzeczy się dopiero zaczynało dziać. Że znormalizujemy życie. Być zaangażowanym w takim stopniu, to też trzeba dużo wytrwać, żeby się nie złamać tym – ja też w PRL-u pracowałem i wiem – jak to mnie kopnęło [...]. Szkołę bielską zakładała ekipa ludzi, która przyszła z Bytomia – nie Ślązaków. To byli ludzie

---

<sup>1432</sup> F. Maga, *Bestwina i moja droga* (2013) cyt. za: K. Dzik, J. Dzik, M. Dzik, D. Surowiak, M. Dziergas, M. Szostak, N. Nycz i P. Góra, *Janowiccy rówieśnicy Niepodległej – 100 lat w służbie małej i dużej Ojczyźnie*, s. 102. [http://bestwina.pl/uploaded\\_files/cke\\_1540814527\\_JANOWICE\\_1926.pdf](http://bestwina.pl/uploaded_files/cke_1540814527_JANOWICE_1926.pdf) (dostęp: 14.03.21).

<sup>1433</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, czerwiec 2015, oprac. własne.

moim zdaniem, z Kresów, ale – jak to się mówi – zarażeni ideologią. Oni przyszli wykonać zadanie – szkołę taką, która kształtuje postawy – oni dokładnie wiedzieli, kto jest moim ojcem, kto jest Janusza [kolegi – dop. E. Ch.] ojcem... I nie wiem – ja matematykę lubiłem, prawda – ale co klasówka – nie wiem, która to była klasa – druga czy trzecia technikum – to ja dostaję pałę. Takie były szykany – potworne szykany. Dyrektorka, która uczyła matematyki, powiedziała: <dwie osoby – wy idźcie na studia – reszta, nawet nie myślcie>. Nas było 21 osób w klasie – 19 osób skończyło studia – w różnych kierunkach, od humanistycznych po techniczne [...]. Wtedy jeszcze obowiązywało wydanie takiej cenzurki ze szkoły średniej, do świadectwa, czekanie na świadectwo maturalne – kiedy już wszyscy wiedzieli, na co idą [...]. Mama biegła, żeby zechciano jej świadectwo moje wydać – o to trzeba było prosić...<sup>1434</sup>. Najprawdopodobniej właśnie w związku ze zbyt późnym wydaniem cenzurki, Stanisław Niemczyk dopiero rok później po skończeniu technikum przystąpił do egzaminu na Politechnikę Krakowską – przez ten czas, dzięki pomocy brata, znalazł zatrudnienie jako kreślarz w biurze projektowania obiektów komunalnych w Bielsku (por. wyżej). Jasną postacią w bielskim Technikum Budowlanym, w przeciwieństwie do Danuty Kotowicz, dyrektor szkoły i nauczycielki matematyki – był profesor Stanisław Hławiczka, o którym Stanisław Niemczyk mówił: „Nie przypuszczałem [rozpoczynając studia – dop. E. Ch.], że moja wiedza z technikum – bo mieliśmy takiego cudownego profesora, Hławiczkę – on już wtedy był wiekowy człowiek – i on patrzył na to, w tej szkole, i on nas uczył statyki w sposób niesamowity – to było o życiu, *savoir-vivre*, to było wszystko w pigułce – a on nam tak dużo rzeczy [przekazywał – dop. E. Ch.], że ja na studiach nie zobaczyłem tego. Na studiach poziom z przedmiotu takiego jak statyka – to było o połowę [mniej - dop. E. Ch.]”<sup>1435</sup>. Mimo tej ważnej dla architekta postaci – nie sposób zgodzić się z

---

<sup>1434</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, czerwiec 2015, oprac. własne.

<sup>1435</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, czerwiec 2015, oprac. własne. Postać profesora Hławiczki i jego znaczenie dla Stanisława Niemczyka przybliży w artykule Paweł Boguszewicz: „Starszy człowiek, fachowiec przedwojennej daty, prowadził zajęcia w sposób szczególny. Uważał, że sztuka budowania nie może być rozpatrywana, a zwłaszcza wykonywana w oderwaniu od innych dziedzin codziennego życia, takich chociażby, jak dobre wychowanie i kultura osobista. Pierwsze piętnaście minut lekcji było zatem wykładem na tematy związane z szeroko pojętym *savoir-vivrem*. [...] Często, jeśli zajęcia zaczynały się o dziewiątej, już o siódmej profesor organizował spotkania w umówionym miejscu gdzieś w mieście. Czekał tam zazwyczaj na niego kolega po fachu, stary rzemieślnik z branży budowlanej i z namaszczeniem prezentował tajemniki swojej sztuki. Szczególne wrażenie pozostawiła wizyta u cieśli, który przy uczniach wyrysował więźbę dachową, wyznaczył płaszczyzny cięcia i, przy pomocy całego arsenału przedwojennych narzędzi ciesielskich, przystąpił do fachowej obróbki płaszczyzn stycznych elementów konstrukcji. Podziw budził stary murarz, który swobodnie prezentował taki sposób chwywania cegły, aby precyzyjnie i z jak najmniejszymi stratami ubić ćwierć, połowę, albo trzy czwarte. Poranne wizyty u znajomych profesora przekonywały, że żadna wiedza teoretyczna nie jest w stanie zastąpić własnego doświadczenia [...], że budowniczy nie porusza się w teoretycznym świecie abstrakcji, lecz buduje z materii” - P. Boguszewicz, *Architekt buduje domy*, w: „Architektura & Biznes” 12/2002, s. 36. Profesora Hławiczkę Stanisław Niemczyk wspominał także podczas wywiadu z uczniami z

Pawłem Boguszewiczem, że Stanisław Niemczyk naukę w bielskim technikum „wspomina ciepło”<sup>1436</sup>. Podczas naszej rozmowy architekt zauważył: „nigdy nie było ze średniej szkoły żadnego spotkania – nawet klasa się nie kontaktowała: nie tylko nauczyciel – uczniowie, ale też uczniowie – to niszczy jakiegokolwiek relacje [...]. No i co z tym zrobić w pamięci. Nic. Bardzo ważną rzecz chcę powiedzieć – że im wcześniej się przebaczy drugiemu człowiekowi, tym jest lepiej – tym jest lepiej. Trzeba bez oceny, po zdarzeniu – przebaczyć. Ja za długo z tym żyłem. Powiem, że to jest strata czasu w życiu człowieka – nie wolno nienawidzić – absolutnie. Czyn należy potępić i powiedzieć – idź, rób lepiej [...]. Wtedy, kiedy mnie to mówiono – to ja nie wierzyłem, przecież ja jestem dorosły – ja wiem, co z tym zrobić. Przebaczyć wrogowi? Jak? Trzeba go nie wiem – dopaść. Nie, nie warto. Nawet nie powinno się”<sup>1437</sup>. Studia na Politechnice Krakowskiej przekonały Stanisława Niemczyka, że niskie noty z wielu przedmiotów, jakie otrzymywał w technikum, nie miały nic wspólnego z jego wiedzą i umiejętnościami: „Ja szedłem z takim nastawieniem, że jeżeli ja w szkole średniej – pracując – jakieś trójki – tam z tych przedmiotów – no to studia to jest poważna sprawa. I od początku podszedłem do tego [poważnie – dop. E. Ch.]. Mieszkałem w akademiku – cały czas poświęcony pracy – pierwszy semestr, potem drugi, półtora roku – była matma – pięć z matematyki! Mówię: <mamo, popatrz!> – nie mówię o tych geometriach wykreślnych – lubiłem. Potem jeszcze egzamin był z geometrii wykreślnej – jak zrobiłem rysunek – u Zina zresztą – inwentaryzację kościoła na Alejach, tam jest taki – to miałem najbliżej akademika – taki kościół wieloboczny neogotyck z przyporami. Trzeba było bez narzędzi specjalnych zrobić obrys. Kościół narysowałem czerwoną kredką, a te wszystkie domiary na zielonych liniach – powstała pajęczyna, bo tych trójkątów miałem tysiąc – całe zewnątrz. Arkusz przyniosłem, oddałem asystentowi. No i potem egzamin – oni nie mówili, jak ocenione. U Zina egzamin – z historii architektury polskiej – i on tak wyciąga ten arkusz, patrzy na

---

Czechowicz-Dziedzic: „Z ludzi, którzy w sprawach wiedzy byli dla nas bardzo cennymi osobami – to był właśnie w szkole średniej – pan profesor Pławiczka z Cieszyna – to był człowiek, który uczył nas statyki [...]. On miał jeszcze jedną cechę – bardzo istotną, jako pedagog, nauczyciel, i jako człowiek. Pochodził z wielodzietnej rodziny Hławiczeków – tam byli kompozytorzy, tam byli muzycy. I ten profesor pierwsze piętnaście minut każdej swojej lekcji ze statyki przeznaczał na rozmowę z nami. On wiedział do kogo mówi... Klasa, która liczyła oprócz dwóch dziewczyn – dwudziestu chłopaków. [...] Nie byliśmy pokorną grupą. W grupie byliśmy mocni. I on spokojnym głosem potrafił do nas mówić o kulturze zachowania, o *savoir-vivre*... To, co jest podstawą kultury człowieka, takiego bez względu na to, jakie ma wykształcenie, czy pracuje łopata, czy pracuje laptopem, czy pracuje piórem, to kultura ogólna człowieka jest taką częścią bardzo integralną, bardzo ważną, bo wiąże się z duchowością człowieka. I ta duchowość jest takim ogniwem, takim zarzewiem, które naszą kulturę potrafi rozwijać” - Rozmowa Stanisława Niemczyka z uczniami Gimnazjum Publicznego nr 1 w Czechowicach-Dziedzicach, pod opieką Marii Koutny, marzec 2014. Na podstawie filmu przekazanego przez Marię Koutny - oprac. własne.

<sup>1436</sup> Zob. P. Boguszewicz, *Architekt buduje domy*, w: „Architektura & Biznes” 12/2002, s. 36.

<sup>1437</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, czerwiec 2015, oprac. własne.

mnie, pyta: <to pan to sam, kolego, robił?> Ja, taki przestraszony mówię, że tak. <I to pan tak na zielono, a to na czerwono?> On tak fajnie zaciągał, Zin... no jakieś pytanie mi tam zadał, i plus 5 mi wpisał z egzaminu. Pierwszy rok uważałem, że człowiekowi się udaje, drugi rok też tak potraktowałem – na ostro – miałem komplety z geometrii wykreślnej w akademiku, nas było 120 osób na roku. Nie wszyscy wydalali, ale w akademiku była atmosfera, że pracuje się pomocowo, że kolega z Przemyśla mówi: <wiesz, ja tego nigdy nie robiłem, geometrii...>. Tą wiedzą się dzieliło, starsi robili dyplomy... W akademiku w maju wychodzili na dach i śpiewali pieśni maryjne – ja w akademiku odżyłem, po prostu odżyłem”<sup>1438</sup>. W czasie, kiedy nauka w techniku budowlanym dobiegała końca, miało miejsce inne jeszcze, trudne wydarzenie w życiu Stanisława Niemczyka. Jak sam zauważył, ukazało mu ono rodzinę jako wartość naczelną. Tym wydarzeniem było opuszczenie rodziny przez ojca. Architekt tak o tym mówił: „Jak maturę robiłem to mój świat się wywrócił – i to było takie zdarzenie bardzo ważne, bo ojciec odszedł. My – bracia – myślny straszny front zrobili przeciwko ojcu, że nie jest – względem nas, mojej mamy – rzetelny, że nas oszukuje. [...] Różne problemy w życiorysie, spowodowane frustracjami. Myślny jako dzieci byli radykalni [...] myślny postawili barierę, twardo. [...] Tak byliśmy wychowywani, że trzeba było być w porządku. Wszystkie wątki typu patriotyzm, walka o niepodległość, to było tak, jak opowiadam o tym – to funkcjonowało. Więc to nie mogło być, to nie mogło przejść płazem. To było drastyczne, krótko trwało spięcie i skończyło się. Na dzisiaj, gdy o tym mówię, to mogę powiedzieć, że to myślny go wydalili. Zdecydowanie stanęliśmy po stronie mamy – to nie mogło inaczej wyglądać. [...] Owszem, ja mogę powiedzieć, że – nie kryję tego przed nikim – że nas i moich braci nauczyło to jednej rzeczy – możliwe, że jest to kosztem naszego ojca, ale że pewne wartości rodzinne traktujemy jako pierwszoplanowe – bez wyjątku, bez wyjątku. Więc ta jego lekcja – ofiara – bo to on poniósł o wiele większe szkody wewnętrzne – o wiele większe – nie zazdroszczę mu – bo to było naprawdę trudne dla niego [...]. Dla mnie nie było do przyjęcia, że ja tam go odwiedzę. Dobra, ja ci przebaczam, ale nie ma powodu tej osoby poznawać nawet. Nie będę. I tak było do śmierci. Najmłodszy brat też nie. Najmłodszy najbardziej radykalnie do tego podszedł. Mama wtedy dopiero do pracy musiała pójść, bo cóż to jest – ja na studiach byłem najbardziej niezależny – stypendium żywieniowe, za wyniki – ja miałem tą przyjemność, że mogłem z czymś przyjechać – dawniej takie były kwitki – takie paseczki – że to mogłem pierwszą pensję przynieść do domu, wspólnego domu. I chyba bym tam został w tym zakładzie [w Bielsku, w biurze projektowania obiektów komunalnych –

---

<sup>1438</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, czerwiec 2015, oprac. własne.

dop. E. Ch.], i oni mnie tam bardzo fajnie w tej firmie potraktowali. To była filia biura katowickiego”<sup>1439</sup>. Zwróćmy uwagę, że opóźnione o rok podjęcie studiów przez Stanisława Niemczyka zbiegło się nie tylko z przetrzymaną w technikum „cenzurką”, ale też z osobistym dramatem, jakim był spowodowany odejściem ojca rozpad rodziny i towarzyszącym temu pogorszeniem sytuacji materialnej. Wydaje się, że to życzliwość pracowników biura projektowania komunalnego w Bielsku, a przede wszystkim jego kierownika, inżyniera Ostrowskiego, który skierował Stanisława Niemczyka na kurs przygotowujący do egzaminów na Krakowską Politechnikę – przyczyniła się do tego, że przyszły projektant kościoła Ducha Świętego – kontynuował naukę na uczelni wyższej.

Przywołane tu zostały wątki biograficzne osób reprezentujących kilka pokoleń rodziny Stanisława Niemczyka – społeczników, samouków, badaczy folkloru o wyraźnych, artystycznych uzdolnieniach, nauczycieli angażujących siły twórcze w krzewienie kultury polskiej, w służbę wspólnocie, a także niezwykle trudne losy jego ojca, który choć kultywował międzywojenny etos – ostatecznie zawiódł swoich najbliższych. Ten rys „wielobiograficzny” pozwala ujmować i rozpatrywać

1) realizacji autorstwa Stanisława Niemczyka,

2) a przede wszystkim właściwe dla niego i obecne w procesie projektowym:

a) troskę o przestrzeń przyjazną dla człowieka (w tym koncepcję przestrzeni obywatelskiej),

b) szacunek dla otoczenia, dla miejsc i wpisanej w nie historii,

c) wprzęgnięcie działań twórczych w służbę wspólnoty,

jako odzwierciedlenie i kontynuację pielęgnowanego w rodzinie architekta etosu wypracowanego przez pokolenia społeczników-patriotów – a więc w kontekście (i „pod kątem”) dziedzictwa przekazanego mu przez najbliższych. Niepodległa Polska, dopiero co odzyskana jako II Rzeczpospolita, a utracona po wojnie na rzecz zależnej od Sowietów Polski Ludowej – była dla Stanisława Niemczyka istotnym punktem odniesienia. W jednym z wywiadów mówił: „Bo ja się chlubię międzywojnem jako Polak. Chlubię się. Nie chlubię się historią od 1945 r. Bo całą wojnę możemy się chlubić tym, kim byliśmy w czasie wojny. Potem się zaczęło coś straszego. I trwa. To trwa i w mózgach zostało zakodowane”<sup>1440</sup>. Gdyby więc w obrębie kultury polskiej wskazać na szczególnie ważne dla myśli architekta wątki – bez wątpienia wiązałyby się one z kulturą II Rzeczypospolitej, ujmowaną jako wyraz odradzającej się polskiej państwowości.

---

<sup>1439</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, czerwiec 2015, oprac. własne.

<sup>1440</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, grudzień 2016 r., oprac. własne.

### **II. 7. 3. Architektura polskiego międzywojennego modernizmu w ujęciu Stanisława Niemczyka: „materialny obraz” kultury niepodległej Rzeczypospolitej**

Traktowanie architektury jako narzędzia do wzmacniania, budowania wspólnoty – czy to wspólnoty zgromadzonej w kościele na Eucharystii, czy to wspólnoty narodu – to zasadniczy rys myśli Stanisława Niemczyka. Projektant kościoła Ducha Świętego wskazywał, że właśnie taką przestrzeń, tworząc „cud identyfikacji narodu z miejscem” – budowano w II Rzeczypospolitej. Architekt mówił: „Mnie nadal nie tylko ciekawi, ale wzrusza to, że każdy polski dom w dwudziestoleciu międzywojennym, ja bym chciał wrócić do historii prawa budowlanego z tamtego czasu, bo nie znam powodu, żeby ludzie z dobrej woli wszyscy, jak jeden mąż, robili taką czynność – jak budynek – i czy budynek miał na środku, czy z boku – miał masz flagowy. Na każdym międzywojennym budynku. Ja Anię, córkę – prosiłem, żeby przygotowała taką pracę, zaczęła zbierać dokumenty – z miast tych, które były pod nosem – Kraków, Bielsko, Czechowice, Katowice – każdy z tych budynków albo ma ten masz, albo tuż przy ścianie jest obcięty. Cześć masztów – bo bielskie przeszliśmy wszystkie te domy, które były w części tej międzywojennej – budowano takie zespoły mieszkaniowe, to niektóre zachowały się linki do wyciągania masztu. Że nie zniszczyły się, były tak dobrze zrobione. Jak na okrętach – że każdy miał flagę. Przypomniałem sobie, że dom, który rodzice budowali, a projekt był przez przedwojennego architekta robiony, to nad oknem okrągłym miał tu maszcik. Jak sobie uzmysłowiłem, że trzeba było spójność w narodzie stworzyć po zaborach, nagle ten element... My mamy Święto Flagi – wyjrzy się przez okno – nie ma nic. Gdzie ta świadomość popłynęła? Do jakiej wolności ten naród dąży? Jakiej? Wolnością jest samostanowienie – nie jakieś bycie w magmie międzynarodowej. To jest magma. I pomyślałem sobie, że jeżeli miałbym wpływ na stawianie warunków przestrzennych dla projektowania domów, to wróciłbym do czegoś takiego, jak myślenie całościowe zarówno o wygodzie, o technologii, jak i o tym, że na tym skrawku ziemi, gdzie mieszkamy, potrafimy wyodrębnić – wyodrębnić cechy narodu, który to buduje. Bo cechy narodu wiążą się z cechami tej ziemi. Konkretnie warunki geograficzne, konkretny krajobraz, to, że ktoś powie: <no ale wiesz, ale tam gdzieś dalej jest podobnie>. Dobrze, ale tam są inni ludzie. Świat się nie buduje sam. Bo nie potrzebuje. Został stworzony – komplementarnie, całościowo, skończony – jest doskonały. Tam, gdzie wchodzi człowiek – to z jakiejś potrzeby przetwarza go i buduje. Więc jeżeli ten człowiek obejmuje swoim działaniem konkretne miejsce, teren i czas to ma prawo do tego, że jest identyfikowalny w swojej kulturze materialnej.

I międzywojnie stworzyło ten cud identyfikacji narodu z miejscem. To dla mnie to był cud, te dwadzieścia lat, kiedy odradzało się państwo, budowało potencjał gospodarczy, budowało świadomość narodową, pomimo, że się kłócili, spierali, ta wschodnia lewizna wchodziła, bo ona była nośna, i drugie, że to budowanie, bo w tej chwili przeważała się szala między przestrzenią uporządkowaną jako zastanych układów historycznych i one miały sens, one były poukładane”<sup>1441</sup>. Przywołajmy (cytowaną już wcześniej) wypowiedź Stanisława Niemczyka odnoszącą się do polskiego modernizmu:

a) uzupełnia ona wątek „cudu identyfikacji narodu z miejscem”, jakiego II Rzeczypospolita dokonała z pomocą architektury, wskazując, że realizacje te nie tylko tworzyły przeciwwagę dla budowli wznoszonych przez zaborców (szczególnie Prusy i Austrię), ale też uspójniały, przywracały jedność podzielonemu wcześniej krajowi,

b) zwraca uwagę, jak kultura miejsca, jakim była odradzająca się po 123 latach niewoli Polska, kultura ludzi, którzy pragnęli budować niepodległą Ojczyznę, zneutralizowała i oswoiła totalitarne pierwiastki obecne w modernizmie.

Projektant kościoła Ducha Świętego mówił: „Polski modernizm na przykład, bo ten mi jest najbliższy, bo go w paru miastach poznałem, budzi mój zachwyty. Budzi mój zachwyty tym, że odnajduję w nim tę niezgodę na modernizm – jakbym powiedział – książkowy. Taki, który był modelowy. Ten polski ma – ja pomijam już ten detal charakterystyczny, dzięki któremu mogliśmy mówić o polskim modernizmie [...]. Katowice, i Bielsko ma takie zespoły duże, piękne zabudowy i detalu, i Gdynia, i Czechowice Dziedzice, bo w tym czasie budowały tak zwane miasto, dopiero wtedy, bo przecież tam nie było miasta, tam był dworzec. I tu to oswojanie było związane z konkretną kulturą. I jak gdyby ta kultura miejsca, w jakim myśmy żyli, że nie jako zaborcy, nie jako gwałciciele świata i sąsiadów, to powodowało, że modernizm u nas inaczej się przyjął, po prostu nie był tak radykalny. [...] To w międzywojniu zostało bardzo przetrwawione i trafiło też na moment odrodzenia narodu, kraju - kraju, który w tym momencie był biedny. Czyli nie robiło się sztandarowych realizacji dla sztandarowości, tylko robiło się racjonalne realizacje, ale o najwyższej jakości – jakości intelektualnej, związanej i z pięknem, bo tego nie pozbawiono nikogo, i z ogromną wrażliwością społeczną. I jeżeli sobie teraz powiemy jeszcze, co myśmy najpierw budowali w modernizmie, w Polsce, właśnie w tym okresie międzywojennym? Myśmy zaczęli od głębokiej naprawy Rzeczypospolitej, przestrzeni dla dobra całego narodu. Budowanie

---

<sup>1441</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, grudzień 2016 r., nagranie i oprac. własne.

podstaw. Bo co budowano – szkoły, urzędy, poczty i banki. To były pierwsze elementy, które w każdym mieście dawały poczucie tej samej jak gdyby wrażliwości na formę, na budowlę, bo ona była w Gdyni, ona była w Łodzi, w Krakowie, w Bielsku, w Katowicach [...]. Składając architekturę z zaborów – rosyjskiego – w ogóle nie traktuję, bo – trochę domów, [...] tu: Prusy, Austria, to była kultura budowania, architektoniczna i ona nie mogła być inna, że Austriak – owszem, pomijam tu Zillmannów, którzy musieli tu przyjechać i przynajmniej się przysposobić z formy, do domostw na Śląsku. Ale reszta – przywoziła swoje projekty: <Ty jesteś fachowcem, idź, jedź tam, buduj, bo nasz człowiek tam zamieszkał, jest przemysłowcem, ma ludzi, trzeba dla niego budować...>. No to nie mógł inaczej ten Austriak, co miał sięgnąć do... czego? To trzeba było zrobić. I te obiekty mamy, i nimi się cieszymy dalej... Ale myślę, że nałożenie się tego czasu [międzywojnie – dop. E. Ch.] na naszą mentalność, na nasz entuzjazm, otwartość, radość z tego, że naród się z powrotem podnosi, i że to wszystko można zrobić – ogromnym wysiłkiem, ale robić – to dało nieprawdopodobny efekt. Nieprawdopodobny<sup>1442</sup>. Podkreślmy obecne w wypowiedziach Niemczyka powiązanie pojęć: „kultura” i „miejsce”, które nasuwa (organiczną) kategorię zakorzenienia, jako tego, co stanowi bazę tożsamości, samookreślenia. Zapytany podczas wywiadu, w jaki sposób kultura polska wyraża się w przestrzeni, architekt odpowiedział: „Kultura materialna wyraża się w identyfikacji narodu z miejscem”<sup>1443</sup>. Stanisław Niemczyk wskazywał na destrukcyjny dla polskiej tożsamości, wynaradawiający charakter wysiedleń, jakie nastąpiły po II wojnie światowej, w konsekwencji zmiany granic i utracenia przez Rzeczpospolitą jej wschodnich terytoriów, Kresów: „Obszar [Polski – dop. E. Ch.] do wojny był innym obszarem kraju – geograficznie. Ale, jak widać do chwili obecnej na wschodzie, to budownictwo jest rozpoznawalne całkowicie – co było wybudowane przed [wojnę – dop. E. Ch.] – żeby nie wchodzić w nacjonalizmy: co było polskie, bardzo polskie – dlaczego tak budowaliśmy, dlaczego w taki sposób organizowaliśmy przestrzeń – bo ona się wiązała z gospodarowaniem. Majątki były pewnymi firmami [...]. Po wojnie ograniczenie się do tego małego terenu [...] i tu muszę dojść do tego wątku najtragiczniejszego – [...] zakończenie wojny dla nas było początkiem totalnej wojny o umysły i dusze Polaków. Absolutnie. Tamto – to była wojna ciałem, ciało miało ucierpieć – zniszczone, zniewolone, zgwałcone, zmęczone. Po wojnie – odprężamy się, bo już przecież jesteśmy wolni. I tu była walka o wiele potworniejsza w skutkach, bo trwa do teraz. I teraz [...] to przemieszczenie mas ludzi [...] to

---

<sup>1442</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, listopad 2015 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>1443</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, grudzień 2016 r., oprac. własne.



spowodowało rzecz straszną. Tożsamość tych ludzi została całkowicie zniszczona, zatracona kompletnie. Ile? W walizce przenosiłem to, co kilka pokoleń wytwarzało jako nie tylko wartość materialną, ale duchową. To jest niewyobrażalne, bo to się nie kończy. To jest proces w toku”<sup>1444</sup>. Z tego powodu, rozpoznając problem konieczności odzyskania czy też odbudowania polskiej tożsamości, o współczesnej Polsce architekt mówił jako o kraju, „[...] w którym trzeba porządkować wyobrażenie tego, kim jesteśmy, do czego się poczuwamy”<sup>1445</sup>. On sam, jak wskazywałam już wyżej, właśnie II Rzeczpospolitą i jej patriotyczny fundament traktował jako punkt odniesienia: „myśmy byli jako dzieci ukształtowani – narodowo. Narodowo. Rodzice żyli w okresie przedwojennym. I etos międzywojennej Polski był nie do zatarcia”<sup>1446</sup>. W rozmowie z Jakubem Snopkiem Stanisław Niemczyk zauważył, że duch międzywojennego, polskiego modernizmu – choć nie wprost – kształtował go także podczas nauki na Politechnice Krakowskiej: „bo ja się wychowywałem na studiach – nie wiem, jak to nazwać, bo to nie zostało do końca skryształizowane – że duch modernizmu międzywojennego polskiego, gdzie zostali ludzie, którzy przeszli płynnie do powojnia – ale nie mogli używać języka modernizmu międzywojennego – bo on był od razu <be>. Był sanacyjny, był zły, zły systemowo, nie do przyjęcia”<sup>1447</sup>. Architektowi towarzyszyła bolesna świadomość, że w czasie PRL pamięć o przedwojennej Polsce, jako o znienawidzonej przez komunistów „Sanacji”, była celowo niszczone i zacierana. Podczas jednego z ostatnich wywiadów o rozmawialiśmy o należącej do rodziny Czartoryskich Fabryce Wyrobów Alabastrowych „Żórawno” w Żórawnie nad Dniestrem (obecnie na terenie Ukrainy). W latach 20. i 30. XX wieku pochodzące z Żórawna alabastrowe okładziny ścienne i elementy wyposażenia wnętrz wykorzystywane były w wielu nowo wznoszonych obiektach<sup>1448</sup>. Architekt mówił: „Alabaster z Żórawna – po całej Polsce rozrzucony – nic

---

<sup>1444</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, grudzień 2016 r., oprac. własne.

<sup>1445</sup> J. Snopek, wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, kwiecień 2016 r., oprac. E. Chudyba.

<sup>1446</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, czerwiec 2015, oprac. własne.

<sup>1447</sup> J. Snopek, wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, kwiecień 2016 r., oprac. E. Chudyba.

<sup>1448</sup> Jak pisze Justyna Kuska „Zakłady w Żórawnie należały do Kazimierza Jerzego Czartoryskiego i przed drugą wojną światową stanowiły ważny ośrodek specjalizujący się projektowaniu i produkcji elementów wyposażenia wnętrz, w tym sakralnych, sporządzonych z wydobywanego w okolicy szarego alabastru. Fabryka ta wykonywała elementy wyposażenia wnętrz, w tym realizowała liczne projekty elementów wyposażenia kościelnego ołtarzy, ambon, świeczników czy balustrad i okładzin ściennych. Z alabastru żórawieńskiego wykonane są np. elementy wyposażenia kościoła pw. Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny przy ulicy Rakowickiej w Krakowie (ołtarze projektu Józefa Szostakiewicza) czy rzeszowskiego kościoła pw. Chrystusa Króla” – J. Kuska, Ambona, w: „Sakralne Dziedzictwo Małopolski”, 2021, źródło: <https://sdm.upjp2.edu.pl/dziela/ambona-25> (dostęp: 17.03.21). W Żórawnie wykonane zostały również alabastrowe elementy wyposażenia kościoła pw. Opieki Matki Boskiej w Kamieniu, który wzniesiony został latach 1924-1927: ołtarz główny, dwa ołtarze boczne, chrzcielnica, ambona oraz nieistniejąca już balustrada oddzielająca prezbiterium od nawy.

człowiek nie wie, to tak zostało zniszczone, zamazane”<sup>1449</sup>. Odwołanie się do międzywojennej Polski, przywrócenie zerwanej przez PRL ciągłości z II Rzeczpospolitą, odzyskanie konsekwentnie pomijanej i niszczonej przez system komunistyczny pamięci o spuściźnie przedwojennego państwa – Stanisław Niemczyk uważał za remedium na trapiące kraj współczesne rozdarcie. W wywiadzie prowadzonym w grudniu 2016 roku Stanisław Niemczyk mówił: „Międzywojnie często wracało w rozmowach zawodowych i we wszystkim, ale dla mnie w tej chwili się stało – jeszcze parę lat wstecz nie miałoby to żadnego przełożenia. To tak jakby w epoce Gierka mówić – kontynuujemy myślenie międzywojenne. I jeżeliby taką klamrę się dało założyć – bo my w tej chwili na nowo tworzymy prawo – na nowo, żeby Polak mógł tutaj żyć jako Polak – bo ja to tak rozumiem. Zawsze ciężko pracowaliśmy i mamy prawo, żeby móc korzystać według własnej woli – nie <widzimi się>, ale woli”<sup>1450</sup>. Taka próba odzyskania ciągłości, którą sam podjął, było bez wątpienia przywrócenie/odtworzenie pierwotnego wyglądu podczas przebudowy Domu Kultury w Czechowicach-Dziedzicach.

---

<sup>1449</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, luty 2019, oprac. własne.

<sup>1450</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, grudzień 2016, oprac. własne. Przywołajmy dłuższy fragment wypowiedzi architekta z tego samego wywiadu, dotyczący czasu po 1945 roku: „tu nastąpiło totalne odrzucenie polityczne w ogóle myślenia miastem z okresu [międzywojennego – dop. E. Ch.]. Tak nie można mieszkać, bo to była Sanacja. Został odrzucony ostatni przedwojenny model państwa. Odrzucony ze wszystkim, ze sferą ekonomiczną, gospodarczą, przestrzenną – nie miało już nic prawa powrotu, w ogóle. Nie było budowania miasta – i Tychy, Huta, próbowała w socu udawać, że buduje miasto, ale wyszło im – ja mówię – prospekty właśnie takie. I rozpoczął się proces degradacji człowieka. Bo wojna trwała pięć lat, ale przeskok, jaki nastąpił z tej kultury, która była do wojny, do nowego obrazu człowieka socjalistycznego, był czymś potwornym. Osoby w moim wieku, które były wtedy moimi rodzicami, nie żyją – więc trudno jest mnie porównać z człowiekiem tamtego czasu, który mnie urodził, co czuł, jak przeżywał, jak żył, bo przede mną, przed dzieckiem musiał – nie tyle że udawać, tylko nie mówił całej do końca prawdy, czym to jest. To było niemożliwe. To się płynnie przekształciło w taką kompletnie zdziwaczającą bylejakość. Czy my teraz dom zrobimy tak, czy tak, czy tak – to w stosunku do tej <wartości> blokowiska to była mało istotna zmiana – ona nikogo nie raziła. W ogóle. [...] formy, które zostały, zostały zaakceptowane dalej, w tą realność społeczno-polityczną, która jest. Skoro od tego miejsca brutalnie zostało zrobione na narodzie *hara-kiri* przez okupanta, potem przez następnego, potem przez ukrytego, potem przez jego popleczników, którzy w ogóle nie rozumieli, czym jest naród, czym jest państwo, czym ma być – została zatracona wiedza historyczna i taka o samym sobie – tu ją wykorzeniono, komunizm miał być globalny, Unia wcale nie wyprzedziła likwidacją granic komunizmu: <złać w tą masę>. Tak jak by mnie ktoś wywiózł na Syberię, albo do obozu w Niemczech – ja to przyjmuję, jakby ktoś nas wypuścił rok, dwa lata temu. Próbowano nas wypuścić w ’81, myśmy się próbowali uwolnić, nie udało się. Teraz próbujemy kolejny raz, od 2015, bo mamy 2016, od 2015, bo tak to traktują to, co jest w tej chwili – jako próbę. I mówię sobie tak: jeżeli w tym miejscu mi postawiono falochron, to ja mówię dobrze – to w takim razie, chcę się połączyć z tym czasem [międzywojnia – dop. E. Ch.], w tych rzeczach dobrych. Ja myślę, że to nie jest cywilizacyjne cofnięcie, tylko próba nawiązania – tak jak historii się na nowo uczymy. Wykopujemy naszych wujków, ojców, dziadków na nowo... Po co? Jak mamy mogli miliony. Chcemy się dokopać do tych ludzi tu, którzy tu odeszli. I to budujemy wiedzę historyczną o ludziach, o państwie – i teraz, żeby dojść do tego miejsca. Gdyby było krótsze, do śmierci Stalina, to byśmy byli u siebie w domu. Gdyby się skończyło na Stalinie, ale się nie skończyło”.

## II. 7. 4. Inspiracje, fascynacje, mistrzowie – i Mistrz

Obok architektury II Rzeczypospolitej, która jako materialny wyraz odradzającego się państwa zachwycała Stanisława Niemczyka – warto przywołać tu również prace i postać Stanisława Szukalskiego – Stacha z Warty, niezwykle uzdolnionego, ale także kontrowersyjnego artysty działającego przede wszystkim w dwudziestoleciu międzywojennym, który intrygował, a może nawet i fascynował architekta<sup>1451</sup>. Podczas naszego ostatniego spotkania Niemczyk pożyczył mi „Niemego Śpiewaka” – opowiadanie Szukalskiego, w którym przywołuje on obrazy ze swojego dzieciństwa spędzonego w Gidlach koło Częstochowy, opisując postaci dziadów pielgrzymkowych, którzy zjeżdżali się do kościołów pielgrzymkowych, podczas odpustów<sup>1452</sup>. Architekt zauważył, że sam ma bardzo podobne wspomnienia: „Tu jest Szukalskiego powrót do... kiedy był taki – 7, 8 czy 9 lat, czyli opisuje swoje spostrzeżenia z dzieciństwa dotyczące [...] tak zwanych dziadów. A ja te same wątki pamiętam dokładnie pod kościołami, kiedy oni się zjeżdżali na święta – bez rąk, bez nóg, żebrali pod kościołami, ale tu to nawet nie jest tak opisane jak żebractwo, bo to było co innego. Oni byli osobami i jak ktoś chciał, to dawał. I naprawdę, tak pięknie odwzorowany jest klimat tego, i relacja człowieka do człowieka, jego do tych ludzi, którzy byli wyjątkowi w pewnych elementach – ten był niemową, ten dużo mówił, ten gestykułował, ten tworzył światy, których ludzie tak zwani normalni, no bo nie wyrosli w tym... - i tutaj to jest tak pięknie napisane. Ale jest tu taki dodatek o nim i on jest ciekawy z jednego powodu – bo ja pomyślałem o pani również w sensie tym, o czym my rozmawiamy. Nie mogłem się oderwać. Tak realistycznie mi się przypomniał mój świat”<sup>1453</sup>. Opowiadanie to w zaskakujący sposób pozwala powiązać architekta z jego ziemią rodzinną – pojawia się w nim fragment, pisany jakby z myślą o mieszkańcach „Żabiego Kraju”. Niemy Śpiewak, żebrak, który małemu Stasiowi wydaje się przebrany za proszalnego dziada Bogiem, zabiera go nad staw, nieopodal rzeki, i dokonuje tam cudu – zwołuje żaby i wykonuje dla nich niezwykle koncert.

<sup>1451</sup> Stanisław Niemczyk powiedział mi, że chciałby zorganizować wystawę prac Stacha z Warty, że będzie prosił o pomoc między innymi prof. Ewę Chojecką. Architekt mówił o swoim zainteresowaniu kontrowersyjnym artystą: „Szukalski zaistniał na Śląsku robiąc rzeźby dla Muzeum Śląskiego przed wojną – Bolesława Chrobrego i jeszcze jedną, które miał już w pracowni, przygotowane, no i zostało to wszystko rozwalone, przez wojnę. Tam w Stanach był postrzegany przez jednych jako geniusz, przez drugich dziwak. Ja bardzo dawno się z tym nazwiskiem zetknąłem – właśnie tu na Śląsk przyjeżdżając i analizując losy Muzeum Śląskiego – jak był konkurs rozpisany na Muzeum Śląskie – pierwszy konkurs w latach 70.” – Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, marzec 2019 r., oprac. własne.

<sup>1452</sup> W Gidlach znajduje się Sanktuarium Matki Bożej Gidelskiej i cudami słynąca figurka - zob. <https://gidle.dominikanie.pl/sanktuarium/>

<sup>1453</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, marzec 2019, oprac. własne.



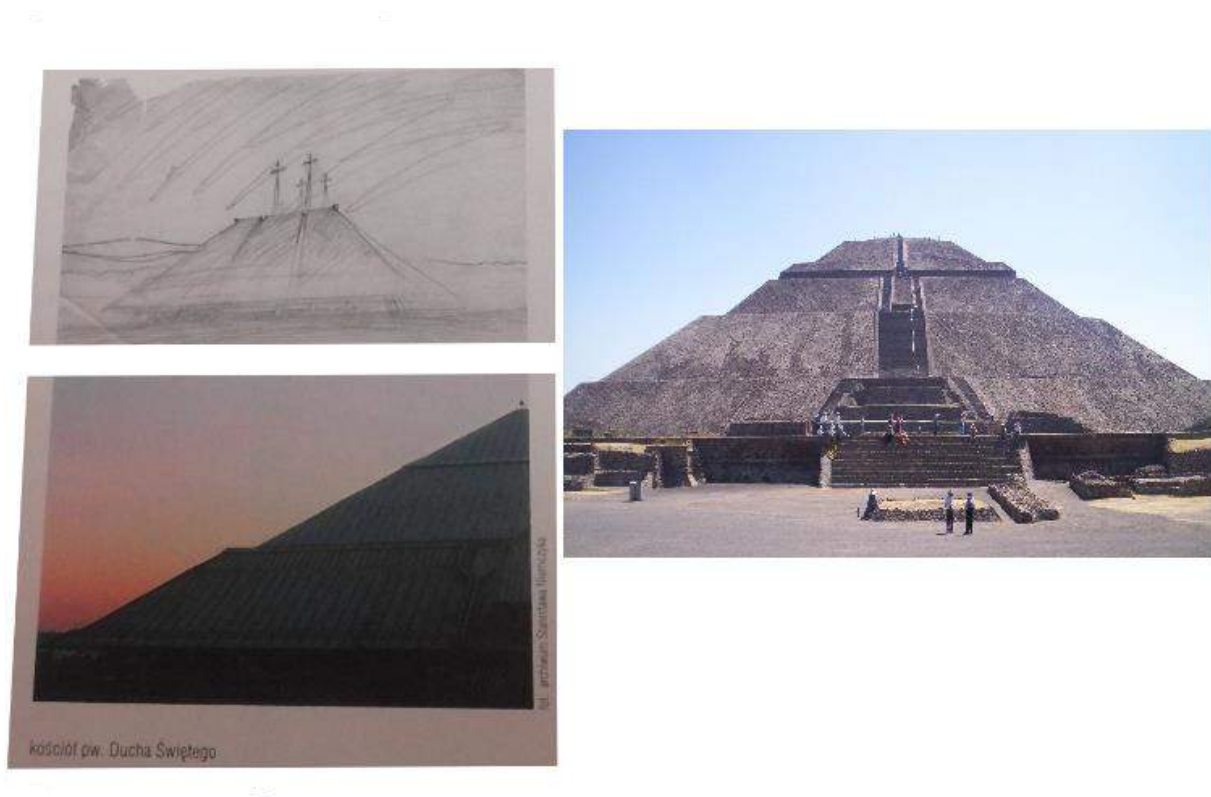
Patrząc na mnie z ukosa, uśmiechnął się tajemniczo, podnosząc do góry palec, jak gdyby poprzedzając coś, co miało mnie zaskoczyć. Potem podwinął rękaw, i, umieszczając dłoń tuż pod powierzchnią wody, silnie potarł kciukiem o palec wskazujący, wytwarzając niezwykły dźwięk, dokładnie taki sam, jak rechotanie żaby. [...] Byłem zdziwiony i zastanawiałem się, co ma z tego wszystkiego wyniknąć, gdy nagle dostrzegłem, że zarówno na dalekich, jak i na bliższych brzegach wielkiego stawu poruszały się trawy. Nie mogłem dostrzec, co sprawiło, że otaczające staw trzciny kołysały się i dygotały. [...] Nagle mnie olśniło. To były żaby, żaby i jeszcze raz żaby podążając ku nam wielkimi chłupięciami, połyskującymi wstęgami. [...] Następnie wybrał dwa długie, i gętkie liście bagiennego irysa, który rósł nieopodal jego stóp, u szczytu związał je w węzeł, podniósł swoją gitarę, przelożył główkę gryfu pod pętlą, leciutko unosząc gitarę tak, że uzyskał kontakt między wodą a instrumentem. Abym zrozumiał, o co mu chodzi, wskazał na żaby i na swoje ucho. To było dla żaby. [...] Niemy śpiewak nigdy nie miał tak urzeczony publiczności”.

S. Szukalski, „Niemy Śpiewak”, tłum. K. Jaskuła, Wydawnictwo Mimoszodłem, Lublin, 2010, s. 48 - 54

**Rys. 54. Okładka książki „Niemy Śpiewak” z rysunkiem Stanisława Szukalskiego oraz fragment opowiadania, które poruszyło Stanisława Niemczyka, fot. E. Chudyba.**

Nie tylko zachwyty Niemczyka opowiadaniem Szukalskiego, ale też zauważalna w tekście (również w przytoczonym tu fragmencie) zbieżność ze sposobem widzenia architekta w przedstawianiu bliskości człowieka, przyrody i Boga, więzi pomiędzy naturą a kulturą (koncert dla żab, liście irysa wykorzystane jako element instrumentu) uzasadnia powyższy cytat. Sam projektant kościoła Ducha Świętego wskazał inne jeszcze podobieństwo między nim a Szukalskim: obydwu fascynowała sztuka prekolumbijska. Podczas rozmowy o tym, skąd czerpał inspiracje dla projektowanych przez siebie realizacji, Stanisław Niemczyk, cofając się do dzieciństwa, przypomniał sobie oglądanie przedwojennej, niemieckiej encyklopedii ojca: „Stronice jak pergamin cienkie, po niemiecku skatalogowany cały świat – geograficznie i kulturowo, po kolei. Od Ameryki, przez Azję – ludy. Oni na tym punkcie mieli hopla. Ja pamiętam te rzędy sylwetek, czaszek, strojów, ubiorów, narzędzi. To było wszystko pięknie narysowane, w takich paseczkach. I zawsze mogłem tą książkę wziąć, i ją jechać. Ja byłem zafascynowany budowlami Ameryki prekolumbijskiej. I nie wykluczam, że już tam te kształty się pojawiły. Bo musiały – w budowlach. Później kochałem czytanie książek o tak zwanym Dzikim Zachodzie, o Indianach Północnej Ameryki, Kanady. O tych szczepach mniej agresywnych, które żyły w symbiozie z naturą, nie niszczyły jej. Jak trzeba było wojować – to wojować, ale nie zabijać dla krwi człowieka drugiego. I to mnie fascynowało. W latach 60. pierwsze książki – Meksyk – takie nic, ale coś opisujące ubiór i

jakieś tam – to było dla mnie bliższe niż Wschód. Właśnie tamta kultura i w sposobie budowania i we wszystkim, to było takie dla mnie ogromnie prawdziwe, ogromnie prawdziwe, takie jednoznaczne, choć nie rozumiałem, dlaczego tak to było budowane, ale budziło moją reakcję zachwytu również. I ja się nie dziwię, że tu Szukalski się odwołuje. On szukał skąd w ogóle człowiek wyszedł. Doszedł do takiego momentu, że mieli go za wariata – że to była Wyspa Wielkanocna, ostało się po Potopie. Ale że byli Polacy – on do tego przydaje taką rangę. On się czuł członkiem społeczności bardzo specyficznej na kuli ziemskiej. Że Polacy są pewną kanwą czegoś”<sup>1454</sup>. Poniżej zestawienie szkicu kościoła Ducha Świętego oraz fragmentu dachu tej świątyni z sylwetą proekolumbijskiej piramidy Teotihuacán w Meksyku.



**Rys. 55.** Szkic kościoła Ducha Świętego autorstwa Stanisława Niemczyka oraz zdjęcie fragmentu dachu świątyni zamieszczone w piśmie *Architektura & Biznes*<sup>1455</sup> oraz zdjęcie przedstawiające Piramidę Słońca w prekolumbijskim mieście Teotihuacán fot. Malkowo<sup>1456</sup>.

Pomimo tych interesujących zbieżności, wskazać należy zasadnicze różnice pomiędzy Stanisławem Szukalskim a Stanisławem Niemczykiem. Szczególnie istotną wiąże się z wiarą. Architekt był głęboko wierzącym katolikiem. Szukalski, choć podobny do niego w kwestiach

<sup>1454</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, marzec 2019, oprac. własne.

<sup>1455</sup> Źródło zdjęcia: „Architektura&Biznes” 12/2002, s. 38.

<sup>1456</sup> Źródło: Wikipedia, na licencji CC BY 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)  
<https://pl.wikipedia.org/wiki/Teotihuac%C3%A1n#/media/Plik:Teonate.JPG> (dostęp: 28.01.21)

dotyczących patriotyzmu, miłości Ojczyzny<sup>1457</sup>, inaczej niż Niemczyk nie był związany z Kościołem rzymskokatolickim. Przeciwnie – z biegiem czasu dla Szukalskiego patriotyzm stał się wyznaniem wiary, a polskość – religią. Rzeźbiarz na jednym ze spotkań w latach trzydziestych miał złożyć następujące wyznanie: „Mają mnie za heretyka, choć jestem głęboko religijny, ale religia to jest moja własna, inna. Religią moją polskość”<sup>1458</sup>. Jeżeli modernizm i nowoczesność zdefiniujemy przez wybujały indywidualizm, stawiający się w kontrze do wspólnoty i społeczności<sup>1459</sup>, to nie ulega wątpliwości, że Szukalski był artystą na wskroś nowoczesnym. Można nawet powiedzieć, że w jego agresywnej, konfrontacyjnej i bezkompromisowej postawie znajdujemy odzwierciedlenie ciemnych stron czasów międzywojnia, do których należy także cechujący Szukalskiego antysemityzm. Tak ukazuje go Wawrzyniec Rymkiewicz, pisząc: „W najważniejszym jego tekście programowym, *Ataku Kraka*, mowa jest o <duchu naszej rasy>, który dobija się z podziemi świadomości i którego trzeba z nich wypuścić. Wrażenie powagi wynika z rozmachu i radykalizmu artysty, który [...] usiłuje sięgnąć gdzieś głęboko, do podstaw rzeczywistości, podważając jej znane i oswojone kształty. To wrażenie potęgują projekty wychowawcze Szukalskiego, jak *Twórcowania* albo *Szczep Rogate Serce*. Oto, wydaje się, mamy do czynienia z twórcą, który chce pracować w ludzkich duszach, a nie tylko w gipsie lub w drewnie, i który – dźwigając się ponad własne, partykularne ambicje – chciałby zrobić coś dla wspólnoty. Taka postawa wzbudza szacunek. To uczucie szybko jednak mija. Szukalski od razu bowiem pokazuje nam jakieś inne, przerażające oblicze. Wyjątkowo wstrętny jest jego antysemityzm, mający – nie bójmy się tego słowa – charakter kloaczny. Ataki artysty na krytyków i rzeźbiarzy pochodzenia żydowskiego przypominają napisy na ścianie ubikacji. Tamto wrażenie powagi

---

<sup>1457</sup> Jak pisze Lechosław Lameński – Szukalski był wychowywany przez ojca, prostego kowala, „[...] w duchu miłości do zniewolonej, podzielonej między trzech zaborców ojczyzny, przesiąknięty żarliwym patriotyzmem [...]” - L. Lameński, *Słowo w twórczości Stanisława Szukalskiego*, w: S. Szukalski, „Niemy Śpiewak”, tłum. K. Jaskuła, Wydawnictwo Mimochodem, Lublin 2010, s. 18. Z kolei właściwy Szukalskiemu sposób prowadzenia dyskusji, jego despotyzm, ostre i agresywne ataki na oponentów, inwektywy, kierowane także w stronę Kościoła, a także – jak pisze Lameński „czytelny antysemityzm” (zob. L. Lameński, *Słowo w twórczości Stanisława Szukalskiego*, dz. cyt., s. 17-18) - są bardzo odległe od podejścia Stanisława Niemczyka.

<sup>1458</sup> W. Rymkiewicz, *Między smokiem wawelskim a Leonardem Di Caprio*

<https://tygodnik.tvp.pl/40699787/miedzy-smokiem-wawelskim-a-leonardem-dicaprio> (dostęp: 31.05.21)

<sup>1459</sup> Wśród najczęściej wymienianych cech szeroko rozumianego modernizmu znaleźć można takie jak: 1) autonomia sztuki wymierzona przeciwko instrumentalnemu jej traktowaniu, 2) odrzucenie estetyki opartej na zasadach mimetyzmu, co oznaczało odejście od zasad realizmu i naturalizmu, 3) kult nowości, oryginalności, inwencji, co łączyło się z koncepcją twórczości (nie tylko literackiej) jako eksperymentu, 4) opozycja sztuki elitarniej i popularnej, pierwsza, jako wysoka, była uznawana za jedyną prawdziwą sztukę, 5) związek sztuki z przemianami nowoczesnej cywilizacji – polegał albo na aprobacie, a nawet fascynacji osiągnięciami techniki, lub sprzeciwie wobec industrializacji i procesów społecznych z nią związanych, 7) rozwój myśli teoretycznej w postaci programów, manifestów artystycznych - zob. *Modernizm*, red. S. Żurawski, Wydawnictwa Naukowe PWN, Warszawa 2008.

także jest zresztą chwiejne. Szukalski wydaje się chwilami zwykłym prowokatorem, a jego prace i koncepty jakąś blagą, a nawet szkolnym, sztubackim wygłupem. Dorosła publiczność patrzy oniemiała na Szczep Rogate Serce i widzi młodych artystów, w indiańskich albo słowiańskich wdziankach, którzy za chwilę będą strzelać z łuków do profesorów z krakowskiej Akademii. Takie pomieszanie i taka wieloznaczność nie są jednak w tamtej epoce, latach trzydziestych ubiegłego wieku, czymś wyjątkowym. W jakiejś postaci znajdujemy je w dziełach Witkacego. Grał z nimi na pewno Gombrowicz. Nie powinniśmy ich zatem lekceważyć, lecz – przeciwnie – trzeba je zrozumieć. [...] Szukalski chciał być kimś więcej, niż tylko rzeźbiarzem: kapłanem, politykiem, mędrcom lub uczonym. We wszystkich tych figurach fascynował go jednak wyraźnie moment twórczy: możliwość wymyślenia nowych bogów (albo nadania starożytnym bogom nowego znaczenia), stworzenie nowego państwa lub nowego narodu, całkowite odwrócenie przyjętego obrazu świata (Kopernik jako ten, który <wstrzymał słońce i ruszył Ziemię>). Szukalski nie był artystą, który dostosowuje się do rzeczywistości, lecz twórcą zaangażowanym w rzeczywistość i chcącym ją od podstaw zmienić i na nowo ukształtować<sup>1460</sup>.

Traktowanie rzeczywistości jako w pełni modyfikowalnej, jako tworzywa dla twórcy, który kreuje ją na nowo, wskazuje, że światobraz Stanisława Szukalskiego jest bardzo odległy od właściwego dla Stanisława Niemczyka ujmowania świata jako doskonałego dzieła Stwórcy, które należy otoczyć troską, a nie przekształcać. Można powiedzieć, że twórcy ci różnią się fundamentalnie, bo na poziomie ontologicznym, dotyczącym koncepcji bytu. Szukalski reprezentuje paradygmat mentalistyczny, Niemczyk – ontologiczny. Ta różnica dobrze widoczna jest w podejściu do problemu tożsamości, ducha narodu, polskości. Autor „Ataku Kraka” – co charakterystyczne dla optyki modernizmu, optyki nowoczesnej – zakładał, że tożsamość tą można (trzeba) wytworzyć – „miksował” archaiczne formy, dążąc do wykreowania „Polski II-giej”. Jak pisze Wawrzyniec Rymkiewicz o Duchtyni – zespole rzeźbiarsko-architektonicznym, który w zamyśle Szukalskiego miał stać się nową Katedrą Wawelską, panteonem narodowych bohaterów, symbolem Polski Drugiej: „Szukalski cofając się do źródeł polskości – sięgając w tamtą smoczą Ciemność – przebija się i przedostaje gdzieś na zewnątrz, daleko poza Polskę. W jego projekcie, zwłaszcza w posągu Komendanta, można wprawdzie dostrzec nawiązania do polskiej sztuki ludowej. Całość projektu z polską tradycją wydaje się jednak nie mieć wiele wspólnego. W projekcie Duchtyni czuć jakąś

---

<sup>1460</sup> W. Rymkiewicz, *Między smokiem wawelskim a Leonardem Di Caprio*  
<https://tygodnik.tvp.pl/40699787/miedzy-smokiem-wawelskim-a-leonardem-dicaprio> (dostęp: 31.05.21)

nieokreśloną pierwotność, uniwersalną archaiczność, a jego elementy zdają się zaczerpnięte z różnych, odległych od siebie kultur pierwotnych: bliskowschodnich, azjatyckich albo prekolumbijskich”<sup>1461</sup>.



**Ilustracja 56. Obraz Stanisława Szukalskiego "pt. Oswobodziciel przed Duchytnią przynoszący skrzydła wolności w koronie ze słomy". Źródło: Narodowe Archiwum Cyfrowe<sup>1462</sup>**

U Stanisława Niemczyka zagadnienie tożsamości usytuowane zostaje na przecięciu relacji łączących kulturę i naturę, w pojęciu „kultury miejsca” i „tożsamości miejsca”. Tożsamość – inaczej niż Szukalski – architekt traktował jako ufundowaną na związkach z miejscem, w którym przychodzi się na świat, miejscem, pod którego wpływem kształtuje się sposób życia człowieka, a więc także tworzona przez niego kultura. Podkreślmy: w myśleniu Niemczyka nowożytna opozycja między kulturą a naturą zostaje zniesiona. Przeciwnie – kultura, jako sposób życia – wyrasta z natury, której człowiek, jak zauważał architekt, jest częścią. Wiele wskazuje na to, że taką optykę powiązać można z katolicką nauką o (niezmiennej) naturze ludzkiej, nadanej człowiekowi przez Stwórcę. Architekt ten obraz uzupełniał o wskazanie na konkretne miejsce, również – w jego przekonaniu – przypisane ludziom na Ziemi przez Boga. Jako przykład tożsamości wyrastającej z miejsca, a przez to

<sup>1461</sup> W. Rymkiewicz, *Między smokiem wawelskim a Leonardem Di Caprio*

<https://tygodnik.tvp.pl/40699787/miedzy-smokiem-wawelskim-a-leonardem-dicaprio> (dostęp: 31.05.21)

<sup>1462</sup> [https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/5909190/obiekty/271365#opis\\_obiektu](https://www.szukajwarchiwach.gov.pl/jednostka/-/jednostka/5909190/obiekty/271365#opis_obiektu) (dostęp: 31.05.21)



najbardziej wyrazistej pod względem kulturowym, architekt wskazywał tożsamość górali. Mówił: „Zakopane, Podhale – najbardziej zachowane w sensie wyrazistości kulturowej. Bo w innych regionach, gdzie nastąpiło przemieszczenie... Górale – oni wyskakują na robotę do Warszawy, do Gdańska, do Berlina, ale on wraca w góry i dalej jest góralem, i śpiewa jak góral, tańczy jak góral, zachowuje się jak góral. Natomiast inne społeczności utraciły tę tożsamość miejsca. Bardzo łatwo. Dla kogoś, któremu w sercu gra – nie da się żyć potem bez gór. To jest tak jakby – ja to sobie tak wyobrażam – odniesienia te do natury, i to do natury tak wyraźniej, jak góry, prawda, szczyty, wzniesienia, ośnieżenia, roślinność, z kolei drugi żywioł morze – są tak silnymi elementami, że bez tego się nie da żyć potem. Nie da żyć. [...] Kraków jest rzeczywistością kulturową, w przeciwieństwie do gór, które są naturą, naturą, naturą. W którą człowiek jest tak wpisany, jak te góry. I górali my tak postrzegamy, do teraz. No <góral> – nie mówimy o zakopiańczyku, albo jakimś tam – z Nowego Targu. Góral. Nawet głos się człowiekowi zmienia. Tu jest tożsamość. To jest ta wrodzona, nadana przez Stwórcę z miejscem człowieka. Że miał szczęście się tam urodzić. Przechodził biedę, przechodził straszne rzeczy, ale to jest ta wartość, której się nie da oddzielić”<sup>1463</sup>. Tożsamość, podobnie jak kultura – w ujęciu Stanisława Niemczyka – rodzi się ze związku człowieka z miejscem, nie da się jej wykreować bazując wyłącznie na tym, co kulturowe.

Fascynację góralami i Podhalem Stanisławowi Niemczykowi zaszczerpił profesor Włodzimierz Gruszczyński – postać niezwykle, na co już wielokrotnie wskazywałam, ważna dla kształtowania się podejścia projektowego architekta. Świadczy o tym nie tylko szereg wypowiedzi samego Niemczyka, w tym przywołane w podrozdziale 1.1. stwierdzenie: „Dla mnie jest on jest ogromnym inspiratorem – Gruszczyński to był przełom w moim zawodzie”<sup>1464</sup>, ale przede wszystkim charakter jego realizacji, na które bez wątplenia wywarły wpływ propagowane przez profesora idee – od związków architektury z regionem i krajobrazem, przez zwarte, rzeźbiarskie formy kościołów po „estetykę rydzów”. Projektanta kościoła Ducha Świętego uznać można za jeśli nie za jednego ze spadkobierców myśli profesora Gruszczyńskiego to bez wątplenia za reprezentanta ukształtowanej przez profesora Krakowskiej Szkoły Architektury.

Powracając jeszcze na moment do Stanisława Szukalskiego. Jeżeli nowoczesność będziemy definiować poprzez odcięcie – to Szukalski, operujący na poziomie form archaicznych, wrywający je zarówno z kontekstu miejsca, jak i z kontekstu właściwej im kultury, okazuje się artystą – zgodnie z określeniem Wawrzyńca Rymkiewicza –

<sup>1463</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, marzec 2019 r., oprac. własne.

<sup>1464</sup> Wywiad autorki ze Stanisławem Niemczykiem, Tychy, luty 2019, oprac. własne.

„ultranowoczesnym”<sup>1465</sup>. Nawet jeżeli w centrum prac Szukalskiego znajduje się jakże współczesny problem zachowania tożsamości wbrew presji „glajszachtującej”, globalnej cywilizacji – to w „(ultra)nowoczesnej” propozycji jego rozwiązania, jaką daje autor „ataku Kraka” („miksowanie” i przekształcanie „wyabstrahowanych” form pierwotnych, dążenie do wykreowania tożsamości Polski Drugiej) – tkwi źródło tego problemu. To nic innego jak odrywająca się od rzeczywistości i fiksująca się na podmiocie i treściach jego świadomości optyka nowoczesna, ufundowana w „abstrakcjonistycznym” rozumieniu bytu, stanowi zagrożenie dla tożsamości. Inaczej mówiąc:

*zagrożeniem, a nawet zniszczeniem tożsamości jest założenie, że można ją wykreować.*

Perspektywa Stanisława Niemczyka, choć całkowicie współczesna – nie była nowoczesna, fundowała się nie na odcięciu, ale na więzi, relacji z: miejscem życia człowieka, z ludźmi, tak, by tworzyć z nimi wspólnotę – nie hermetyczną, jak Szczep Rogate Serce, ale otwartą na drugiego, i z Bogiem, Który – jak mówił architekt w rozmowie z uczniami z gimnazjum w Czechowicach-Dziedzicach – był dla niego prawdziwym Mistrzem.

---

<sup>1465</sup> Zob. W. Rymkiewicz, *Między smokiem wawelskim a Leonardem Di Caprio* <https://tygodnik.tvp.pl/40699787/miedzy-smokiem-wawelskim-a-leonardem-dicaprio> (dostęp: 31.05.21)

**III. Część trzecia. Realizacje sakralne Stanisława Niemczyka  
a architektura „moderniczna” w świetle ontologicznej  
i kulturowej różnicy między tym, co współczesne, a tym, co  
nowoczesne**

### III. Rozdział pierwszy. Pytanie o „moderniczność”

Jak wskazuje Walter Ch. Zimmerli, w przeciwieństwie do pojęcia „modernizm”, które obecnie ujmowane jest w dużej mierze jako pojęcie absolutne, czyli nie zakłada dla swego określenia żadnych innych pojęć, jak to się działo aż do późnych lat XVIII wieku, „pojęcie <postmodernizmu> już ze względu na swą językową strukturę, jest [...] pojęciem relatywnym, odnoszącym stale zarówno do horyzontów czasowych określonej epoki, jak i cech pojęcia <nowoczesny>”<sup>1466</sup>. Projektowane przez Stanisława Niemczyka budowle dotychczas najczęściej określano właśnie jako „postmodernistyczne”. Skoro treści znaczeniowe terminów: „modernizm”, „nowoczesność”, „postmodernizm”, „ponowoczesność” pozostają w sprzężeniu, to kwestię (braku) zasadności kwalifikowania architektury twórcy kościoła pw. Ducha Świętego w Tychach jako postmodernistycznej należy rozpatrywać w horyzoncie uprzednio rozpoznanego zagadnienia modernizmu i „moderniczności”. Przez neologizm „moderniczność” rozumieć będą *zespół* (meta)cech i (meta)tendencji nadających – w obrębie zachodniego świata – taki kształt rzeczywistości historycznej, społecznej i intelektualnej, czy też: rzeczywistości kulturowej (przy funkcjonalnym rozumieniu kultury jako sposobu życia), który w języku polskim wyrażamy i opisujemy z pomocą terminów: „modernizm”, „nowoczesność” oraz „nowożytność”<sup>1467</sup>. Prowadzone tu rozważania pozwolą uwyraźnić, że te same (meta)cechy i (meta)tendencje obecne są i organizują nurt kultury określane terminami: „ponowoczesność” i „postmodernizm”. Nie oznacza to wyczerpującego ujęcia wszystkich „modernicznych” tendencji, które działają w architekturze, ale raczej prześledzenie wpływu stanowiącej ich ontologiczne „zaplecze”, definiującej się „przez oddzielenie”, jednoznacznej koncepcji bytu. To ukształtowany przez nią światobraz wydaje się być zasadniczym,

---

<sup>1466</sup> W. Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński*, tłum. D. Domagała, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996, s. 231.

<sup>1467</sup> Nawet jeśli, na co wskazuje Małgorzata Kowalska, „nowożytność” i „nowożytny” „[...] odnoszą się raczej do periodyzacji przyjmowanej w historii powszechnej” (M. Kowalska, *Mała opowieść tłumacza*, w: J-F. Lyotard, „Kondycja ponowoczesna”, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 7 -8), to wspólny z „nowoczesnością” temat: „nowo-” – pozwala również „nowożytność” uznać za jedno ze słów, w których w naszym języku została ujęta – zachodząca przede wszystkim w krajach, gdzie zatryumfowała reformacja – zmiana światobrazu. Obejmowała ona także rozumienie współczesności, która z *nostrum aevum*: „naszego czasu” stała się: *nova aetas*: „nowym czasem” (początkowo: *novae aetātēs* – „nowymi czasami”) – zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 320. Tą „nowość” odnajdujemy w polskich: „nowożytność” i „nowoczesność”. Zasygnalizujmy już teraz, że będąca przejawem zmiany światobrazu zmiana rozumienia współczesności decyduje o różnicy znaczenia pomiędzy wywodzącym się z chrześcijańskiej starożytności neologizmem: „modernus”, a obecnymi w nowożytnych językach pochodnymi tego słowa, których rdzeń, bądź cały wyraz, stanowi: „modern”. Łacińskiemu „modernus” o wiele bliżej bowiem do „współczesności”, niż do „nowoczesności”, wyraża się w nim bowiem typologiczne, a nie oparte na „toposie zerwania ciągłości” doświadczenie czasu. Por. niżej.

ontologicznym czynnikiem charakterystycznym dla obu wskazanych wyżej nurtów kultury *zideologizowanego*, czyli opartego na oderwanych od rzeczywistości wyobrażeniach, podejścia, o którym – parafrazując przywołane w „Części pierwszej” pracy stwierdzenie Lothara Schäfera – można powiedzieć, że bądź w przyrodzie, bądź w duchowym i materialnym dziedzictwie, w spuściznie wieków (we wszystkim, co ją „otacza”) – dostrzega „tylko materiał” i z niego chce budować („materializować”) *wyobrażenie* swojego „nowego”, albo „ponowoczesnego” świata<sup>1468</sup>.

Prowadzone tu analizy pozwolą zarysować działające w architekturze tendencje „moderniczne” jako takie i odróżnić je, jako nadrzędne (i organizujące) względem historycznych, zamkniętych postaci, czy raczej wyobrażeń, „wyglądów” np. „nowoczesności” i „ponowoczesności”, materializowanych za pośrednictwem budowania<sup>1469</sup>. Pozwoli to prowadzić analizy kulturowego i kulturotwórczego wymiaru architektury niezależnie od jej „stylowego”, estetycznego ujęcia, które samo – za czym przedstawiłam argumenty w „Części pierwszej” pracy – już jest wytworem tendencji filozoficzno-kulturowych, określanych z pomocą terminów: „modernizm”, „nowoczesność”, a kontynuowanych w nurcie kulturowym nazywanym postmodernizmem czy ponowoczesnością.

Wskazać należy jeszcze jedną przyczynę – niezwykle ważną – dla której podjęłam badania nad treściami znaczeniowymi terminów: „modernizm”, „nowoczesność”, „postmodernizm”, „ponowoczesność”. Jak już wzmiankowałam we „Wstępie” pracy, podczas jednego z wywiadów, które z nim prowadziłam, Stanisław Niemczyk poprosił mnie, by refleksję nad jego realizacjami umieścić w kontekście namysłu nad różnicą pomiędzy kategoriami: „współczesność” i „nowoczesność”<sup>1470</sup>. Podkreślał, że pojęć tych nie należy utożsamiać<sup>1471</sup>. Od wstępnego wyeksplikowania tej różnicy – rozpoczniemy.

---

<sup>1468</sup> Zob. L. Schäfer, *Przyroda*, w: „Filozofia, podstawowe pytania”, red. G. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 536.

<sup>1469</sup> W oparciu o przeprowadzone już analizy można zaryzykować tezę, że „architektura <moderniczna>” obejmować będzie zarówno realizacje historyzujące, jak i secesyjne, a także architekturę ruchu nowoczesnego – wszystkie bowiem te „nurty stylowe” – właśnie jako „stylowe” – kształtują się w horyzoncie światooobrazu, którego ontologicznym „zapleczem” jest „abstrakcjonistyczne” pojęcie bytu. Gdyby „moderniczność” w architekturze definiować będziemy przez „tryb materializacji” (i stylizacji) – a wydaje się to uzasadnione (por. niżej), to kwalifikowałyby się do niej również realizacje epoki renesansu (architektura Palladiańska), manieryzmu, baroku, czy romantyczne ruiny.

<sup>1470</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, listopad 2015 r., nagranie i oprac. własne.

<sup>1471</sup> W rozmowie z Jakubem Snopkiem architekt mówił, że nie używa słowa „nowoczesność”, tylko słowa „współczesność” – wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. J. Snopek, Tychy, kwiecień 2016 r., oprac. E. Chudyba.

### III. Rozdział drugi. Specyfika kultury i języka polskiego jako kultury i języka narodu, który pozostał „w przeważającej mierze katolicki”. Przyczynek do badań. Część pierwsza

W dotarciu – przynajmniej w pewnym stopniu – do treści znaczeniowej terminów: „modernizm”, „nowoczesność”, „postmodernizm”, „ponowoczesność”, „nowożytność”, a przez to do światobrazów (i fundujących je koncepcji bytu) właściwych dla nurtów kultury określanych z pomocą tych terminów, pomocne będą m. in. wyniki badań, jakie w oparciu o metodę semantyki historycznej (in. historii pojęć<sup>1472</sup>), mającej charakter historyczno-krytyczny<sup>1473</sup>, uzyskał Reinhart Koselleck. Zauważa on, że „wszystkie historie pojęć stają się świadectwem nowych treści rzeczowych, zmieniającego się stosunku do natury i historii, do świata i do czasu [...]”<sup>1474</sup>. W świecie zachodnim trudno wskazać bardziej znaczące terminy, w których wyrażano „zmieniający się stosunek do natury i historii, do świata i do czasu”, ale też określano nurty kultury i kwalifikowano architekturę niż: „nowoczesność”, „modernizm”, „nowożytność”. To właśnie analizy Kosellecka – obok prośby Stanisława Niemczyka – zainspirowały mnie do postawienia pytania o „moderniczność”, której początek zbiega się z początkiem nowożytności. O ile bowiem łaciński termin „modernus”, będący neologizmem, pojawia się już w V wieku naszej ery<sup>1475</sup>, to niemieckie pojęcie złożone: *die Neuzeit*

<sup>1472</sup> Historia pojęć (semantyka historyczna), jak pisze Koselleck, jako metoda ma prowadzić „[...] ku doświadczeniu zawartemu w danych pojęciach oraz ku teorii, której te pojęcia są nośnikami – ujawnia zatem ich założenia teoriiotwórcze, formułuje ich przemiany. [...] Ukazuje ona przemiany strukturalne historii – w tym sensie jest nauką pomocniczą nauk społecznych, ale tylko w medium pojęć [...]” - R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 45.

<sup>1473</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 38.

<sup>1474</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 30-31.

<sup>1475</sup> Łacińskie wyrażenie „modernus”, jak pisze Walter Ch. Zimmerli, powstało w V wieku w ramach myślenia chrześcijańskiego i znaczyło tyle, co „współczesny”. Jego funkcją było oddzielenie własnego, chrześcijańskiego czasu, od rzymskiej (pogańskiej) starożytności, przez co odnosić je należy do „[...] pragmatycznego, nie zaś do sprawozdawczo-semantycznego rdzenia terminu <nowoczesny>” - W. Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński...*, s. 245. W sposób nieco bardziej zniuansowany wyjaśnia pierwotną funkcję łacińskiego „modernus”, jako odnoszącego się do „teraźniejszości historycznej”, Hans Robert Jauss, wskazując, że tego słowa użył papież Gelazjusz I (ok. 410-496) „[...] w 494-495 roku w *Epistolae pontificum*, by odróżnić najświeższe wydarzenia, tzn. dekryty (*admonitiones modernas*) ostatnich synodów rzymskich, od *antiqui regulae*. *Antiquitas* – wobec której *modernus* jest terminem opozycyjno-komplementarnym – to chrześcijańska przeszłość, której ton nadają *patres* albo *veteres*, a więc następcy apostołów aż po biskupów Soboru Chalcedońskiego. Granica, gdzie owa *antiquitas* styka się z teraźniejszością (*nostra aetas*), przypada na rok 450, a więc odległa jest o prawie pięćdziesiąt lat. Przeszłość pogańskiego Rzymu nie pojawia się tu w polu widzenia; wkrótce potem wystąpi u Kasodora jako *antiquitas* przeciwstawiona *nostris temporibus* albo *saeculis modernis*, co dowodzi, że <najpóźniej koło 500 roku wielu współczesnych uważało kulturę hellenistyczno-rzymską oraz dawną rzymską państwowość za rzeczy minione>” - H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IBL, Warszawa 1999, s. 13. Zwróćmy tu uwagę: „teraźniejszość” w ujęciu Gelazjusza – liczy pół wieku. Również Wilken Engelbrecht, w artykule „On *modernus* and *modernitas* in Medieval Latin” przywołuje *Epistolae pontificum* Gelazjusza, wskazując, że etymologicznym znaczeniem terminu: „modernus” jest „współczesny” („contemporary”) – i w takim sensie, bądź tego, co dzisiejsze („nasze

(dosłownie: „nowy czas”, tłumaczone na język polski jako „nowożytność”), jak zwraca uwagę Koselleck, „[...] udokumentowane jest – wedle słownika Grimmów *dopiero w roku 1870* [podkr. – E.Ch], a mianowicie u Freiligharta. Niezależnie od tego, czy można odnaleźć wcześniejsze przykłady [...] związane pojęcie <nowożytności> zyskało popularność dopiero wówczas, gdy minęły blisko cztery wieki, które miało ono obejmować jako jedność”<sup>1476</sup>. Wypowiedź Kosellecka nasuwa konstatację, że pojęcie „nowożytność” – podobnie jak „nowoczesne pojęcie stylu” – samo jest już wyrazem (i wytworem) pewnego nurtu, czy też prądu w zachodniej kulturze, określanego współcześnie z pomocą takich terminów jak: „modernizm”, „nowoczesność” i właśnie: „nowożytność”. W tym punkcie uwyraźnia się szczególna trudność, związana z refleksją nad tym kulturowym nurtem, który próbujemy tu uchwycić po to, by podjąć z kolei namysł nad jego przejawami w architekturze. Ta trudność, która, jak się wydaje, jest równocześnie (meta)cechą tego, co „moderniczne”, to: *samozwrotność* i będące jej awersem *wyobcowanie*. Jedno i drugie odnajdujemy na przykład w związanej definicji nowoczesności zaproponowanej przez Jürgena Habermasa: nowoczesność to „świadomość czasów i szukanie pewności w samej sobie”<sup>1477</sup>. Na

---

czasach”) napotykamy je w tym dokumencie. Jak pisze Engelbrecht słowo „modernus” zastąpiło łacińskie zapożyczenie z greckiego: „neotericus”. Terminu „neotericus” jako pierwszy użył Ciceron (zamiennie z łacińskim: „poetae novi”) wyrażając swoje zdegustowanie współczesnymi mu twórcami elegii, którzy mieli używać słów w niewłaściwy sposób. Engelbrecht podkreśla, że neutralny dla nas termin: „poetae novi”, dla Cicerona miał jednoznacznie negatywny wydźwięk – podobnie greckie słowo „neoteros” (νεώτερος) nie oznacza tylko „nowszy” („newer”), „bardziej aktualny” („more recent”), albo: „nowa szkoła/prąd” („new school/movement”), ale: „buntowniczy” i „gorszy” – zob. W. Engelbrecht, *On modernus and modernitas in Medieval Latin*, w: *Mittellateinisches Jahrbuch*, Band 50 (2015), H. 2, s. 242-243. [https://www.academia.edu/27281309/On\\_modernus\\_and\\_modernitas\\_in\\_Medieval\\_Latin](https://www.academia.edu/27281309/On_modernus_and_modernitas_in_Medieval_Latin) (dostęp: 28.08.21). Ten negatywny rys tego, co nowe, obecny jest także w łacińskim przymiotniku „novus”, który, jak podaje „Mały słownik łaciński”, oznacza: 1. nowy, nieznan wcześniej, obcy, niezwykły, nieprzewidywany, 2. zmieniony, odmieniony, 3. wywrotowy, buntowniczy 4. młody, świeży, początkowy, wczesny, 5. obecny, teraźniejszy, współczesny – *Mały słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2001, s. 423. Wracając do artykułu Engelbrechta – wskazuje on, że terminu „modernus” rozumianego jako „współczesny”, „niedawny” i w opozycji do „antiquus” rozumianego jako „stary”, „tradycyjny”, użył kilka lat po papieżu Gelazjuszu I biskup Pawi Magnus Felix Ennodius (ok. 473 -521). Z kolei w „Variach” Kasjodora (487-575) po raz pierwszy pojawia się użycie terminu „modernus” w odniesieniu do literatury, ponieważ określa on współczesnego sobie Symmachusa jako „antiquorum diligentissimus imitator, modernorum nobilissimus institutor”, czyli: „najstaranniejszego naśladowcę starożytnych i znakomitego nauczyciela współczesnych” - W. Engelbrecht, *On modernus and modernitas in Medieval Latin...*, s. 244. Kolejny neologizm – „modernitas”, którego pojawianie się Engelbrecht wiąże z czasem tzw. renesansu ottońskiego (XI wiek), podobnie jak „modernus” po raz pierwszy udokumentowany zostaje w pismach kościelnych, a dokładnie w tekście benedyktyńskiego mnicha i kronikarza, Bertolda z Reichenau (ok. 1033 – 1088). Engelbrecht przytacza fragment jego kroniki, poświęconej zorganizowanemu w 1075 roku Synodowi Rzymskiemu, podczas którego papież Grzegorz VII odnowił postanowienia synodów wielkopostnych („Lenten regulations”), które lekceważone były, jak pisze Bertold, przez „modernitas nostra”, co Engelbrecht tłumaczy jako „modern times”, a co w tym kontekście rozumieć należałoby jako „naszą współczesność” - zob. W. Engelbrecht, *On modernus and modernitas in Medieval Latin*, w: „Mittellateinisches Jahrbuch”, dz. cyt., s. 245.

<sup>1476</sup> R. Koselleck, *Semantika historyczna*, dz.cyt., s. 307- 308.

<sup>1477</sup> Zob. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 9.

samozwrotność jako swego rodzaju dystynktywną (meta)cechę „nowoczesności” wskazuje także Herbert Schnädelbach. Rozróżniając cztery sposoby użycia wyrazu „nowoczesny”: chronologiczny, historyczny, strukturalny i wartościujący<sup>1478</sup>, pisze on: „Człowiek starożytny nie żył w starożytności, a człowiek średniowieczny w wiekach średnich, ale <renesans>, <nowożytność> i <moderna> to *samookreślenia się* [podkr. – E.Ch.] epok kulturowych, które ludzie w nich żyjący mogli czynić podstawą własnych samowykładni. Przesłanką nowoczesności w tym sensie jest wyczuwalne osłabienie tradycyjnych potęg, wcześniej uznawanych w sposób oczywisty, które z jednej strony umożliwia nowe możliwości działania, z drugiej jednak stwarza problemy z orientacją, próbując często rozwiązywać je poprzez sięganie do tradycji. Nie jest już ona jednak bezdyskusyjnie wiążąca i wchodzi w obieg możliwych środków dysponowania, co z kolei wymaga namysłu i odpowiedzialności. [...] Tradycyjne społeczeństwa nie są ani tradycjonalistyczne, ani antytradycjonalistyczne; społeczeństwo nowoczesne natomiast trapi spór <modernizm *contra* antymodernizm>”<sup>1479</sup>. Również Reinhardt Koselleck zauważa, że trójpodział: starożytność–średniowiecze–nowożytność *ostatecznie* został przyjęty dopiero w XIX stuleciu<sup>1480</sup>, czyli w „wieku

---

<sup>1478</sup> „**Chronologiczne** [podkr. – E.Ch.] znaczenie słowa <nowoczesny> podkreśla stosunki czasu, tzn. to, co *współczesne*, ujmuje na tle minionego, a w tym sensie widzi również to, co obecnie nowe, na tle tego, co się starzeje [...]. Ważne jest to, że od XIX wieku łączy się z tym odciń czegoś permanentnie przejściowego. [...] w naszych czasach uważa się za nowoczesne tylko to, co samo zakłada przestarzałość i wręcz ją prowokuje. Modelowym przykładem mogą tu być Weberowskie charakterystyki nowoczesnej nauki, która żywiąc obsesję postępowości nieustannie stara się prześcignąć samą siebie [...]. Słowa <nowoczesny> używamy w **sensie historycznym** [podkr. – E.Ch.], kiedy mówimy o modernie jako *epoce*. Brak tu zgodności w kwestii granic epoki. [...] Decydującą cechą jest *narracyjny* charakter takich sposobów rozumienia i przedstawiania, przy czym samo narracyjne podejście konstytuuje już modernę jako twór historyczny; kto pojmuje modernę historycznie, chciałby coś powiedzieć o niej i jej zdarzeniach. W tej perspektywie moderna nie jest tylko epoką, ale i przedmiotem tego, co Max Weber nazwał <historycznym typem idealnym> [...]. **Strukturalna charakterystyka moderny** [podkr. – E.Ch.] ma na uwadze *stan*: nowoczesność (*Modernität*). [...] tutaj niczego się nie opowiada, trzeba natomiast podać określone ogólne cechy, którymi muszą się znamionować kultury lub społeczeństwa, by mogły być uznane za nowoczesne. [...] Moderna jako nowoczesność jest zatem Weberowskim typem idealnym budowanym w naukach społecznych lub w teorii kultury. [...] obojętne, czy mowa jest o racjonalizacji obrazów świata i sposobów życia, czy o autonomizacji różnych dziedzin naukowych, które umożliwiają nowoczesny indywidualizm, czy też o <politeizmie wartości>, który wskazuje na brak centralnego medium sterującego całością społeczeństwa – zawsze chodzi o procesy i stany, które można by spotkać w każdym społeczeństwie w porównywalnych warunkach, podczas gdy narracyjny sposób podchodzenia do moderny musi obstawiać przy wyrażeniu widocznej niepowtarzalności człowieka. [...] Predykat <nowoczesny> (*modern*) pojawia się wreszcie w **wartościujących** [podkr. – E.Ch.] kontekstach dyskursu, czy to przy ustalaniu preferencji czy przy proklamowaniu norm kulturowych. Tutaj czyni się nowoczesność – jak by jej nie rozumieć – *zasadą normatywną*. [...] bycie nowoczesnym jako imperatyw to moderna jako modernizm. Wiele przemawia za tym, że powtarzając opinie o przestarzałości moderny, ma się na myśli przede wszystkim tę postawę i z nią związane awangardowe myślenie” – H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna naukowa, Warszawa 2001, s. 328 – 332. Jeśli jako punkt odniesienia przyjmiemy cztery wyróżnione przez Herberta Schnädelbacha sposoby użycia słowa „nowoczesny” – to można powiedzieć, że kategoria „moderniczności” konstruowana i używana będzie w toku analiz przede wszystkim w aspekcie strukturalnym (cechy i tendencje) i historycznym (ponieważ odnosi ją do czasów określanych jako nowożytne).

<sup>1479</sup> H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, dz. cyt., s. 339.

<sup>1480</sup> Koselleck zauważa, że wyrażenie *medium tempus* („czasy średnie”, „wieki średnie”), w sensie, jaki nadali mu renesansowi humaniści (obecny już u Petrarcki), miało początkowo i przede wszystkim ustalić epokowo ich



nowoczesności”<sup>1481</sup>, jak to stulecie nazywa Mieczysław Porębski. Pojęcia „starożytność”, „średniowiecze” i „nowe czasy” (najpierw w liczbie mnogiej), dopiero stopniowo, w drugiej połowie XVII wieku, jak pisze Koselleck, „[...] zaczęły się utwierdzać dla obszaru całej historii. Odtąd ludzie zaczęli żyć w nowym czasie i wiedzieli też, że w nim żyją”<sup>1482</sup>. Można zatem powiedzieć, że wraz z pojęciem „nowego czasu” (łac. *nova aetas*<sup>1483</sup>) zaczęła się krystalizować taka postać samoświadomości, która ostatecznie sama siebie określiła jako „nowożytną” i „nowoczesną”, a to, co „średniowieczne” i „starożytne” przypisała do epok zamkniętych i nieodwołalnie minionych. Na czym zatem polegała szczególna nowość doświadczenia tego, co określono jako „nowe czasy” („nowy czas”), która spowodowała, że właściwe dla chrześcijańskiego świata późnej starożytności i wieków średnich określenie własnej współczesności jako „naszego czasu” (łac. *nostrum aevum*), „tego, co dzisiejsze”, albo: „obecne, tegoczesne”<sup>1484</sup>, jako „współczesności” właśnie (te określenia zasadniczo wyznaczają pole semantyczne łacińskich neologizmów: „modernus” i „modernitas”), zastąpiono określeniem i rozumieniem współczesności jako *nova aetas* – „nowych czasów”, „nowszej historii”, „nowszej epoki” i „najnowszej epoki”, który wreszcie, w XIX stuleciu, stał się na obszarze niemieckojęzycznym: *die Neuzeit* – „nowo-żytnością”?<sup>1485</sup> Można byłoby też zapytać: dlaczego „współczesność”, będąca podstawowym *znaczeniem* łacińskich

---

własną pozycję, jednak dopiero po trzech stuleciach łacińskie wyrażenie bądź jego ekwiwalenty w językach narodowych zaczęły funkcjonować jako określenie epoki: „pojęcie <średniowiecza> spopularyzowało się w trakcie XVIII wieku – jeszcze w sensie najczęściej pejoratywnym – aby w XIX wieku zamienić się w stały topos historycznej periodyzacji” - R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 312. Badacz ten wskazuje także, że ogólne pojęcie „renesans” jest późniejsze od pojęcia „nowego czasu” (*nova aetas*): „Wykoncypowana w świadomym przeciwieństwie do czasów średnich nauka o odrodzeniu, o <renesansie>, potrzebowała o wiele dłuższego czasu [niż pojęcie „nowego czasu” – dop. E.Ch.] zanim zakrzepła w ogólne pojęcie. Podczas gdy humaniści preferowali jeszcze czasowniki lub zwroty przymiotnikowe, aby określić przełom, przebudzenie czy rozkwit lub by opisać ponowne narodziny, to pojedyncze przykłady późniejszego *terminus technicus* odnajdziemy dopiero w XVI stuleciu (*renascita* u Vasariego w 1550 roku i *renaissance* u Belona w 1553 roku). Jako nazwa epoki w historii sztuki i literatury <renesans> zyskał prawo obywatelstwa dopiero dzięki oświeceniu, zanim w XIX stuleciu Michelet i Burckhardt nie wystylizowali go do rangi ogólnego pojęcia epoki. Odpowiednio do historycznego następstwa <renesans> nie utwierdził się jednocześnie jako pojęcie przeciwstawne, ale w efekcie przesunięcia faz po średniowieczu jako historyczne określenie czasu” - R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 312-313.

<sup>1481</sup> Zob. M. Porębski, *Ikonosfera*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 239

<sup>1482</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s.63. Przytoczony fragment można opatrzyć zastrzeżeniem, że we wskazanym czasie ludzie nie tyle „zaczęli żyć w nowym czasie”, co *uwierzyli*, że w nim żyją, ponieważ zmianie uległ światobraz, jakim dysponowali.

<sup>1483</sup> Dosłownie *nova aetas* to „nowa epoka”, gdzie *aetas* to także: wiek, pokolenie, liczba przeżytych lat, cały okres życia – zob. *Mały słownik łacińsko-polski*, dz. cyt., s. 48. W rozważaniach Kosellecka wyrażenie to tłumaczone jest jako „nowy czas”.

<sup>1484</sup> Jak pisze Hans Robert Jauss: „*Modernus* wywodzi się od *modo* (podobnie jak *hodiernus* od *hodie*), co znaczy <tylko>, <właśnie>, <dopiero>, ale w tym okresie [późnej starożytności – dop. E.Ch.] prawdopodobnie mogło też już mieć sens: <teraz> - w tym znaczeniu przetrwało w romańszczyźnie. Że *modernus* znaczy nie po prostu <nowy>, ale <obecny, tegoczesny>, ustalił W. Freund [...] słusznie wskazując na ten zasadniczy odcień semantyczny, usprawiedliwiający neologizm” - H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 13.

<sup>1485</sup> Pytanie to postawił Reinhardt Koselleck, badając „rozpad dawnego i powstanie nowoczesnego świata w ramach historii ich pojęć” – zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 28.

„modernus” i „modernitas” – w wywodzących się z nich etymologicznie terminach, jakie znajdujemy w nowożytnych językach zachodnioeuropejskich (niemieckim, angielskim i francuskim – „die Modernität”, „modernity”, „la modernité”) zostaje wyparta przez znaczenie, jakim jest „nowoczesność”? Albo jeszcze inaczej: czym współczesność (a przynajmniej współczesność chrześcijańskiego świata późnej starożytności i wieków średnich) różni się od nowożytnej współczesności, że ta ostatnia wymaga nazwania jej „nowoczesnością”?

W tym punkcie należy zwrócić uwagę, że przedmiotem analiz Reinharta Kosellecka były „[...] wyłącznie pojęcia z niemieckiego obszaru językowego, choć w nawiązaniu do tradycji europejskiej”<sup>1486</sup>. Co więcej, wskazał on, że kształtująca nowożytność zmiana rozumienia współczesności z „naszych czasów” na „nowe czasy” dokonała się w związku z rozpadem statycznego obrazu świata i doświadczenia czasu, jakie właściwe było dla chrześcijańskiego średniowiecza, w czym istotną rolę odegrała reformacja<sup>1487</sup>. Inaczej mówiąc: warunkiem wykształcenia się nowożytnego, czy też nowoczesnego światobrazu w obrębie Zachodniej Europy – była destrukcja światobrazu, jaki właściwy był dla katolicyzmu, spajającego łacińskie średniowiecze. Staje się jasne, że rozważania twórcy semantyki historycznej posłużyć mogą uwyrażeniu szczególnego charakteru kultury polskiej jako kultury europejskiego narodu, który – parafrazując słowa Maxa Webera<sup>1488</sup> – pozostał „narodem w przeważającej mierze katolickim”, a tym samym bliżej mu do światobrazu właściwego starożytności i średniowieczu niż do światobrazu nowoczesnego i ponowoczesnego<sup>1489</sup>. Co więcej, jak zauważa Andrzej Nowak, w XVI stuleciu, kiedy Europa

---

<sup>1486</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 29.

<sup>1487</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt. s. 321-322. Por. też niżej.

<sup>1488</sup> Max Weber, jako jeden z pierwszych badaczy dążył do uwyrażenia zależności między reformacją a kulturą nowoczesną. W swojej fundamentalnej prac „Etyka protestancka i duch kapitalizmu”, wydanej po raz pierwszy w 1905 roku, pisał: „Bo przedsięwzięcie nasze polega wyłącznie na tym, by uczynić nieco jaśniejszymi wątki, jakie religijne motywy wniosły do materii rozwoju naszej, wyrosłej z niezliczonych historycznych pojedynczych motywów, nowoczesnej, zorientowanej swoiście na <ten świat> kultury [podkr. E.Ch.]. Pytamy zatem jedynie, co z pewnych charakterystycznych treści tej kultury można przypisać wpływowi reformacji jako historycznej przyczynie” – M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 112-113. Badacz w dalszej części wywodu zastrzega: „[...] nie chcemy tu w żadnym razie bronić głupiej, doktrynerskiej tezy, że choćby <kapitalistyczny duch> (zawsze w prowizorycznym sensie, jakim posługujemy się tutaj), mógł powstać wyłącznie jako wynik określonych wpływów reformacji [...]. Chcemy tu stwierdzić wyłącznie: czy i w jakiej mierze, wpływy religijne współdziałały przy jakościowym formowaniu i ilościowej ekspansji tego <ducha> w świecie, i jakie konkretne strony opierającej się na kapitalistycznej bazie kultury wywodzą się z nich” - M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu...*, s. 113.

<sup>1489</sup> By wykazać zakorzenienie nowoczesnej, zorientowanej na „ten świat” kultury w chrześcijaństwie reformowanym, Weber posiłkował się m.in. analizą treści znaczeniowych niemieckiego terminu *der Beruf*, oraz angielskiego *calling*, oznaczających „zawód”. Stwierdził, że w przypadku obu tych słów odnotować można zmianę sensu w stosunku do rozumienia zawodu, jaki właściwy był dla klasycznej starożytności, a także dla narodów, które pozostały „w przeważającej mierze” katolickie. Przynotujemy wywód badacza: „Nie sposób nie

Zachodnia była już wyznaniowo podzielona (od wystąpienia Lutra w 1517 roku), a obok Holandii i księstw północnoniemieckich Anglia była główną siłą protestantyzmu, to „wśród [...] filarów podtrzymujących katolicyzm na kontynencie najważniejsza była Rzeczpospolita”<sup>1490</sup>. Stanisław Niemczyk określał swoją tożsamość przez odniesienie do polskości, a w dodatku był głęboko wierzącym katolikiem, stąd analizy Kosellecka przydatne być mogą dla uzasadnienia odrębności kulturowo-ontologicznego wymiaru projektowanej przez niego architektury.

Zauważmy, że w przypadku „kwestii modernizmu” różnice między kulturą polską a kulturami zachodnioeuropejskimi, choć wszystkie one należą do „tradycji europejskiej”, ujawniają się już na poziomie języka. W językach zachodnioeuropejskich, inaczej niż w polskim, nie napotykamy rozróżnienia na „nowoczesność” i „nowożytność”<sup>1491</sup>: niemiecki rzeczownik *die Neuzeit* na język polski tłumaczony jest jako „era nowożytna”, jednak przymiotnik odrzeczownikowy *neuzeitlich* przekładany jest zarówno jako „nowoczesny”, jak i „nowożytny”. Co więcej – na określenie tego, co w językach zachodnioeuropejskich (niemieckim, angielskim i francuskim) nazywa się odpowiednio: *die Modernität*, *modernity*, *la modernité* – mamy odrębne słowo: „nowoczesność”, którego źródłosłowem nie są

---

dostrec, że już w niemieckim słowie <Beruf>, tak samo jak, i może jeszcze wyraźniej, w angielskim <calling> przynajmniej współbrzmi pewne religijne wyobrażenie: postawionego przez Boga zadania, a im bardziej akcentujemy to słowo w konkretnym przypadku, tym uchwytnejsze się ono staje. Jeśli natomiast prześledzimy to słowo w dziejach i w językach wysoko rozwiniętych kultur to okazuje się przede wszystkim, że *narody w przeważającej mierze katolickie, podobnie jak klasyczna starożytność, nie znają wyrażenia o podobnym zabarwieniu* [podkr. – E. Ch.] do określenia tego, co my nazywamy <zawodem> (w sensie pozycji w życiu, określonego zakresu pracy), podczas gdy istnieje ono we wszystkich narodach w przeważającej mierze protestanckich. Okazuje się także, że decyduje o tym nie jakaś uwarunkowana etnicznie swoistość tych języków, że nie jest to na przykład wyraz jakiegoś <germańskiego ducha narodowego>, lecz że słowo to w jego dzisiejszym sensie wywodzi się z przekładów Biblii, i to z ducha tłumaczy, a nie z ducha oryginału. Jak się zdaje, w luterzańskim przekładzie Biblii posłużono się nim po raz pierwszy, zupełnie w naszym dzisiejszym znaczeniu, w jednym miejscu Mądrości Syracha (11, 20 i 21). Wkrótce potem szybko zyskało ono dzisiejsze znaczenie w świeckim języku wszystkich narodów protestanckich, podczas gdy przedtem w świeckiej literaturze nie znajdujemy żadnych zaczątków takiego sensu tego słowa, i również w kazaniach, wedle mojej wiedzy, wyłącznie u jednego z niemieckich mistyków, który wywarł wpływ na Lutra. I podobnie jak znaczenie tego słowa, również i myśl [...] była nowa, była produktem reformacji. [...] Bezwarunkowo nowe było w każdym razie przede wszystkim jedno: uznanie spełniania obowiązku w świeckim zawodzie za najwyższą treść, jaką zyskać może w ogóle moralna aktywność. To właśnie nieuchronnym skutkiem tego było przedstawienie religijnego znaczenia codziennej pracy w świecie i pojawienie się po raz pierwszy pojęcia zawodu w tym właśnie sensie. W pojęciu <zawodu> wyraża się zatem ten centralny dogmat wszelkich protestanckich wyznań, który odrzuca katolickie rozróżnienie chrześcijańskich nakazów na <praecepta> i <consilia>, i jako jedyny środek życia podobającego się Bogu zna nie przelicytowywanie wewnątrzświatowej moralności przez mniśnięcie ascezę, lecz wyłącznie spełnianie wewnątrzświatowych obowiązków, jakie wynikają z pozycji życiowej jednostki, i przez to stają się jej <zawodem>” - M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, dz. cyt., s. 102-103. Jak wskazuje tłumaczka „Etyki protestanckiej...”, Dorota Lachowska niem. „der Beruf” oznacza: powołanie, wewnętrzną inklinację, zadanie, posłanie, zawód; „berufen” – powołać, wezwać; „Ruf” – wołanie, wezwanie) – zob. M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, dz. cyt., s. 203.

<sup>1490</sup> A. Nowak, *Polska i Rosja. Sąsiedztwo wolności i despotyzmu*, Biały Kruk, Kraków 2022, s. 104.

<sup>1491</sup> Zob. M. Kowalska, *Mała opowieść tłumacza*, dz. cyt., s. 8.

łacińskie: *modernus* czy *modernitas*<sup>1492</sup>, stąd w języku polskim, choć funkcjonuje w nim dodatkowo termin: „modernizm”, trudno byłoby uznać „nowoczesność” za jego oczywiste i bezpośrednio się nasuwające znaczenie. Na specyficzną nierównowagę treści znaczeniowej polskich pojęć „modernizm” i „nowoczesność” wskazują m.in. rozważania Małgorzaty Kowalskiej, tłumaczki wydanej w 1979 roku książki „La condition postmoderne. Rapport sur le savoir” francuskiego filozofa Jeana-François Lyotarda. W języku polskim praca ta, uznawana za manifest filozoficznego postmodernizmu<sup>1493</sup>, ukazała się w 1997 roku pod tytułem: „Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy”. Stało się tak nie bez przyczyny. Przywołajmy dłuższe wyjaśnienie Kowalskiej, która funkcjonujący w języku polskim termin: „postmodernizm” nazywa „z definicji umowną etykietą”<sup>1494</sup>: „[...] problem wiąże się z rozumieniem i tłumaczeniem francuskiego przymiotnika *postmoderne* i związanego z nim rzeczownika *le postmoderne*, które w kontekście filozoficznym – w tym u Lyotarda – mają znaczenie całkiem zasadnicze, nie dając się już sprowadzić do umownego hasła [jakim jest w języku polskim termin: <postmodernizm> – dop. ECh]. Choć tłumaczenie *postmoderne* przez <postmodernistyczny> może być czasem zasadne, na ogół właściwsze jest oddawanie go za pomocą terminu, który nie wiąże się z żadnym <izmem>, lecz odnosi wprost do pewnego kształtu rzeczywistości historycznej, społecznej i intelektualnej. Znaczy to konkretnie, że – zgodnie zresztą z terminologią używaną przez Zygmunta Baumaną – *postmoderne* wypada na ogół tłumaczyć jako <ponowoczesny> i, odpowiednio, *le postmoderne* jako <ponowoczesność>. Zwłaszcza w kontekście myśli Lyotarda jest oczywiste, że (*le*) *postmoderne* nie odnosi się do kryzysu artystycznego modernizmu, lecz do kryzysu nowoczesności rozumianej jako pewien projekt cywilizacyjny, w szczególności

---

<sup>1492</sup> Wymagałoby to odrębnego zbadania, ale wydaje się, że etymologicznie pojęcia: „nowożytność” i „nowoczesność” są bliskie niemieckiemu *die Neuzeit*, a jeśli tak jest w rzeczywistości, to znaczyłoby, że ich proveniencja jest dziewiętnastowieczna. Niestety w moich badaniach nie natrafiłam na pracę, której przedmiotem byłoby to zagadnienie.

<sup>1493</sup> Zob. M. Kowalska, *Mała opowieść tłumacza*, dz. cyt., s. 5.

<sup>1494</sup> Małgorzata Kowalska wskazując, że o ile pierwotnie termin „postmodernizm” przynależny był krytyce literackiej i krytyce artystycznej, a także odnoszony do trendów w architekturze, które zrywały z modernistycznym awangardyzmem, sięgały po „popularne” środki wyrazu bądź hołdowały eklektyzmowi oraz operowały pastiszem, zauważa: „poza obszarem sztuki określenie <postmodernizm> niemal od początku było kwestionowane jako niejasne, wieloznaczne, a nawet wewnętrznie sprzeczne i wprowadzające w błąd. [...]. A jednak <orientację myślową>, której Lyotard jest jednym z głównych wyrazicieli, i rzeczników, powszechnie już – także w Polsce – nazywa się postmodernistyczną. Wszystko wskazuje na to, że termin ten na tyle zadomowił się w nowym języku filozoficznym lub parafilozoficznym, iż walka z nim nie ma sensu; pozostaje przyjąć go z całym dobrodziejstwem albo przekleństwem inwentarza, zwłaszcza, że nie bez winy są tu sami zainteresowani autorzy, z Lyotardem na czele. Można więc nazywać postmodernistami [...] myślicieli tak skądinąd różnych, jak Lyotard, Derrida, Deleuze, Bauman, a nawet Rorty, mając na uwadze pewne ogólne pokrewieństwo myślowe między nimi (krytyka metafizyki i wszelkich fundamentów czy <reguł nad regułami>, pochwała pluralizmu, różnicy itd.), niezależnie od tego, czy oni sami tę etykietę stosują [...]. Warto wszelako pamiętać, że skoro jest to tylko etykieta – z definicji umowna – niedorzecznością byłoby poszukiwanie w niej sensu, którego ona posiadać nie może” - M. Kowalska, *Mała opowieść tłumacza*, dz. cyt., s. 5-6.

filozoficzny; projekt, którego rozmaite, komplementarne sformułowania znajdujemy w myśli Oświecenia i w myśli Hegla, a którego współczesnym obrońcą pozostaje przede wszystkim Jürgen Habermas. [...] Przyjmijmy, że terminy <nowożytny> i <nowożytność> odnoszą się raczej do periodyzacji przyjmowanej w historii powszechnej, a terminy <nowoczesny> i <nowoczesność> mają sens bardziej filozoficzny, odnosząc się właśnie do wspomnianych projektów cywilizacyjnych. Dodatkowym argumentem jest tu fakt, że w języku socjologiczno-filozoficznym słowa <nowoczesny> i <nowoczesność>, choć same w sobie wieloznaczne, nie budzą dziś w Polsce większych kontrowersji przede wszystkim dzięki zwyczajowi posługiwania się nimi w kontekście teorii Maxa Webera<sup>1495</sup>. Z kolei Bogumiła Truchlińska i Bogdan Baran, omawiając funkcjonowanie terminu „modernizm” w języku polskim stwierdzili, że:

- 1) o ile jego historycznie utrwalonym znaczeniem była nazwa okresu historycznoliterackiego (również sztuk plastycznych) końca wieku XIX i początku XX (do 1918 roku)<sup>1496</sup>,
- 2) to uległo ono zmianie, gdy kontekstem dla „modernizmu” stała się toczona w obrębie kultury zachodnioeuropejskiej (i przeszczepiona stamtąd na grunt polski) dyskusja dotycząca „postmodernizmu”<sup>1497</sup>.

---

<sup>1495</sup> M. Kowalska, *Mała opowieść tłumacza*, dz. cyt., s. 6-8.

<sup>1496</sup> Zauważmy, że nawet jeśli terminem „modernizm” obejmowano takie historycznoliterackie kierunki, jak Młode Niemcy, Młode Włochy, Młoda Skandynawia (analogicznie do nich, Artur Górski w cyklu swoich artykułów, ogłoszonym w 1898 r. w krakowskim tygodniku „Życie”, sformułował określenie: Młoda Polska), to literaturoznawca, Kazimierz Wyka proponował za pomocą pojęcia „modernizm” nazywać jedynie przygotowawczą i początkową fazę Młodej Polski, czyli lata 1887–1903. Pisał on: „Przez modernizm rozumiem wcześniejszą, przygotowawczą fazę twórczości pokolenia Młodej Polski, fazę związaną przede wszystkim z powstaniem indywidualizmu, z odrodzeniem metafizyki, z przesyleniem rodzajów literackich liryzmem i symboliką” – K. Wyka, *Modernizm polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1968, s. 15. <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/wyka-modernizm-polski.pdf> (dostęp: 23.05.22). Charakterystyczne dla tego okresu są postawy dekadencje, poczucie całościowego kryzysu światopoglądowego i schyłku cywilizacji europejskiej, recepcja myśli Artura Schopenhauera (1788 – 1860r. ) i Fryderyka Nietzschego (1840-1900 r.), walka o prawa indywidualności w życiu zbiorowym, chętnie przyswajanie wszelkich nowości artystycznych, nowe zjawiska życia literackiego (cyganeria, kabaret, kawiarnia literacka) i nowe prądy artystyczne (szczególnie impresjonizm i symbolizm). Jednak młodopolscy twórcy wykraczali poza modernistyczny paradygmat: modernistyczne postawy artystowskie, zarówno w ich wersji dekadencje, jak i cyganeryjnej, krytykował nie tylko Stanisław Wyspiański w „Weselu” (1901), ale wykpiwane były np. w piosenkach i wierszykach kabaretu „Zielony Balonik” (1905), czy w tomie satyr prozą „Małpie zwierciadło” (1902) Adolfa Nowaczyńskiego - zob. *Modernizm*, red. S. Żurawski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008. O epoce Młodej Polski można powiedzieć, że jest zdecydowanie „czymś więcej” niż modernizm również dlatego, że tendencje charakterystyczne dla ogólnoeuropejskiego modernizmu współistniały w pracach młodopolskich artystów z głęboko przeżywanymi kwestiami patriotycznymi, a sytuacja kraju pozostającego pod zaborami nie miała w Europie odpowiednika: „Jeden tylko zarzut odeprzeć musimy na miejscu jako krzywdzący i zbyt lekkomyślnie uczyniony: brak wyższych dążeń i patriotyzmu. Kochamy wszystko, co rodzime, wierzymy w wielką przyszłość naszego narodu, a najgorętszym naszym pragnieniem – być podnóżkiem chwały tej Ojczyzny, której służyć chcemy ostatnim uderzeniem serca” – pisał w 1898 roku w artykule „Młoda Polska” Artur Górski, cyt. za A. Z. Makowiecki, *Literatura Młodej Polski*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996, s. 50.

<sup>1497</sup> Zob. B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Skłodowskiej-Curie, Lublin 1998, s. 294; B. Baran, *Postmodernizm i końce wieku*, inter esse, Kraków 2003, s. 10. Por. też niżej.

Jeżeli więc Walter Ch. Zimmerli wskazywał na jednokierunkową zależność między pojęciami: „modernizm” i „postmodernizm”, to polscy badacze zauważają, że od czasu rozpoczęcia dyskusji nad „postmodernizmem” – *zwrotnie* wpływa ona na rozumienie terminu: „modernizm” (a także: „nowoczesność”). Analizy Truchlińskiej omówię szerzej niżej, tu przywołajmy fragment opublikowanej w 2003 r. pracy „Postmodernizm i końce wieku” Barana, gdzie zauważa on: „najbardziej wyrazistym znaczeniem *historycznym*, które zawierało w sobie termin <modern>, jest oczywiście modernizm literacki i artystyczny z przełomu wieków XIX i XX. Później zaczęto mówić o modernizmie <filozoficznym>, choć było to już wtórne wobec jednoczesnego sporu o postmodernizm. Rozumienie tego ostatniego wpływało na sposób widzenia <modernizmu>. To zwrotne uwarunkowanie, dotyczące także innych dziedzin, pokazuje, jak trudno o definicję”<sup>1498</sup>. Zespół treści znaczeniowych lokowanych obecnie w terminach „modernizm”/„nowoczesność” może zatem okazać się wtóry i uwarunkowany przez treści znaczeniowe, jakimi nasycane są terminy: „postmodernizm”/ „ponowoczesność”. Czy zatem uzasadnione byłoby stwierdzenie, że terminy „modernizm” (i „nowoczesność”) zostały zredefiniowane w toku „samookreślenia się” reprezentantów nurtu kulturowego, którzy naszą współczesność chcą określać mianem „ponowoczesności” czy „postmodernizmu”? Nawet jeżeli pozostawimy to pytanie bez jednoznacznego rozstrzygnięcia, to przywołane tu wypowiedzi badaczy przemawiają za tym, że namysł nad treściami znaczeniowymi któregośkolwiek z terminów: „modernizm”, „nowoczesność” „ponowoczesność”, „postmodernizm” wymaga rozpatrywania go *łącznie* („w sprzężeniu”) z pozostałymi. Ale to nie wszystko. W przypadku języka i kultury polskiej terminy te wymagają odniesienia do jeszcze jednego pojęcia, które znów nakierowuje na specyfikę naszej kultury i właściwego jej światobrazu. Tym „dodatковым” pojęciem jest: „współczesność”.

Zwróćmy uwagę: w językach niemieckim i angielskim przymiotnik „modern”, oprócz tego, co nowoczesne/nowożytnie, kojarzony jest również z tym, co współczesne, choć może lepiej byłoby powiedzieć – z tym, co aktualne. Jak zauważa Zimmerli (badacz niemieckojęzyczny), termin „modern”: „[...] z jednej strony może oznaczać tyle, co <należący do epoki moderny> (Die Moderne) (wtedy mówimy o porządku sprawozdawczo-semantycznym) – z drugiej – to samo, co <aktualny>, <na czasie>, lub [...] <modny> (terminologicznie można to znaczenie nazwać pragmatycznym)”<sup>1499</sup>. Również Hans Robert Jauss, niemiecki romanista i teoretyk literatury, odwoływał się do mody, aby przybliżyć

<sup>1498</sup> B. Baran, *Postmodernizm i końce wieku*, dz. cyt., s. 10.

<sup>1499</sup> W. Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński*, dz. cyt., s. 231.

znaczenie nowożytnego „modern”<sup>1500</sup>. W języku polskim natomiast brak jest łacińskiego źródłosłowu („modernus”), sprzyjającego splataniu się tego, co współczesne, z tym, co nowoczesne. Ta sama końcówka fleksyjna (morfem końcowy) w wyrazach: „współ-czesność” i „nowo-czesność” nie ułatwia ich semantycznego zbliżenia, ale przeciwnie: przez odmienne tematy „współ-” i „nowo-” raczej sprzyja ich rozróżnieniu. Można zaryzykować stwierdzenie, że już z tego powodu w naszym języku termin „współczesność” jest w większym stopniu autonomiczny wobec terminu „nowoczesność” niż w językach zachodnioeuropejskich. Wydaje się, że polska „współczesność” jest mniej „przeniknięta” „nowoczesnością” niż w językach niemieckim czy angielskim. Więcej – wydaje się, że „nowoczesność” w kulturze i języku polskim nigdy „współczesności” nie zdezonizowała, a przeciwnie, funkcjonuje jako swego rodzaju alternatywa, „inna współczesność”, „nakładka” względem „współczesności po prostu”. Wydaje się także, że w języku polskim łatwiej jest pomyśleć, że współczesność *nie musi koniecznie* być nowoczesna (albo ponowoczesna), czy wręcz zrezygnować z posługiwania się słowem „nowoczesność”, jak to deklarował Stanisław Niemczyk podczas wywiadu z Jakubem Snopkiem. Architekt mówił wtedy: „To będzie miało wszystkie aspekty poprawności, nowoczesności – jak się mówi, bo ja nie używam [tego słowa – dop. ECh], używam słowa <współczesność> [...]”<sup>1501</sup>. Przypomnijmy także przywoływany już we „Wstępie” pracy fakt, że Niemczyk w trakcie jednego z wywiadów poprosił mnie, by refleksję nad jego realizacjami umieścić w kontekście namysłu nad różnicą pomiędzy kategoriami: „współczesność” i „nowoczesność”<sup>1502</sup>. Zatem ta różnica była dla niego wyraźnie widoczna i wydaje się, że jej dostrzeżeniu sprzyja język polski (a na pewno tego dostrzeżenia nie utrudnia). Jeżeli „współczesność” jest terminem neutralnym, to „nowoczesność”, jak podkreśla Bogumiła Truchlińska, „[...] jest nie tylko kategorią analityczno-opisową, ale i aksjologiczną. Opowiedzenie się za lub przeciw nowoczesności wiązało się w przeszłości w pewien sposób z przeciwstawnymi sobie obozami <starożytników> i <nowożytników>, zwolenników postępu i tradycjonalistów bądź konserwatystów, <starych> i <młodych>”<sup>1503</sup>. W przeciwieństwie więc do neutralnej „współczesności”, „nowoczesność” – poprzez wpisane w nią wartościowanie, preferencje – odnosi do określonego światobrazu (i koncepcji bytu). „Zlewanie się” w językach

---

<sup>1500</sup> Zob. H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 11-12. Por. też niżej.

<sup>1501</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. J. Snopek, Tychy, kwiecień 2016 r., nagranie J. Snopek, oprac. E. Chudyba.

<sup>1502</sup> Wywiad ze Stanisławem Niemczykiem, przepr. E. Chudyba, Tychy, 2015 r., oprac. własne.

<sup>1503</sup> B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury*, dz. cyt., s. 287.

niemieckim, angielskim i francuskim treści znaczeniowych wyodrębnionych w języku polskim (z pomocą osobnych terminów) ukazuje tabela:

Język polski	Język angielski	Język niemiecki	Język francuski
nowoczesność	modernity <sup>1504</sup>	die Modernität	la modernité
nowoczesny	modern	modern/ neuzeitlich	moderne
nowożytność	Modern Times <sup>1505</sup>	die Neuzeit	temps modernes
nowożytny	modern	neuzeitlich <sup>1506</sup>	moderne
modernizm	modernism <sup>1507</sup>	Die Moderne <sup>1508</sup>	modernisme <sup>1509</sup>
współczesny	contemporary, modern <sup>1510</sup>	gegenwärtig, modern	contemporain(e)

**Tabela 1. Odpowiedniki polskich terminów: nowoczesność, nowożytność, modernizm, współczesność – w językach zachodnioeuropejskich. Oprac. E. Chudyba.**

<sup>1504</sup> „The condition of being new and modern” – „stan bycia nowym i nowoczesnym” taką definicję angielskiego rzeczownika „modernity” podaje Oxford Dictionary -

<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/modernity?q=modernity> (dostęp: 10.08.21).

<sup>1505</sup> Dla przykładu – na stronie Wydziału Historii Uniwersytetu im. Jerzego Washingtona, w opisie kursu zatytułowanego „Europe: Medieval to Modern Times” jako synonim określenia: „Early Modern Europe” wskazany zostaje przedział czasowy 1450-1789 – zob. <https://history.washington.edu/divisions/europe-medieval-modern-times> (dostęp: 10.08.21). Z kolei na portalu study.com, w artykule zatytułowanym „The Birth of Modern Europe” znajdziemy fragment: „Modern European history has been defined by the lasting legacy of two fundamental transformations that began roughly during the late 1700s - the economic and social restructuring of society during the Industrial Revolution and the move towards liberal democratic government following the French Revolution”, który przełożyć można następująco – „Nowożytna/Nowoczesna europejska historia została określona przez trwałe dziedzictwo dwu zasadniczych transformacji, które rozpoczęły się mniej więcej na początku XVIII stulecia – ekonomicznym i społecznymi przemianami związanymi z rewolucją przemysłową oraz ruchem w kierunku liberalno-demokratycznego rządu po rewolucji francuskiej” <https://study.com/academy/lesson/the-history-of-modern-europe.html> (dostęp: 10.08.21).

<sup>1506</sup> Oprócz przymiotnika *neuzeitlich* jako odpowiednika słowa: „nowożytny”, internetowy słownik PONS jako w przypadku wyrażen: „język nowożytny”, „historia nowożytna”, podaje : *neue [o. neuere] Sprachen*, oraz *neuere Geschichte* bądź *Geschichte der Neuzeit* – <https://pl.pons.com/t%C5%82umaczenie/polski-niemiecki/nowo%C5%BCytny> (dostęp: 10.08.21).

<sup>1507</sup> Słownik Oxford Learner’s Dictionaries „modernism” definiuje jako „nowoczesne (*modern*) idee i metody” albo oraz „styl i ruch w sztuce, architekturze i literaturze popularny w początkowych latach XX wieku, kiedy wykorzystanie nowoczesnych (*modern*) idei, metod i materiałów przeważało nad tradycyjnymi” <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/modernism?q=modernism> (dostęp: 21.11.21)

<sup>1508</sup> Słownik PONS niemieckie „die Moderne” tłumaczy jako nazwę epoki oraz kierunek w sztuce (<https://pl.pons.com/t%C5%82umaczenie/niemiecki-polski/Moderne> (dostęp: 21.11.21).

<sup>1509</sup> Jak wskazuje słownik PONS francuskie „modernisme” oznacza nie tylko „modernizm”, ale też „nowoczesność” – zob. <https://pl.pons.com/t%C5%82umaczenie/francuski-polski/modernisme> (dostęp: 21.11.21)

<sup>1510</sup> Słownik Oxford Learner’s Dictionaries jako synonim „contemporary” podaje: „modern” - [https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/contemporary\\_1?q=contemporary](https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/contemporary_1?q=contemporary) (dostęp: 16.08.21)



Powiązanie – w przypadku języka niemieckiego i angielskiego – współczesności z nowoczesnością w nowożytnych terminach, których rdzeń stanowi: „modern” uznać można za uwarunkowane etymologią, osadzeniem w łacińskich terminach: „modernus” i „modernitas”. Jednak ta nowożytna „współczesność”, kojarzona z tym, co modne, „na czasie”, „aktualne”, a więc – co z założenia krótkotrwałe – wydaje się mieć już inny, właśnie: nowoczesny/nowożytny charakter, niż to pojęcie współczesności<sup>1511</sup>, którym operował świat chrześcijański późnej starożytności i wieków średnich (przypomnijmy, że papież Gelazjusz I pojęciem współczesności obejmował minione 50 lat). Czy jest możliwe, że podobne rozumienie współczesności – odmienne niż nowoczesne/nowożytne – występuje w języku polskim i w takim znaczeniu posługiwał się nim Stanisław Niemczyk? Czy zmiana sensu pojęcia współczesności rozkłada się analogicznie do zmiany znaczeń terminów „der Beruf” i „calling”, którą Max Weber przypisał chrześcijaństwu reformowanemu, na przeciwległym biegunie sytuując „narody w przeważającej mierze katolickie” oraz klasyczną starożytność? Czy można uznać, że współczesność narodów, których kultura ukształtowana została pod dominującym wpływem światooobrazu właściwego dla chrześcijaństwa reformowanego – właśnie jako taka – była „predestynowana”, by określać się jako „nowy czas”/„nowoczesność”? Szereg badaczy – oprócz Maxa Webera – wskazuje na kształtowanie się optyki nowoczesnej pod wpływem reformacji. Obok Małgorzaty Jacyno, Reinharta Koselleck, Charlesa Taylora, także Michał Warchała, Maria Rogińska i Piotr Stawiński, autorzy książki „Reformacja i nowoczesność”, opublikowanej w 2017 roku<sup>1512</sup>, stwierdzają, że „reformacja jest jednym z najważniejszych historyczno-kulturowych zjawisk, które kształtowały zachodnią nowoczesność, wpływając na wszystkie niemal sfery nowoczesnego życia: od duchowości *sensu stricto* aż po aspekty czysto materialne”<sup>1513</sup>. Co więcej, zauważają oni, że reformacja stanowi horyzont nie tylko nowoczesności, ale i tendencji

---

<sup>1511</sup> Co interesujące, w internetowym „Słowniku Języka Polskiego PWN” jako synonim „współczesności” wskazana jest „teraźniejszość”, co może wskazywać zachodzącą także w języku polskim redukcję, zawężanie tego, co współczesne, do tego, co krótkotrwałe. Zob. *Współczesność*, (online), Słownik Języka Polskiego PWN <https://sjp.pwn.pl/slovniki/wsp%C3%B3%C5%82czesno%C5%9B%C4%87.html> (dostęp: 30.08.21). Gdyby więc zestawień posiadające ten sam temat słowa: z jednej strony „modernus” późnej starożytności i średniowieczną „modernitas”, z drugiej nowożytne „modern” w językach angielskim, niemieckim i francuskim, mielibyśmy więc do czynienia z różnymi pojęciami współczesności, wyrażanymi z pomocą pokrewnego słowa, którego treść znaczeniowa uległa jednak przesunięciu.

<sup>1512</sup> Publikacja ta to pierwsza „[...] w polskiej literaturze przedmiotu monografia poświęcona wieloaspektowej analizie relacji pomiędzy religijnymi ideami reformacji a specyficzną formacją kulturową: zachodnią nowoczesnością” – jak w przytoczonym w książce fragmencie recenzji napisała Monika Motak, zob. „Reformacja i nowoczesność”, Zakład Wydawniczy >NOMOS<, Kraków 2017, IV strona okładki.

<sup>1513</sup> M. Warchała, M. Rogińska, P. Stawiński, *Reformacja i nowoczesność*, Zakład Wydawniczy >NOMOS<, Kraków 2017, s. 8.

wiązanych z ponowoczesnością<sup>1514</sup>. Napotykamy więc kolejną przesłankę przemawiającą za tym, by to, co ponowoczesne, sytuować w szerszym horyzoncie nowożytnej „moderniczności”. Przesłanka ta może stanowić także argument, że „kłopotliwy” dla badaczy i interpretatorów charakter projektowanych przez Stanisława Niemczyka kościołów, wymykający się „głównonurtowym”, przejętym z kultury zachodniej kwalifikacjom: „modernizm” kontra „postmodernizm”<sup>1515</sup>, stanowi wyraz odmienności kultury polskiej, kultury „narodu w przeważającej mierze katolickiego”, którego urodzony w Czechowicach architekt był świadomym reprezentantem. Przejdźmy teraz do przybliżenia wyników analiz Reinharda Kosellecka poświęconych nowoczesności, które uzupełnię m.in. o rozważania Hansa Roberta Jaussa.

### III. Rozdział trzeci. Co jest nowego w nowo-czesności i nowo-żytności?

Jak podkreśla autor „Semantyki historycznej”, tym, co *rzeczywiście* nowe w nowo-żytności i nowo-czesności, jest „[...] odczuwanie historii własnego czasu w sensie emfaticznym jako nowej”<sup>1516</sup>. Można byłoby więc powiedzieć, że w nowo-żytności i nowo-czesności z całą pewnością nowe jest rozumienie i wartościowanie samej nowości<sup>1517</sup>. Co odzwierciedlała ta zmiana opisu i kwalifikowania doświadczeń? Mówiąc najkrócej – zmianę światobrazu, wraz z przynależną do niego koncepcją czasu (obejmującą relacje pomiędzy

---

<sup>1514</sup> Zob. M. Warchała, M. Rogińska, P. Stawiński, *Reformacja i nowoczesność*, dz. cyt., s.109. Np. takie współczesne zjawisko, jak „tekstualizacja” kultury, powiązane może zostać z ideą oczyszczenia tekstu Pisma Świętego i jego filologicznym badaniem obecnym już w renesansie, a przybierającym na sile wraz z protestancką zasadą „sola scriptura”, o czym pisze Piotr Kaznowski - zob. P. Kaznowski, *Krótką historia metafizycznego znużenia*, w: *Christianitas* 44/2010, s. 46-47.

<sup>1515</sup> Sam schemat antynomicznego przeciwstawienia, zgodnego z zasadą: „albo, albo” uznać można, co uwyraźni się jeszcze w toku prowadzonych tu analiz, za „moderniczny”.

<sup>1516</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 320. Internetowy Słownik Języka Polskiego definiuje emfazę następująco: „1. «przesadna emocjonalność wypowiedzi» 2. «nacisk położony na pewne zdania, wyrazy lub sylaby, uwydatniający ich znaczenie»” – Emfaza, Słownik Języka Polskiego, red. W. Doroszewski, (online), <https://sjp.pwn.pl/slowniki/emfaza.html> (dostęp: 09.12.21).

<sup>1517</sup> Koselleck pisze: „Chcąc wyjaśnić doświadczenie nowego czasu, wskażę na semantyczne rozróżnienie zawarte w wyrażeniu <nowy czas>. Ta prosta konstatacja może znaczyć po pierwsze, że dana terażniejszość jest nowa, dzisiejszy czas, w przeciwieństwie do czasu poprzedzającego, niezależnie od głębi jego poszczególnych odcinków. W tym sensie utworzono wyrażenie *modernus*, które od tamtej pory nie utraciło znaczenia <tego, co dzisiejsze>. Z drugiej strony ów nowy czas może zgłaszać jakościowe roszczenie, mianowicie, że jako coś zupełnie odmiennego jest nowy, a nawet lepszy od czasu minionego. W takim wypadku nowy czas wskazuje na obecność nowych doświadczeń, których w takiej formie dotychczas nie poczyniono, zyskuje emfaticzność, która temu, co nowe, przypisuje epokowy charakter czasu. W końcu nowy czas, wywiedziony z obydwu pierwszych możliwości znaczeniowych, określać może również pewien okres – odnoszony do tego, co minione, pojmowany całościowo wobec średniowiecza – jako nowy. [...] początkowo dominuje pierwsze, nieokreślające specyfiki epoki znaczenie, a drugie, świadome swego odniesienia do epoki, zyskuje popularność dopiero w dobie oświecenia – oczywiście nie wypierając pierwszego” – R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 316.

przeszłością, współczesnością a przyszłością), w której kontekście doświadczenia te były osadzone i interpretowane. Koselleck, rekonstruując „wyłanianie się nowoczesności w jej ujęciach językowych”<sup>1518</sup> wskazuje, że w historiografii starożytnej i średniowiecznej nie zachodziła potrzeba przypisywania temu, co nowe, charakteru epokowego, czy łączenia z tą kategorią odmiennej jakości, ponieważ traktowano strukturę historii jako powtarzalną, bądź uznawano, że przed końcem świata nie może się zdarzyć nic zasadniczo nowego. Spisywanie poszczególnych historii było spisywaniem przyrastających faktów, od danych początków: świata, klasztoru, wojny, plemienia – wzdłuż przebiegu osi czasowej<sup>1519</sup>. Tej addytywnej historiografii, rejestrującej z wydarzenia na wydarzenie wszystko, co za każdym razem nowe, odpowiadało statyczne, jak pisze Koselleck, doświadczenie czasu<sup>1520</sup>, który „[...] zachowywał neutralność wobec epokowych przesunięć czy historiograficznych okresów”<sup>1521</sup>, a „wyniesiona ponad związki czasowe egzemplaryczność [...] zwalniała z poszukiwania i opracowywania tego, co specyficznie nowe we własnym czasie. [...] Ta opcja jednak zakładała, że wszystkie historie albo podobne są do siebie, albo też mają tożsamą strukturę: tylko dlatego można się będzie z nich uczyć w przyszłości”<sup>1522</sup>. „Nieustannie spisywana historia współczesności”<sup>1523</sup> obejmowała sobą tak przeszłość, jak i przyszłość (co do której zakładano, że nie będzie się różnić od tego, co minione), przez co mogła być „nauczycielką życia” (*historia magistra vitae*). Można powiedzieć, że ludzie starożytności i wieków średnich żyli w trwałej, stabilnej współczesności, dla której to, co starożytne, zamknięta przeszłość, *antiquitas*<sup>1524</sup>, stanowiło wzorzec i punkt odniesienia, a bliska przeszłość – obejmująca w średniowieczu nawet stulecie – przynależała do tego, co wciąż jeszcze „tegoczesne”, „dzisiejsze”. Dobrym przykładem takiej optyki może być fragment dwunastowiecznego utworu Waltera Mapa (ok. 1180-1209), angielskiego duchownego i poety pochodzenia walijskiego, związanego z dworem króla Henryka II. Jak wskazuje Wilken Engelbrecht we wspomnianym już artykule pt. „On *modernus* and *modernitas* in Medieval

---

<sup>1518</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 37.

<sup>1519</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 316 - 317.

<sup>1520</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 319.

<sup>1521</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 318.

<sup>1522</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s.319.

<sup>1523</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 317

<sup>1524</sup> Zauważmy, że znaczenia łacińskiego przymiotnika *antiquus* – podobnie jak było to w przypadku przymiotnika *novus* – zawierają w sobie element wartościujący (zarówno *in minus*: przestarzały, jak i *in plus*: lepszy, ważniejszy, droższy, najważniejszy, główny. „Mały słownik łacińsko-polski” podaje następujące znaczenia *antiquus*: 1. leżący na przodzie, przedni 2. wczesny, dawny, stary, staromodny, starożytny, 3. poprzedni, dawny 4. pradawny, tradycyjny, dotyczący przodków, dziedziczny 5. *poet.* w podeszłym wieku 6. długotrwały, długoletni, stary 7. z dawnych czasów, niedzisiejszy, 8. przestarzały, niemodny 9. lepszy, ważniejszy, droższy, najważniejszy, pierwszy, główny 10. ważniejszy, zaszczytniejszy – *Mały słownik łacińsko-polski*, dz. cyt., s. 66.

Latin”, znaczenie utworzonego w XI w. neologizmu „modernitas” jako po prostu: „naszych czasów”, naszej współczesności, uwyrażnia się właśnie w zbiorze satyr „De Nugis Curialium” („Żarty dworzan”<sup>1525</sup>) autorstwa Mapa. Przywołajmy dwa zdania z przytoczonego przez Engelbrechta fragmentu tego dzieła:

- 1) „Nostra dico tempora modernitatem hanc, horum scilicet centum annorum curriculum, cuius adhuc nunc ultime partes extant [...]”<sup>1526</sup>;
- 2) „Omnibus seculis sua displicuit modernitas, et quevis etas a prima preteritam sibi pretulit”<sup>1527</sup>.

Przetłumaczyć je można następująco:

Ad. 1) „Opowiadam o naszych czasach współczesnych, tych, które oczywiście obejmują sto lat, których <końcowe/ostatnie części><sup>1528</sup> teraz/obecnie istnieją<sup>1529</sup>” (ew. „Opowiadam o naszej współczesności/o współczesności naszych czasów/, która oczywiście obejmuje sto lat, a której schyłek właśnie teraz przypada”)

Ad. 2) „Każdemu stuleciu nie podoba się jego własna współczesność, i każdy wiek po pierwszym woli minioną epokę od swojej<sup>1530</sup>”.

Zwróćmy uwagę, że w przywołanych wypowiedziach Walter Map nie tylko odnosi „modernitas” do swojej, XII-wiecznej, współczesności, ale że ta współczesność nie oznacza dla niego tego, co „teraźniejsze” w sensie krótkotrwałej chwili, ulotnego momentu, ale

---

<sup>1525</sup> Zob. W. Engelbrecht, *On modernus and modernitas in Medieval Latin*, dz. cyt., s. 246. Jak zauważa z kolei James Hinton, z jednej strony „De Nugis Curialium” ukazuje niegodziwości i niedole życia dworskiego, a z drugiej, znajdujemy w niej liczne przykłady, w których Map wskazuje, że współczesne czasy kształtują równie wybitnych bohaterów, jak ci znani ze starożytności. Są nimi królowie, hrabiowie, baronowie – wielu z nich Map spotkał w trakcie swojego dworskiego życia, a fragmenty, w których ich opiewa, nie komponują się dobrze z porównaniami dworu do piekła – zob. J. Hinton, *Walter Map's de Nugis Curialium: Its Plan and Composition*, PMLA, 1917, Vol. 32, No. 1 (1917), s. 113. Źródło: Modern Language Association, <https://www.jstor.org/stable/pdf/456912.pdf> (dostęp: 28.08.21)

<sup>1526</sup> W. Map, *Nugis Curialium*, cyt. za W. Engelbrecht, *On modernus and modernitas in Medieval Latin*, dz. cyt., s. 246.

<sup>1527</sup> W. Map, *Nugis Curialium*, cyt. za W. Engelbrecht, *On modernus and modernitas in Medieval Latin*, dz. cyt., s. 246.

<sup>1528</sup> Dosłownie l.mn. „końcowe części” – „ultime partes”.

<sup>1529</sup> Istnieją - „exstant” od exsto, extare, 3 os. l.mn. czas teraźniejszy – present active

<sup>1530</sup> Tłumaczenie drugiej części tego zdania opracowałam w znacznej mierze w oparciu o jego angielski przekład: „Every age has found its own modernity displeasing, and every age after the first has preferred a past age to itself”, zawarty w publikacji: M.D. Chenu, *Nature, man and society in the twelfth century: essays on new theological perspectives in the Latin West*, University of Toronto Press in association with the Medieval Academy of America, Toronto, Buffalo, London 1997, s. 321. [https://books.google.pl/books?id=AEkzAgAAQBAJ&pg=PA320&lpg=PA320&dq=Omnibus%20seculis%20sua%20displicuit%20modernitas%2C%20et%20quevis%20etas%20a%20prima%20preteritam%20sibi%20pretulit&source=bl&ots=EGqWkaorqp&sig=ACfU3U3wWyAqhTgqWcmYiFzTtNDmrV9cfg&hl=pl&sa=X&ved=2ahUKewim7\\_rCz9TyAhWlGf0HHRqXAjgQ6AF6BAGREAM&fbclid=IwAR3IB66fZpxh\\_0t0Y3RNWxa9Pm-2eCPjtkL7GzCOV2NDP4EKL8PINdMYX48#v=onepage&q=Omnibus%20seculis%20sua%20displicuit%20modernitas%2C%20et%20quevis%20etas%20a%20prima%20preteritam%20sibi%20pretulit&f=false](https://books.google.pl/books?id=AEkzAgAAQBAJ&pg=PA320&lpg=PA320&dq=Omnibus%20seculis%20sua%20displicuit%20modernitas%2C%20et%20quevis%20etas%20a%20prima%20preteritam%20sibi%20pretulit&source=bl&ots=EGqWkaorqp&sig=ACfU3U3wWyAqhTgqWcmYiFzTtNDmrV9cfg&hl=pl&sa=X&ved=2ahUKewim7_rCz9TyAhWlGf0HHRqXAjgQ6AF6BAGREAM&fbclid=IwAR3IB66fZpxh_0t0Y3RNWxa9Pm-2eCPjtkL7GzCOV2NDP4EKL8PINdMYX48#v=onepage&q=Omnibus%20seculis%20sua%20displicuit%20modernitas%2C%20et%20quevis%20etas%20a%20prima%20preteritam%20sibi%20pretulit&f=false) (dostęp: 28.08.21)

obejmując stulecie, stanowi horyzont tego, co minione, ale wciąż aktualne<sup>1531</sup>. Dochodzi tu więc do swego rodzaju uwspółcześnienia przeszłości. Jak wskazuje drugie z przywołanych zdań, epoki minione, wykraczające poza 100 lat współczesności, autor „De Nugis Curialium” wskazuje jako punkt odniesienia i preferencji. Nawet jeżeli, jak zauważa Hans Robert Jauss, ta konstatacja Waltera Mapa ma charakter (nieco przewrotnego) argumentu przeciwko lekceważeniu terażniejszości, a przede wszystkim – samego „De Nugis Curialium”<sup>1532</sup>, nie zmienia to faktu, że wypowiedź XII-wiecznego autora jest potwierdzeniem pewnego generalnego przekonania, jakie właściwe było ludziom wieków średnich, dla których to, co dawne, minione, nie było tym, co „przestarzałe”. Uznawali oni *antiquitas* za wzorcową, natomiast rolą *modernitas*, współczesności, miało być przywrócenie jej minionego blasku. Jednak to średniowieczne *renovatio* nie było „odtworzeniem”, nakierowanym na swego rodzaju imitowanie, naśladownictwo. Uważano bowiem, że to, co minione, starożytne, w tym, co współczesne (*nostrum aetas*) może się w sposób bardziej pełny rozwinąć i zrealizować. Przywołajmy dłuższy wywód Jaussa, gdzie, posiłkując się analizami Friedricha Olhy, charakteryzuje on specyficzną dla średniowiecznego chrześcijaństwa, *typologiczną formę ujmowania i doświadczenia dziejów*: „Kasjodor [ok. 485 – 583 – dop. E.Ch.] jako pierwszy sformułował historyczne przeciwieństwo, gdzie pojęcie *antiquitas* oznacza wzorcową przeszłość, od której oddziela się *modernitas* płynącego dalej czasu. Teraźniejszości cesarstwa Gotów przyświeca wedle Kasjodora idealne zadanie odnowy minionej wielkości Rzymu i jego kultury. [...] Słowo *modernus*, które w okresie karolińskim wchodzi w powszechne użycie, w IX wieku oddziela przede wszystkim nowe uniwersalne cesarstwo jako *saeculum modernum* od starożytności rzymskiej. Wkrótce potem niemieckie cesarstwo uzna chlubne czasy Karola za przeszłość idealną, a odnowę tego cesarstwa za zadanie równorzędne odnowie imperium rzymskiego. [...] Owszem, *moderni* XII wieku mieli szczególnie wyrazistą świadomość przełomu [...] ale w tym <buncie młodzieży> przeciwko szkolnej tradycji i autorytetowi klasycznych autorów zawierało się coś więcej niż konflikt generacji, któremu wedle E.R. Curtiusa nieodmiennie przyświecać miał starożytny wzorzec [oparty na kołowym cyklu następujących po sobie pokoleń – dop. E.Ch.]. Świadomość, z jaką około 1170 roku nowe pokolenie autorów piszących po łacinie i w rodzimym języku [...]

---

<sup>1531</sup> To, jak Mapa posługuje się terminem „modernitas” Jauss komentuje następująco: „[...] określając nasze czasy jako *modernitas*, autor ma na myśli ostatnie sto lat, ponieważ wydarzenia (*notabilia*) z tego okresu są jeszcze świeże i bezpośrednio obecne w powszechnej pamięci, można się w nich orientować i można o nich opowiadać” – H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 16-17.

<sup>1532</sup> Jauss w następujący sposób rekonstruuje tok argumentacji Mapa: skoro „[...] *modernitas* nigdy się nie podoba (*omnibus seculis sua displicuit modernitas*), toteż i jego własne dzieło zdoła pozyskać uznanie dopiero, gdy odległa przyszłość przyda mu *antiquitas*” - H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 16.

przeciwstawiało się <starożytnym>, wywodzi się z tych samych źródeł, co cały <renesans dwunastowieczny>. Jest to historyczne poczucie rozkwitu, doświadczanego – inaczej niż w humanistycznym renesansie włoskim – ani jako naśladowanie, ani jako odrodzenie *antiquitas*, ale jako jej spotęgowanie i spełnienie. Jak wykazał Friedrich Olhy, doświadczenie czasu właściwe tym dwunastowiecznym *moderni* ma charakter nie cykliczny, ale typologiczny. Przybiera specyficzną formę chrześcijańskiego doświadczenia dziejów: <Typologia umieszcza to, co rozdzielone w czasie, w relacji stopniowania, gdzie nowe jest wyższym stopniem starego. To, co nowe, wywyższa to, co stare; to, co stare, żyje w tym, co nowe. Stare zostaje ocalone w nowym, nowe powstaje na gruncie starego. [...] Interpretacja typologiczna jest aktem zawłaszczania tego, co stare, przez siłę nowości – w upojeniu terażniejszością trwa przeszłość>. Typologiczne doświadczenie historii wyraża się także w słynnym obrazie [...] użytym po raz pierwszy przez Bernarda z Chartres: *moderni* jako karły, siedzące na ramionach olbrzymów. Przejawia się tu podziw dla starożytnych, ale nie bez świadomości typologicznego spotęgowania tego, co stare, w tym, co nowe: terażniejszość sięga wzrokiem dalej niż przeszłość!”<sup>1533</sup>. Można byłoby powiedzieć, że średniowieczni *moderni* nie mają kompleksów względem starożytności, co nie znaczy, że jej nie cenią. Zwróćmy uwagę, że w takim typologicznym ujęciu relacja między tym, co przeszłe, a tym, co współczesne, między starym a nowym, nie opiera się na przeciwstawieniu i zanegowaniu, ale na integracji i ciągłości. Przywołajmy dalsze, podane przez Jaussa, przykłady:

1) stwierdzenie Pryscjana z Cezarei, żyjącego na przełomie V i VI wieku: „quanto iuniores, tanto perspicaciores”, co można przełożyć jako: „o ile młodszy, o tyle bystrzejszy (bardziej przenikliwy)”, do którego nawiązywano i które cytowano w średniowieczu<sup>1534</sup>,

2) oraz będący ilustracją takiego nawiązania – fragment „Opowieści” w języku starofrancuskim autorstwa Marii Francuskiej (1160 - 1215), średniowiecznej pisarki i poetki, w którym stwierdza ona: „Starożytni wiedzieli już, że ci, co przyjdą po nich, będą mądrzejsi, ponieważ umieją komentować brzmienie tekstu i w ten sposób wzbogacać jego sens”<sup>1535</sup>.

W typologicznym doświadczeniu czasu współcześni postrzegają przyszłe pokolenia jako kontynuatorów, spadkobierców, jako tych, którzy *włączą się* w proces wydobywania, ujawniania prawdy *niezależnej od upływu czasu*, proces, w którym oni sami *już* uczestniczą.

---

<sup>1533</sup> H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 13-16.

<sup>1534</sup> Zob. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 16. Pryscjan z Cezarei był łacińskim gramatykiem, historykiem literatury, tłumaczem i poetą. Do XVIII wieku jego prace wywierały znaczący wpływ na europejską naukę i literaturę, a dzieło „*Institutiones grammaticae*”, przez niemal półtora tysiąca lat było używane przy zaawansowanym nauczaniu łaciny i nadal jest podstawą gramatyki języka łacińskiego – Wikipedia, *Pryscjan* <https://pl.wikipedia.org/wiki/Pryscjan> (dostęp: 22.03.22).

<sup>1535</sup> Cyt. za R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 16.

Wpisując wypowiedź Marii Francuskiej w kontekst właściwej dla chrześcijańskiego średniowiecza egzegezy Starego Testamentu, Jauss zauważa: „[...] cały obiektywny sens tekstu jest zrazu jeszcze ukryty, i odsłonić się może dopiero z biegiem czasu, za sprawą wciąż nowych komentarzy późniejszych czytelników. Na koniec, wraz z ostatnią glosą, ujawni się w całej pełni jakkolwiek dla bożej mądrości jawny był już od początku. [...] Sama Marie de France skromnie włącza się w ten proces *postępującego odsłaniania prawdy* [podkr. – E.Ch] i sąd o swym dziele pozostawia mądrzejszej potomności [...]”<sup>1536</sup>. W takiej perspektywie świadomość nowych czasów, przejścia od starego do nowego, nie wiązała się z odrzuceniem tego, co minione, ale przeciwnie, pozwalała przeszłości zrealizować się w pełni w tym, co współczesne. Nowe nie jest więc zagrożeniem dla tego, co stare, a to, co stare nie jest tym, od czego koniecznie musi się odciąć nowe, by potwierdzić swoją „nowość” i aktualność. Można powiedzieć, że

*choć stare i nowe są tu rozróżnione, nie są „rozszczepione” ani „wyzolowane”.*

*Ta optyka ciągłości, która w tym, co przekraczające, zachowuje to, co przekraczane,*

przywodzi na myśl omawianą we „Wprowadzeniu do badań nad onto-architekturą” zaproponowaną przez Stefana Czarnowskiego charakterystykę kultury jako procesu akumulacji, podobnego tworzeniu się rafy koralowej. Można powiedzieć, że we właściwym chrześcijańskiemu średniowieczu doświadczeniu czasu, gdzie „nowe jest wyższym stopniem starego”, napotykamy właśnie ten akumulacyjny schemat, „topos ciągłości”, przez co typologiczne ujęcie dziejów okazuje się mieć charakter kulturotwórczy.

W przypadku nowożytnego rozumienia współczesności jako „nowego”, czy precyzując: „najnowsze czasu”<sup>1537</sup>, gdzie to, co nowe, detronizuje stare i się od niego odcina, a przeszłość traktuje się jako przeszkadzającą przyszłości<sup>1538</sup>, trudno natomiast mówić

---

<sup>1536</sup> R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 16. Choć Jauss pisze o „postępującym odsłanianiu prawdy” – to właściwego starożytnym i średniowiecznym myślicielom rozumienia „postępu” nie należy utożsamiać z takim jego ujęciem, jakie wypracowane zostało w nowożytności, w końcu XVIII stulecia. Więcej na ten temat niżej.

<sup>1537</sup> Koselleck wskazuje, że o ile pojęciem „nowego czasu” w XVIII wieku zaczęto określać trzy minione stulecia i funkcjonowało ono w historiografii jako określenie *ex post*, o tyle pojęcie „najnowsze czasu”, odnotowane w źródłach po raz pierwszy w 1775 roku, odnoszone było do współczesności, jako jej właściwe określenie. Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 320-328. Zob. też niżej.

<sup>1538</sup> Jak przykład Koselleck przywołuje Denisa Diderota (1713-1784), francuskiego pisarza i filozofa oświeceniowego, głównego redaktora „Encyklopedii”, który w zawartym w niej artykule głosił: „Deklarowanym celem Encyklopedii było jak najszybsze rozpracowanie przeszłości, by stworzyć miejsce dla nowej przyszłości” - D. Diderot, artykuł *Encyclopédie*, w: „Encyclopédie”, t. 12, Lausanne-Bern 1781, s. 340 n., cyt. za R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 101.

o jakiegokolwiek akumulacji. Przeciwnie – jak wskazuje Reinhart Koselleck – od końca XVIII stulecia coraz bardziej popularny stawał się „topos zerwania ciągłości”<sup>1539</sup>. W tym szczególnym toposie znajduje wyraz całościowa zmiana kształtująca nowożytny (i szerzej: „moderniczny”) światobraz, obejmująca rozumienie i doświadczanie czasu. Zaczął on być pojmowany jako nieskończony i „przyspieszony”, „uciekający” od przeszłości i teraźniejszości w (doczesną) przyszłość, co oznaczało także jego denaturalizację (por. niżej). Zmiana ta znajdowała odzwierciedlenie nie tylko w redefinicji relacji między przeszłością, współczesnością a przyszłością, ale też w nowym rozumieniu terminów takich jak: „historia”, „postęp” czy „rewolucja”. Zmianę pojęcia historii omawiałam w „Części pierwszej” pracy, teraz omówmy krótko nowożytne pojęcie postępu, co jest tym bardziej uzasadnione, że to właśnie w nim, jak podkreśla Koselleck, „znajduje swój pierwszy pojęciowy wyraz prawdziwie historyczny czas”<sup>1540</sup>, czyli czas pojęty w sposób odmienny, niż w epokach, które nowożytni nazwali starożytnością i średniowieczem.

Za autorem „Semantyki historycznej” można powiedzieć, że „prawdziwie historyczny czas” to czas „zdynamizowany postępem”<sup>1541</sup>, którego upływ zaczyna być postrzegany jako *realny czynnik zmiany*, i to *zmiany na lepsze*. W obrębie statycznego doświadczenia czasu, właściwego dla starożytności i średniowiecza, które powiązać można z paradygmatem onto-agatologicznym, gdzie nie problematyzowano istnienia rzeczywistości, ale przeciwnie – sytuowano prawdę, dobro i piękno po stronie tego, co jest – bytu), duchowa doskonałość (duchowy postęp) i płynący czas były od siebie niezależne. Cytując Paulinusa z Akwilei (735/740—802 r.), teologa związanego z dworem Karola Wielkiego, Koselleck zauważa, że kiedy Ojcowie Kościoła i scholastycy mówili o postępie („profectus”, rzadziej: „progressus”), dotyczył on zbawienia duszy, czyli odnosił się do „[...] królestwa Bożego, którego nie wolno mylić z czasowym królestwem tego świata. Droga do doskonałości nie wyraża się w liczbie lat, lecz w doskonałości duszy: <perfectio non est in annis, sed in animis> [sentencja

---

<sup>1539</sup> Zob. R. Koselleck, „Nowożytność”. *O semantyce nowoczesnych pojęć ruchu...*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna”..., s. 378. Z pomocą „toposu zerwania ciągłości” opisać można zmianę kształtującą nowożytny światobraz także na najbardziej podstawowym, ontologicznym poziomie, wiąże się ona bowiem – na co wskazują analizy Andrzeja Maryniarczyka – z „rugowaniem transcendentaliów z filozofii”, czego skutkiem był „rozłam i oderwanie wartości od bytu” – zob. A. Maryniarczyk SDB, *Transcendentalia w perspektywie historycznej (Od arche do antytranscendentaliów)*, w: „Roczniki Filozoficzne”, Tom XLIII, zeszyt 1 – 1995, s. 156 i 161. [https://www.jstor.org/stable/43408043?read-now=1&refreqid=excelsior%3Ae87cf4fc530ecd76c8cf10058f24a9b1&seq=20#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/43408043?read-now=1&refreqid=excelsior%3Ae87cf4fc530ecd76c8cf10058f24a9b1&seq=20#page_scan_tab_contents) (dostęp: 05.02.22). Więcej na ten temat w dalszej części rozważań.

<sup>1540</sup> Zob. R. Koselleck, *Dzieje pojęć*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna naukowa, Warszawa 2009, s. 184. Por. też niżej.

<sup>1541</sup> Zob. R. Koselleck, *Dzieje pojęć*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna naukowa, Warszawa 2009, s. 189.



Paulinusa z Akwilei – dop. E.Ch.]”<sup>1542</sup>. Tak w średniowieczu, jak w starożytności, czas nie miał żadnej „mocy” – upływał, ale nie „postępował”, co więcej, wektor postępu nie był skierowany w stronę przyszłości, nie oznaczał, jak pisze Koselleck, „otwierania nowych horyzontów”<sup>1543</sup>. Dlaczego? Ponieważ w statycznym doświadczeniu czasu przeszłość i przyszłość pozostawały sprzężone, uznawano je za podobne do siebie. W starożytności pogańskiej takie ujęcie powiązać można z kołową koncepcją czasu i przekonaniem o odwiecznym istnieniu wszechświata, bez początku i końca, natomiast w starożytności chrześcijańskiej i wiekach średnich nie tylko z biblijnym „nic nowego pod słońcem”<sup>1544</sup> (które zresztą wydaje się mieć wiele wspólnego z kołową koncepcją czasu), ale przede wszystkim, na co zwraca uwagę autor „Semantyki historycznej”, z nauką o Sądzie Ostatecznym i końcu świata, na który stale oczekiwano. Przyszłość w światobrazie chrześcijańskim nie należała do doczesności, ale oznaczała jej kres. Inaczej mówiąc – była „zamknięta” oczekiwanym kresem dziejów. By opisać różnicę w ujmowaniu relacji między przeszłością, współczesnością a przyszłością, jaka występowała pomiędzy:

- 1) z jednej strony – światobrazem właściwym dla starożytności i średniowiecza (statyczne doświadczenie i pojmowanie czasu),
- 2) a z drugiej – nowożytnością i nowoczesnością (dynamiczne i transnaturalne<sup>1545</sup> doświadczenie i pojmowanie czasu),

Koselleck posiłkował się dwiema „metahistorycznymi”<sup>1546</sup> kategoriami: „przestrzeń doświadczenia” i „horyzont oczekiwań”, które wyprowadził uogólniając pojęcia: wspomnień

---

<sup>1542</sup> R. Koselleck, *Dzieje pojęć*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna naukowa, Warszawa 2009, s. 182.

<sup>1543</sup> Koselleck zauważa: „Jeśli w starożytności mówi się o postępowaniu naprzód, to zawsze chodzi o spojrzenie wstecz, a nie o otwieranie nowych horyzontów. W swoim słynnym wprowadzeniu do historii wojny peloponeskiej Tucydides pokazuje, że Grecy dzięki swemu porządkowi prawnemu i technicznemu oraz militarnemu umocnieniu władzy różnili się od barbarzyńców. [...] Ale właśnie dzięki ustrojowi polis, rozwiniętemu handlowi i większemu potencjałowi władzy stali się zdolni do prowadzenia wojny domowej, której okrucieństwo [...] przewyższa wszystko, co było dotąd znane. [...] Jeśli w starożytności mówi się o postępie, to jest to zawsze postęp częściowy, na przykład postęp w nauce lub we wprowadzaniu pokoju w basenie Morza Śródziemnego przez Pax Romana [...]. Panowanie nad światem wiecznego Rzymu mogło obiecać trwałość i bezpieczeństwo, ale nie postęp w kierunku lepszej przyszłości. [...] To, że świat znajduje się w wieku starczym, jest autointerpretacją właściwą późnej starożytności, która wyrażała ją w pojęciu <senectus>. <Upadek> – bardziej zatem niż formy częściowego postępowania naprzód – nadawał się do opisywania procesu obejmującego całe społeczeństwo, a nawet cały kosmos. Odnosi się to w ten sam sposób do pogan i do chrześcijan. Przed wierzącymi chrześcijanami odsłonił się wprawdzie nowy horyzont przyszłości, mianowicie oczekiwanie niebieskiego Jeruzalem, ale chodziło tu o królestwo, które zostanie tu urzeczywistnione po końcu dziejów. [...] Ponadto, według nauki chrześcijańskiej o ograniczonym czasie pomiędzy stworzeniem i końcem świata, od momentu przyjścia Chrystusa znajdujemy się zasadniczo w ostatniej epoce, w ostatniej <aetas>, a mianowicie w epoce <senectus>, w ramach której nie może wydarzyć się nic istotnie nowego” - R. Koselleck, *Dzieje pojęć*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna naukowa, Warszawa 2009, s. 180-181.

<sup>1544</sup> Przywołajmy odpowiedni fragment Księgi Koheleta (Koh, 1, 9): „To, co było, jest tym, co będzie, a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie: więc nic zgoła nowego nie ma pod słońcem”. <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=570> (dostęp: 30.08.21)

<sup>1545</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 98.

i nadziei<sup>1547</sup>. Nadzieje i oczekiwania (jeśli już o nich mówić) w starożytności chrześcijańskiej i wiekach średnich – odnoszono do Królestwa Bożego, które, zgodnie ze słowami Zbawiciela, *jest* nie z tego świata<sup>1548</sup>, a dla człowieka dostępne będzie dopiero wtedy, kiedy cały czas dobiegnie kresu – po Sądzie Ostatecznym. Równocześnie Królestwo Boże, choć dotyczy ludzkiej przyszłości, *już jest*, bo jest poza czasem<sup>1549</sup>. W tej perspektywie „doczesna przyszłość”, jako to, co w porządku czasu „dopiero będzie”, jest, pisze Koselleck, „przemijającą przyszłością”<sup>1550</sup>. Nie wiązano jej z tym, co „rzeczywiście” nowe, ale z założenia traktowano jako podobną do tego, co minione. Stąd właśnie „współczesność długiego trwania”, „rozlewająca się” na to, co przeszłe i przyszłe. O ile więc w obrębie chrześcijaństwa pojawia się emfaticznie (czyli: „in plus”) pojmowana nowość<sup>1551</sup> – bardzo wyraźna w apokaliptycznej wizji Nowego Jeruzalem, które nastanie, kiedy pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminą, gdy Zasiadający na tronie powie: „Oto czynię wszystko nowe”<sup>1552</sup> – to nie znajduje się ona w sferze tego, co czasowe, ani nie zależy od czasu. Zwróćmy uwagę:

*w chrześcijaństwie nasycona emfazą nowość nie jest nowością „uczasowioną”;*

zarówno sfera aksjologiczna, którą reprezentować mogą tożsame z bytem transcendentalia<sup>1553</sup> – dobro, prawda, piękno, jak i emfaticznie pojęta nowość, pozostają *nie związane* z upływem czasu. Ten statyczny (i stabilny) swiatioobraz, jak wykazuje autor „Semantyki historycznej”,

---

<sup>1546</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 387.

<sup>1547</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 363-365.

<sup>1548</sup> Zob. J 18, 36 <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=357> (dostęp: 20.12.21)

<sup>1549</sup> Podobnie „postępujące odsłanianie prawdy”, w ramach typologicznego doświadczenia czasu właściwego dla chrześcijańskiego średniowiecza, dotyczy prawdy, która *już jest* dana i wiadoma Bogu, nie prawdy, która dopiero *będzie*.

<sup>1550</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s.63.

<sup>1551</sup> Przypomnijmy, że w starożytności pogańskiej ze słowem „nowy” (łac. *novus*, gr. *νέος* (*neos*)) nie tylko nie łączyła się „emfaza”, ale miało ono wydźwięk pejoratywny, oznaczając także: „wywrotowy”, „buntowniczy” – zob. *Mały słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2001, s. 423

<sup>1552</sup> Przywołajmy 21 rozdział Apokalipsy wg. św. Jana: „I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły, i morza już nie ma. I Miasto Święte - Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża. I usłyszałem donośny głos mówiący od tronu: «Oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi, i będą oni Jego ludem, a On będzie "BOGIEM Z NIMI". I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły». I rzekł Zasiadający na tronie: «Oto czynię wszystko nowe»” – Ap. 21, 1-5. <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=1109&slowa=Nowe%20Jeruzalem> (dostęp: 27.12.21).

<sup>1553</sup> Transcendentalia, przypomnijmy, to własności, które orzekać można o każdym z bytów – m.in. jedno, dobro, prawda, byt, piękno (*unum, verum, bonum, ens, pulchrum*). W interpretacji semiotycznej to – jak pisze Władysław Stróżewski – „nazwy o nieograniczonej ekstensji”, w interpretacji ontologicznej – to „ogólne i konieczne sposoby istnienia” – zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 187-191.

w nowożytności ulega destrukcji pod wpływem wydarzeń związanych z reformacją, a przede wszystkim zapoczątkowanych przez nią krwawych wojen domowych na terenie Europy Zachodniej – Niemiec, Holandii, Anglii i Francji. Oddajmy głos badaczowi: „Skoro panowała wiara, że *współczesność* [podkr. – E.Ch.] jest ostatnim czasem, to czymś rzeczywiście nowym w czasie mógł być jedynie Sąd Ostateczny, który położy kres wszystkim dotychczasowym czasom. Dopiero wówczas, gdy chrześcijańskie oczekiwanie kresu dziejów utraciło walor współczesności, można było ustalić istnienie czasu nieograniczonego i wciąż otwartego na to, co nowe. O ile dotychczas chodziło o problem, czy koniec świata nastąpi wcześniej niż oczekiwano lub przewidywano, o tyle teraz przesuwano stopniowo wyliczenia Sądu Ostatecznego w coraz to większą dal, aż problem ten w ogóle przestał być dyskutowany. Ten *zwrot ku przyszłości* [podkr. – E.Ch.] dokonał się dopiero wówczas, gdy religijne wojny domowe, początkowo sugerujące – na skutek rozpadu kościołów – rychłe nadejście końca świata, dokonały destrukcji chrześcijańskich oczekiwań. Początek dynamiki poznania naukowego, które tworzyło obietnicę coraz to liczniejszych wynalazków i odkryć w przyszłości, a także poznawanie Nowego Świata i jego ludów powoli oddziaływały, pomagając ustanowić świadomość historii powszechnej, która całościowo wstępuje w nowy czas. W aspekcie historii słowa uderza jednak, że – ze względu na punkt ciężkości – najpierw historię, później dzieje, wreszcie sam czas opatrywano epitetem <nowy>. Wskazuje to na podlegającą refleksji przemianę doświadczenia”<sup>1554</sup>. Oczekiwanie na kres dziejów, na Sąd Ostateczny zamykający przyszłość, uległo, pod wpływem reformacji, „przedawnieniu”, co więcej, jej pierwszym skutkiem było, jak wskazuje Koselleck, „przyspieszenie czasu” (czy też doświadczenie czasu jako „przyspieszonego”, „skróconego”), i już w tym sensie – jego „dynamizacja”<sup>1555</sup>. Destrukcja „chrześcijańskich oczekiwań końca” spowodowała, że przyszłość znalazła się w obrębie tego, co doczesne, została wprzęgnięta w tryby zdynamizowanego czasu – „uczasowiona”. Oczekiwanie na koniec świata sukcesywnie wypierane było przez „oczekiwanie postępu”. Proces ten, jak wskazuje Koselleck, trwał całą „wczesną nowożytność” od czasów Francisca Bacona (1561-1626), by osiągnąć kulminację w XIX stuleciu<sup>1556</sup>.

---

<sup>1554</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 321-322.

<sup>1555</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 57 - 59.

<sup>1556</sup> „Powszechnym przekonaniem, wynikającym z doświadczenia naukowych wynalazków i ich przemysłowego zastosowania, było oczekiwanie od nich dalszego postępu [...]. Nauka i technika ustabilizowały postęp, jako *czasowo progresywne zróżnicowanie między doświadczeniem a oczekiwaniem* [podkr. E.Ch.] [...] Bacon musiał jeszcze przepowiadać, że wynalazki ulegną przyspieszeniu [...]. Leibniz mógł już ten sąd wzbogacić o <doświadczenie>. Adam Smith dowodził w końcu, że *progress of society* jest rezultatem [...] oszczędności czasu [...]. Ludwig Buchner [...] nie widział już nic zdumiewającego w tym, <że w naszych dniach postęp

W następstwie zaniku oczekiwania na kres dziejów, czas zaczęto pojmować jako nieograniczony i nieskończony, czemu towarzyszyło przekonanie, że nieskończoność leży także w zasięgu człowieka i świata doczesnego<sup>1557</sup>. Inaczej mówiąc – ponieważ w nowożytnym (i nowoczesnym) światoobrazie nieskończoność zostaje odniesiona do sfery tego, co doczesne, rzeczywistość staje się „ruchoma”, „przejściowa”<sup>1558</sup>, a także: „zdenaturalizowana”. Ta zmiana widoczna jest już na poziomie treści znaczeniowej pojęć, która zostaje „zdynamizowana”. Na przykład nowożytnie pojęty „postęp” z doskonałości (jako stanu) staje się: „doskonaleniem” (procesem)<sup>1559</sup>. Autor „Semantyki historycznej” podkreśla, że doświadczenie i rozumienie czasu jako „przyspieszonego”, potęgowało się „w toku” nowożytności, wraz z rozwojem naukowo-technicznym i „wystrzępianiem się” tkanki społeczeństwa stanowego<sup>1560</sup>. Zauważmy jeszcze za Koselleckiem, że „zdynamizowanie postępu” właściwego dla nowożytności pojęcia czasu, polega nie tylko na „przyspieszeniu”, ale łączy w sobie przyspieszenie i opóźnienie<sup>1561</sup>. Analizy autora „Semantyki historycznej”, ukazujące optykę nowoczesną jako funkcjonującą w ramach przyspieszenia i opóźnienia: wpisujące tak „progresistów”, jak „konserwatystów” w jej horyzont, są zbieżne z przywołanym wcześniej ujęciem Schnädelbacha, który wskazywał, że „tradycyjne społeczeństwa nie są ani tradycjonalistyczne, ani antytradycjonalistyczne; społeczeństwo nowoczesne natomiast trapi spór <modernizm contra antymodernizm>”<sup>1562</sup>. Spór ten, jak wykazuje Koselleck, jest uwarunkowany „progresywną interpretacją przyszłości”<sup>1563</sup>

---

jednego stulecia równy jest postępowi tysiącleci we wcześniejszych czasach>” - R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 379 – 381.

<sup>1557</sup> R. Koselleck, *Dzieje pojęć*, dz. cyt., s. 185-187.

<sup>1558</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 336-337.

<sup>1559</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt. s. 373 -375.

<sup>1560</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 354-356. Zob. też niżej.

<sup>1561</sup> Koselleck stwierdza: „To, co nowe, wzbogaciło sens czasu i to tym dobitniej, że już przed utożsamieniem komunikacji i informacji przyspieszenie stało się uwarunkowanym przez czas doświadczeniem podstawowym. Tym samym – w sferze politycznej i społecznej – także opóźnienie stało się kluczowym terminem dziejów, czy to, jak u konserwatystów, aby zatrzymać ruch, czy to, jak u progresistów, aby go zdynamizować: obydwie pozycje wyrastają z takich dziejów, których nowa dynamika zmuszała do powstawania czasowych kategorii ruchu” - R. Koselleck, *„Nowożytność”. O semantyce nowoczesnych pojęć ruchu*, w: R. Koselleck, *„Semantyka historyczna”*..., s. 346.

<sup>1562</sup> H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna naukowa, Warszawa 2001, s. 339.

<sup>1563</sup> Warto tu zwrócić uwagę, że choć renesans przyniósł, jak pisze autor „Semantyki historycznej”, świadomość nowego czasu, to „[...] nie była to jeszcze świadomość kroczenia ku lepszej przyszłości, dopóki średniowiecze pojmowano jako ciemny czas, w stosunku do którego starożytność jawiła się jako wzorzec. Dopiero wzrost wiedzy o przyrodzie, w której autorytet starożytnych został wyparty przez autonomiczne użycie rozumu, otworzyło drogę – na razie tylko w pewnych dziedzinach – do *progresywnej interpretacji przyszłości* [podkr. – E.Ch.]. [...] Od tego momentu przeszłość i przyszłość różnią się od siebie jakościowo i w tym sensie odkryty zostaje prawdziwie historyczny czas, który w pojęciu postępu znajduje swój pierwszy pojęciowy wyraz” - R. Koselleck, *Dzieje pojęć*, dz. cyt., s. 184.

i szczególnym, „zdynamizowanym” doświadczeniem i rozumieniem czasu, ze względu na które współczesność nie jest już „współczesnością długiego trwania”, ale staje się tym, co przejściowe i w sobie samym – rozszczepione (por. niżej).

Wiele wskazuje na to, że „rozszczerzenie” można uznać za figurę organizującą „moderniczny” światobraz. Już w „Części pierwszej” pracy, wskazywałam, że „oderwanie”, „odcięcie”, „rozdarcie” właściwe są dla abstrakcji jako metody poznania, a we „Wprowadzeniu do badań nad onto-architekturą” sygnalizowałam, że właśnie na „abstrakcjonistycznym”, „wyizolowanym” pojęciu bytu ufundowane są zarówno paradygmat mentalistyczny, kształtujący nowożytną (i nowoczesną), zachodnioeuropejską perspektywę, jak i będący jego radykalizacją paradygmat lingwistyczny, dominujący we współczesnej zachodniej kulturze. Przywołane tu analizy Reinharta Kosellecka pozwalają stwierdzić, że w nowożytności „rozszczerzenie” („topos zerwania ciągłości”) redefiniuje także relację między przeszłością a przyszłością, co więcej, napotykamy je również w nowożytnym pojęciu nowości. Ponieważ podporządkowano ją „zdynamizowanemu postępowi” czasowi, zaczęła być traktowana jako to, co w sposób *konieczny* stanie się „przestarzałe”. Nowożytnie pojęta nowość, inaczej niż nasycona emfazą nowość w ujęciu chrześcijańskim, staje się „uczasowiona”, czy też – „podczasowa”, wciąż odcina się, bądź: wyobcowuje, od własnej, doraźnej treści. W perspektywie „postępującego czasu”, „progresywnie zinterpretowanej przyszłości” *warunkiem* „nowości” okazuje się wpisana w nią, nieuchronna dezaktualizacja. Zwróćmy uwagę: tak rozumiana nowość, obca „wypełniającej” ją treści, staje się pojęciem formalnym, *radykalnie abstrakcyjnym*, nie tylko treściowo „ubogim”, ale też „obojętnym” wobec wypełniającej je treści. W tym określającym nowożytnie pojętą nowość wyobcowującym, a równocześnie antynomicznym schemacie (nowość kontra przestarzałość, nowość jako popadająca we własne przeciwieństwo: przestarzałość), złożonym z wykluczających się opozycji („zasada albo, albo”), można rozpoznać mechanizm właściwy abstrakcji realizującej się „przez oddzielenie”. Zaryzykujmy więc tezę, że „topos zerwania ciągłości”, o którym pisze Koselleck, kształtujący optykę nowożytną (i szerzej: „moderniczną”), stanowi przejaw i wyrasta z „abstrakcjonistycznego” pojęcia bytu.

„Antynomiczny i wyobcowujący schemat” zauważalny jest w charakterystyce „nowoczesności” Herberta Schnädelbacha, który stwierdza, że „być nowoczesnym to także chcieć przestarzałości, aby wciąż siebie przekraczać”<sup>1564</sup> i przeciwstawia ją nie temu, co

---

<sup>1564</sup> O „modernie” Schnädelbach pisze: „Nigdy przecież nie usiłowała – jak choćby klasycyzm – przeciwstawić coś trwałego i wiecznego temu, co wciąż okazuje się przestarzałe, lecz zawsze żyła z nim w zgodzie. Nieustannie dystansując się od tego, co się właśnie umocniło, i goniąc wciąż za nowościami, moderna nie tylko

przestarzałe, ale temu, co klasyczne w sensie: *trwale i wieczne*, nie podlegające dezaktualizującej mocy, jaką w nowożytności zaczęto przypisywać czasowi. Podobnie jak Schnädelbach, także Hans Robert Jauss, by przybliżyć znaczenie nowożytnego, niemieckiego terminu: „modern”, posłużył się przeciwstawieniem: ubioru klasycznego, czyli: aktualnego *ponadczasowo*, oraz tego, co modne, czyli: aktualne tylko *chwilowo*<sup>1565</sup>. Przeprowadźmy wnioskowanie:

1) jeżeli to, co klasyczne – tak u Jaussa, jak u Schnädelbacha – definiowane jest jako wieczne i trwałe, czyli *niezależne od czasu, ponadczasowe*, i właśnie z tego powodu przeciwstawione „nowoczesności”,

2) a sens „nowoczesności”, oraz nowożytnego pojmowania „nowości”, przybliżany jest przez tych badaczy

a) bądź poprzez odwołanie do mody (Jauss)

b) bądź przestarzałości (Schnädelbach), która zresztą jest równoznaczna z „tym, co wyszło z mody”,

3) czyli w odniesieniu do tego, czego aktualność, ważność i wartość *jest zależna od czasu*,

4) to – nawiązując do analiz Kosellecka – różnicę między tym, co klasyczne (A), a tym, co nowoczesne (B), można określić jako różnicę między statycznym (właściwym przede wszystkim, choć nie tylko, dla starożytności i średniowiecza) a dynamicznym (nowożytność/nowoczesność) pojmowaniem czasu, czyli jako różnicę między światobrazami, w których odpowiednio:

---

przystawała na starzenie się, lecz wręcz się z nim utożsamiała; być nowoczesnym to także chcieć przestarzałości, aby wciąż siebie przekraczać” - H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, dz. cyt., s. 326-327.

<sup>1565</sup> Przywołajmy wywód badacza: „znaczenie słowa *modern* najłatwiej uchwycić jest w opozycji – można to zademonstrować na przykładzie potocznego użycia tego słowa. Oznacza ono granicę między dzisiaj a wczoraj, tym, co w danej chwili nowe, a tym, co stare; żeby powiedzieć dokładniej i objaśnić rzecz na przykładzie tak pouczającego tu zjawiska mody: oznacza granicę między wchodzącą w życie nowością a tym, co właśnie skutek jej pojawienia się wychodzi z obiegu, co wczoraj jeszcze było aktualne, a dziś jest już przestarzałe. W dziedzinie mody przekraczanie tej granicy ukazuje się jako proces, w którego toku to, co jeszcze przed chwilą się liczyło, nie tylko traci wartość, ale nagle, bez fazy stopniowego spadku, charakterystycznej dla procesów organicznych, zostaje odrzucone jako kostiumowy przeżytek [...]. Ponieważ jednak to, co dzisiaj modne, substancjalnie nie różni się od tego, co jutro może okazać się *démodé* i wpaść w śmieszny rolę anachronizmu, przeciwieństwa mody szukać trzeba poza zmianą. Otóż trwałym przeciwieństwem ubioru według najnowszej mody nie jest ten sam ubiór z chwilą, gdy stał się staromodny, ale ubiór, który sprzedawca zachwala nam jako <ponadczasowy> albo <klasyczny>. Nowoczesność w sensie estetycznym odcina się w naszych oczach już nie od starego albo minionego, ale od klasycznego, wiecznie pięknego, ponadczasowo ważnego. [...] rozumienie pojęcia tego, co nowoczesne, tak jak się ono rysuje w potocznym użyciu i wobec swego przeciwieństwa, ugruntowało się przed około stu laty wskutek nowego zwrotu w estetyce. We Francji występuje najpierw u Baudelaire’a i jego rówieśników, a ich świadomość nowoczesności pod wieloma względami określa także jeszcze nasz światopogląd estetyczny i historyczny” - H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 11-12. Przypomnijmy, że także Walter Ch. Zimmerli wskazał „modny” jako jedno ze znaczeń niemieckiego „modern” - W. Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński*, dz. cyt., s. 231.

A) dopuszcza się to, co ponadczasowe, a sam czas jest neutralny,

B) wszystko zostaje poddane pod władzę czasu, stając się „podczasowe”.

Podkreślmy: w toku kształtowania się „nowożytności”/„nowoczesności” to sam czas, zdynamizowany postępowaniem, a nie obiektywna „zawartość”, „treść” przedmiotu/wydarzenia – zaczyna rozstrzygać o tym, czy przedmiot/wydarzenie zostanie określony jako „nowy”, „nowoczesny”, czy jako „przestarzały”, zatem: emfaza, bądź jej brak – zależy tu nie od treści, ale wyłącznie od czasu. Właśnie dlatego Jauss może napisać: „[...] to, co dzisiaj modne, *substancjalnie* [podkr. - E.Ch.] nie różni się od tego, co jutro może okazać się *démodé* i wpaść w śmieszny rolę anachronizmu”<sup>1566</sup>. Dobrym przykładem są tu ubrania, które wciąż jeszcze nadają się do noszenia, nie są zniszczone, ale przestały być „na czasie”. Ich obiektywna, podstawowa funkcja – ochrona – nie uległa zmianie, ale *przestano uważać je za reprezentujące to, co „modne”, czyli za atrakcyjne*. Przy czym w perspektywie „postępującego czasu” „atrakcyjność”, podobnie jak „moda” – również są kategoriami „podczasowymi”. Na przykład trwałość materiału, z jakiego wykonano ubranie nigdy będzie kryterium jego „podczasowej” „atrakcyjności”, „modności”. To właśnie z tym, co *atrakcyjne*, co oceniane „in plus”, wiąże się emfaza. W przypadku właściwego dla nowożytności i nowoczesności, emfatycznego pojęcia tego, co „nowe” i „najnowsze”, tej „atrakcyjności” nie należy jednak wiązać wyłącznie z faktem „przemijającej świeżości”, ponieważ oznacza on również nieuchronną dezaktualizację. Na odpowiedź o źródło emfazy związanej z „postępującym czasem” naprowadza nas stwierdzenie Schnädelbacha: „być nowoczesnym to także *chcieć* [podkr. – E.Ch.] przestarzałości, aby wciąż siebie przekraczać”<sup>1567</sup>. Dążenie do „przekraczania siebie”, „do przyszłości”, jest uzasadnione, o ile oznacza nie tylko zmianę, ale *zmianę na lepsze*. Ukrytą supozycją zawartą w tezie Schnädelbacha, obok przyjęcia, że „przekroczenie siebie” jest możliwe, jest więc założenie, że to, czego jeszcze *nie ma*, a ku czemu „przekraczamy siebie”, *będzie zawsze lepsze* od tego, co już dane. Właśnie to przekonanie wyrażone zostało w ukształtowanym pod koniec XVIII stulecia nowożytnym pojęciu postępu, kiedy to, jak pisze Koselleck: „zaszła konieczność skupienia w jednej wiązce znaczeniowej pełni nowych doświadczeń z minionych trzystu lat. Jedyne i uniwersalne pojęcie postępu karmiło się wieloma poszczególnymi, coraz głębiej wnikającymi w codzienność nowymi doświadczeniami, cząstkowymi postępowaniami, których w taki sposób dawniej nie było. Wymienię tu przewrót kopernikański, powoli rozwijającą się technikę, odkrycie globu ziemskiego i ludów tu żyjących na rozmaitych szczeblach rozwoju czy w

<sup>1566</sup> H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 12.

<sup>1567</sup> H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, dz. cyt., s. 326-327.

końcu rozpad świata stanowego na skutek przemysłu i kapitału. Wszystkie te doświadczenia wskazują na istnienie [...] tego, co nierównoczesne w tym samym czasie. [...] Istniała świadomość, że jako grupa, jako kraj, a w końcu jako klasa byliśmy <do przodu> wobec innych, albo że musieliśmy innych dogonić czy przegonić. Dysponowaliśmy techniczną przewagą, z góry spoglądaliśmy na minione stopnie rozwoju innych narodów, czuliśmy się uprawnieni do tego, by, jako ludzie bardziej zaawansowanej cywilizacji, nimi kierować. [...] Przykłady można dowolnie mnożyć. [...] *Nowością było to, że teraz oczekiwania rozciągające się ku przyszłości uwolniły się od wszelkich dotychczasowych doświadczeń* [podkr. – E.Ch.]. [...] nowe doświadczenia, jakie poczyniono od czasu zaborów zamorskich krain, od czasu rozwoju nauki i techniki, nie wystarczały, aby wyprowadzić z nich przyszłe oczekiwania. Przestrzeni doświadczenia nie ograniczał od tego czasu horyzont oczekiwań, powstała luka między granicami przestrzeni doświadczenia a horyzontem oczekiwania. [...] wszelkie dotychczasowe doświadczenia nie mogą być zastrzeżeniem kierowanym przeciwko odmienności tego, co przyszłe. *Przyszłość będzie inna niż przeszłość, a mianowicie lepsza* [podkr. – E.Ch.]”<sup>1568</sup>. Z rozważań autora „Semantyki historycznej” wynika więc, że

*w perspektywie zdynamizowanego postępowaniem czasu  
sensem emfaticznie pojętej „nowości” staje się „zmiana na lepsze”.*

Nowożytna, emfaticznie pojęta „nowość” oznacza tym samym stałą negację i dewaluację tego, co minione i zastane, czyli: obecne<sup>1569</sup>. Skoro w obrębie nowoczesnego/nowożytnego światobrazu „postępujący czas” staje się realnym czynnikiem zmiany, i to zmiany na lepsze, tym samym staje się także czynnikiem relatywizacji. *Uzależnienie* ważności, wartości i aktualności przedmiotów, czy wydarzeń (a zatem: sfery aksjologicznej) – od „postępującego czasu”, a więc przyjęcie „podczasowej” optyki, czyni zasadnym odcinanie się od tego, co minione, jako tego, co „przestarzałe” (uprawomocnia „topos zerwania ciągłości”). Wiele wskazuje zatem na to, że – o ile kulturę definiować będziemy przez ciągłość i akumulację – właściwa nowożytności/nowoczesności, „podczasowa” optyka, redukująca sferę wartości do tego, co ważne i aktualne tylko *chwilowo*, ma *antykulturowy*, bo uniemożliwiający ciągłość i akumulację, charakter. W tym sensie moda, którą uznać można za archetypową postać

---

<sup>1568</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 375-376.

<sup>1569</sup> To szczególne rozdarcie, rozszczepienie („topos zerwania ciągłości”) wyraźne jest w postulacie Schnädelbacha „aby wciąż siebie przekraczać”. Badacz nie pisze o „pogłębianiu rozumienia siebie”, albo: „rozwijaniu siebie”, ale o przekroczeniu, czyli: wykroczeniu poza, porzuceniu.



nowożytnej, „uczasowionej” *modernitas*, z założenia będąca tym, co przemijające i efemeryczne, może zostać nazwana „zjawiskiem antykulturowym”. Zauważmy też, że pojęcie „lepszego przyszłości” (a dokładnie: wyobrażenie „lepszego przyszłości”, bo żadna inna doczesna przyszłość, niż wyobrażona, nie istnieje) jest równie pozbawione odniesienia do treści (albo: otwarte na *wszelkie* możliwe treści), jak nasycone „uczasowioną” emfazą słowa: „nowy” i „najnowszy”.

Odwołując się do analiz Reinharta Kosellecka, Herberta Schnädelbacha i Hansa Roberta Jaussa wskazałam wyżej, że różnicę między tym, co klasyczne, a tym, co nowoczesne, opisać można poprzez różnicę między statycznym (właściwym przede wszystkim, choć nie tylko, dla starożytności i średniowiecza) a dynamicznym (dominującym w nowożytności/nowoczesności) pojmowaniem czasu. Przypomnijmy też, że Charles H. Kahn, prowadząc badania z zakresu gramatyki transformacyjnej, wykazał, że aspektem wiążącym wszystkie funkcje/użycia czasownika „być” (łącznikowe, prawdziwościowe, egzystencjalne) w językach naturalnych jest *aspekt statyczny*: czasownikowi „być” język już w samej swojej strukturze przeciwstawia czasowniki związane ze zmianą, rodzeniem się, powstawaniem, wszelką dynamiką, a także czasowniki określające stany psychiczne: „wydaje się”, „jawi”, „mniema”. Co więcej – różnica między tym, co statyczne i tym, co dynamiczne stanowi warunek (w sensie Kantowskim) istnienia języka<sup>1570</sup>. Jeżeli zatem w obrębie kształtującego optykę nowożytną (i szerzej – „moderniczną”) „toposu zerwania ciągłości” (na co wskazują prowadzone tu rozważania) ta różnica zostaje podważona, a to, co zmienne, dynamiczne, nietrwałe – zostaje zabsolutyzowane:

a) zmiana, definiowana jako „zmiana na lepsze” – podobnie jak „nowość” popadająca nieuchronnie w „przestarzałość” – jest waloryzowana *in plus*,

b) z kolei to, co klasyczne, w sensie tego, co niezmiennie, ponadczasowe, czyli: stałe, statyczne – jest sproblematyzowane, jeśli nie zanegowane,

to można zauważyć, że

*„topos zerwania ciągłości” nie będzie „sprzyjać” temu, czego sens wyrażany jest z pomocą czasownika „być” (ani jego nominalizacji: „byt” – przypomnijmy, że „byt”, pojmowany jako transcendentale, jest zamienny z innymi transcendentaliami: „prawdą”, „dobrem”, „pięknem”).*

---

<sup>1570</sup> Zob. A. Gawroński, *Byt, istota i prawda w świetle współczesnych badań lingwistycznych – wnioski filozoficzne*, w: „Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa i filozofii przyrody. T. 11, red. M. Lubański i Sz. Szłaga, Warszawa 1991, s. 220-221.

„Topos zerwania ciągłości”, rozumienie czasu jako zdynamizowanego postępowaniem, będzie natomiast zbieżny na przykład ze współczesnymi „słabymi ontologiami”, które, jak pisze Ewa Rewers – z pomocą realizacji architektonicznych – „rozprawiają się”, „[...] z obecnością miejsca, z zakładaną a priori tożsamością miasta, z heideggerowskim <przywiązaniem do domu każdej dziedziny życia>”<sup>1571</sup>, przez co uznać je można nie tyle za „słabe”, co za pozostające w kontrze do tego, co *jest*.

Jak wynika z analiz Reinharta Kosellecka to właśnie „jednostronna interpretacja”<sup>1572</sup> asymetrii, czy też „luki”, między doświadczeniami a oczekiwaniami, zdefiniowanie zmiany przez „zmiany na lepsze”, która pod koniec XVIII wieku znalazła wyraz w nowożytnym pojęciu postępu, pozwoliła „współczesność”, pojmowaną jako „nasz czas”, *nostrum aevum*, przekształcić w „nowoczesność”, uznać za prawdziwie „nowy czas” (*nova aetas*), czy też „najnowszy czas”, a średniowiecze i starożytność za zamknięte i minione epoki. Ta zmiana ugruntowała się w XVIII stuleciu<sup>1573</sup>. „Kryterium testującym” tej „świadomości” są dla Kosellecka pojęcia „dziejów najnowszych” i „najnowszeogo czasu”, które zakładały uprzednie funkcjonowanie kategorii: „nowy czas”. Wyrażenie „dzieje najnowsze”, jak wskazuje autor „Semantyki historycznej”, po raz pierwszy pojawia się w 1775 roku<sup>1574</sup>. Koselleck zauważa, że o ile „nowy czas” w XVIII-wiecznej historiografii służył jako określenie dotyczące trzech minionych wieków (tzw. „wczesnej nowożytności”), o tyle pojęcie „najnowszeogo czasu” odnoszone było do współczesności, jako jej właściwe określenie<sup>1575</sup>. Można zatem powiedzieć, że:

---

<sup>1571</sup> E. Rewers, *Post-polis – wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*, Universitas, Kraków 2005, s. 122.

<sup>1572</sup> Zob. R. Koselleck, „Przestrzeń doświadczenia” i „horyzont oczekiwań” - *dwie kategorie historyczne*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna”..., s. 379.

<sup>1573</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 320-325. Dodajmy tu, że wspomniany przez Kosellecka historyk, Christoph (Keller) Cellarius przeforsował podział historii powszechnej na starożytność (do Konstantyna), średniowiecze (do zdobycia Konstantynopola) i czasy nowe – koncepcję tę zawarł w książce *Historia Universalis* - zob. <https://www.biografie-niemieckie.pl/cellarius-christoph> (dostęp: 6.12.21)

<sup>1574</sup> Odnotowane zostaje w „Encyclopädie der Historischen, Philosophischen und Mathematischen Wissenschaften” autorstwa Johanna Geорга Büscha (1728-1800), matematyka i pisarza – zob. - R. Koselleck, „Nowożytność”. *O semantyce nowoczesnych pojęć ruchu*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna”..., s. 326.

<sup>1575</sup> Niemiecki badacz pisze, że pojęcie to bardzo szybko zaczęło być używane „[...] na oznaczenie progu epoki, przekroczonego, wedle świadomości ówczesnie żyjących, przede wszystkim wraz z rewolucją francuską. [...] To, czego nie można było osiągnąć za pomocą pojęcia <nowego czasu>, stało się możliwe dzięki <czasowi najnowszemu>. Stał się on współczesnym pojęciem, oznaczającym epokę, otwierającym nowy okres – a nie tylko rejestrującym go w retrospektywie. <Nowy czas> przebijał się po *historia nova* wolno i długotrwale, prawo obywatelstwa w historiografii zyskał tak czy owak jedynie jako określenie *ex post*. Nowy czas jednak, wydający z siebie czas najnowszy, zyskał teraz historyczne jakości, które wybiegały poza tradycyjny schemat językowy annalistycznego sumowania. To [...] różnicujące określanie nowego i najnowszego czasu dokonywało się w fazie narastającej refleksji o czasie historycznym. Przy czym szybkie rozpowszechnianie się pojęcia <najnowszego czasu> należy interpretować jako wskaźnik przyspieszonych przemian doświadczeń dziejowych i oznakę ich świadomościowego przetwarzania. Dla określania z pomocą emfaticznego języka własnych

wraz z pojęciem „najnowszeo czasu” rozpoczyna się proces przekształcania zasadniczego sensu łacińskich neologizmów: „modernus” i „modernitas”, jakim jest „współczesność”, czyli: „nasz czas” (*nostrum aevum*), a dokładnie: „współczesność długiego trwania”, jak pojmowano ją w obrębie statycznego doświadczenia czasu, w „nowo-czesność”/„nowo-żytność”, których sensem jest odcięcie od tego, co minione („*topos zerwania ciągłości*”) i permanentna przejściowość.

„Paliwem” tego przekształcenia było przekonanie, że rwący prąd czasu przyniesie „inną”, czyli „lepszą” przyszłość. Optyka nowoczesna ukazuje się więc jako swego rodzaju świecka wiara, sytuująca zbawienie już nie poza doczesnością, ale właśnie w wyobrażonej, doczesnej „lepszej przyszłości”. Jeżeli przywołamy definicję

Zwróćmy teraz szczególną uwagę na sposób, w jaki – w horyzoncie nieznanego, „otwartej przyszłości” i przyspieszonego czasu – ujmowane są przeszłość i współczesność, a także relacja między nimi. Ponieważ czas zaczyna być traktowany jako „realny czynnik zmiany”, względem którego zrelatywizowane zostaje to, co nowe i co przestarzałe (będące *substancjalnie* tym samym), zatem przeszłość – definiowana właśnie przez utratę związku z „postępującym” czasem – staje się nie tylko bezwartościowa, ale też wtórna względem tego, co „teraźniejsze” – w tym sensie, że wymaga ciągłych redefinicji, „pisania na nowo”, czego domagał się Goethe (por. wyżej). Nie tylko zresztą przeszłość musi być „konstruowana” na nowo. Jak wskazuje Koselleck, pojmowanie czasu jako zdynamizowanego „[...] skraca przestrzeń doświadczenia, pozbawia je trwałości, wprowadzając nowe elementy nieznanego w taki sposób, że nawet współczesność, ze względu na kompleksowość tego nieznanego, cofa się do sfery tego, czego nie można zgłębić doświadczeniem. Ten proces zaczął rysować się już przed rewolucją francuską. [...] W ten sposób przyspieszony czas odbiera współczesności możliwość doświadczenia siebie jako współczesność i umyka w przyszłość, która za pomocą filozofii dziejów doścignąć winna nie dającą się doświadczać współczesność”<sup>1576</sup>. W innym artykule badacz nazywa to zjawisko „zanikiem doświadczenia bezpośredniości”<sup>1577</sup>. Ceną nowożytnego „zwrotu ku przyszłości” i jej progresywnego zinterpretowania, było więc nie

---

doświadczeń jako czegoś rzeczywiście nowego dysponowano licznymi wyrażeniami, jakie w dziesięcioleciach około roku 1800 zyskały popularność lub nowy sens: rewolucja, postęp, rozwój, kryzys, duch czasu, wszystko były to wyrażenia zawierające czasowe indykatory, jakimi uprzednio w takim sensie nie operowano” - R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 327-328.

<sup>1576</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 70.

<sup>1577</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 342.

tylko „odcięcie się” od przeszłości, by „zrobić miejsce” temu, co nadejdzie, a także uznanie jej za w pełni plastyczną, redefiniowalną, ale też „utrata” współczesności. To, co *jest*, co dane i zastane – współczesność – gubi się, zanika pod naporem wyobrażonej przyszłości i presji „dziejowego”, „uhistorycznionego” pojęcia czasu, z którym wiązał się, jak pisze Koselleck, „[...] nakaz napędzania lub prześcigania w spektrum możliwych projektów przyszłości i zależnie od obozu: [...] grup, stanów, klas, nacji, nauk i rezultatów badawczych”<sup>1578</sup>. Zaryzykujemy stwierdzenie:

*w obrębie „toposu zerwania ciągłości” współczesność zredukowana zostaje do punktowej terażniejszości, z której (wciąż na nowo) wykracza (się) ku przyszłości, i która (za każdym razem) ma to jedynie wspólne z tym, co minione, że się od niego odcina, i definiuje („konstruuje”) zarówno (wyobrażenie) przeszłości, jak i samej siebie – właśnie przez to odcięcie.*

Jak wskazywał Koselleck „topos zerwania ciągłości” zyskuje na popularności dopiero od końca XVIII stulecia<sup>1579</sup>, co powiązać można z pojawieniem się ok. roku 1775 pojęcia „najnowsze go czasu”. Jednak szczególne, właściwe dla tego toposu podwójne „odcięcie”, służące określeniu (czy raczej „ukonstruowaniu”) tak przeszłości, jak i terażniejszości, napotykamy po raz pierwszy już w odrodzeniu. Nie bez przyczyny autor „Semantyki historycznej” twierdził, że to renesans przyniósł świadomość nowego czasu<sup>1580</sup>. Nawet jeżeli nie jest ona jeszcze „świadomością kroczenia ku lepszej przyszłości”<sup>1581</sup>, to właśnie wtedy tak przeszłość, jak i terażniejszość, ujęte zostają w horyzoncie „pierwotnego oddzielnia”, „wyzolowane”, i po raz pierwszy wydają się mieć więcej wspólnego z tym, co wyobrażone, niż z tym, co rzeczywiste. Na tą zasadniczą zmianę wskazywał Hans Robert Jauss, porównując relację średniowiecznych „modernich” do antyku, ze sposobem, w jaki do starożytności odnosili się renesansowi humaniści, którzy uznając się za jej spadkobierców, nie tylko odcięli się od średniowiecza jako „mrocznego interwału”, ale również antyk

---

<sup>1578</sup> RR. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 346.

<sup>1579</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 378.

<sup>1580</sup> Zob. R. Koselleck, *Dzieje pojęć*, dz. cyt., s. 184. Wyrażenie „świadomość nowego czasu” można przeformułować w „świadomość nowego myślenia o czasie”.

<sup>1581</sup> Zob. R. Koselleck, *Dzieje pojęć*, dz. cyt., s. 184.

ujmowali jako „wyizolowany” i oddzielony, czym położyli podwaliny pod nowożytną *querelle des anciens et des modernes*<sup>1582</sup>. Podkreślmy:

*renesansowi humaniści jako pierwsi określają się (i postrzegają) w perspektywie  
„odcienca”<sup>1583</sup>.*

W odrodzeniu nie jest już zatem obecne statyczne, typologiczne doświadczenie czasu, w którego ramach uformowane zostały neologizmy: „modernus”, „modernitas”. Jeżeli:

1) perspektywa chrześcijańskiej starożytności i średniowiecza oparta była na integracji, ciągłości i akumulacji, gdzie, jak pisał Friedrich Olhy, „to, co nowe, wywyższa to, co stare; to, co stare, żyje w tym, co nowe”<sup>1584</sup>,

---

<sup>1582</sup> Zapoczątkowaną w 2. poł. XVII stulecia dyskusję Mieczysław Porębski opisuje jako: „[...] słynny spór <starożytnych> i <nowoczesnych> - *querelle des anciens et des modernes*, który w drugiej połowie XVII wieku rozgorzał między zwolennikami klasycznego malarstwa Poussina a apologetami kolorystycznych innowacji wielkich Wenecjan i Rubensa. Pierwsi z nich głosili nienaruszalność reguł sztuki malarskiej opartej na prymacie rysunku, naśladowaniu wzorów starożytności [...]. Drudzy sławili swobodną inwencję kolorystyczną i formalną, <naturalny> smak prawdy i wrażliwości, niezależność twórczą niczym nie krępowanego <geniuszu>” - M. Porębski, *Ikonosfera*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 232. Por. też niżej.

<sup>1583</sup> „Humanisci przywracają wielką antytezę *antiqui – moderni*, ponieważ *nie chcą* [podkr. – E.Ch] za swą przeszłość uznać ubiegłych stuleci, traktowanych jako czasy mroku, ale poszukują tej przeszłości w ponownie odkrytej, zarazem odsuniętej wstecz i na nowo zrozumianej *antiquitas* autorów greckich i rzymskich. *To nowe oddalenie jest najpewniejszym wskaźnikiem pozwalającym odróżnić humanizm średniowieczny od właściwego renesansu* [podkr. – E.Ch]. Albowiem w okresie tzw. <renesansu dwunastowiecznego> *moderni* odnosili się do swych antycznych wzorów tak niefrasobliwie, jak gdyby mieli przed oczyma dzieła sobie współczesne. Kiedy zaś w kwitnącej literaturze rodzimej przyswajano materiał antyczny, to źródła były wykorzystywane i modernizowane ze zdumiewającą swobodą, zdradzającą, że bynajmniej nie krępowano się jeszcze humanistyczną zasadą wierności wobec tekstu. Humanistów włoskiego renesansu od ich średniowiecznych poprzedników dzieli nie samo poczucie przynależności do nowej epoki, ale dopiero i przede wszystkim inna, widoczna w metaforyce mrocznego interwału *świadomość historycznego dystansu między antykiem a własną teraźniejszością* [podkr. – E.Ch]. W dziedzinie sztuk dystans ten ujmowany jest jako odległość dzieląca od doskonałości i uzasadnia nowy stosunek *imitatio* i *aemulatio*. Wizja interwału <ciemnych wieków> mieści w sobie też załazek nowej renesansowej wizji historii, która pozwala osadzić opozycję *antiqui* i *moderni* – wzorcowej starożytności i świadomej siebie nowożytności – w cyklicznym schemacie nawrotów albo ponownych narodzin. W literaturze zerwanie z unilinearą koncepcją historii, zmierzającej w nieodwracalnym porządku stopni do swojego kresu, widoczne jest u Petrarke” - H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 18-19. Emulacja, jak wyjaśnia Agnieszka Fulińska, to zasada rywalizacji, bezpośrednio związana z jednym z podstawowych dla poetyki i retoryki klasycystycznej (antycznej, renesansowej i osiemnastowiecznej) pojęciem imitacji – naśladowania modeli literackich: „ma ona swoje źródła w pismach teoretyków starożytnych, przede wszystkim Cyserona, Kwintyliana i Pseudo-Longinosa, ale pojawia się także w metaliterackich wypowiedziach Horacego. Przeciwwstawiana była od samego początku praktyce wiernego, zwanego niewolniczym i utożsamianego niekiedy z przekładem, naśladowania modeli (*imitatio servilis*) i postulowała ich wykorzystywanie w sposób nie tylko twórczy, ale przede wszystkim zgodny z indywidualnymi cechami autora. Nie zrywała przy tym z naczelną zasadą imitacji, wynikającą z przekonania, że <wszystko już zostało powiedziane>: literatura dawniejsza (w przypadku rzymskiej - grecka, w przypadku piętnasto czy szesnastowiecznej - antyczna, grecka i rzymska) zebrała wszelkie wątki, motywy i obrazy, tworzące <dobro wspólne> (*publica materies* Horacego), które wolno wykorzystywać - a raczej przetwarzać – późniejszym pisarzom” - A. Fulińska, *Renesansowa aemulatio: alegacja czy intertekstualność*, (online), w: „Teksty Drugie” 1997, nr 4, s. 7. [https://rcin.org.pl/Content/66487/WA248\\_72634\\_P-I-2524\\_fulinska-renesans\\_o.pdf](https://rcin.org.pl/Content/66487/WA248_72634_P-I-2524_fulinska-renesans_o.pdf) (dostęp: 07.09.21).

<sup>1584</sup> H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 13-16.

2) to w renesansie przeciwnie – to, co terażniejsze, ujęte w kontekście „nowego oddalenia”, „historycznego dystansu”, zostaje odcięte od przeszłości i określa się właśnie ze względu na to „odcięcie”.

W przypadku ludzi odrodzenia pojęcie nowości zdefiniowanej przez „odcięcie” jest jeszcze względne. Odcięcie, a także właściwa odrodzeniu „nowość” dotyczy bowiem tylko ich „własnej”, średniowiecznej przeszłości, ale nie przeszłości starożytnej, która – również „wyzolowana” – uznana zostaje za wzorcową, za doskonałość *nie do przekroczenia*. Na tą szczególną perspektywę wskazuje także Władysław Tatarkiewicz<sup>1585</sup>. Luminarze odrodzenia „przywracają” zatem (we własnym przekonaniu) ciągłość rozwoju za cenę zdeprecjonowania i *odcięcia się* od liczącej 10 wieków chrześcijańskiej spuścizny, która leżała między nimi a antykiem. Właśnie dlatego uznać ich można za prekursorów, czy nawet pierwszych reprezentantów „toposu zerwania ciągłości”. Zwróćmy uwagę:

*niewypowiedzianym założeniem ufundowanego na oddzieleniu „przywrócenia ciągłości” jest przekonanie, że terażniejszość można „oddzielić” od przeszłości, a także, że w tym, co minione, da się wyodrębnić różne, niezależne, a wręcz przeciwstawne „przeszłości”.*

Przypomnijmy za Jaussem, że wywodzący się od łacińskiego „modo” – „modernus” nie oznaczał tego, co „nowe”, ale „to, co terażniejsze”, „tegoczesne” i „obecne”<sup>1586</sup>. W kontekście statycznego doświadczenia i rozumienia czasu, organizującego tak starożytną, jak i średniowieczną perspektywę, „terażniejszość”, „obecność”, nie jest tym, co przemijające i krótkotrwałe, ale, jak wskazywał Koselleck, „współczesnością długiego trwania”, narastającą od przeszłości ku przyszłości, stąd trudno ją pojmować jako „punktową”, rozpadającą się na chwile, podobnie jak trudno „kawałkować” przeszłość na odrębne interwały i uznawać je za przedmiot swobodnego „wyboru”. Podkreślmy:

---

<sup>1585</sup> Charakteryzując filozofię renesansu pisał: „[...] filozofia XV i XVI w., nawet w przekonaniu swych twórców, była tylko względnie nowa: nowa wobec średniowiecza, ale nie wobec starożytności. Mieli oni siebie nie tyle za twórców, ile za odnowicieli filozofii. [...] Przez to pojęli filozofię nową jako odnowienie starożytnej i całe dzieje filozofii przedstawili jako ciągły rozwój od czasów starożytnych aż po nowożytnie, z jedną tylko wielką przerwą: *całe wieki średnie były dla tej koncepcji tysiącletnim epizodem, przerywającym ciągłość rozwoju* – [podkr. E.Ch.]” W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Tom drugi*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 6.

<sup>1586</sup> „*Modernus* wywodzi się od *modo* (podobnie jak *hodiernus* od *hodie*), co znaczy <tylko>, <właśnie>, <dopiero>, ale w tym okresie [późnej starożytności – dop. E.Ch.] prawdopodobnie mogło też już mieć sens: <teraz> - w tym znaczeniu przetrwało w romańszczyźnie. Że *modernus* znaczy nie po prostu <nowy>, ale <obecny, tegoczesny>, ustalił W. Freund [...] słusznie wskazując na ten zasadniczy odcień semantyczny, usprawiedliwiający neologizm”- H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 13.

*ani łacińskie „modernus”, ani pochodna od niego „modernitas”, nie oznaczają tego, co „nowe nowością” odcięta się od przeszłości, ani nie afirmują takiego „odcienia”.*

Wydaje się, że właściwe dla kształtującego nowożytność „toposu zerwania ciągłości” założenie „nowego oddalenia” między tym, co terażniejsze, a tym, co minione, „podczasowa” optyka, powstająca wraz z „przyspieszeniem” czasu i progresywną interpretacją przeszłości, sprzyjają powiązaniu tego, co minione, z tym, co przestarzałe oraz terażniejszości z „nowością” przeciwstawioną „przestarzałości”.

Właśnie z powodu zmiany, jaka już w odrodzeniu widoczna jest w ujmowaniu relacji między tym, co przeszłe i terażniejsze, stare a nowe, a tym samym zmiany rozumienia tego, co „nowe” („nowoczesne”) – Hans Robert Jauss podjął polemikę z Ernstem Robertem Curtiusem. Ten ostatni kategorię nowoczesności „odczytywał” w horyzoncie naprzemiennego sporu starych i młodych (nowych), „konfliktu pokoleń” znanego już starożytności<sup>1587</sup>, czyli tak, jak sami siebie widzieli renesansowi humaniści i uczestnicy XVII-wiecznej *querelle des anciens et des modernes*, wpisujący „wzorcową starożytność” i „świadomą siebie nowożytność” w cykliczny schemat nawrotów albo ponownych narodzin, „ponowień”. Jednak warunkiem takiej interpretacji jest zredukowanie średniowiecza do „barbarzyńskiego międzyczasu”, do „tysiącletniego epizodu”, który nie ma żadnego znaczenia. Wydaje się więc, że ujmowanie nowoczesności w cyklicznym schemacie nawrotów, „ponowień”, jest uzasadnione *dopiero* w obrębie światobrazu ukształtowanego przez „topos zerwania ciągłości”, a zatem samo *już* stanowi *konsekwencję* optyki nowożytnej, przez ten topos uformowanej. Do analiz Curtiusa odwoływał się polski badacz, Mieczysław Porębski, który w wydanej w 1972 roku „Ikonosferze” stwierdzał, że „każda właściwie bardziej aktywna w stosunku do własnego dziedzictwa epoka miała swoją, dla siebie tylko charakterystyczną <orientację na nowoczesność>”<sup>1588</sup> i proponował modernizm końca XIX wieku i pierwszych

---

<sup>1587</sup> Zob. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Universitas, Kraków 2009, s. 255-256.

<sup>1588</sup> M. Porębski, *Ikonosfera*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 232 – 235. W ujęciu Porębskiego „[...] już poeci aleksandryjscy uważali się w stosunku do Homera za <nowożytnych> - neoterioi; również i w Rzymie poetae novi od czasów antonińskich określane są zlatynizowanym terminem neoterici; w wieku VI u Casiodora termin ten zostaje zastąpiony neologizmem *modernus* i odtąd starożytni – *antiqui*, i nowożytni – *moderni*, zawsze już są odróżniani, choć granice dzielące ich stale się przesuwają. Za wiek wyraźnie nowożytny – *saeculum modernum*, uznał się jako pierwszy bodaj że wiek IX. [...] Czasy, które my nazywamy nowożytnymi, również zachowały obydwie orientacje. Przykładem mógłby być słynny spór <starożytnych> i <nowoczesnych> - *querelle des anciens et des modernes*, który w drugiej połowie XVII wieku rozgorzał między zwolennikami klasycznego malarstwa Poussina a apologetami kolorystycznych innowacji wielkich Wenecjan i Rubensa. Pierwsi z nich głosili nienaruszalność reguły sztuki malarskiej opartej na prymacie rysunku,

lat wieku XX uznawać za zjawisko „[...] nie jednorazowe, ale za charakterystyczną, powracającą cyklicznie prawidłowość [podkr. – E.Ch] artystycznego i nie tylko artystycznego rozwoju całej naszej śródziemnomorsko-europejskiej cywilizacji”<sup>1589</sup>, polegającą na momentach odświeżenia, odnowy języka artystycznego, rewolucjonizującego stare, przebrzmiałe formy. Wywodzący się od Curtiusa „cykliczny schemat nawrotów” rozpoznac można także w artykule „Moderna – nie dokończony projekt” Jürgena Habermasa, który nie tylko łacińskie *modernus* utożsamiał z tym, co w sensie nowożytnym „nowoczesne” (niem. *modern*<sup>1590</sup>), ale stwierdził, że kategorię „nowoczesności” ekstrapolować można na wszystkie epoki następujące w dziejach zachodniego świata po starożytności”<sup>1591</sup>. Można powiedzieć, że w tej „cyklicznej” optyce nowożytne pojmowanie „nowości” jako określonej przez odcięcie, przez radykalne oddzielenie, zostaje „oswojone”, okazując się nie tyle czymś rzeczywiście nowym, bo wyrastającym z obserwowanego po raz pierwszy w renesansie „historycznego poczucia dystansu” między tym, co minione, a teraźniejszością – ale pewnym *constans*, wspólnym mianownikiem „śródziemnomorsko-europejskiej cywilizacji”. Jass oponował wobec takiego „przyrodniczo-cyklicznego”, „naturalizującego” rozumienia „nowoczesności”. Wskazując na zmianę treści znaczeniowych łacińskiego pojęcia

---

naśladowaniu wzorów starożytności [...]. Drudzy sławili swobodną inwencję kolorystyczną i formalną, <naturalny> smak prawdy i wrażliwości, niezależność twórczą niczym nie krępowanego <geniuszu>. Libertyński wdzięk wieku XVIII, paradoksy natury i cywilizacji Jana Jakuba Rousseau przenosiły tę właśnie postawę w wiek XIX. Ten zaś poprzez wczesnych romantyków i Baudelaire’a, impresjonistów i postimpresjonistycznych symbolistów doprowadził ją aż do momentu owej szczególnej kulminacji modernizmu, która nastąpiła już na przełomie wieku XX” - M. Porębski, *Ikonosfera*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 232 – 235.

<sup>1589</sup> M. Porębski, *Ikonosfera*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 232 – 235.

<sup>1590</sup> Zob. J. Habermas, *Moderna – nie dokończony projekt...*, s. 274.

<sup>1591</sup> „Człowiek pojmował siebie jako istotę nowoczesną także za czasów Karola Wielkiego, w XII wieku i w okresie Oświecenia – a więc zawsze wtedy, gdy w Europie tworzyła się, poprzez odrodzony stosunek do antyku, świadomość nowej epoki” – J. Habermas, *Moderna – nie dokończony projekt*, tłum. D. Domagała, w: „Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów”, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996, s. 274. Ten fragment przypomina tezę Ernsta Roberta Curtiusa, który o Karolu Wielkim pisał, że „[...] wyłania się z oddali jako pierwszy przedstawiciel świata nowożytnego” – E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. A. Borowski, Universitas, Kraków 2009, s. 25. Z takim właśnie ujęciem polemizował Jass. Co zaskakujące, Habermas we wzmiankowanym artykule powołuje się nie na Curtiusa, ale właśnie na Jassa. Jednak w świetle przytoczonych tu analiz autora „Historii literatury jako prowokacji”, jego przywołanie przez Habermasa uznać należy za nadużycie, a przytoczone z artykułu „Moderna – nie dokończony projekt” tezy za problematyczne. Trzeba też nadmienić, że sam Habermas w kolejnej pracy poświęconej zagadnieniu nowoczesności zmodyfikował swoje ujęcie. W książce „Filozoficzny dyskurs nowoczesności” wydanej w 1985 roku, a więc pięć lat po opublikowaniu artykułu „Moderna – nie dokończony projekt”, dla której artykuł ten, jak pisze Habermas, stał się inspiracją, stwierdza on, odwołując się zresztą do rozważań Reinharta Kosellecka, że do czasów nowożytnych pojęcie „modernitas” miało charakter chronologiczny – *nie było* brzemienne takimi znaczeniami, jakimi napełniła je dopiero nowożytność: „Dziś jeszcze będący w zwyczaju (np. w nazewnictwie katedr historycznych) podział na nowożytność, średniowiecze i starożytność (*resp.* historię nowożytną, średniowieczną i starożytną) mógł się wykształcić dopiero wówczas, gdy wyrażenie <nowe> czasy (<nowy> świat) utraciło sens czysto chronologiczny i nabrało opozycyjnego, emfaticznego znaczenia <nowoczesności>” – J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 13-14.



„modernus”, zachodzącą w toku kształtowania się optyki nowożytnej (nowoczesnej) i stanowiącą przejaw tego „kształtowania”, pisał: „Jeżeli [...] spojrzeć na historyczny proces, [...] przesłonięty przez pozornie samoczynną tradycję, to dzieje słowa i pojęcia *modernus* pokazują, że gdy słowo to powstało, jego znaczenie nie było w pełni rozwinięte i z pewnością też nie dawało się przewidzieć. Sens późnołacińskiego *modernus* nie mieści się bez reszty w ponadczasowym znaczeniu literackiego toposu. Sens ten narasta raczej dopiero w historycznych przemianach rozumienia nowoczesności i cały jego historiotwórczy potencjał rozpoznać możemy wówczas, gdy ujawnia się podstawowa opozycja – <oddzielenie> *jakiejś* [podkr. E.Ch.] przeszłości przez historyczną samowiedzę nowej terażniejszości”<sup>1592</sup>. „Podstawowa opozycja”, przez którą Jauss ujmuje nowożytne pojęcie „nowości”/„nowoczesności”, osadzona jest *już* w horyzoncie „toposu zerwania ciągłości”, „nowego oddalenia”. Jeśli bowiem badacz określa nowoczesność jako „<oddzielenie> *jakiejś* przeszłości przez historyczną samowiedzę nowej terażniejszości”, to w punkcie wyjścia *musi* założyć, że przeszłość i terażniejszość można – bez szkody – „wyzolować” i przeciwstawić. Takiemu założeniu nie sprzyja jednak typologiczne doświadczenie i pojmowanie czasu, ale dopiero redefiniujący relację między przeszłością, terażniejszością a przyszłością „topos zerwania ciągłości”. By „odcinać” przeszłość – trzeba *już* ujmować ją jako *możliwą* do wyizolowania i odcięcia, a zatem: „w oddaleniu”, „w oddzieleniu”, „w oderwaniu”. Znow więc nasuwa się tu „wzorzec pierwotnego oddzielenia”, odnoszący do „abstrakcjonistycznego” pojęcia bytu. Inaczej mówiąc: w obrębie tej szczególnej, kształtującej nowożytność optyki, którą Jauss określa jako: „nowe oddalenie” i „świadomość historycznego dystansu”, a Koselleck jako: „topos zerwania ciągłości”, przeszłość nie jest już częścią *narastającej w czasie współczesności „długiego trwania”*, w której się spełnia i zarazem zostaje przekroczona, ale jako „jakaś przeszłość” okazuje się wtórna, okazuje się wytworem „historycznej samowiedzy nowej terażniejszości”, która ją „wydziela” po to, by określić siebie przez „oddzielenie się” od niej. Przypominając – zbieżną z analizami autorów „Historii literatury jako prowokacji” i „Semantyki historycznej” – tezę Schnädelbacha, że „<renesans>, <nowożytność> i <moderna> to *samookreślenia się* epok kulturowych, które ludzie w nich żyjący mogli czynić podstawą własnych samowykładni”<sup>1593</sup>, można zatem powiedzieć, że

---

<sup>1592</sup> H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 10-11.

<sup>1593</sup> H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, dz. cyt., s. 339.

*ujmowanie „jakiejs” przeszłości w horyzoncie „nowego oddalenia”, „świadomości historycznego dystansu” – służy przede wszystkim nie wiedzy o niej, ale samozwrotnemu (i doraźnemu) określaniu się reprezentantów danej współczesności/teraźniejszości.*

Nasuwa się wniosek:

1) jeżeli w starożytności i średniowieczu, dla których właściwe było statyczne doświadczenie czasu (i akumulacyjny „topos ciągłości”), wiedza o przeszłości oparta była na addytywnie pojmowanej historii (polegającej na spisywaniu wydarzeń),

2) to w perspektywie kształtującego optykę nowożytną „toposu zerwania ciągłości”, „nowego oddalenia”, wiedza o przeszłości staje się przede wszystkim „samowiedzą”, czy też „samowyobrażeniem”, które więcej wspólnego niż z poznawaniem, ma z samozwrotnym konstruowaniem<sup>1594</sup>.

Bez względu na to, czy „samowiedza nowoczesności” konstruowana jest, jak rozróżnia to Jauss, w odniesieniu do „oddalanej”, wyizolowanej, a przede wszystkim *wyobrażonej*:

a) przeszłości (jak było w przypadku renesansowych humanistów<sup>1595</sup>, ale też romantyków<sup>1596</sup>)

b) przyszłości (co zapoczątkowane w ramach *querelle* przez stronnictwo „nowożytników” kulminuje oświeceniem<sup>1597</sup>, ale obecne jest też w romantyzmie<sup>1598</sup>),

---

<sup>1594</sup> Ta zmiana znajdzie odzwierciedlenie także w zachodzącej w nowożytności zmianie rozumienia pojęcia historii, która stanie się tym, co można „tworzyć” – zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 287 - 288. Zmianę pojęcia historii omawiałam w „Części pierwszej” pracy.

<sup>1595</sup> W przypadku renesansowych humanistów „samowiedza epoki”, jak pisze Jauss, „[...] uświadamia sobie własną nowoczesność niejako w akcie zwrócenia się ku idealnej przeszłości – patrząc z podziwem na już raz spełniony przez starożytność wzorzec doskonałości” - H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 20.

<sup>1596</sup> „Świadomość nowoczesności” w historycznej samowiedzy romantyzmu sięga, jak pisze Jauss, „[...] aż do średniowiecza, jako *suwerennie ustanowionego własnego początku* [podkr. – E.Ch.] i tym samym obejmuje największy w dziejach pojęcia obszar czasu” – H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 33.

<sup>1597</sup> W 2 poł. XVII stulecia, w ramach *querelle*, wywodząca się z renesansu „samowiedza dojrzałego klasycyzmu” zderza się, jak pisze Jauss, z zapatrzoną już nie w przeszłość, a w przyszłość „nową świadomością [...] nowoczesności, która pod znakiem postępu buntuje się przeciwko zapatrzeniu w antyk jako źródło norm [...]” - H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 22. To nakierowanie na przyszłość sprawia, że „oświeceniowa nowoczesność”, wyraziście, jak pisze Jauss, różni się od stanowiska humanistycznych starożytników: „[...] od słynnej analizy czasów teraźniejszych, jakiej dokonał w 1735 roku abbé de Saint-Pierre, poczęto własną epokę stawiać przed trybunałem przyszłości. [...] od lat sześćdziesiątych [XVIII wieku – dop. E.Ch.] wciąż powraca pytanie, czy teraźniejsze poczynania zdołają ostać się wobec surowego sądu przyszłych pokoleń. [...] kryteriów wedle których oceniać należy teraźniejszość i jej roszczenie do nowoczesności, poszukuje się odtąd nie w idealnym obrazie spełnionej przeszłości, ale w otwartym horyzoncie coraz doskonalszej przyszłości” - H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 24

<sup>1598</sup> Jauss wyróżnia obok romantyków „konserwatywnych”, którzy historyczny ideał i własną przeszłość znajdowali w chrześcijańskim średniowieczu – romantyków „postępowych”, którzy oczekiwali, że „nowoczesna kultura osiągnie szczyt dopiero w przyszłości” – zob. H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 33.

c) czy terażniejszości, z którą wiąże się „poczucie niedostatku i niedopełnienia”<sup>1599</sup>, co w XIX stuleciu prowadzi, jak pisze Jauss, do takiej „świadomości nowoczesności”, „[...] która ostatecznie odcina się już tylko sama od siebie”<sup>1600</sup>,

to napotyka tu ten sam „moderniczny” schemat, albo „mechanizm”, oparty na

*samookreśleniu (przez odcięcie), dystansie do przeszłości, przyszłości, a także i do własnej terażniejszości – oraz na odnoszeniu się do tego, co bez względu na to, czy wyidealizowane, czy zdeprecjonowane (jak przeszłość: bądź starożytna, bądź średniowieczna), jest przede wszystkim, tym, co wyobrażone.*

Zreferowane tu wyniki badań Kosellecka, dopełnione analizami Jaussa, pozwalają w stwierdzić, że nowy w nowo-żytności i nowo-czesności jest światobraz organizowany przez „progresywne rozdarcie” przeszłości i przyszłości, przez „nowe oddalenie”, przez „topos zerwania ciągłości”. Światobraz ten jest niesprowadzalny, a wręcz przeciwny perspektywie określonej przez oparty na akumulacji „topos ciągłości”, dominującej w starożytności i średniowieczu, a wciąż jeszcze, jak się wydaje – przynajmniej w pewnym stopniu – zachowanej w kulturach tych narodów zachodniego świata, które, tak jak naród polski, pozostały „w przeważającej mierze katolickie”.

„Nowość” optyki ufundowanej w „progresywnym rozdarciu” zauważalna jest m.in. w odmiennym niż w średniowieczu charakterze nowożytnej relacji *antiqui i moderni*, w zredukowaniu współczesności do „punktowej terażniejszości”, w dewaluacji tego, co dane i zastane (współczesności i przeszłości) względem tego, czego (jeszcze) nie ma (czyli: przyszłości), bądź szerzej – względem tego, co wyłącznie wyobrażone. Inaczej mówiąc – treści znaczeniowe łacińskich terminów „modernus” i „modernitas” odnoszą i wyrastają z *odmiennego* światobrazu (i doświadczenia czasu) niż ten, w którym osadzony jest i na który nakierowuje nowożytny termin: „modern” (i bliskoznaczące z nim kategorie: „nowoczesność”, „nowożytność”). Co dla naszych rozważań szczególnie ważne - sens późnostarozżytnego „modernus”, „modernitas” odnajdujemy w polskim słowie: „współczesność”.

---

<sup>1599</sup> W romantyzmie historyczny ideał znajdowano w uświęcającym oddaleniu chrześcijańskiego średniowiecza, bądź też oczekiwano, że nowoczesna kultura osiągnie szczyt dopiero w przyszłości – natomiast, jak pisze Jauss, „[...] wspólnym mianownikiem romantyków <konserwatywnych> i <postępowych> jest poczucie niedostatku własnej, niedopełnionej terażniejszości” - H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 33.

<sup>1600</sup> H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 34.

### III. Rozdział czwarty. Specyfika kultury i języka polskiego jako kultury i języka narodu, który pozostał „w przeważającej mierze katolicki”. Przyczynek do badań. Część druga

W analizach Reinharta Kosellecka napotykamy stwierdzenie, iż reformacja zniszczyła wewnętrzną przesłankę chrześcijańskiej tradycji, zgodnie z którą „[...] końca dziejów można raczej tylko doświadczyć, gdyż trwa od zawsze w obrębie Kościoła”<sup>1601</sup>. Podkreślmy, że omawiane przez niemieckiego badacza tendencje nie zachodzą w takim stopniu w obrębie Królestwa Polskiego, a po 1569 r. w Rzeczpospolitej Obojga Narodów, gdzie nurty i trendy związane z reformacją, choć obecne, nie wystąpiły z tak wielką „energiją”, by spowodować „stulecie krwawych walk”. Co więcej, jeżeli po będącym skutkiem reformacji rozpadzie Kościoła – jak wskazuje Koselleck – funkcję stabilizowania rzeczywistości społecznej w Europie Zachodniej przejmują świeckie, absolutystyczne państwa<sup>1602</sup>, to również ta sytuacja w przypadku Polski nie ma miejsca. Przeciwnie, ze względu na kryzys gospodarczy i degenerację systemu demokracji szlacheckiej – Rzeczpospolita pada w XVIII wieku ofiarą „oświeconych” absolutyzmów: Królestwa Prus, Cesarstwa Habsburgów i Cesarstwa Rosyjskiego, a Kościół Katolicki staje się istotnym czynnikiem wspierającym zachowanie tożsamości narodowej przez 123 lata niewoli, i w tym sensie – w obrębie kultury polskiej – nadal pełni funkcję stabilizującą. Analizy Kosellecka, przybliżające formowanie się pojęcia nowoczesności (nowych czasów) i właściwy dla tego pojęcia światoo obraz, pozwalają więc uwyraźnić odmienną sytuację kulturowo-społeczno-politycznej Polski względem doświadczeń krajów zachodnioeuropejskich. Zwróćmy uwagę, że wyrazy:

„przeszłość” i „przyszłość”

---

<sup>1601</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 54-59.

<sup>1602</sup> Państwa te polityką twardej ręki eliminowały próby realizacji nadziei religijnych z pomocą akcji politycznych, wymuszając dla siebie, jak pisze Koselleck, monopol na opanowanie przyszłości (np. w Anglii Henryk VIII, Edward VI i Elżbieta I wydają ścisły zakaz głoszenia apokaliptycznych i astrologicznych przepowiedni) – zob. R. Koselleck, *Miniona przyszłość wczesnej nowożytności*, w: R. Koselleck, „Semantyka historyczna”..., s. 62.. Koselleck wskazuje tu na przełomową rolę Francuza Jeana Bodina, jako historyka i jako twórcy pojęcia suwerenności: „[...] rozróżniając historię świętą, ludzką i naturalną, przekształcił problem końca czasów w kwestię obliczeń matematycznych i astronomicznych. [...] Bodin uważał – kierując się tradycją kabalistyczną – za absolutnie możliwe, iż koniec świata nastąpi po dopełnieniu się cyklu wynoszącego 50 000 lat. Tym samym także Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego pozbawione zostało jakichkolwiek zadań eschatologicznych. Historia ludzka, jako taka, nie miała już celu, ale stanowiła pole prawdopodobieństwa i ludzkiej mądrości. [...] Oswobodzenie *historia humana*, ignorującej dzieje święte, i legitymizacja nowoczesnego państwa, by trzymało w ryzach przekonane o końcu świata partie religijne, to dla Bodina jeden i ten sam proces” - R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 60.

w języku polskim są bardzo podobne. W zapisie słowo „przeszłość” od „przyszłości” „odróżnia” tylko jedna samogłoska: e/y, co przywodzi na myśl statyczne doświadczenie czasu, w którym „nic nowego pod słońcem”, a historia jest nauczycielką życia. Można zaryzykować stwierdzenie, że leksykalne podobieństwo „przyszłości” i „przeszłości” jest w języku polskim tym, co zdecydowanie „nienowoczesne”, niezgodne z „modernicznym” (a więc: nowożytnym, nowoczesnym i ponowoczesnym), definiowanym „przez odcięcie”, światobrazem. Polska „specyfika” widoczna jest także w sposobie, w jaki w naszym języku funkcjonują terminy: „nowoczesność”, „współczesność”, na których odmiennosc wskazywał Stanisław Niemczyk. Sygnalizowałam już wyżej za Bogumiłą Truchlińską, że termin „nowoczesność” jest nie tylko kategorią analityczno-opisową, ale i aksjologiczną<sup>1603</sup>, niesie w sobie określoną, podczasową hierarchię wartości, której przyjęcie wymusza „odcięcie się” i deprecjonowanie tego, co zastane. Inaczej jest w przypadku terminu: „współczesność”. Jego znaczenie do niczego nie obliguje, niczego nie wymusza i dlatego określić je można jako nieagresywne i nie-performatywne. „Współczesność” to pojęcie otwarte, obejmujące, inkluzywne, nie-zideologizowane. Wyżej określiłam je jako neutralne, teraz można dodać, że ma ono przyjazne, wspólnotowe zabarwienie. Podkreślmy – polska „współczesność” już etymologicznie nakierowuje na wspólnotę. Słowa

## „współ-czesność” i „współ-nota”

mają ten sam temat. Polska „współczesność” odnosi zatem do tego, co *wspólne* w danej „-czesności”, w upływie czasu. Fundamentem współczesności jako wspólnoty jest czas, w którym wspólnie z innymi, naszymi współ-czesnymi, uczestniczymy. Inaczej mówiąc – równoczesność bycia w tym samym czasie sprawia, że z innymi żyjącymi w nim ludźmi stajemy się wspólnotą (współ-czesnych)<sup>1604</sup>. Słowo „nowoczesność” tego wspólnotowego

---

<sup>1603</sup> Zob. B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury*, dz. cyt., s. 287.

<sup>1604</sup> Zaproponowane ujęcie jest zbieżne z etymologią słowa „współczesny”, jako wywodzącego się od słów oznaczających: „naraż, jednocześnie, razem”. Przytoczmy omówienie autorstwa polonistki, Kingi Knapik, jakie znaleźć można na stronie internetowej Poradni językowej: „Przymiotnik współczesny i rzeczownik współczesność są związane z czasem <odcinkiem, ograniczonym wycinkiem ciągu następujących po sobie chwil>. Wyrazy współczesny / współczesność rozpoczynają się przedrostkiem współ-, który pochodzi od XV-wiecznego wyrażenia przyimkowego *wespolek* (\**vъz polъ* <z połową>). W XVII wieku wyrażenie to dało początek takim wyrazom, jak *wespół* czy *współ* <naraż, jednocześnie, razem>. Współczesność zatem to etymologicznie <wszystko to, co dzieje się w czasie wspólnym, jednoczesnym z życiem osoby mówiącej>, a współczesny to <charakterystyczny dla tego czasu, który przeżywa się wspólnie z innymi>” – K. Knapik, *Jaka jest etymologia przymiotnika współczesny?* (online)

wymiaru, jaki niesie ze sobą *uczestnictwo* w tym samym czasie – w żaden sposób nie ujawnia, nie rejestruje. Co więcej, współczesność, skoro oznacza współ-bycie, współ-życie w sensie współ-przeżywania tego samego, a więc wspólnego czasu, przy przeciętnej długości ludzkiego życia wynoszącej około 70-80 lat – okazuje się współczesnością nie doraźną, chwilową, ale trwałą i stabilną. Sens polskiego wyrazu „współczesność”, odnoszący do tego, co wspólne, do wspólnoty, bliski zatem będzie takiemu zespołowi znaczeń, jakie słowem „modernus” wyrażał papież Gelazjusz I w V wieku, a z pomocą terminu: „modernitas” Walter Map w końcu XII stulecia. Natomiast odległy będzie od „doraźności” i „chwilowości”, jakie stanowią konotację ukształtowanego w nowożytności – i poza Rzeczpospolitą, poza kulturą polską – rozumienia terminu „nowoczesność”. Odniesienie do wspólnoty, przekraczającej to, co indywidualne, zawarte w wyrazie „współczesność”, nadaje temu słowu charakter pro-katolicki. Dodatkowo wspólnota, właśnie jako przekraczająca to, co jednostkowe, nakierowuje na to, co długotrwałe i stabilne. Wydaje się, że w polskim pojęciu wspólnoty, a więc i współczesności, przechowane zostało statyczne doświadczenie czasu, takie jakie właściwe było dla starożytności i średniowiecza, które na poziomie koncepcji bytu przynależą do paradygmatu onto-agatologicznego<sup>1605</sup>. „Nowoczesność”, w przeciwieństwie do „współczesności”, nie nakierowuje ani na wspólnotę, ani na długie trwanie. Jest to zrozumiałe, o ile przyjmiemy, że pojęcie to ukształtowało się pod wpływem światobrazu właściwego reformacji, gdzie wartość i znaczenie wspólnoty, jak wskazałam w „Części pierwszej” pracy, zostało podważone, a następnie – „zdynamizowane postępem”. W takim kontekście stanie się także zrozumiała rezygnacja Stanisława Niemczyka, określającego się jako katolik i jako Polak, z posługiwania się słowem „nowoczesność” na rzecz terminu: „współczesność”.

„Polak – katolik” w potocznym użyciu funkcjonuje jako stereotypowa „zbitka”, służąca zazwyczaj deprecjonowaniu osób, do której się ją odnosi. A jednak w kontekście prowadzonych tu analiz – nakierowując na kulturowy sprzęg polskości i katolicyzmu, w którym nie ma przecież nic, czego należałoby się wstydzić – ta „zbitka” pozwala różnicę między terminami: „współczesność” i „nowoczesność” rozpatrywać jako odzwierciedlenie ontologicznej różnicy między światobrazem katolickim i światobrazem chrześcijaństwa reformowanego, który – wraz z fundującą go, jednoznaczną koncepcją bytu – „prześwieca”

---

[http://www.poradniajezykowa.pl/baza\\_archiwum.php?POZYCJA=660&AKCJA=&TEMAT=Wszystkie&NZP=&WYRAZ=](http://www.poradniajezykowa.pl/baza_archiwum.php?POZYCJA=660&AKCJA=&TEMAT=Wszystkie&NZP=&WYRAZ=) (dostęp: 22.11.21)

<sup>1605</sup> Być może takie doświadczenie przechowuje też angielskie słowo: „contemporary” – ale potwierdzenie tej intuicji wymagałoby zbadania.

w nurtach kultury określanych z pomocą terminów: „modernizm”, „nowoczesność” oraz „postmodernizm”, „ponowoczesność”. Inaczej mówiąc: w różnicy, jaka w języku polskim dzieli słowa: „nowoczesność” i „współczesność”, wydaje się odzwierciedlać odmienną zachodzącą pomiędzy

a) światobrazem właściwym dla kultury metafizycznej (i fundującym ją paradygmatem ontologicznym, gdzie byt ujmuje się jako będący, istniejący i posiadający transcendentne własności takie jak: dobro, prawda, piękno), który w Europie wciąż będzie widoczny w kulturze tych narodów, które – tak jak polski – pozostały „w przeważającej mierze katolickie”

b) a światobrazem właściwym dla nurtów kultury kształtujących się w cieniu „sporu o istnienie świata” i przynależnych tym narodom, które – jak pisał Max Weber – mają „purytańską przeszłość”.

Prowadzone tu, a także w poprzednim rozdziale analizy czynią uprawomocnionym, przynajmniej w pewnym stopniu, następujący wniosek:

*zespół znaczeń konotowany przez polski termin „nowoczesność” jest wtórny wobec terminu „współczesność” i zewnętrzny wobec kultury polskiej, nie jest zakorzeniony we właściwym jej światobrazie, ponieważ Polacy należą do tych narodów, które od czasu wystąpienia Lutera i przy obecności nurtów reformowanych (najpierw w Królestwie Polskim, a po 1569 r. w Rzeczypospolitej Obojga Narodów) pozostały „w przeważającej mierze katolickie”.*

Zresztą Królestwo Polskie wyróżniało się na tle ościennych państw jeszcze przed reformacją ustrojem politycznym, który uznać można za pierwszą w Europie postać demokracji (tzw. demokracja szlachecka). Charakteryzując życie XV- i XVI-wiecznej polskiej szlachty Andrzej Kacperski, historyk, podkreśla tę odmienną: „Dwór bez czołobitnej etykiety, szeroko rozwinięty indywidualizm, niezawisłość jednostki, fikcyjna równość z tytułu urodzenia, rzeczywista wobec prawa, zupełnie inna natura hierarchii urzędowej i społecznej niż w sąsiednich państwach. [...] Dodać tu trzeba, że w Polsce zasadniczo nie uznawano tytułów książęcych czy hrabiowskich. Jeżeli w Rzeczypospolitej istniały rodziny szczyjące się tytułem książęcym, byli to przedstawiciele rodzin litewsko-ruskich, noszących z dawna te tytuły uznane później przez unię lubelską z 1569 roku. W Koronie trzymano się zasady, że cały stan szlachecki jest równy. Jeżeli ktoś posiadał tytuł książęcy czy hrabiowski, to

otrzymał go albo od cesarza rzymskiego narodu niemieckiego, albo od papieża. Najczęściej też nie obnoszono się z tym tytułem, by nie drażnić szlachty, trzymającej się twardo postanowień prawa polskiego nieuznającego tytułów i ostro atakującej na sejmikach tych, którzy je uzyskali, i co więcej, tak kazali się tytułować”<sup>1606</sup>. Można byłoby zaryzykować twierdzenie, że właściwy dla polskiej szlachty *typ indywidualizmu*, o którym pisze Kacperski, nie miał charakteru anty-wspólnotowego, a przeciwnie – poczucie równości wynikające z przynależności do stanu szlacheckiego – mogło stanowić świecki komponent zbieżny z katolickim pojęciem wspólnoty. Co więcej, w okresie zaborów, kiedy Rzeczpospolita utraciła suwerenność, Kościół katolicki – jak sygnalizowałam już wyżej – odgrywał ważną rolę w zachowaniu tożsamości i wspólnoty narodowej<sup>1607</sup>, a właśnie wtedy, na co zwraca uwagę Janusz Gaworski, kształtował się „nowoczesny naród polski”<sup>1608</sup>. Zatem warunki, w jakich

---

<sup>1606</sup> A. Kacperski, *Noblesse oblige. Rzecz o szlachcie polskiej*, Muzeum w Gliwicach, Gliwice 2015, s. 20-21.

<sup>1607</sup> Jak pisze Błażej Michalski, Kościół w czasie zaborów stał się „ostoją polskości i znaczącym ośrodkiem w pielęgnowaniu tradycji narodowych”. Przywołajmy jego dłuższy wywód, z którego pochodzi zacytowana wypowiedź, gdzie Michalski wskazuje na sprzęg polskiej państwowości i kultury z rzymskim/łacińskim katolicyzmem: „Poczynając od chrztu Polski w 966 r., Kościół katolicki przynosił na ziemię polskie nie tylko wiarę w Jezusa Chrystusa, lecz również podstawy prawa rzymskiego i greckiej myśli filozoficznej. Otwierało to Polskę na ówczesny świat. Nie chodzi nam o ukazanie całego bogactwa więzi, jaka połączyła polskość i katolickość, lecz należy podkreślić, że ta wielowiekowa koegzystencja państwa polskiego i Kościoła, wywarła wpływ na tożsamość narodową Polaków. Wyjątkowym przykładem był czas zaborów. Wówczas Kościół katolicki stał się ostoją polskości i znaczącym ośrodkiem w pielęgnowaniu tradycji narodowych, które pozwoliły na odrodzenie Polski po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. Za przykład takiej postawy mogą posłużyć np. św. Brat Albert Chmielowski czy św. Rafał Kalinowski. Rys maryjny polskiego katolicyzmu, czego dowodem są liczne sanktuaria, pielgrzymki do nich oraz nabożeństwa maryjne, stanie się również charakterystycznym elementem zachowania tożsamości narodowej [...]” - B. Michalski, *Wiarą katolicką jako element tożsamości narodowej na wychodźstwie na przykładzie Polaków w Kazachstanie w latach 1936–1990*, w: „Łódzkie Studia Teologiczne” 27 (2018) 3, s. 151-152 <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-25c25b8c-87ea-4804-9690-26f8efd3b9b3> (dostęp: 07.09.21).

<sup>1608</sup> Zob. J. Gaworski, *Niepodległa, bo katolicka? Zeszyty do debat historycznych*, Muzeum Józefa Piłsudskiego w Sulejówku, Sulejówek 2019, s. 3. <https://muzeumpilsudski.pl/wp-content/uploads/2019/09/J-Gaworski-Niepodlegla-bo-katolicka-O-Kosciele-czasu-zaborow.pdf> (dostęp: 07.09.21) Warto też przywołać dłuższy wywód Gaworskiego, który wskazuje, że rola Kościoła katolickiego w Polsce w okresie zaborów wynikała również z jego funkcji, jaką pełnił w okresie oświecenia – gdzie duchowni byli zaangażowani w proces podjętych jednak zbyt późno prób reformowania znajdującej się w zapaści Rzeczypospolitej: „Zderzenie idei oświeceniowych ze światem chrześcijańskim miało u nas znacznie łagodniejszy przebieg niż we Francji. Wynikało m.in. z tego, że orędownikami reform oświeceniowych w Polsce byli głównie księża, czasem także wyżsi hierarchowie – np. na czele nowoczesnej Komisji Edukacji Narodowej<sup>4</sup> stał biskup Ignacy Massalski. W czasie obrad Sejmu Wielkiego episkopat (nie bez oporów) zadeklarował 20% podatku od dochodu na cele narodowe, pierwszy raz w historii Rzeczypospolitej. Z drugiej strony, w Polsce nikt nie próbował burzyć kościołów ani wprowadzać nowego kultu Istoty Najwyższej, jak to się działo w czasie rewolucji francuskiej. Można wskazać rzecz jasna także konflikty. Na przykład, żeby pozostać przy problematyce edukacji, biskup krakowski Kajetan Sołtyk ekskomunikował za oświeceniową reformę Uniwersytetu Jagiellońskiego Hugona Kołłątaja, też zresztą księdza. Można powiedzieć, że Kościół w Polsce wchodził w okres zaborów z istotnie mniejszym konfliktem ideowym z liberalną częścią elit niż w wielu innych krajach europejskich. Ponadto pamiętano, że konfederacja barska (pierwszy zorganizowany ruch przeciwko dominacji rosyjskiej) miała po części religijny charakter, a insurekcja kościuszkowska<sup>5</sup> została poparta przez wielu duchownych. [...] Natomiast cieniem kładł się fakt, że zabory i ostatecznie likwidacja państwa polskiego nie spotkała się z żadnym potępieniem ze strony Stolicy Apostolskiej, która w tej sprawie kierowała się pragmatyzmem politycznym i liczyła na rosyjskie wsparcie wojskowe w zdławieniu rewolucji we Francji. W Rzeczypospolitej żywe było



przebiegała polska recepcja artykułowanego na zachodzie Europy doświadczenia „nowych czasów” i „czasów najnowszych”, które ostatecznie określone zostało z pomocą terminów: „nowoczesność”/„nowożytność”/„modernizm”, były zdecydowanie odmienne. Skoro właściwe dla nowoczesności idee wolności i autonomii jednostki przenikały na grunt polski w okresie zaborów, a więc w stanie permanentnej, zewnętrznej niewoli, co więcej wolność bycia Polakiem kultywować można było z pomocą instytucji religijnej – Kościoła Katolickiego (analogiczna sytuacja miała miejsce w czasach komunistycznego PRL<sup>1609</sup>), to trudno oczekiwać, że polska „nowoczesność” – jeżeli już w ogóle o niej mówić – będzie sprzężona z „pesymistycznym” i anty-wspólnotowym indywidualizmem, jak ten, który wykształcił się pod wpływem reformacji, czy z ideami sekularyzmu i świeckości, które w pojęcie nowoczesności wpisała rewolucja francuska<sup>1610</sup>. Polska „nowoczesność”, jeśli już o niej mówić – ma szansę być wolna od zideologizowania, tak jak wolna była od niego polska recepcja ruchu nowoczesnego w architekturze, co podkreślał Stanisław Niemczyk. Można stwierdzić, że doświadczenia historyczne, kształtujące, na przestrzeni ostatnich dwu stuleci, kulturę i społeczeństwo polskie, nie zapewniły podatnego gruntu, na którym mogłoby się zakorzenić przekonanie, że autonomia jednostki uwarunkowana jest odcięciem od tego, co święte, od sfery *sanctum* reprezentowanej przez Kościół<sup>1611</sup>, a jej indywidualność wymaga odrzucenia tego, co wspólnotowe. Przeciwnie, to poczucie więzi i integracji wokół *wspólnie* podzielanych wartości – miłości do Ojczyzny, wiary katolickiej, pragnienia niepodległości pozwoliło narodowi polskiemu nie tylko przetrwać 123 lata zaborów, ale też trwający ponad pół wieku totalitarny reżym komunistycznego PRL-u. To oparty na ideałach wspólnotowych,

---

przekonanie o byciu <przedmurzem chrześcijaństwa>, w dobie zagrożenia tureckiego jak najbardziej zasadne. Tym boleśniej było milczenie papieżstwa, które miało cechy porzucenia wiernego sojusznika w godzinie próby - J. Gaworski, *Niepodległa, bo katolicka? Zeszyty do debat historycznych...*, s. 4-5.

<sup>1609</sup> O szczególnym otwarciu się w latach 80. XX wieku Kościoła w Polsce na twórców kultury niezależnej, rozpięciu nad nią „parasola ochronnego”, o wydarzeniach artystycznych odbywających się w murach świątyni, przy bardzo licznych i żywym udziale publiczności, opowiadała ekspozycja „Oazy wolności. Niezależny ruch wystawienniczy w latach 80.” zrealizowana przez Muzeum w Gliwicach pomiędzy czerwcem a wrześniem 2020 roku, której kuratorem był Tadeusz Boruta. Ekspozycja otrzymała wyróżnienie w 41 edycji Konkursu na Wydarzenie Muzealne Roku Sybilla. Więcej o wystawie: <http://muzeum.gliwice.pl/pl/wystawa/oazy-wolnosci-niezalezny-ruch-wystawienniczy-w-latach-80> (dostęp: 27.09.21)

<sup>1610</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 56.

<sup>1611</sup> Symptomatyczne, że właśnie przez odcięcie od wymiaru *sanctum* (i *sacrum*) Herbert Schnädelbach charakteryzuje nowoczesność: „Dopiero, kiedy człowiek wychodzi z mitycznych i teologicznych relacji przyrodniczych i w tym sensie jest nowoczesny, może powziąć nowoczesny projekt naukowo sterowanego opanowywania przyrody dla ulżenia ludzkiej egzystencji. Kartezjanizm zakłada autonomizację jednostki w tym sensie, że uniezależniając się zrazu dzięki metodycznej refleksji od przyjętego z góry religijnego interpretowania siebie jako stworzenia Bożego stanie ona poznawczo na własnych nogach. Kiedy Bacon, Descartes i wielu ich następców formułowali modernistyczne projekty, zawsze już zakładali nowoczesność, tylko bowiem podmiot uwolniony od krępujących tradycji i kosmicznych uwikłań może w ogóle tworzyć projekty o takim wymiarze” – H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna naukowa, Warszawa 2001, s. 338-339.

powszechny ruch polskiej „Solidarności”, doprowadził w latach 80. XX wieku do demontażu totalitarnych demoludów w Europie Środkowo-Wschodniej. Być może polska nowoczesność nie będzie abstraktem, ale – pojęciem analogicznym, w którym rozwój nie oznacza odcięcia od tego, co minione, a zatem ma charakter typologiczny. Być może też specyficznie polski „indywidualizm” – nie powinien być rozumiany przez pozostawanie w kontrze do wspólnoty.

Prowadzone w „Części pierwszej” pracy, a także we „Wprowadzeniu do badań nad onto-architekturą” analizy wskazują, że w przypadku reformacji i będących jej „pochodną” nurtów kultury - to, co nazywamy „indywidualizmem” dla nich właściwym jest przede wszystkim anty-wspólnotowością. Jednak nie każdy „indywidualizm” rodzi się z osamotnienia i wyizolowania jednostki, które w przypadku reformacji było konsekwencją zanegowania znaczenia wspólnoty i roli pośrednictwa, odrzuconych wraz z katolicką koncepcją świętości. Rozumienie indywidualizmu jako tego, co pozostaje w kontrze do wspólnoty, charakterystyczne jest także dla kultury nowoczesnej, na co wskazują przywoływane we „Wstępie” analizy socjolog Małgorzaty Jacyno. Przypomnijmy, że badaczka ta tzw. „kulturę indywidualizmu”, czyli dominującą współcześnie w społeczeństwach zachodniego świata postać kultury, nazwała „starym winem w nowych butelkach” wskazując, że interpretować ją można jako wewnętrzną modyfikację etosu purytańskiego<sup>1612</sup>. Jednak nie każdy indywidualizm musi oznaczać bycie „w kontrze” do tego, co wspólne, ale ten, który widziany jest przez pryzmat „abstrakcjonistycznej”, fundującej światoo obraz właściwy dla reformacji – koncepcji bytu. Jednak katolicyzm na tej koncepcji nie jest ufundowany, dopuszcza zatem pojęcie indywidualności nie jednoznaczne, ale – analogiczne, gdzie jednostka i wspólnota pozostawać mogą w relacji, nie zagrażając sobie wzajemnie. Znaczenie, jakie Stanisław Niemczyk przypisywał wspólnocie – jego zaangażowanie na rzecz społeczności – pozwala stwierdzić, że właśnie z takim, pr-wspólnotowym indywidualizmem mamy w jego przypadku do czynienia.

W takim kontekście podjąć można dyskusję z określeniem Stanisława Niemczyka jako „indywidualisty” – „buntownika architektury”, a więc zgodnie z „wzorcem” właściwym dla kultury indywidualizmu. Już po śmierci architekta zrealizowany został trwający niecałą godzinę (52 min.) film dokumentalny pt. „Stanisław Niemczyk – ostatni buntownik architektury” autorstwa Marcina Zasady (scenariusz, reżyseria) i Marcina Nowaka (zdjęcia, montaż)<sup>1613</sup>. Premiera obrazu, którego producentem było Muzeum Miejskie w Tychach

---

<sup>1612</sup> Zob. M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 9 -10.

<sup>1613</sup> „Stanisław Niemczyk – ostatni buntownik architektury” - scenariusz, reżyseria: Marcin Zasada, zdjęcia, montaż: Marcin Nowak muzyka: Krzysztof Wołoszyn dźwięk: Krzysztof Czmiel korekta barwna i oprawa

i Miasto Tychy, odbyła się 27 czerwca 2020 roku. Przy ważnych wątkach, jakie podjęte zostały w tym obrazie – np. jednoznacznie wybrzmiewa w nim, że dla Stanisława Niemczyka architektura modernistyczna, „książkowa”, była jednym z przejawów systemu totalitarnego – nie sposób zgodzić się z pojawiającym się w filmie określeniem architekta jako „hipisa” i łączeniem jego postaci z ruchami kontrkulturowymi lat 60 XX w., jakie funkcjonowały w Europie Zachodniej – co jest jedną z zasadniczych tez reżysera, Marcina Zasady. Zachwytną naturą, który cechował architekta, a także jego stwierdzenie, że wydarzenia marca ’68 roku w Polsce miały zasadniczy wpływ na jego stosunek do komunizmu, przedstawione zostały w filmie jako argumenty za takim „przyporządkowaniem”. Wielokrotnie pada też w filmie stwierdzenie, że Stanisław Niemczyk był „indywidualistą”. W kontekście odwołania do ruchów kontrkulturowych, projektant tyckiego kościoła pw. Ducha Świętego ukazany zostaje jako wzorcowy wręcz reprezentant kultury indywidualizmu. To ujęcie jest niezgodne z rzeczywistością. Jeśli Stanisław Niemczyk był „buntownikiem architektury”, podkładającym – jak mocno w filmie ujął to Sebastian Rosenbaum, historyk Instytutu Pamięci Narodowej – „bombę pod świecką wizję architektury”, to nie był buntownikiem „w kontrze” do społeczności, ale pozostawał w służbie wspólnoty i łączących ją więzi: więzi międzyludzkich i więzi z Bogiem. Warto zauważyć, że ruchy hipisowskie i kontrkultura stanowi projekt marksistowski. Kontrkultura – na co wskazuje Krzysztof Karoń – była inspirowana przez tzw. teorię krytyczną, którą wypracowali marksiści – przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej (m.in. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Herbert Marcuse)<sup>1614</sup>. To ich teorie położyły podwaliny pod tzw. lewicę kulturową (Nową Lewicę),

---

graficzna: Marcin Staszewski, narrator: Jarosław Juszkiewicz, producent wykonawczy: Anna Nowak, zdjęcia: Tomasz Kielkowski, Bartosz Pudełko, producent: Miasto Tychy, Muzeum Miejskie w Tychach. Film dostępny jest pod poniższym linkiem: <https://www.youtube.com/watch?v=A9dfbHtoVCA> (dostęp: 26.11.23).

<sup>1614</sup> K. Karoń, *Historia antykultury*, Warszawa 2018, s. 398-399. Również Jürgen Habermas w „Filozoficznym dyskursie nowoczesności” ukazuje teorię krytyczną jako ufundowaną na marksizmie: „Teoria krytyczna, rozwijana w kręgu skupionym wokół Horkheimera, miała uporać się z politycznymi rozczarowaniami niedoszłą rewolucją na Zachodzie, stalinizmem w Rosji i zwycięstwem faszyzmu w Niemczech; miała wyjaśnić nietrafność marksistowskich prognoz, nie zrywając z marksistowskimi intencjami” – J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 138. Choć Habermas, przedstawiciel drugiego pokolenia Szkoły Frankfurckiej utrwała w przywołanym cytacie fałszywe przekonanie, że w Niemczech przed II wojną światową zwyciężył faszyzm, mimo, że zwyciężył tam narodowy socjalizm, to jednoznacznie wskazuje ideologiczne, marksistowskie podłoże teorii krytycznej. Ta nowa postać marksizmu porzuciła całkowicie problematykę ekonomiczną przyjmując, jak pisze Karoń, że „problemem rzeczywistości nie jest [...] wyzysk i nędza, ale nierozwiązywalny konflikt emocjonalnej, czystej natury i racjonalnej, zbrodniczej kultury. Ten konflikt wykracza poza ramy jednej formacji historycznej czy społeczno-ekonomicznej [...] przedstawiony konflikt nie dotyczy pracy w systemie kapitalistycznym, ale każdej pracy, a raczej każdej celowej działalności wymagającej jakichkolwiek kwalifikacji i jakiegokolwiek organizacji, ponieważ dla jej wykonywania konieczne jest zdeformowanie natury człowieka domagającej się absolutnej wolności, a to zdeformowanie jest możliwe tylko poprzez stłumienie najbardziej podstawowego instynktu natury – popędu seksualnego. Narzędziem zniewolenia jest wszystko, co tłumi zew natury, dlatego nieusuwalny konflikt przeciwstawia naturę i kulturę, wolność i autorytet, seks i moralność, dzieci i rodziców, zabawę i pracę,

która głosiła (i głosi) rewolucję seksualną, zniszczenie "zbrodniczej, opresyjnej kultury", a za nowy proletariata uznała już nie robotników, a młodzież, której rękami miała się dokonać rewolucja<sup>1615</sup>. Ze względu na zanegowanie kultury w jej wspólnotowym wymiarze kontrkulturę powiązać można z nominalizmem lingwistycznym, którego podglebiem jest „abstrakcjonistyczna” koncepcja bytu. Łączenie Stanisława Niemczyka z hipisami czy kontrkulturą jest nieuprawnione. Architekt nie przeciwstawiał kultury naturze, co jest charakterystyczne dla myślenia dialektycznego, na którym opiera się marksizm, bo nie był ani hipisem, ani marksistą, ani nie operował zasadą „albo albo”, na której funduje się wywodząca się od Hegla dialektyka (przekraczająca ją dopiero w kategorii syntezy, łączącej tezę z antytezą). Niemczyk nie musiał być hipisem, żeby się naturą zachwycić, podobnie jak nie musiał być postmodernistą, by dostrzegać ciemne strony nurtu kulturowego nazywanego modernizmem/nowoczesnością i będącej jego „materialnym obrazem” architektury. Projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego był głęboko wierzącym katolikiem, dla którego natura, świat przyrody, była doskonałym dziełem Stwórcy – godnym troski i zachwytu. Jednak tematu jego wiary i kulturowego kontekstu, z jakiego architekt wyrastał, twórcy filmu nie podejmują. Również w wydanej w 2020 roku albumowej publikacji „Ikony architektury w województwie śląskim w XX i XXI w.”, autorstwa Irmy Koziny, w której uwzględnione są kościoły pw. Ducha Świętego i pw. śś. Franciszka i Klary, zaprojektowane przez Niemczyka, napotkać można próbę „zmodernizowania” właściwego mu podejścia projektowego i charakteru realizacji poprzez nadanie im rysu „indywidualistycznego” w sensie „anty-wspólnotowym”, a także „artystowskiego”, przez przypisanie związanemu przez większość życia z Tychami architektowi intencji i celów, których nie deklarował, ani z którymi się nie utożsamiał, jak np. dążenia do „[...] wzbogacenia tkanki urbanistycznej wybranej przez niego przestrzeni życiowej o obiekty o charakterze ikonicznym”<sup>1616</sup>. Także w tym omówieniu pominięta została niezwykle istotna dla zrozumienia charakteru projektowanych przez Niemczyka obiektów (nie tylko sakralnych) kwestia wiary i jego religijnego zaangażowania.

Wbrew ujęciom Anny Cymer i Irmy Koziny można powiedzieć, że:

---

spontaniczną ekspresję i zorganizowaną produkcję, człowieka i społeczeństwo. Wyzwolenie może przynieść tylko zniszczenie tradycyjnej kultury i wszystkich jej symboli [...]" - K. Karoń, dz. cyt., s. 401.

<sup>1615</sup> K. Karoń, *Historia antykultury...*, s. 401.

<sup>1616</sup> Zob. I. Kozina, *Ikony architektury w województwie śląskim w XX i XXI w.*, Muzeum Śląskie, Katowice 2019, s. 199.

*tak jak właśnie ze względu na jego stosunek do modernizmu nie Stanisława Niemczyka  
można uznać za reprezentanta postmodernizmu w architekturze,  
tak właśnie dlatego, że nie projektował architektury, by tworzyć „obiekty  
o charakterze ikonicznym”, jego realizacje potraktować można jako znak podobny do ikony.*

Argumenty na rzecz drugiego członu analogii przedstawię w „Części trzeciej” pracy. Teraz uwyraźnijmy jeszcze wspólne podglebie nurtów określanych jako „modernizm”, „nowoczesność” oraz „postmodernizm”, „ponowoczesność”.

### **III. Rozdział piąty. Określenie się przez odcięcie, zerwanie z realnością, ideologiczność – jako wspólny mianownik nurtów kultury określanych z pomocą terminów: „nowożytność”, „modernizm”, „nowoczesność”, „postmodernizm”, ponowoczesność**

„Nowe oddalenie” i „topos zerwania ciągłości”, z których pomocą Hans Robert Jauss i Reinhart Koselleck opisują optykę nowożytną (nowoczesną), oznaczają też „oddalenie” od tego, co rzeczywiste, „zerwanie” z realnością na rzecz wyobrażeń i swoistej „autokreacji”/stylizacji. Zwróćmy uwagę – już zabieg „wyboru” przeszłości<sup>1617</sup>, powiązany z jej „kawałkowaniem”, jakiego (jako pierwsi) dokonują renesansowi humaniści, jest całkowicie sztuczny, jest prawdziwie nowoczesną stylizacją. Zarówno „mroczny interwał” wieków średnich, od którego ludzie odrodzenia się „odcinają”<sup>1618</sup>, jak i „antyczna przeszłość”, do której nawiązują i uznają za „własną” – są przede wszystkim konstruktami, nie mającymi wiele wspólnego ze „średniowieczną” czy „starożytną” rzeczywistością. Poprzestawanie na tych „konstruktach” wydaje się wynikać nie tyle z niedostatków wiedzy, ile ze względu na ich szczególną funkcję. Pełniły one bowiem rolę tła:

1) takiego, od którego można się „odróżnić”,

---

<sup>1617</sup> Podkreślmy już teraz, że jeżeli w nowożytności „wybór” dotyczy przeszłości i wyobrażeń przyszłości, to „w dojrzałej fazie nowoczesności”, na co wskazuje przywoływany we „Wstępie” Wojciech Burszta, przedmiotem „wyboru” staje się pleć - zob. W. Burszta, *Wojny kulturowe jako fenomen antropologiczny*, s. 1 - [https://www.nck.pl/upload/archiwum\\_kw\\_files/artykuly/2.\\_wojciech\\_j.\\_burszta\\_-\\_wojny\\_kulturowe\\_jako\\_fenomen\\_antropologiczny.pdf](https://www.nck.pl/upload/archiwum_kw_files/artykuly/2._wojciech_j._burszta_-_wojny_kulturowe_jako_fenomen_antropologiczny.pdf) (dostęp: 07.06.20). O ile więc pole wyboru w obrębie tego, co „moderniczne”, stopniowo się poszerza, to sam mechanizm oparty o definiującą się przez odcięcie, oderwaną od rzeczywistości abstrakcyjną optykę („wzorec pierwotnego oddzielenia”) – pozostaje ten sam.

<sup>1618</sup> Jauss pisze o właściwej renesansowym humanistom „świadomości nowoczesności” (można byłoby też powiedzieć „świadomości nowoczesnej”), która: „[...] własnej przeszłości, ledwo pożegnanej, nie traktuje jako samodzielnej epoki ani nawet jako fazy wstępnej. Kończąca się epoka jawi się tu jedynie *via negationis*, jako barbarzyństwo albo mrok, toteż miejsce, które w typologicznym obrazie historii chrześcijańskich reformatorów przypadają okresowi przejściowemu, *media aetas*, w wyobrażeniach humanistycznych *moderni* wypełnia strefa pusta albo ciemna” - H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 18.

2) takiego, do którego można się odnieść.

Na to instrumentalne wykorzystanie „konstruktów przeszłości” wskazywał Jaus, pisząc, że „humaniści przywracają wielką antytezę *antiqui – moderni, ponieważ nie chcą* [podkr. – E.Ch.] za swą przeszłość uznać ubiegłych stuleci, traktowanych jako czasy mroku”<sup>1619</sup>, a także nawiązujący do jego badań Koselleck. Autor „Semantyki historycznej” zauważa, że „sięgnięcie przez humanistów do starożytnego wzorca odgraniczało <barbarzyński> międzyczas jako osobną epokę i prowadziło – jak już u Petrarce – do historycznego, już nie odnoszonego do końca dziejów, użycia wyrażenia *medium tempus*. Miało ono początkowo i przede wszystkim ustalić epokowo własną pozycję [podkr. – E.Ch.] i rozpowszechniło się w kręgach ludzi nauki, zajmujących się historią literatury, filozofii, sztuk i nauk, a zwłaszcza historyczną geografiją”<sup>1620</sup>. Można zatem powiedzieć, że sposób, w jaki luminarze odrodzenia ujmowali tak wieki średnie, jak i antyk, spełnia definicję „interpretacji adaptacyjnej”<sup>1621</sup>: konstrukt jest zarówno ta „przeszłość”, od której się odcinają („barbarzyńskie średniowiecze”), jak i „ponownie odkryta *antiquitas* autorów greckich i rzymskich”<sup>1622</sup>. Również samo „odrodzenie”, które ma być „odnowieniem” tej *antiquitas*, określić można jako konstrukt, skoro Koselleck pisze, że „wykoncypowany został w świadomym przeciwieństwie do czasów średnich”<sup>1623</sup>. Jeżeli renesansowi humaniści *świadomie* „wybierają” jako swoją przeszłość nie tą, która jest nią rzeczywiście (wieki średnie), ale przeszłość starożytną – to analogiczny zabieg, czy też

*schemat samookreślenia się przez odcięcie (i odniesienie) – względem „jakichś”  
wyizolowanych (i „ukonstruowanych”) przeszłości*

---

<sup>1619</sup> H. R. Jaus, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 18.

<sup>1620</sup> R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 311. Przytoczmy dalszy wywód badacza: „[...] *humanistycznie spreparowane wyrażenia* [podkr. – E.Ch.] miały wystarczająco formalny charakter, aby zaoferować ogólny schemat stratyfikacyjny. Pojęcie <średniowiecza> spopularyzowało się w trakcie XVIII wieku – jeszcze w sensie najczęściej pejoratywnym – aby w XIX wieku zamienić się w stały topos historycznej periodyzacji. [...] *Wykoncypowana w świadomym przeciwieństwie* [podkr. – E.Ch.] do czasów średnich nauka o odrodzeniu, o <renesansie>, potrzebowała o wiele dłuższego czasu, zanim zakrzyła w ogólne pojęcie. [...] Jako nazwa epoki w historii sztuki i literatury <renesans> zyskał prawo obywatelstwa dopiero dzięki oświeceniu, zanim w XIX stuleciu Michelet i Burckhardt *nie wystylizowali go* [podkr. E.Ch.] do rangi ogólnego pojęcia epoki” - R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 311-313.

<sup>1621</sup> Przypomnijmy, że celem interpretacji adaptacyjnej, zgodnie z charakterystyką Jerzego Kmity, jest „[...] dostosowanie danej czynności kulturowej, a przede wszystkim – obiektu kulturowego, do aktualnego – czy nawet aktualnie tworzącego się (a więc przyszłego) systemu kulturowego. [...] Podmiot zatem adaptacyjnie interpretowanych obiektów kulturowych (lub czynności) jest zawsze pewnym *konstruktem* [podkr. – E.Ch.] – postulowanym nosicielem odnośnej (aktualnej lub przyszłej) wiedzy i kompetencji kulturowej” – J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971, s. 82.

<sup>1622</sup> Zob. H. R. Jaus, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 18.

<sup>1623</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 312.

zauważalny jest u romantyków, szukających, jak pisze Habermas, „swej własnej przeszłości w wyidealizowanym średniowieczu”<sup>1624</sup>. Choć Jauss twierdzi, że właściwe romantyzmowi „odkrycie średniowiecza nie jest wymierzone w myśl oświecenia: przygotowaniem doń było powstałe w końcowej fazie *querelle* przekonanie o odmienności świata antycznego i nowożytnego”<sup>1625</sup>, to nie należy pomijać tego, że romantycy określali się „przez odcięcie” od „szkiełka i oka” oświecenia. Nie oznacza to oczywiście podważania zależności i podobieństw pomiędzy toczoną w XVII stuleciu *querelle des anciens et des modernes*, a sporem między romantykami a zwolennikami „klasycyzmu”, jaki trwał u schyłku XVIII i w XIX stuleciu. Zwróćmy uwagę – w obrębie *querelle* zarówno „starożytnicy”, jak i „nowożytnicy” nie podważali dystansu, jaki oddzielał ich od uznawanego (bądź nie) za „wzorcowy” – antyku. Analogicznie, właśnie „uświęcające oddalenie” średniowiecza było, jak pisze Jauss, gwarantem tego, że dla romantyków stało się ono historycznym ideałem<sup>1626</sup>. Wskażmy inną jeszcze, interesującą korelację sporu romantyków i „klasyków” oraz *querelle des anciens et des modernes*, która również przemawia na rzecz tezy, że fundamentem obydwu jest „topos zerwania ciągłości”.

Przypomnijmy, że *dopiero* w renesansie miało miejsce uznanie starożytności za „sztywny” wzorzec w sensie *doskonałości nie do przekroczenia*, ze względu na które, podczas kolejnych sporów „starożytników” z „nowożytnikami” wciąż na nowo, jak pisze Jauss, zadawano pytanie o wzorcowość starożytności i sens jej naśladowania<sup>1627</sup>. Wskazują na to nie tylko analizy autora „Historii literatury jako prowokacji”, ale też Władysława Tatarkiewicza, który w pracy „Dzieje sześciu pojęć” omawia następującą właśnie w odrodzeniu *zmianę* rozumienia pojęcia klasycyzmu, które utożsamione zostaje z tym, co starożytne. Można

---

<sup>1624</sup> J. Habermas, *Moderna – nie dokończony projekt*, tłum. D. Domagała..., s. 274-275.

<sup>1625</sup> H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 27-28. Przywołajmy obszerniejszy fragment wyводу badacza: „[...] nowe pokolenie daje wyraz historycznej samowiedzy, nadając swej nowoczesności imię własne, *le romantisme*, która to nazwa spaja terażniejszość z jej źródłami, chrześcijańskim średniowieczem, i zarazem odwraca się od klasycznej starożytności, jako przeszłości nieodwołalnie minionej, mającej już tylko walor historyczny. Zapożyczenie pary pojęć *classique-romantique* nie równało się jednak zapożyczeniu merytorycznemu. Zawarty w tej opozycji stosunek nowoczesnych do średniowiecza – jako własnej przeszłości – i do antyku – jako odległej przeszłości ukształtował się we Francji w XVIII w., jeszcze zanim dotarły tam idee Herdera i Schlegla. Odkrycie średniowiecza nie jest wymierzone w myśl oświecenia: przygotowaniem doń było powstałe w końcowej fazie *querelle* przekonanie o odmienności świata antycznego i nowożytnego. Stąd wywodzi się idea, której przebogata orkiestrację nadał Monteskiusz [1689 - 1755 r. – dop. E.Ch.] w *Duchu praw*: że nie tylko każdej epoce, ale każdemu narodowi właściwy jest specyficzny, niepowtarzalny <geniusz>” - H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 27-28.

<sup>1626</sup> Zob. H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 33 Warto już tu zwrócić uwagę, że idea, że „nie tylko każdej epoce, ale każdemu narodowi właściwy jest specyficzny, niepowtarzalny <geniusz>” – wydaje się zwiastunem postmodernistycznego „rozdrobnienia” i afirmacji pluralizmu pozostającego w kontrze do wspólnoty.

<sup>1627</sup> Zob. H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 10.

powiedzieć, że właściwa renesansowym myślicielom „świadomość historycznego dystansu” prowadzi do tego, że pojęcie klasycyzmu staje się „podczasowe”, „odcięte” i związane z wybranym, wyizolowanym fragmentem dziejów. Tatariewicz zauważa, że dla Rzymian pisarzem klasycznym, czyli: najwyższej klasy (łac. *classicus*) mógł być pisarz dowolnego rodzaju, byle był w swoim rodzaju pisarzem doskonałym. Określenie to nie było związane z żadnym stylem, czasem czy epoką: „Nazwa pisarza <klasycznego> zawierała wyłącznie ocenę, nie charakterystykę [...]. Odrodzenie utrzymało to równanie: pisarz klasyczny to pisarz doskonały. Ale – za *doskonałych miano wyłącznie pisarzy starożytnych* [podkr. – E.Ch]. Stąd nowe równanie: pisarz klasyczny – pisarz *starożytny*. Przekonanie o doskonałości pisarzy i artystów starożytnych wytworzyło od XV wieku dążenie, by się do nich upodobnić [podkr. – E.Ch] – i wtedy nazwa pisarza i artysty klasycznego przeszła też na tych, *co są do starożytnych podobni*; stało się to zwłaszcza w XVII i XVIII wieku, gdy pojawiło się inne jeszcze przekonanie, że nowożytni nie tylko upodobnili się do starożytnych, ale im dorównali. Nowożytni wielbiciel i naśladowcy starożytnych sądzili, że ci swą wielkość zawdzięczali temu, iż przestrzegali reguł, prawideł sztuki. <Klasycznymi> byli dla nich ci pisarze, *którzy trzymają się reguł pisarstwa*. W tym sensie pisał Jan Śniadecki (*O pismach klasycznych i romantycznych*, 1819): <W moim rozumieniu to wszystko jest klasycznym, co jest zgodne z prawidłami poezji, jakie dla Francuzów Boileau, dla Polaków Dmochowski, a dla wszystkich wypolerowanych narodów przepisał Horacy>. Horacy, Boileau, klasyczne wzory poezji – to wszystko było dawne, należało do przeszłości, było już tradycją. I po dalszym przesunięciu akcentu wyraz <klasyczny> był w XIX wieku używany także w znaczeniu tego, *co dawne, tradycyjne, mające patynę wieków*”<sup>1628</sup>. Właśnie przeciw tak pojętej, „usztynionej”, dydaktycznej „klasycyzmu”, którą można wyłącznie *naśladować*, występował romantyzm, rozpoczynając charakterystyczny dla nowoczesnej, awangardowej sztuki bunt przeciw przyjętym formułom, ignorując bądź obalając uznawane reguły czy konwencje. Jednak to pojęcie „klasycyzmu”, którego podwaliny położył renesans, i które powiązać można z wyidealizowanym wyobrażeniem starożytności – białej, marmurowej i czystej, dodatkowo wzmocnionym przez wydaną w 1750 r. „Historię sztuki starożytnej” Johanna Joachima Winckelmana (1717–1768), nie miało wiele wspólnego ani z sensem rzymskiego *classicus*, ani ze starożytną rzeczywistością polichromowanych świątyń i posągów<sup>1629</sup>. Można powiedzieć, że „klasyczny antyk”, kojarzony z lśnieniem marmuru

<sup>1628</sup> W. Tatariewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 207-208.

<sup>1629</sup> O tym, jak bardzo od wyobrażeń nowożytnych zwolenników „klasycyzmu” różniły się rzeźby greckie i rzymskie, polichromowane, podobnie jak starożytne świątynie, intensywnymi kolorami, świadczą ich



Apollina Belwederskiego, jest wytworem jeśli nie nowoczesnym, to na pewno nowożytnym. Inaczej mówiąc – jest nowożytnym (nowoczesnym) wyobrażeniem starożytności. Właśnie dlatego Paweł Hertz zauważał, że w sporze klasyków z romantykami, „ani to, czego bronili pseudoklasycy, nie było klasycyzmem, ani też to, co atakowali młodzi romantycy, również klasycyzmem nie było. Pseudoklasycy [...] w istocie byli naśladowcami Francuzów końca osiemnastego wieku [...]”<sup>1630</sup>. Warto tu – za Tatarkiewiczem – przywołać także głosy z epoki, które wskazują, że w XIX stuleciu miano świadomość problematyczności przesunięcia znaczeniowego w pojęciu tego, co klasyczne, jakie zostało dokonane w renesansie. Na przykład Kazimierzowi Brodzińskiemu, który w 1818 roku, w artykule „O klasycyzmie i romantyzmie” pisał: „Klasycyzmem w prawdziwym znaczeniu były dotąd dzieła starożytnych Greków i Rzymian, zdaniem powszechnym za najlepsze uznane i które młodzieży od wieków za wzór wskazywano; teraz pod to najzaszczytniejsze znaczenie podciągnięto prawie wszystko, co nie uchybia przepisom sztuki, co gustem zbliża się do wieku złotego Rzymian albo do gustu Francji, szczególnie przed Ludwikiem XIV”<sup>1631</sup>, sprzeciwiał się współczesny mu Maurycy Mochnacki. Stwierdził on, jak pisze Tatarkiewicz, że „[...] cały nowożytny klasycyzm to <przeobrażenie szkolne>, to <klasycyzm wytrawiony już ze szczerzej istoty>”<sup>1632</sup>. Wydaje się, że temu „wytrawieniu” sprzyjała (jeśli nie była wprost jego przyczyną) próba sprowadzenia „klasycyzmu” do określonej, „zamkniętej” formy, po raz pierwszy podjęta przez renesansowych humanistów, którzy treścią tego pojęcia uczynili „wyizolowaną” (i w dużej mierze wyobrażoną) „starożytność”. W początku XIX stulecia wypełnieniem „formy”, do jakiej sprowadzono „klasycyzm”, stało się to, „co gustem zbliża się do wieku złotego Rzymian albo do gustu Francji, szczególnie przed Ludwikiem XIV”. Tak pojmowana, „uczyniona”, bo sprowadzona do określonej postaci,

---

współczesne rekonstrukcje, prezentowane w 2003 r. w ramach wystawy „Gods in Colors” najpierw w Liebieghaus we Frankfurcie nad Menem, a następnie do 2008 roku w 28 miastach świata. O samej wystawie przeczytać można w artykule na stronie „Frankfurter Allgemeine Zeitung”: <https://buntegoetter.liebieghaus.de/en/> (dostęp: 28.11.21) oraz w artykule Margaret Talbot pt. „The Myth of Whiteness in Classical Sculpture” opublikowanym w 2018 r. na stronie www magazynu „The New Yorker”. Znajdziemy w nim m.in. informację, że choć Winckelmann wspominał w swojej pracy o śladach polichromii na rzeźbach, wiązał ją z Etruskami raczej niż z Grekami – zob. <https://www.newyorker.com/magazine/2018/10/29/the-myth-of-whiteness-in-classical-sculpture> (dostęp: 21.11.21).

<sup>1630</sup> P. Hertz, *Gra tego świata*, Bibliotek Więzi, Warszawa 1997, s. 84.

<sup>1631</sup> K. Brodziński, *Pisma estetyczno-krytyczne*, 1964, t. I, s. 3 - cyt. za W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 210

<sup>1632</sup> W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć...*, s. 210. Również Goethe podkreślał w roku 1828, że spór między romantyzmem a „klasycyzmem” wynika z niewłaściwego pojęcia „klasycyzmu”: „Po co tyle hałasu o to, co klasyczne, a co romantyczne. Chodzi o to, by utwór był całkowicie dobry i udany, a wtedy będzie też klasyczny” - wypowiedź Goethego z rozmowy z Eckermannem (17.X.1828), cyt. za W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, dz. cyt., s. 209.

„klasycyzm” jest przeciwieństwem klasycyzmu pojmowanego jako to, co *ponadczasowe*, a przez to *nieuwarunkowane* i *niesprowadzalne* do żadnej konkretnej formy, ale też żadnej formy *a priori* nie wykluczające. Jednak perspektywa tego, co *ponadczasowe*, a przynajmniej niezależne od czasu, zostaje utracona wraz z odrzuconym przez renesansowych humanistów „toposem ciągłości”, „typologicznym pojmowaniem czasu”. Z jednej strony nie dziwi więc, że od tak spreparowanej, „podczasowej” „klasycyzmu” romantycy się „odcinają”, jednak przeciwstawiając się skutkowi, pozostają „we władzy” przyczyny, czyli w horyzoncie „toposu zerwania ciągłości”, ujmującego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość jako „pierwotnie oddzielone”. Warto też zwrócić uwagę, że w sporze romantyków z „klasykami” czy raczej pseudoklasykami, uwyraźnia się przeciwieństwo, dychotomia, charakterystyczne dla sztuki nowożytnej i nowoczesnej. Jest to przeciwstawienie

1) *mimesis* rozumianego w kategoriach „imitatio i aemulatio”<sup>1633</sup>, odtwarzania, stosowania się do „wzorcowych” reguł,

2) oraz *creatio*, pojmowanego jako „prawdziwe” tworzenie, nie mające nic wspólnego z naśladowaniem.

*Mimesis* pojęta jako „naśladowanie”, „podobieństwo” dopiero w horyzoncie abstrakcyjnego pojęcia bytu, przyjmującego pierwotne oddzielenie, zredukowana zostaje do imitacji, kopiowania, odwzorowywania. Przeciwieństwem *mimesis-creatio* operował Jauss, w przytoczonej wyżej polemice przeciw ujmowaniu nowoczesności w ramy cyklicznego schematu nawrotów. Jednak Jauss za „nowoczesne” uznał wyłącznie „nowożytne pojęcie twórczości, wymierzone przeciw antycznej zasadzie <naśladowania natury>”<sup>1634</sup>. Prowadzone tu analizy przemawiają na rzecz tezy, że nie tylko jeden z członów antynomii, ale cały *schemat antynomicznego rozszczepienia*, w obrębie którego jednoznacznie pojęte człony relacji traktowane są jako przeciwstawne i wzajemnie się wykluczające (zgodnie z zasadą „albo, albo”): *mimesis* (jeśli naśladowanie, podobieństwo, to już nie tworzenie) kontra *creatio* (jeśli tworzenie, to już nie naśladowanie czy podobieństwo) – stanowi charakterystyczną figurę światobrazu ukształtowanego w horyzoncie „toposu zerwania ciągłości”.

---

<sup>1633</sup> Jauss podkreśla, że w dziedzinie sztuk „nowe oddalenie”, czyli „rozszczenie” współczesności i tego, co minione, umożliwia renesansowym humanistom traktowanie sztuki starożytnych jako wzorcowej, czyli jako w nowym sensie: „klasycyzmu”: „W dziedzinie sztuk dystans ten ujmowany jest jako odległość dzieląca od doskonałości i uzasadnia nowy stosunek *imitatio* i *aemulatio*” - H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja...*, s. 19.

<sup>1634</sup> Zob. H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 10-11.

Wskazywałam już wyżej, że w przypadku renesansowych humanistów pojęcie „nowości” zdefiniowanej przez odcięcie – jest jeszcze względne. Odcięcie, a zatem i „nowość”, dotyczy bowiem tylko ich „własnej”, średniowiecznej przeszłości, ale nie przeszłości starożytnej, choć również ta jest już „oddzielona” – zarówno od wieków średnich, jak i względem renesansu, który (samozwrotnie) uznaje się za jej „odnowienie”. Jak wskazują w swoich analizach Jürgen Habermas<sup>1635</sup>, a także Walter Ch. Zimmerli<sup>1636</sup> – „określenie nowości przez odcięcie”, czy inaczej mówiąc: właściwe dla optyki nowoczesnej „określenie się przez odcięcie”, w toku nowożytności będzie się radykalizować, kulminując w awangardowej idei odcięcia się od tradycji/przeszłości jako takiej. Wiele wskazuje na to że kolejną odsłonę tej tendencji – a tym samym kontynuację „toposu zerwania ciągłości” – napotykamy w nurcie kultury określanym jako „ponowoczesność” („postmodernizm”), definiowanym i definiującym się<sup>1637</sup> przez odcięcie od określonego wyobrażenia nowoczesności. Taki wniosek nasuwa wywód Herberta Schnädelbacha, który oddziela „przestarzałe” wyobrażenie nowoczesności właściwe „modernie” jako epoce (*die Moderne*), od nowoczesnej (czyli: będącej obecnie „na czasie”) „postmoderny” („ponowoczesności”), a zatem sytuuje ich relację w horyzoncie ze wszech miar „modernicznej” opozycji tego, co aktualne i tego, co „przestarzałe”. Schnädelbach pisze: „To postmoderna – ten grobowiec moderny i pomnik jej klęski – jest nowoczesna, a nie moderna; o niej zaś sądzi się powszechnie, że jest przestarzała, co z kolei wystarczy, by stwierdzić, że przegrała. Nigdy przecież nie usiłowała – jak choćby klasycyzm – przeciwstawić coś trwałego i wiecznego temu, co wciąż okazuje się przestarzałe, lecz zawsze żyła z nim w zgodzie. Nieustannie dystansując się od tego, co się właśnie umocniło, i goniąc wciąż za nowościami, moderna nie tylko przystawała na starzenie się, lecz wręcz się z nim utożsamiała; być nowoczesnym to także chcieć przestarzałości, aby wciąż siebie przekraczać. Właśnie ta postawa – *modernizm* – jest dziś *passé*, wygląda więc na to, że moderna została z pustymi rękoma. [...]. Nic dobrego

---

<sup>1635</sup> Habermas pisze: „Wraz z ideałem perfekcji francuskiego Oświecenia, z inspirowanym nowoczesną nauką wyobrażeniem nieskończonego postępu poznania i postępującej społecznej i moralnej naprawy, spojrzenie uwalnia się stopniowo spod uroku, jaki klasyczne dzieła świata antycznego wywierały za każdym razem na ducha ówczesnych modernistów. Wreszcie moderna, przeciwstawiając to, co klasyczne, temu, co romantyczne, szuka swej własnej przeszłości w wyidealizowanym średniowieczu. W ciągu XIX stulecia romantyzm ów wyzwala [...] zradycalizowaną świadomość nowoczesności która [...] zachowuje już tylko abstrakcyjny sprzeciw wobec tradycji i całej historii” - J. Habermas, *Moderna – nie dokończony projekt*, dz. cyt., s. 274-275.

<sup>1636</sup> Walter Ch. Zimmerli zauważa: „pojęcie <nowoczesny> było pojęciem programowym i hasłem bojowym, które aż do XIX wieku można sensownie rozumieć tylko przeciwstawiając je pojęciu <antyczny> bądź <ancien>. Potem jednak stało się pojęciem absolutnym. [...] obecnie w sztuce, nauce i technice pojęcie <nowoczesny> kojarzymy z radykalnym zerwaniem z przeszłością [...] ciągle słyszymy, że modernizm jest <nałogowo innowacyjny i stroniący od tradycji [...]>”. W. Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński...*, s. 246.

<sup>1637</sup> Używając zaimka „się” mam na myśli reprezentantów nurtu kulturowego, którzy naszą współczesność chcą określać i definiować jako „ponowoczesną” bądź „postmodernistyczną”.

nie wróży modernie to, że jej nowoczesność nie znajduje już wiary [podkr. E.Ch.] [...]. Dziś nie jest nowoczesny nikt, kto jeszcze uważa modernę za nowoczesną. Podobnie jest z bliźniakiem moderny, z oświeceniem: Ostatnim stopniem wtajemniczenia w jego sprawy jest wiedza, że także oświecenie mamy za sobą; jego nieugiętych zwolenników, podobnie jak ostatnich modernistów, obśmiewa się współczująco jako ludzi nieuleczalnie zacofanych. A jednak zachodzi tu pewna asymetria. [...] Oświecenie może trwać jako ostateczny stan bycia oświeconym, moderna natomiast nie może istnieć w stacjonarnym stadium bycia nowoczesnym, już sama bowiem stacjonarność byłaby wyraźnym znamieniem jej klęski. Moderna jest czymś procesualnym i jako sam rezultat byłaby nonsensem. Dlatego nie można być w tym samym sensie nowoczesnym, co oświeconym. Postmoderna jest naszą właściwą moderną również z tej racji, że w swych początkach odkryła absurd konserwatywnej i zdegenerowanej do kultury establishmentu moderny, która wciąż uważała się za nowoczesną. (Kiedy budowle w style Le Corbusiera i Gropiusa stały się charakterystyczną cechą otoczenia w takich serialach telewizyjnych, jak *Denver* i *Dallas*, trzeba było po prostu zdobyć się na nowy pomysł). Mimo to trzeba postawić pytanie, czy zawiodła rzeczywiście moderna, czy tylko fałszywa etykieta: A może zestarzał się i stał się wygodny tylko określony rodzaj modernizmu, i może to jego własne ambicje stały się przyczyną jego śmierci? Co następuje po nim? Czy coś nowoczesnego, co nie jest już nowoczesne w sensie modernistycznym, tzn. zrezygnowało z patosu odchodzenia od istniejącej rzeczywistości i pozostawienia jej za sobą w drodze ku czemuś, co nadchodzi?"<sup>1638</sup>. Wskazywałam już wyżej, że nowożytnie pojęcia tego, co „nowe” i „najnowsze”, nasycone zależną od czasu emfazą, podobnie jak pojęcie „lepszej, doczesnej przyszłości” są „beztreściowe”, czy też otwarte na *wszelkie* możliwe treści. Przytoczony wywód Schnädelbacha, w którym, jak się wydaje, splata on chronologiczne<sup>1639</sup> (albo pragmatyczne<sup>1640</sup>) i historyczne<sup>1641</sup> rozumienie

---

<sup>1638</sup> H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, dz. cyt., s. 326-327.

<sup>1639</sup> Przypomnijmy, że „chronologiczne znaczenie słowa <nowoczesny> podkreśla stosunki czasu, tzn. to, co *współczesne*, ujmuje na tle minionego, a w tym sensie widzi również to, co obecnie nowe, na tle tego, co się starzeje [...]. Ważne jest to, że od XIX wieku łączy się z tym odcień czegoś permanentnie przejściowego. [...] w naszych czasach uważa się za nowoczesne tylko to, co samo zakłada przestarzałość i wręcz ją prowokuje. Modelowym przykładem mogą tu być Weberowskie charakterystyki nowoczesnej nauki, która żywiąc obsesję postępowości nieustannie stara się prześcignąć samą siebie” - H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, dz. cyt., s. 328.

<sup>1640</sup> Sprawozdawczo-semantyczne i pragmatyczne rozumienie tego, co „nowoczesne” wyodrębnia z kolei Walter Ch. Zimmerli, wskazując, że niemiecki przymiotnik „modern”: „[...] z jednej strony może oznaczać tyle, co <należący do epoki moderny> (Die Moderne) (wtedy mówimy o porządku sprawozdawczo-semantycznym) – z drugiej – to samo, co <aktualny>, <na czasie>, lub [...] <modny> (terminologicznie można to znaczenie nazwać pragmatycznym)” - W. Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński...*, s. 231.

<sup>1641</sup> „Słowa <nowoczesny> używamy w sensie historycznym, kiedy mówimy o modernie jako *epoce*. Brak tu zgodności w kwestii granic epoki. [...] kto pojmuje modernę historycznie, chciałby coś powiedzieć o niej i jej

nowoczesności, potwierdza, że „nowoczesność”, odcinając się od tego, co (uzna za) „przestarzałe”, potraktować można jako kategorię formalną, możliwie „beztreściową”. Jakiegokolwiek treści, którymi zostanie „wypełniona”, będą miały charakter *doraźny*, ponieważ wywodzą się z czasowo uwarunkowanych *wyobrażeń* na temat tego, co jest nowoczesne, powstających w toku negocjowania tego, co zastane.

*W samym nowożytnym pojęciu „nowoczesności” napotykamy więc „rozczepienie”:  
forma i treść są wzajemnie rozłączne, forma jest nadrzędna i niejako „obojętna” wobec  
treści.*

Właśnie dlatego Schnädelbach może napisać, że właściwa „modernie” nowoczesność, czy, precyzyjniej: wyobrażenie nowoczesności – „nie znajduje już wiary”, nie rezygnując z używania terminu „nowoczesność” w sensie wartościującym. Co więcej, zaproponowana przez niego charakterystyka „postmoderny” spełnia/wpisuje się w definicję *nowoczesności* Jaussa: uznać ją można za wynik „oddzielenia” „jakiejś przeszłości” (czy precyzując: wyobrażenia przeszłości) przez „historyczną samowiedzę”, czy też (samowyobrażenie) „nowej teraźniejszości”. Ten schemat „określenia się przez odcięcie” – napotykamy nie tylko u Schnädelbacha, który nazywa „postmodernę” „naszą właściwą moderną” (trudno nie zauważyć zbieżności z tytułem książki Wolfganga Welsach: „Nasza postmodernistyczna moderna”), ale też u Jeana François Lyotarda. Opublikowana w 1979 r. praca tego francuskiego filozofa, pt. „Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy”, uznawana jest za manifest filozoficznego postmodernizmu<sup>1642</sup>. W artykule pt. „Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna?” Lyotard definiując „modernę” poprzez „odcinanie się” od tego, co minione, co jest „tradycją”, choćby „wczorajszą”, opiera się na „schemacie”, przez który określana jest „nowoczesność”, „nowożytność”. Wydaje się, że właśnie z tego powodu autor „Kondycji ponowoczesnej...” stwierdza wprost, że „postmoderna jest częścią moderny”. Przytoczmy jego wywód: „Co to jest zatem postmoderna? [...] Stanowi ona z pewnością część moderny. Wszystko, co przekazane przez tradycję, choćby wczorajszą (*modo, modo*, pisał Petroniusz) musi stać się przedmiotem podejrzeń. Jakiej przestrzeni nie ufa Cézanne? Przestrzeni impresjonistów. Jaki przedmiot wzbudza obiekcje Picassa i Braque’a? Przedmiot Cézanne’a. Z jakim założeniem Duchamp zerwał w 1912 roku? Z założeniem, że trzeba

---

zdarzeniach. W tej perspektywie moderna nie jest tylko epoką, ale i przedmiotem tego, co Max Weber nazwał <historycznym typem idealnym> - H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, dz. cyt., s. 328 – 330.

<sup>1642</sup> Zob. M. Kowalska, *Mała opowieść tłumacza*, dz. cyt., s. 5.

malować obrazy, nawet kubistyczne. A Buren podważa inne założenie, o którym sądzi, że w całości zachowało się w dziele Duchampa – miejsce zaprezentowania dzieła. Zdumiewające przyspieszenie – <pokolenia> spieszą się. Dzieło może stać się modernistyczne tylko wtedy, jeśli przedtem było postmodernistyczne. Postmodernizm w ten sposób rozumiany nie jest kresem modernizmu, ale jego narodzinami i jest to sytuacja, która wciąż powraca”<sup>1643</sup>. Wpisanie „postmoderny” w figurę ciągłego odnawiania, a także operowanie antynomicznym przeciwstawieniem: „tradycja kontra nowoczesność”, wskazuje na to, że Lyotard nie wykracza poza „topos zerwania ciągłości”, „wzorzec pierwotnego oddzielenia”, zasady „albo, albo”, ale przeciwnie, właśnie na nich się opiera. Warto zwrócić również uwagę, że zawarte w przytoczonym fragmencie stwierdzenie: „jest to sytuacja, która wciąż powraca” – nasuwa skojarzenie nie tylko z kołową koncepcją czasu, którą przywracają renesansowi humaniści, ale z propozycją Curtiusa, by *nowoczesność* odczytywać w schemacie „cyklicznych ponowień”. Z kolei fraza o „zdumiewającym przyspieszeniu” i spieszących się pokoleniach – przywodzi na myśl „przyspieszenie czasu” (czy też doświadczanie czasu jako „przyspieszonego”), które Koselleck wskazywał jako *zwiastun* nowożytności i symptom rozpadu obrazu świata opartego na statycznym doświadczeniu i pojmowaniu czasu, będący następstwem reformacji (por. wyżej). Lyotard także w innym artykule podkreśla, że: „[...] postmoderna jest już zawarta w modernie, skoro nowożytność, nowożytna temporalność, mieści w sobie ów impuls, by przekraczać samą siebie ku innemu niż ona sama stanowi. I nie tylko przekraczać, ale jeszcze samą siebie spełniać w jakiejś najwyższej formie stabilności, takiej do jakiej dąży, na przykład, projekt utopii, ale również zwykły projekt polityczny zawarty w wielkich narracjach emancypacyjnych. Na mocy swej konstytucji nowożytność jest stale brzemienna ponowożytnością. Bardziej niż postmoderna, tym, co ściśle przeciwstawia się nowożytności, byłaby epoka klasyczna”<sup>1644</sup>. Ostatnie zdanie przytoczonego fragmentu przywodzi na myśl przeprowadzone przez Schnadelbacha i Jaussa definiowanie nowoczesności przez przeciwstawienie jej temu, co klasyczne. dokonane przez Jaussa rozróżnienie między tym, co chwilowo modne, a ubiorem, „[...] który sprzedawca zachwala nam jako <ponadczasowy> albo <klasyczny>”<sup>1645</sup>. Przypomnijmy, że to porównanie służyło Jaussowi dla scharakteryzowania *nowoczesności* w sensie estetycznym,

---

<sup>1643</sup> J-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna?*, tłum. M. Gołębiewska, w: „Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów”, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996, s. 40.

<sup>1644</sup> J-F. Lyotard, *Przepisać nowożytność*, tłum. W. Szydłowska, w: „Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów”, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996, s. 46

<sup>1645</sup> H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 12.

która „[...] odcina się w naszych oczach już nie od starego albo minionego, ale od klasycznego, wiecznie pięknego, ponadczasowo ważnego”<sup>1646</sup>. „Postmoderna”, w ujęciu Lyotarda, podobnie jak „nowoczesność”, sytuuje się po stronie tego, co „podczasowe”. Ale nie tylko u niego. Także charakterystyka postmodernizmu zaproponowana przez Wolfganga Welscha pozostaje w horyzoncie „toposu zerwania ciągłości”. W opublikowanym w 1986 r. artykule „Nach welcher Moderne? Klärungsversuche im Feld von Architektur und Philosophie” („Po którym modernizmie? Poszukiwanie wyjaśnień na polu architektury i filozofii”), Welsch pisał: „Postmodernizm występuje z pewnością po takim modernizmie, który zwykle i lepiej określić nowożytnością (*Neuzeit*). Odrzucił on naukowe projekty opanowania natury prowadzące do powszechnego szczęścia. Przeciwnie, tożsamy jest on z modernizmem XX wieku — w każdym razie z wybijającymi się innowacjami w wiodących sektorach wiedzy i sztuki. Dlatego też sądzę, że postmodernizm jest wprawdzie postnowożytny, ale nie w pierwotnym znaczeniu tego słowa postnowoczesny”<sup>1647</sup>. *Konstruując* definicję postmodernizmu – i *wybierając* spośród rozróżnionych przez siebie (minionych) „nowoczesności” tą, od której postmodernizm *się* odcina („projekt oświecenie”<sup>1648</sup>), oraz tą, której stanowić ma kontynuację („awangardowy modernizm XX wieku”<sup>1649</sup>) Welsch, podobnie jak Lyotard, zakłada w punkcie wyjścia możliwość dowolnego „kawałkowania” przeszłości, a zatem operuje w horyzoncie „wzorca pierwotnego oddzielenia”. Warto tu zwrócić uwagę, że „ponowoczesność” („postmodernizm”) – nie tylko u Welscha, ale też u Lyotarda, definiowana jest poprzez odwołanie do idei skojarzonych z artystyczną awangardą. Małgorzata Kowalska, tłumaczka „Kondycji ponowoczesnej...”, zauważa: „[...] z zasadą awangardowości nasz autor [Lyotard – dop. E.Ch.] nie tylko nie myśli się żegnać, ale wręcz proponuje jej rozszerzenie na inne niż sztuka działy kultury, w tym zwłaszcza na naukę”<sup>1650</sup>. Również Tomasz Gryglewicz, za Stephanem Schmidt-Wulffenem wskazuje: „[...] Lyotard w swojej koncepcji postmodernizmu przesuw

<sup>1646</sup> H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 12.

<sup>1647</sup> W. Welsch, *Nach welcher Moderne? Klärungsversuche im Feld von Architektur und Philosophie*, w: „Moderne oder”, red. P.Kowłowski, Weinheim 1986, s. 257, cyt. za: T. Gryglewicz, *Czy powrót modernizmu*, w: „Teksty Drugie” nr 5-6, 1994, s. 200. [https://rcin.org.pl/Content/69275/WA248\\_73776\\_P-I-2524\\_gryglewicz-czy\\_o.pdf](https://rcin.org.pl/Content/69275/WA248_73776_P-I-2524_gryglewicz-czy_o.pdf) (dostęp: 11.04.21).

<sup>1648</sup> W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 117. Tym, co zdaniem Welscha istotnie różni „postmodernę” od XX wiecznej „moderny”, jest porzucenie wywodzonej przez niego z oświecenia ideologii ciągłego prześcigania, potęgowania, innowacji, wyprzedzania, przewyciężania i postępu rozumianych jako „nowoczesna zdynamiczowana forma nowożytnego absolutyzmu z mocy dekretu” – zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 11.

<sup>1649</sup> W wydanej w 1991 r. książce „Nasza postmodernistyczna moderna”, Welsch, za Lyotardem, definiował postmodernizm jako nurt odpowiadający „[...] roszczeniom naukowej i artystycznej nowoczesności XX wieku (<ruchom awangardowym>)” - W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 53.

<sup>1650</sup> M. Kowalska, *Mała opowieść tłumacza*, [...], s. 6.

radykałnie moment jego pojawienia się na początek XX wieku, biorąc takie zjawiska awangardowe jak <przełamywanie reguł, tworzenie paradoksów, satyryczny komentarz> za postmodernistyczne<sup>1651</sup>. Z tego właśnie powodu Kowalska Lyotradowski „postmodernizm” (czy raczej: „ponowoczesność”<sup>1652</sup>) określa jako „hipermodernizm” i stwierdza: „Z przedstawionej przez Lyotarda koncepcji przekształceń kulturowych wynika w gruncie rzeczy, że nowoczesność rozumiana jako <epoka wielkich opowieści> [utożsamiona przez Lyotarda z „projektem oświecenie”, ale nie z dwudziestowieczną, „awangardową” nowoczesnością – dop. E.Ch.] nie była jeszcze dość nowoczesna. Potępiała narrację tradycyjną, widząc w niej mit i bajkę, ale sama przekształciła się w superbajkę. Używając terminologii Maxa Webera chciałoby się powiedzieć, że tylko po to <odczarowała> świat, by go ponownie po swojemu <zaczarować>. Jednak zawarty w niej impuls krytyczny nie pozwolił temu nowemu czarowi przetrwać zbyt długo. Ponowoczesność, przynosząc ostateczne <odczarowanie> świata, jest więc zarazem antynowoczesna i ultranowoczesna [...]”<sup>1653</sup>. W przypadku ujęć Lyotarda i Welscha treść znaczeniowa terminów: „modernizm”, „nowoczesność”, a także: „nowożytność” (już z tego powodu, że to w nurcie kulturowym określonym tym terminem tkwią korzenie dwudziestowiecznej awangardy<sup>1654</sup>) zostaje *rozszczepiona*, a pewne jej „fragmenty” włączone w korpus cech „postmodernistycznych” („ponowoczesnych”). Tę sytuację uznać można za jedną z przyczyn nakładania się zakresów i treści pojęć: modernizm/postmodernizm (nowoczesność/ponowoczesność) w zależności od dyscypliny, która podejmuje się je

---

<sup>1651</sup> T. Gryglewicz, *Czy powrót modernizmu*, (online), w: „Teksty Drugie”, 1994, nr 5-6 s. 197-198. [https://rcin.org.pl/Content/69275/WA248\\_73776\\_P-I-2524\\_gryglewicz-czy\\_o.pdf](https://rcin.org.pl/Content/69275/WA248_73776_P-I-2524_gryglewicz-czy_o.pdf) (dostęp: 11.04.21).

<sup>1652</sup> Zauważmy, że na język polski praca Lyotarda „La condition postmoderne. Rapport sur le savoir” przełożona została roku nie jako „Kondycja postmodernistyczna...”, ale jako: „Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy”. Stało się tak nie bez przyczyny, o czym więcej – niżej – M. Kowalska, *Mała opowieść tłumacza*, w: J-F. Lyotard, „Kondycja ponowoczesna”, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 6-8.

<sup>1653</sup> M. Kowalska, *Mała opowieść tłumacza*, w: J-F. Lyotard, „Kondycja ponowoczesna”, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 6-8.

<sup>1654</sup> Dwudziestowieczną artystyczną awangardę potraktować można jako przejaw – na polu sztuki – tego samego nurtu, który wzbudził rewolucję bolszewicką i dążenie do internacjonalnej rewolucji, a którego korzenie sięgają tych właściwych dla nowożytności tendencji, które w końcu XVIII stulecia doprowadziły do Rewolucji Francuskiej. Zatem nazwanie przez Welscha postmodernizmu „postnowożytnym” (por. wyżej) budzi uzasadnione wątpliwości. Zob. m.in.: J. Franczak, *Awangarda: niedokończony projekt*, w: „Teksty Drugie”, 2010, nr 4 (124) s. 122 źródło: [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Teksty\\_Drugie\\_teorii\\_literatury\\_krytyka\\_interpretacja/Teksty\\_Drugie\\_teorii\\_literatury\\_krytyka\\_interpretacja-r2010-t-n4\\_\(124\)/Teksty\\_Drugie\\_teorii\\_literatury\\_krytyka\\_interpretacja-r2010-t-n4\\_\(124\)-s119-125/Teksty\\_Drugie\\_teorii\\_literatury\\_krytyka\\_interpretacja-r2010-t-n4\\_\(124\)-s119-125.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Teksty_Drugie_teorii_literatury_krytyka_interpretacja/Teksty_Drugie_teorii_literatury_krytyka_interpretacja-r2010-t-n4_(124)/Teksty_Drugie_teorii_literatury_krytyka_interpretacja-r2010-t-n4_(124)-s119-125/Teksty_Drugie_teorii_literatury_krytyka_interpretacja-r2010-t-n4_(124)-s119-125.pdf) (dostęp: 10.08.21); K. Lewandowska, *Wstęp albo posłowie* w: *Revolution now! Tradycja awangardy i perspektywy nowoczesności*, Sztuka i Dokumentacja nr 19 (2018), wyd. Akademia Sztuk Pięknych w Gdańsku, s. 4. <http://www.journal.doc.art.pl/archiwalne.html> (dostęp: 01.05.19); M. Ley, L. Kaiser, *Vorwort*, w: „Von der Romantik zur ästhetischen Religion”, red. L. Kaiser, M. Ley, Wilhelm Fink Verlag, Bonn 2004, s. 7-8.



charakteryzować, a także wiążących się z tymi terminami trudności definicyjnych. Jak wskazuje Tomasz Gryglewicz: „tam gdzie Lyotard i Welsch skorzy byłiby widzieć już charakterystyczne elementy postmodernizmu — bądź w dekadentyzmie bądź w kubistycznym kolażu — historycy sztuki i architektury dopatrują się zaledwie początków modernizmu”<sup>1655</sup>.

Fakt, że zarówno Charles Jencks, jak i Jean-François Lyotard posilkowali się odwołaniem do artystycznej awangardy, by definiować odpowiednio: „modernizm” i „postmodernizm”, dla samego Gryglewicza jest dowodem sprzeczności między artystyczną a filozoficzną definicją modernizmu<sup>1656</sup>. Jednak „sprzeczność” ta wskazywać może, że

*zakres treści znaczeniowych lokowanych w terminach „postmodernizm”/„ponowoczesność” nie wykracza poza granice, w których mieszczą się treści znaczeniowe wpisywane w terminy: „modernizm”, „nowoczesność”, „nowożytność”, ale stanowi ich podzbiór, bądź pozostaje z nimi w sprzężeniu. Już z tego powodu relacji: modernizm – postmodernizm nie sposób sprowadzić do dychotomii.*

Prowadzone tu rozważania pozwalają zaryzykować wniosek:

- 1) podobnie jak „odrodzenie”, o którym Koselleck pisze, że jest „wykoncypowane”<sup>1657</sup>, jak „romantyzm”, będący, zgodnie ze słowami Jaussa, „imieniem własnym”, które pokolenie przełomu XVIII i XIX wieku nadało „swojej nowoczesności”<sup>1658</sup>, czy jak nowożytne pojęcie tego, co „klasyczne”, którego podwaliny położył renesans, uznający starożytność za „wzorcową”,
- 2) także terminy: „postmodernizm” i „ponowoczesność” (szczególnie tam, gdzie uznawane są za wyczerpujące określenia współczesności w jej społeczno-kulturowym charakterze),
- 3) traktować można jako konstrukty, „samowyobrażenia”, tworzone w oparciu o „moderniczny” *schemat samozwrotnego określenia się przez odcięcie*, a tym samym *nie wykraczające* poza „topos zerwania ciągłości”, który ukształtował optykę nowożytną (w tym sensie Welsch nie ma racji, kiedy nazywa postmodernizm „postnowożytnym”).

Podkreślmy przy tym – „konstruktywistyczny” charakter mają zarówno pojęcia będące każdorazowo wyrazem „samowiedzy nowej terażniejszości”, jak i pojęcia wydzielanych

<sup>1655</sup> T. Gryglewicz, *Czy powrót modernizmu*, dz. cyt., s. 197- 198.

<sup>1656</sup> Zob. T. Gryglewicz, *Czy powrót modernizmu*, dz. cyt.. Przypomnijmy, że Charles Jencks modernizm w architekturze utożsamiał z realizacjami ruchu nowoczesnego czyli „[...] z awangardą funkcjonalistyczną lat dwudziestych XX w., która zainicjowała styl międzynarodowy, dominujący w światowej architekturze do lat siedemdziesiątych” - T. Gryglewicz, *Czy powrót modernizmu*, dz. cyt., s. 195.

<sup>1657</sup> Zob. R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 312.

<sup>1658</sup> Zob. H. R. Jauss, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 27.

przez nią „przeszłości”: tej, od której „samowiedza” się odcina i tej, którą „suwerennie ustanawia jako własny początek”<sup>1659</sup>. Skoro – jak wskazuje Jaus – od XIX stulecia „świadomość nowoczesności”, „[...] odcina się już tylko sama od siebie”<sup>1660</sup>, to konstruktami są również te wyobrażenia „nowoczesności”, które w procesie jej samookreślenia się – uznane zostały za nieaktualne („przestarzałe”). Zwróćmy też uwagę, że proponowane przez Lyotarda i Welscha rozumienie „postmodernizmu” („ponowoczesności”) jako kontynuacji i radykalizacji (wybranych) tendencji kształtujących nowoczesność, stanowi argument na rzecz zasadności proponowanego we „Wprowadzeniu do badań nad onto-architekturą” potraktowania paradygmatu lingwistycznego (z którego wyrasta nurt kultury określanej jako „postmodernizm”, „ponowoczesność”) jako radykalizacji paradygmatu mentalistycznego, kolejnego etapu odcinania się od rzeczywistości, której istnienie, wraz z wątpliwym *cogito* Kartezjusza, stało się przedmiotem sporu. Co ciekawe, problem podejmowany przez Lyotarda w „Kondycji ponowoczesnej...” wydaje się być „z ducha” Kartezjański, teoriopoznawczy, dotyczy bowiem kwestii *pewności wiedzy*, czy, jak określa to Lyotard – jej „uprawomocnienia”. Kwestię tę autor „Kondycji ponowoczesnej...” rozstrzyga w sposób negatywny<sup>1661</sup>. Proponowana przez Lyotarda metoda „gier językowych”<sup>1662</sup>, a także zasada głosząca, że: „[...] poddająca się obserwacji społeczna więź powstaje z <posunięć> językowych”<sup>1663</sup>, która ma rządzić analizą prowadzoną w „Kondycji ponowoczesnej...”, czyni zasadnym uznanie jej za wyraz dominującego w XX stuleciu paradygmatu lingwistycznego.

---

<sup>1659</sup> Zob. H. R. Jaus, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 33.

<sup>1660</sup> H. R. Jaus, *Historia literatury jako prowokacja*, dz. cyt., s. 34.

<sup>1661</sup> Lyotard stwierdza, że w przypadku nauki doszło do „erozji procedury legitymizacyjnej” spowodowanej rozpadem „opowieści spekulatywnej”, czyli jednej z oświeceniowych (?) „Wielkich Narracji”/„meta-opowieści”. Według Lyotarda wyznaczała ona filozofii systemowej, spekulatywnej (czyli takiej, której rozumienie ukształtowane zostało w ramach nowożytnego, niemieckiego idealizmu), zadanie odtwarzania jedności wiedzy rozsianej w naukach szczegółowych - zob. J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, dz. cyt., s. 101 – 102. Jako możliwe przyczyny rozpadu „meta-narracji” Lyotard w „Kondycji ponowoczesnej...” wskazywał rozwój techniki i technologii od czasu II wojny światowej oraz odnowę liberalnego, rozwiniętego kapitalizmu po okresie jego wycofania się w czasie keynesistowskiego protekcjonizmu lat 1930-1960 w USA – zob. J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna...*, s. 111. Warto uwzględnić także uwagę Tomasza Gryglewicza, który wskazuje, że „upadek meta-opowieści wiąże Lyotard z pojawieniem się relatywistycznego pluralizmu, zainicjowanym w kulturze XX wieku, m. in. <pesymizmem, którym karmiła się generacja przełomu wieków w Wiedniu: artyści Musil, Kraus, Hofmannsthal, Loos, Schönberg, Broch, ale także filozofowie Mach i Wittgenstein>” - T. Gryglewicz, *Czy powrót modernizmu*, w: „Teksty Drugie” 5-6, 1994, s. 197. W konsekwencji rozpadu meta-narracji, jak pisze Lyotard „językowa gra nauki zostaje zrównana z innymi. [...] nauka gra swoją własną grę, ale nie może legitymizować innych gier językowych. [...] nade wszystko nie może legitymizować siebie samej, jak zakładała spekulacja” - J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, dz. cyt., s. 116.

<sup>1662</sup> J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, dz. cyt., s. 44-46.

<sup>1663</sup> J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, dz. cyt., 1997, s. 46.

W „Rozdziale drugim” tej części pracy przywołałam wypowiedź Bogumiły Truchlińskiej, w której stwierdza ona, że historycznie utrwalone (w języku polskim) znaczenie terminu: „modernizm”, który stosowany był jako nazwa okresu historycznoliterackiego (również sztuk plastycznych) końca wieku XIX i początku XX (do 1918 roku) zostało współcześnie (w obrębie refleksji postmodernistycznej) zastąpione utożsamieniem modernizmu z formacją intelektualną czasów nowożytnych (od oświecenia poczynając), których paradygmat opiera się na racjonalizmie, scjentyzmie i teorii postępu, a w sztuce łączy się z pojęciem awangardy<sup>1664</sup>. Wypowiedź ta pochodzi z artykułu Truchlińskiej opublikowanego w 2008 roku. W pracy „Antropologia i aksjologia kultury. Koncepcje podmiotu kultury i hierarchie wartości w polskiej myśli filozoficzno-społecznej 1918-1939”, która ukazała się w 1998 roku, badaczka szerzej zajmowała się kwestią znaczeń przynależnych polskiemu terminowi: „modernizm”. Odwołując się m.in. do analiz Adama Rodzińskiego, wskazała ona, że „modernizm”, a dokładnie „modernizm kulturowy”, ponieważ wiązany jest z przejściem od cywilizacji rolniczej do wielkoprzemysłowej i szeregiem zmian, zachodzących także na poziomie paradygmatów aksjologicznych, funkcjonuje (obok bycia nazwą okresu historycznoliterackiego) jako określenie całego kompleksu zjawisk umysłowo-kulturalnych, zwanych inaczej nowoczesnością<sup>1665</sup>. O samym pojęciu „nowoczesność” Truchlińska pisze: „Nowoczesność stała się przedmiotem wielorakiej refleksji w związku z <rewelacją> prawd postmodernistycznych głoszących nadejście ery po-nowoczesności.<sup>1666</sup> To nieco uszczypliwe sformułowanie badaczki stanie się zrozumiałe w świetle prowadzonych przez nią analiz, gdzie podkreśla ona, że krytyka nowoczesności jako prądu kulturowego i pewnego typu formacji intelektualnej, wraz z zasadniczą dla niej kategorią postępu oraz instrumentalnego racjonalizmu, podejmowana była już w dwudziestoleciu międzywojennym przez polskich myślicieli katolickich<sup>1667</sup>. W związku z tym w omawianej pracy Truchlińska podjęła próbę wskazania – przy uwzględnieniu „całej duchowej różnicy (różnicy w paradygmatach myślenia i aksjologii)”<sup>1668</sup> – punktów

---

<sup>1664</sup> Zob. B. Truchlińska, *Dwa przełomy – antypozytywistyczny i postmodernistyczny – i co z nich wynika dla kulturoznawstwa?*, w: „Tożsamość kulturoznawstwa”, red. A. Pankowicz, J. Rokicki, P. Piechota, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2008, s. 89.

<sup>1665</sup> Zob. B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury*, dz. cyt., s. 294.

<sup>1666</sup> B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury*, dz. cyt. s. 287. Wskazując na zmianę aksjologiczno-semantyczną między nowoczesnością a postępem badaczka odwołuje się do publikacji „Czas i metoda” autorstwa Józefa Bańki – zob. J. Bańka, *Czas i metoda*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1993, s. 23.

<sup>1667</sup> Ci myśliciele to: – m.in. ks. Andrzeja Krzesińskiego (1884-1964), Józefa Pastuszkę (1897-1989), Franciszka Sawickiego (1877-1952), Jana Stepę (1892-1959), o. Jacka Woronieckiego (1878-1949), Antoniego Szymańskiego (1881-1942) czy Stefana Swieżawskiego (1907-2004) - zob. B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury*, dz. cyt., s. 290-291.

<sup>1668</sup> B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury*, dz. cyt., s. 294.

wspólnych pomiędzy „premodernistyczną” krytyką nowoczesności, prowadzoną przez polskich myślicieli katolickich, a krytyką, którą napotykałyśmy w „antymodernizmie II połowy XX wieku określanym jako postmodernizm”<sup>1669</sup>. Pisze ona: „wspólne jest, jak sądzę, zakwestionowanie pewnego określonego typu humanizmu, antropocentryzmu i racjonalizmu (o proveniencji odrodzeniowo-oświeceniowej), idei postępu, wiodącej do dysproporcji rozwojowych w kulturze (rozwój strony materialnej i cywilizacji technicznej) oraz instrumentalnego potraktowania wartości”<sup>1670</sup>. Analizy badaczki, zawarte w pracy „Antropologia i aksjologia kultury...” nie tylko więc wskazują na wtórność „postmodernistycznych rewelacji”, ale także potwierdzają fakt, na który zwracałam uwagę w toku prowadzonych analiz: by dostrzegać problematyczność nurtu kulturowego (formacji intelektualnej), określanej z pomocą pojęć: „nowoczesność”/„kulturowy modernizm” i się wobec niego dystansować (także na polu architektury) – nie trzeba koniecznie być postmodernistą. Co więcej, dostarczają argumentów na rzecz tezy, że pojęcia: „nowoczesność”, „modernizm” czy „postmodernizm” – nie ujmują kultury (ani współczesności) zachodniego świata jako takiej, ale służą do opisu pewnych nurtów/tendencji/zjawisk w jej ramach. Dla myślicieli katolickich, jak stwierdza Truchlińska, nowoczesność nie była niczym innym jak postępującą desakralizacją i sekularyzacją wszystkich dziedzin życia i kultury, a jej rodowód wywodzili, za Jacquesem Maritainem, z czasów odrodzenia<sup>1671</sup>. W związku z tym, zauważa badaczka, „[...] wielu myślicieli wprowadziło rozróżnienia między dwoma typami kultur – chrześcijańską i nowoczesną”<sup>1672</sup>. Jednak ten podział – na co wskazują prowadzone w niniejszej pracy analizy – okazuje się niewystarczający, już ze względu rolę, jaką w uformowaniu „modernicznego” „toposu zerwania ciągłości” odegrała reformacja, a także dlatego, że czerpała ona z anty-analogicznych i anty-metafizycznych tendencji, które zyskały na popularności u schyłku średniowiecza. Być może więc należałoby dokonać rozróżnienia między nurtami kultury opartymi na jednoznacznej, „abstrakcjonistycznej” koncepcji bytu, a tymi, w których wciąż jeszcze dochodzi do głosu analogiczne, relacyjne, oparte na uczestnictwie pojęcie bytu. Takimi, jak kultura polska, będąca kulturą narodu, który „pozostał w przeważającej mierze katolicki”.

---

<sup>1669</sup> B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury*, dz. cyt., s. 294.

<sup>1670</sup> B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury*, dz. cyt., s. 294.

<sup>1671</sup> Zob. B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury*, dz. cyt., s. 287.

<sup>1672</sup> B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury*, dz. cyt., s. 288.

Dobłą ilustracją wewnętrznego związku realizacji należących do nurtu kultury określanego jako: „postmodernizm”/„ponowoczesność”, a nurtu kultury nazywanego modernizmem/nowoczesnością jest Nike z Linz<sup>1673</sup>.



**Ilustracja 57. Nike z Linz, fot. Christa Linossi<sup>1674</sup>**

To instalacja z metaloplastyki, której kształt odwzorowuje posąg Nike z Samotraki, umieszczona w 1977 r. na dachu Akademii Sztuk Pięknych w Linz, autorstwa grupy architektonicznej Haus-Rucker co. Na skrzydłach i postaci Nike można dostrzec zarys geometrycznej siatki, która przywodzi na myśl modernistyczne siatki opisane

---

<sup>1673</sup> Na stronie internetowej miasta Linz znaleźć można następujący opis Nike: „[...] symbol miasta stali – Linzu, została umieszczona w 1977 roku na dachu Akademii Sztuk Pięknych jako odwzorowanie starożytnej bogini zwycięstwa – <Nike z Samotraki>. Instalacja z metaloplastyki, wysoka na osiem metrów, na stalowym rusztowaniu swobodnie unosi się i płynie nad Linzem”. (tłum. E. Chudyba) „[...] ein Emblem der Stahlstadt Linz: 1977 wurde auf dem Dach der Kunstuniversität Linz eine Nachbildung der antiken Siegesgöttin ‚Nike von Samothrake‘ installiert. Die Aufstellung der acht Meter hohen, an einem Stahlgerüst freischwebenden Metallplastik, schlug in Linz hohe Wellen”. Nike, Linz.at <https://www.linz.at/kultur/1035.php> (dostęp: 26.09.2019)

<sup>1674</sup> Źródło: linossiartstory.files.wordpress.com, <https://linossiartstory.files.wordpress.com/2016/05/dsc0234.jpg> (dostęp:20.04.20)

w przywoływanym w „Części pierwszej” pracy eseju Rosalind Krauss<sup>1675</sup>. Twórcy Nike z Linz scharakteryzowali ją następująco: „Tradycyjne estetyczne wyobrażenia wartości, reprezentowane przez Nike, zostały sprzężone z dorobkiem myślowym konstruktywistycznej architektury rewolucji: na tradycję humanistyczną nałożyły się technologie przemysłowe”<sup>1676</sup>. Dla Wolfganga Welscha ta instalacja stanowi „znamienny przykład”, że postmodernizm „[...] jest wolny zarówno od substancjalnej wiary w historię, jak i od emocjonalnego antymodernizmu, którym żywił się neohistoryzm [...] przekłada dawne wypowiedzi na język moderny i łączy je z podstawowymi formułami nowoczesnego doświadczenia. Wzbogaca modernę nie przekraczając jej poziomu, lecz rozszerzając horyzont o elementy tradycji”<sup>1677</sup>. Choć według Welscha postmodernizm wykorzystuje potencjał niedogmatycznie dopuszczonej tradycji<sup>1678</sup>, by stać się skierowaną w przyszłość transformacją moderny<sup>1679</sup> - można odnieść wrażenie, że dokonuje czegoś przeciwnego – transformuje, czy wręcz redukuje tradycję do tego, co „moderniczne”. „Wzbogacając modernę” pozbawia tradycję, rozbitą na „elementy”, substancjalności i żywotności. Postmodernistyczna „translacja” nie może zresztą skończyć się dobrze dla tradycji, która zostaje „przełożona” na język z założenia i programowo jej wrogi. Inaczej mówiąc – postmodernizm, odbijając tradycję w lustrze nowoczesności nadaje jej równie płaski, antymaterialny, antynaturalny i abstrakcyjny charakter jak ten, który cechował wszystkie wytwory modernizmu. Geometryczna siatka, której ślad ma na sobie Nike z Linz, a także materiał (zimny metaloplastik), z którego została wykonana, zmieniają marmurową konkretność Nike z Samotraki w abstrakcyjną postać przedmiotu quasi-matematycznego. To nie jest przekład, ale przekształcenie (zniekształcenie). Efekt dematerializacji i wirtualizacji uznać można za jeden z zasadniczych symptomów postmodernistycznego „dostosowania” tradycji do nowoczesności. Warunkuje go stanowiąca ontologiczne „zaplecze” obu nurtów kultury „abstrakcjonistyczna” koncepcja bytu, a także będąca jej najnowszą odsłoną, w ramach paradygmatu lingwistycznego, perspektywa semiotyczna, rozpatrująca rzeczywistość w kategoriach znaku, który ze znaczeniem łączy się tylko konwencjonalnie,

---

<sup>1675</sup> Zob. R.E. Krauss, *Oryginalność awangardy i inne mity modernistyczne*, tłum. M. Szuba, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 17.

<sup>1676</sup> Cyt. za W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 147.

<sup>1677</sup> Zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 147.

<sup>1678</sup> Zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 144.

<sup>1679</sup> Zob. W. Welsch, W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 149. Welsch pisze także „Jeżeli postmodernizm sięga do tradycji, to po to, aby ją przeobrażać i artykułować w nowoczesny sposób” (s. 147). Aby więc być postmodernistą trzeba być też modernistą. Rozumieć i cenić nowoczesność, by pod jej „dyktando” przekształcać tradycję.

bądź arbitralnie, przez co na pierwszym planie znajduje się funkcja komunikacyjna<sup>1680</sup>, a zagadnienie symbolicznej ekspresji, somatycznego wymiaru znaczenia – jest pomijane. Nieprzypadkowo Welsch jako zadanie postmoderny wskazuje „translację” tradycji na język nowoczesności – a odwołując się do Charlesa Jencksa stwierdza, że „postmodernistyczna architektura [...] świadomie przemawia do użytkowników i widzów, ponieważ pomyślana jest jako język”<sup>1681</sup>. „Świadomie przemawia”, ale w wymiarze semiotycznym, czyli nie – wyraża, ale: komunikuje. Czy jednak znaczenie, wyraz, sens – tak zawarty w języku (szczególnie w języku naturalnym), jak w architekturze – można utożsamiać i sprowadzić wyłącznie do komunikatu? Czy sensy i znaczenia, które niesie w sobie i wyraża marmurowa konkretność Nike z Samotraki, można „przełożyć” na formalistyczny, antymaterialny i antykonkretny język modernistycznej abstrakcji? Odwzorowana w metaloplastiku Nike z Linz – poza zewnętrznym podobieństwem formy - wydaje się nie mieć nic wspólnego z oryginalną, wykuta w marmurze rzeźbą. Tych dwu artefakty nie łączy żadne wewnętrzne pokrewieństwo. W postmodernistycznej „translacji” napotykamy podobieństwo, jakie wyraża analogia atrybucji, w którym nie ma nic wspólnego, nie ma analogonu, są tylko analogaty. Przypomnijmy, że analogia atrybucji nakierowuje na „abstrakcjonistyczne”, definiowane „przez oddzielenie” pojęcie bytu. I właśnie Nike z Linz – zredukowana do abstraktu, odarta z konkretności, spłaszczona, zderealizowana – w wyrazisty sposób obrazuje charakter „pustoszącego byt” podobieństwa właściwego kopii, jakie zapewnić może abstrakcja, a równocześnie wspólne, ontologiczne źródło nurtów kultury określonych jako „modernizm”, „nowoczesność” oraz „postmodernizm”, „ponowoczesność”.

---

<sup>1680</sup> Charles Jencks stwierdza, że komunały i znaki umowne to te aspekty komunikowania, które są dla postmodernizmu niezmiernie istotne - zob. Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, tłum. B. Gadomska, Wydawnictwo Arkady, Warszawa 1987, s. 93.

<sup>1681</sup> W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 30. Charles Jencks nazywał też postmodernizm „rezultatem poszukiwań semiotycznych”; zob. Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 87.



**Ilustracja 58. Odwzorowanie bez pokrewieństwa, podobieństwo kopii. Nike z Samotraki, fot. Marie-Lan Nguyen<sup>1682</sup> i Nike z Linz, fot. Christa Linossi.**

To, co abstrakcyjne i uabstrakcyjnione, nigdy nie będzie „bliskie”, czy „pokrewne”, ponieważ *abstrakcja realizuje się przez wyizolowanie, oderwanie* – od istnienia, od konkretności (tego, co szczegółowe, jednostkowe, materialne), a tym samym od tego, co rzeczywiste, bo – będące.

*„Abstrakcja” oznacza (i wyraża) brak uczestnictwa, stąd wszelkie abstrakcyjne treści są – każdorazowo – określonymi postaciami odcięcia, oderwania.*

Można powiedzieć, że abstrakcja, jako „brak uczestnictwa”, z perspektywy ontologii relacji jest nie tyle „czymś”, ile postacią „względego niebytu”, „względnej osobności”, zmaterializowanej nierealności, ukonstytuowaną przez „braki”, „odcięcia”, „zerwane więzi”.

A nawet więcej:

---

<sup>1682</sup> Źródło: Wikipedia, Wikipedia, na licencji CC BY 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nike\\_of\\_Samothrake\\_Louvre\\_Ma2369\\_n4.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nike_of_Samothrake_Louvre_Ma2369_n4.jpg) (dostęp:20.04.20)



*ponieważ abstrakcja realizuje się przez oddzielenie, odcięcie, zatem wyrastająca z niej, „abstrakcjonistyczna”, jednoznaczna koncepcja bytu będzie – z istoty swojej – anty-relacyjna i anty-wspólnotowa, problematyzująca relacyjność i wspólnotowość.*

Rys „pierwotnego oddzielenia”, podważający ontologicznie pojęte uczestnictwo, „wspólność”, więzi, relacje – odnajdziemy we właściwym dla współczesnej semiotyki założeniu, że związek między znakiem a znaczeniem jest konwencjonalny bądź arbitralny. To właśnie założenie uznać można, jak się wydaje, za przyczynę dokonanej w obrębie tej perspektywy badawczej redukcji ikony, będącej dla Stróżewskiego właściwą egzemplifikacją tego, czym jest pojęty ontologicznie symbol, do „znaku ikonicznego”<sup>1683</sup>. Kategorię tę wprowadził Charles S. Peirce, definiując – na co wskazuje Urszula Żegleń – znak ikoniczny jako jeden z takich znaków, które pod jakimś względem lub ze względu na jakąś cechę (wspólną z ich przedmiotem) zastępują dany przedmiot<sup>1684</sup>. Ponieważ jednak zdaniem Peirce’a podobieństwo (a tym samym i „wspólność”) nie jest relacją naturalną ani realną, „wspólność”, o jakiej tu mowa, nie ma nie wspólnego z bliskością opartą na uczestnictwie, która wymagałaby przyjęcia relacyjnej koncepcji bytu. Stąd podobieństwo, o jakim możemy mówić w przypadku „znaku ikonicznego”, jest podobieństwem właściwym dla kopii – obcym, „zewnątrznym”, opierającym się na cesze „oderwanej”, wyabstrahowanej z całości odwzorowywanego bytu, która ma się do niego tak, jak schematyczny zarys, „sloganowy program całościowy”, który w Nike z Linz pozostał po tak wspaniale, namacalnie będącej Nike z Samotraki. Nike z Linz to znak ikoniczny Nike z Samotraki, „pustka formy idealnej”, która po niej pozostała, niezwykle boleśnie unaoczniająca proces znakowienia kultury, za którego pośrednictwem optyka semiotyczna i posiłkujący się nią nurt kultury określany jako: „postmodernizm”/„ponowoczesnością”, pustoszy i wirtualizuje cud konkretnej, niepowtarzalnej rzeczywistością, zgodnie z najlepszymi wzorcami nowożytnego idealizmu i nurtu nazywanego nowoczesnością/modernizmem.

---

<sup>1683</sup> Zob. H. Kowalewski, *Semiotyka. I trochę komiksu*, <http://semiomiks.blogspot.com/2010/10/znak.html> (dostęp: 15.05.22).

<sup>1684</sup> Zob. U. M. Żegleń, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2000, s. 48.

### III. Rozdział szósty. Architektura postmodernistyczna a realizacje Stanisława Niemczyka

Już ze względu na semantyczno-technologiczną optykę, w jaką wpisana jest architektura postmodernistyczna:

- 1) osadzenie jej w paradygmacie lingwistycznym<sup>1685</sup>
- 2) będące tego konsekwencją wskazanie jako jednego z jej istotnych zadań „translacji” - *przełożenia* tradycji na język nowoczesności<sup>1686</sup>,
- 3) powiązanie architektury postmodernistycznej z technologią – podkreślane nie tylko przez Zimmerlego, ale też przez Welscha<sup>1687</sup> i Jencksa<sup>1688</sup>,

można stwierdzić, że optyka ta jest odległa od ujęcia architektury, które znajdujemy u Stanisława Niemczyka. Postmodernistyczny architekt, jak zwraca uwagę Jencks, chce się porozumieć z publicznością przez swoje budynki<sup>1689</sup>. Dla Stanisława Niemczyka porozumienie z publicznością nie jest priorytetem. Jego architektura ma nie tyle komunikować, ile służyć (także, ale nie tylko) komunikacji – jako środowisko, „przestrzeń dla dobrej relacji”, a nie jej uczestnik, niezależny „trzeci gracz”. Architektura postmodernistyczna to architektura mowy, opowieści – jej narracyjny potencjał stymuluje wyobraźnię. Architektura autorstwa Stanisława Niemczyka – szczególnie sakralna – jest architekturą milczenia, wyciszenia, a nie pobudzenia i kreowania fikcji.

Wskazywałam już wyżej, że różnicę między realizacjami projektanta tyskiego kościoła pw. Świętego Ducha, a architekturą, która stanowi „materialny obraz” ufundowanego na „abstrakcjonistycznym” pojęciu bytu nurtu nazywanego

---

<sup>1685</sup> Jako przykłady przywołajmy wypowiedzi Charlesa Jencksa, który porównuje architekturę Michela Gravesa do poetyckiej składni (s. Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 63), - Piazza d'Italia Charlesa Moora określa jako „retoryczną całość” (Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 146), a także stwierdza, że zarówno dla twórców architektury, jak i dla publiczności z korzyścią będzie zrozumieć budynek i odczytywać go jak tekst (Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 72). Podobnie na plan pierwszy semantyczne ujęcie architektury wysuwa Wolfgang Welsch, kiedy uznaje, że przyczyną odrzucenia stylu międzynarodowego była nie tylko właściwa mu uniformizacja, ale też brak języka architektury, co ludzie mieli traktować jako porażkę (W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 30).

<sup>1686</sup> Odwołując się do analiz Jencksa Welsch wyróżnia dwojaką motywację postmoderny w architekturze: społeczną i semantyczną (zob. W. Welsch, s. 30).

<sup>1687</sup> Zob. W. Welsch, s. 7-8. (cytat przypis 29.)

<sup>1688</sup> Jencks, choć odnosi się do technologii przywołując problem typizacji związanej z produkcją przemysłową – jest optymistą w kwestii możliwości, jakie ona oferuje: „[...] nowe technologie oparte na komputerach umożliwiły łatwiejszą produkcję. Pojawiająca się obecnie typizacja jest znacznie lepiej dostosowana do zmian i indywidualizacji niż dość stereotypowe procesy produkcyjne Pierwszej Rewolucji Przemysłowej. [...] Modelowanie komputerowe, automatyzacja produkcji i zaawansowane techniki badania rynku i prognozowania pozwalają nam dzisiaj masowo produkować różne style i produkty noszące niemal cechy osobowości twórcy” – Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 5)

<sup>1689</sup> Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 142.

„postmodernizmem”/„ponowoczesnością” ująć można odwołując się do różnicy, jaka zachodzi pomiędzy „liściem, który tu, za drzwiami leży”, a różą, która „pozostała tylko z nazwy”<sup>1690</sup>. To porównanie zaczerpnięte z powieści „Imię róży” Umberto Eco, którą Welsch wskazuje jako wzorcowy przykład podwójnie kodowanego postmodernistycznego dzieła<sup>1691</sup>. W posłowie do niej znaleźć można jedną z bardziej ujmujących charakterystyk postmodernizmu. Eco określa go jako „postawę”, „sztukę działania” w epoce utraconej niewinności, kiedy to „dawna róża pozostała tylko z nazwy, same nazwy nam jedynie zostały”<sup>1692</sup>. Przywołajmy fragment jego wypowiedzi: „sądzę, że <postmodernizm> nie jest prądem, który dałoby się opisać w określonych ramach czasowych, lecz kategorią duchową lub raczej *Kunstwollen*, sztuką działania. [...] O postawie postmodernistycznej myślę jak o postawie człowieka, który kocha jakąś nader wykształconą kobietę i wie, że nie może powiedzieć jej <kocham cię rozpaczliwie>, ponieważ wie, że ona wie (i że ona wie, że on wie), że te słowa napisała już Liala. Jest jednak rozwiązanie. Może powiedzieć: <Jak powiedziałaaby Liala, kocham cię rozpaczliwie>. W tym miejscu, uniknąwszy fałszywej niewinności, oznajmiwszy jasno, że nie można już mówić w sposób niewinny, powiedziałaaby jednak ukochanej to, co chciał jej powiedzieć: że ją kocha, ale że ją kocha w epoce utraconej niewinności. [...] Ironia, gra metajęzykowa, wypowiedź do drugiej potęgi”<sup>1693</sup>. Przyjmując charakterystykę Eco można zauważyć, że postawa postmodernistyczna wiąże się więc z uznaniem, że wszelka aktywność człowieka, jako zapośredniczona przez kulturową przeszłość, staje się wtórna, traci „pierworażność”, „świeżość”. Perspektywa postmodernizmu, wyznaczona przez język pojęty „[...] jako narzędzie kreacji kulturowej rzeczywistości nie zaś jako sposób odzwierciedlania Rzeczywistości leżącej na zewnątrz niego”<sup>1694</sup> – ograniczona jest wyłącznie do doraźnych ludzkich, konwencjonalnych znaczeń<sup>1695</sup>. Nie sposób mówić „kocham cię”, (ani budować), „po prostu”, w obliczu

---

<sup>1690</sup> U. Eco, *Imię róży*, tłum. A. Szymanowski, Kolekcja Gazety Wyborczej, Kraków 2005, s. 497

<sup>1691</sup> Zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 25. Kategoria „podwójnego kodowania” wprowadzona do teorii literatury przez Leslie Fiedlera, którą Jencks stosuje do architektury, dotyczy łączenia ze sobą kodów tradycyjnych i nowoczesnych, elitarnych i popularnych, międzynarodowych i regionalnych (zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 30.). Niemczyk w ogóle nie posługuje się kodem – jego realizacje, zgodnie z zamierzeniem architekta, pozostają strukturami „otwartymi na interpretację”. To nie kod i jego odczytanie jest w nich najważniejsze.

<sup>1692</sup> U. Eco, *Imię róży*, dz. cyt., s. 497.

<sup>1693</sup> U. Eco, *Imię róży*, dz. cyt., s. 526-527.

<sup>1694</sup> A. Szahaj, A. Szahaj, *Bać się postmodernizmu?*, w: „Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów”, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1996, s. 9.

<sup>1695</sup> Charles Jencks stwierdza, że komunały i znaki umowne to te aspekty komunikowania, które są dla postmodernizmu niezmiernie istotne - zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt. s. 93.

przytłaczającego (i nieprzejrzystego<sup>1696</sup>) horyzontu kulturowych sensów, jakie nagromadziły się w ciągu minionych wieków. Niewinność zostaje utożsamiona z fałszem, a zapewne i z naiwnością. Stąd tak istotna rola ironii, cytatu i zabiegu „resemantyzacji”, które w postmodernizmie okazują się ratunkiem przed popadnięciem w kicz. Paradoksalnie w postmodernistycznej optyce sztuczność, stylizacja, poza, wzięcie w cudzysłów – chronią przed fałszem. Ale to podejście, zgodnie z którym niewinność może być tylko fałszywa, a alternatywą kiczu stają się ironia, pastisz i groteska, jest uwarunkowane przeświadczeniem o niedostępności tego, co źródłowe i - idąc za łacińską etymologią – oryginalne, czyli tego, co „po prostu” prawdziwe. W świetle prowadzonych już wcześniej analiz uznać można, że to przeświadczenie nie jest niczym innym, jak ufundowanym w „Kartezjańskim przewrocie” założeniem o braku dostępu do bytu (oraz prawdy, dobra i piękna), które postmodernizm/ponowoczesność „dziedziczy” po paradygmacie mentalistycznym i rozwija w ramach paradygmatu lingwistycznego.

Jeżeli nie ma czego oglądać, bo rzeczywistość jest „anarchiczna i bez-zasadana” – możemy „przymrużyć oko” i oddać się grze formą i cytatem. Ale Stanisław Niemczyk chciał „wyraźnie widzieć” – jako wierzący nie miał wątpliwości, że jest co oglądać – świat będący doskonałym dziełem Stwórcy. W obliczu Boga, Który Jest i stworzonego przez Niego świata, którego istnienie nie stanowi przedmiotu sporu, można budować „po prostu”. Wydaje się, że to jedna z przyczyn, dla której świątynie zaprojektowane przez Niemczyka są od razu rozpoznawalne jako kościoły. Przypominają kościoły, ponieważ były budowane *jako* kościoły - są tym, czym są, ich forma i funkcja są wewnętrznie, istotowo spójne, nie muszą się dopasowywać do bieżących trendów, stylów czy mody. Architekta autorstwa Stanisława Niemczyka, jako „materialny obraz” kultury metafizycznej, nie jest „podczasowa”, ale nakierowana i otwierająca na to co wiecznotrwale, nieprzemijające.

---

<sup>1696</sup> Odpowiednikiem nieprzejrzystości może być powierzchowność. O powierzchowności jako zasadzie postmodernizmu, czyli poststrukturalnym motywie antyreferencjalnego, a nawet symulacyjnego charakteru „znaków”, które są znakami w cudzysłowie, bo znaczą tylko same siebie, „nieskażone” odniesieniem do realności pisze Bogdan Baran (zob. B. Baran, *Postmodernizm i końce wieku*, Inter Esse, Kraków 2003, s. 187). Z kolei Charles Jencks wskazuje na nieprzejrzystość w języku postmodernistycznej architektury (zob. Ch. Jencks, *Architektura postmodernistyczna*, dz. cyt., s. 63).

#### IV. Zakończenie

W toku prowadzonych w pracy analiz wykazałam, że różnica między pojęciem architektury jako „wytwarzania przestrzeni w służbie dobrym relacjom”, „wytwarzania przestrzeni własnej”, które formułował Stanisław Niemczyk, a estetycznym, dominującym współcześnie jej rozumieniem – sięga koncepcji bytu. Analiza tej różnicy, jak również kluczowych kategorii, w których kontekście sytuował i rozpatrywał architekturę, takich m.in. jak: „życie”, „natura jako doskonałe dzieło Stwórcy”, „wspólnota”, przybliżenie sposobu, w jaki rozumiał piękno, sztukę i wzajemną relację, zrekonstruowanie właściwych dla niego wytycznych procesu projektowego m.in.: „budowanie na naturze”, „ta samej wartości, ale przez różnorodność”, „jak najmniejsze przetworzenie materiału”, „budowanie przez odrzucanie”, pozwoliła wykazać, że właściwy mu światobraz bliski jest temu, który na przestrzeni wieków rozpoznajemy w różnych nurtach kultury metafizycznej, a w szczególności – katolickiej. Tym samym przedstawiony został szereg kulturowo-ontologicznych argumentów na rzecz tezy, że Stanisława Niemczyka uznać można za reprezentanta kultury metafizycznej, w szczególności: katolickiej, a architekturę jego autorstwa, niezapośredniczoną przez stylizację, za „materialny obraz” tej kultury.

Prowadzone w pracy analizy pozwalają więc stwierdzić, że określanie Stanisława Niemczyka jako postmodernisty, a jego realizacji jako przynależnych do nurtu kultury, który opisujemy z pomocą terminów: „postmodernizm”, „ponowoczesność”, a także rozpatrywanie ich w oparciu o ontologicznie i kulturowo zapośredniczoną kategorię stylu ma charakter interpretacji adaptacyjnej i jest nieuzasadnione. Można także stwierdzić, że semiotyczne pojęcie znaczenia i analizowanie realizacji jego autorstwa w kategoriach „kodu wizualnego” czy „komunikatu” – jest niewystarczające, ponieważ podstawowe znaczenie architektury autorstwa Stanisława Niemczyka jest znaczeniem egzystencjalnym:

*pierwszym znaczeniem architektury Stanisława Niemczyka jest bycie funkcją życia  
służącą zaspokojeniu jego potrzeb.*

W analogicznym, egzystencjalnym i funkcjonalnym pojęciu architektury, a także poprzez same swoje realizacje – projektant tyskiego kościoła pw. Ducha Świętego przywraca architekturę jej źródłowości, temu, czym jest (i była) ona, zanim jeszcze została zestetyzowana, zideologizowana, podporządkowana porządkom, stylom i „wymuszonym

konwencjom”. Inaczej mówiąc – w jego realizacjach odzyskana zostaje i powraca do nas prawda o architekturze jako budowania (schronienia). Wymaga ono ujęcia za pośrednictwem takich kategorii, na które – mówiąc nieco poetycko – nie pada cień „sporu o istnienie świata”, trawiącego kulturę zachodnią od świtu nowożytności, ale które wypracowane zostały w ramach perspektywy badawczej *dopuszczającej* możliwość rzeczywistości jako istniejącej, wielowymiarowej, różnorodnej, a przy tym – tworzącej analogiczną jedność.

W przypadku świątyń projektowanych przez urodzonego w Czechowicach architekta – ich pierwszym znaczeniem jest: „kościół katolicki”. Stanisław Niemczyk projektował i budował (między innymi) obiekty, które są kościołami, których podstawową funkcją i znaczeniem jest: *bycie* świątynią rzymskokatolicką. Ich znaczenie ma więc charakter metonimiczny, a nie metaforyczny, bo *są tym, co oznaczają*. Nie są to kościoły-fabryki, kościoły-wieże ciśnień, ani kościoły, których kształt generuje mgławicę „architektonicznych metafor”, nie są to obiekty podporządkowane określonej ideologii czy programowi, nawet jeśli miałyby to być program kontr-reformacji, nie są to obiekty będące „znakami kościołów”, ale „po prostu” kościoły, których forma jest formą znaczącą, bo wynikającą z ich funkcji *bycia* domem Bożym i domem, w którym wspólnota wierzących jednoczy się z Bogiem podczas Eucharystii, podczas Przemienienia na ołtarzu. Wyrastająca z tej funkcji forma kościołów Niemczyka jest rozpoznawalna i już z tego powodu stanowi znak obecności wspólnoty wierzących Kościoła Rzymskokatolickiego i Obecności Bożej. Kościoły autorstwa Stanisława Niemczyka są egzemplifikacją tezy: architektura, a w szczególności sakralna, nie musi komunikować, bo znaczy.

Co więcej, ontologiczny wyraz architektury kościołów zaprojektowanych przez Stanisława Niemczyka okazuje się zgodny z treścią znaczeniową, do której pozwala dotrzeć etymologia słowa „kościół”. Polskie słowo „kościół” (w sensie obiektu sprawowania kultu religijnego) pochodzi od czeskiego „kostel”, którego źródłem jest łacińskie „castellum” czyli „zamek”, „miejsce warowne”, wywodzące się z kolei od łacińskiego „castra”, oznaczającego ufortyfikowany obóz wojskowy<sup>1697</sup>. Jakiś archetyp obronności, zabezpieczenia, trwania tego, co umocnione, który przypomina napomnienie św. Pawła z 1 Listu do Koryntian: „Czuwajcie, trwajcie mocno w wierze, bądźcie mężni i umacniajcie się!”<sup>1698</sup>. Zaskoczyło mnie, kiedy pięcioletni Leon, który razem ze mną oglądał kościół pw. śś. Franciszka i Klary w Tychach

---

<sup>1697</sup> *Kościół*, (online), Wikipedia <https://pl.wikipedia.org/wiki/Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82> (dostęp: 27.11.19), por. też *Mały słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, Wydawnictwa Szkolne PWN, Warszawa 2001, s. 106.

<sup>1698</sup> 1 list do Kor, 16, 13 <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=301> (dostęp: 27.11.19)

powiedział, że to jest zamek Boga – nie rozmawialiśmy wcześniej o pochodzeniu słowa „kościół”, zresztą w tamtym czasie nie było mi ono znane. Realizacje sakralne Stanisława Niemczyka przywracają więc *znaczenie kościoła jako domu Bożego i jako miejsca, w którym można bronić się i opierać zakusom zła*. Przez wieki kościół, jako jedyna murowana budowla w osadzie, pełnił funkcje obronne, pozwalając ludności chronić się i odpierać ataki najeźdźców. Taką dosłowną ostoją – chroniącą modlących się – jest też kościół pw. Świętego Ducha, namiot szczelnie osłaniający wiernych otoczonych soc-modernistycznym miastem. Jak pisze Anna Maria Wierzbicka architektura zaspokaja jedną z pierwszych potrzeb człowieka – *bezpieczeństwo*<sup>1699</sup>. I właśnie to znaczenie odnajdujemy nie tylko w sakralnych, ale też i świeckich w realizacjach Stanisława Niemczyka. Dla zobrazowania wniosku zestawiam poniżej zdjęcia projektowanych i wznoszonych przez niego kościołów z preromańskim, warownym „zamkiem Boga” w Hildesheim, „prestylowymi” świątyniami chrześcijańskimi z Egiptu (il.59) i Etiopii (il. 60), z architekturą średniowiecznego miasteczka San Gimignano i wieżami mieszkalnymi Bolonii, do których wydają się nawiązywać wieże kościoła pw. św. Franciszka i Klary w Tychach (il. 61).

---

<sup>1699</sup> A.M. Wierzbicka, *Architektura jako narracja znaczeniowa*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2013, s. 9.



**Ilustracja 59. Zestawienie pierwsze: 1. Kościół pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Pawłowicach Śląskich. Projekt - Stanisław Niemczyk, Marek Kuszewski, realizacja 1986 – 1994 r, fot. E. Chudyba; 2. Kościół pw. św. Michała, Hildesheim, Niemcy, nazywany „warownią Boga”, „zamkiem Boga”, X w. Źródło: Wikipedia<sup>1700</sup>; 3. Kościół pw. Jezusa Chrystusa Odkupiciela, Czechowice – Dziedzice. Projekt - Stanisław Niemczyk, realizacja 1995–1998 r.; 4. Klasztor św. Antoniego, Egipt, IV w., źródło: aleteia<sup>1701</sup>.**

<sup>1700</sup> Źródło: Wikipedia, na licencji CC BY 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>)  
[https://pl.wikipedia.org/wiki/Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82\\_%C5%9Bw.\\_Micha%C5%82a\\_w\\_Hildesheim](https://pl.wikipedia.org/wiki/Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82_%C5%9Bw._Micha%C5%82a_w_Hildesheim) (dostęp: 15.11.19).

<sup>1701</sup> <https://aletteia.org/slideshow/slideshow-where-are-the-oldest-churches-in-africa/3/> (dostęp: 15.11.21).





**Ilustracja 60. Zestawienie drugie: 1. Kościół pw. św. Michała Archanioła, Lwów, Ukraina. Projekt - Stanisław Niemczyk, współpraca Iwan Hanyk, Wiktor Lewczuk, realizacja 2008–2018 r., fot. ks. J. Kocur; 2. Fragment ściany kościoła w Lalibeli, Etiopia, XII – XIII w., źródło: ai. stanford.edu<sup>1702</sup>; 3. Kościół pw. św. Michała Archanioła – fragment - zbliżenie wieży.**

<sup>1702</sup> <http://ai.stanford.edu/~latombe/mountain/photo/ethiopia-2012/lalibela/index.htm> (dostęp: 15.11.21).



1.



2.



3.

**Ilustracja 61. Zestawienie trzecie: 1. Kościół pw. Św. Franciszka i św. Klary, Tychy. Projekt - Stanisław Niemczyk, realizacja od 2000 r., fot. E. Chudyba; 2. Wieże mieszkalne w Bolonii, XII – XIII w., źródło: Wikipedia<sup>1703</sup>; 3. Wieże średniowiecznego miasteczka San Gimignano, Włochy, XII-XIII w., fot LigaDue<sup>1704</sup>.**

Prowadzone w pracy analizy pozwalają też ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, że kulturowy wymiar architektury Stanisława Niemczyka, który projektował z myślą o społeczności i jej integracji, a budując kościół, budował go także jako miasto, jako miejsce dla wspólnoty, prefigurację Nowej Jerozolimy – jest wymiarem wspólnotowotwórczym.

W pracy przedstawione zostały także argumenty, że Stanisława Niemczyka można jeśli nie za jednego ze spadkobierców myśli profesora Włodzimierza Gruszczyńskiego, to bez wątpienia za reprezentanta ukształtowanej przez profesora Krakowskiej Szkoły Architektury.

Prowadzone w pracy analizy, poświęcone architekturze sakralnej nie należy uznać za wyczerpane. Wręcz przeciwnie. Znaczną ich część zajęło wypracowanie zrębów metody badania kulturowego wymiaru architektury w aspekcie ontologicznym. Osiągnięte rezultaty, pozwalające wyeksplikować pod kątem ontologicznych uwarunkowań szereg pojęć – w tym tak podstawowych, jak architektura, sztuka, czy piękno, stanowią przesłankę dla dalszego rozwoju tej metody. Tym bardziej, że propozycja badania ontologicznego

<sup>1703</sup> [https://pl.wikipedia.org/wiki/Wie%C5%BCe\\_mieszkalne\\_w\\_Bolonii](https://pl.wikipedia.org/wiki/Wie%C5%BCe_mieszkalne_w_Bolonii). (dostęp: 14.11.19)

<sup>1704</sup> źródło: Wikiwand.com, [https://www.wikiwand.com/en/San\\_Gimignano](https://www.wikiwand.com/en/San_Gimignano) (dostęp: 14.11.19)

i metafizycznego wymiaru realizacji architektonicznej – jak wskazują prowadzone w pracy analizy – może być przydatnym narzędziem badawczym.

Zakres podjętych w pracy badań uniemożliwił przedstawienie w niniejszej dysertacji wszystkich wyników, jakie zostały uzyskane zostały w trakcie badań i rozwinięcie w niej szeregu wątków, szczególnie tych związanych z zagadnieniem przywracania realności, jaki ma miejsce w architekturze Stanisława Niemczyka, stanowiącej remedium na zachodzący współcześnie w świecie zachodu, dezintegrujący proces „semiotyzacji” i znakowania kultury. Wątki te wiążą się już bezpośrednio z zagadnieniem somatycznego wymiaru znaczenia i dwoma „trybami” realizacji architektury, zależnymi od przyjmowanego przez projektanta światobrazu:

- a) „trybu materializacji” – właściwego dla architektury będącej „materialnym obrazem” nurtów kultury opartych na „abstrakcjonistycznym” pojęciu bytu,
- b) „trybu epifanii/ujawnienia (tego, co i jak jest)” – właściwy dla architektury przynależnej do kultury metafizycznej.

Przedstawione w ramach pracy badania – domagają się kontynuacji.