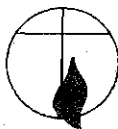


przegląd, powszechny 6/754/84

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Stefan Moysa SJ
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Mirosław Pacuszkiewicz SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Jolanta Śledziwska

„PRZEGLĄD POWSZECHNY“

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. 49-02-71 w. 273
tel. administracji 48-09-78

PRENUMERATA

roczna 1100 zł
półroczna 550 zł
cena egzemplarza 100 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560-51624-136
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

Prenumerata zapewni regularne otrzymywanie pisma. Część nakładu jest do nabycia w kioskach „Ruchu” i w katolickich księgarniach.

Druk: Drukarnia nr 1, Warszawa, ul. Rakowiecka 37
Oprawa: Warszawska Drukarnia Akcydensowa, Warszawa, ul. Nowowiejska 3a

Zam. 999/84 (T-35), nakład 10 000+350 egz., ark. druk. 9.5
Papier druk. kl. IV, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Kryzys sztuki – twórca wobec kryzysu 321

Dyskusja, w której uczestniczą: Bogdan Gotowski, Gustaw Holoubek, Witold Lutosławski, Stanisław Opiela SJ, Andrzej Osęka, Anna Pawełczyńska, Jacek Sempoliński, Andrzej Siciński, Władysław Terlecki, Andrzej Wajda.

Zbigniew Lisowski

Motyw krzyża w twórczości Norwida 341

Norwid określa siebie jako pisarza „treści, co jest krzyżem przemazaną...”

Ks. Lech Grabowski

Nazaretańczycy 357

Dlaczego mieszkańcy Nazaretu nie przyjęli Jezusa?

Marek Budziarek

Rok 1861 na Hrubieszowszczyźnie 364

Wydarzenia roku 1861 na Hrubieszowszczyźnie nawiązywały do powszechnego protestu polskiego, ale swym rozmachem przewyższały demonstracje patriotyczne w innych rejonach zaboru rosyjskiego.

Gerard Łabuda

O najstarszej organizacji Kościoła w Polsce 373

Czy diecezja poznańska jest najstarsza w Polsce?

Małgorzata Głódź

Zagadka substancji wszechrzeczy i człowieka (część I) 397

Analiza podobieństw między człowiekiem a zwierzętami stanowi ważne ogniwo wywodów La Mettrie.

Kazimierz Dziewanowski

O realizmie – realistycznie 409

Wszyscy chwalą realizm w polityce. Ale niewielu zdaje sobie sprawę, co to znaczy.

*Robinson***Dlaczego**

418

Zdarzają się reportarze opowiadające krytycznie o sprawach, o których wszystkim wiadomo. Nieobecne natomiast jest w nich pytanie: dlaczego?

Wierność Antoniego Gołubiewa (Cz. Ryszka)

421

Recenzje

429

Table des matières

La crise de l'art – le créateur face à la crise 321

Une discussion dans laquelle ont prit part: Bogdan Gotowski, Gustaw Holoubek, Witold Lutosławski, Stanisław Opieła SJ, Andrzej Osęka, Anna Pawełczyńska, Jacek Sempoliński, Andrzej Siciński, Władysław Terlecki, Andrzej Wajda.

Zbigniew Lisowski

Le motif de la croix dans l'oeuvre de Norwid 341

Norwid se définit lui-même comme écrivain de la „substance qui est rayée par la croix...”

Abbé Lech Grabowski

Les Nazaréens 357

Pourquoi les habitants de Nazareth n'ont-ils pas accepté Jésus?

Marek Budziarek

L'an 1861 aux environs de Hrubieszów 364

Les événements de l'an 1861 aux environs de Hrubieszów sont liés à la protestation générale polonaise, mais leur élan a dépassé les démonstrations patriotiques dans d'autres régions des territoires annexés par la Russie.

Gerard Labuda

Sur la plus ancienne organisation de l'Eglise en Pologne 373

Le diocèse de Poznań est-il le plus ancien en Pologne?

Małgorzata Głódz

L'énigme de la substance de l'univers et de l'homme (1-ère partie) 397

L'analyse des ressemblances entre l'homme et les animaux constitue un élément important des arguments de La Mettrie.

Kazimierz Dziwanowski

Sur le réalisme – de façon réaliste 409

Tout le monde loue le réalisme en politique. Mais peu nombreux sont ceux qui se rendent compte de sa signification.

*Robinson***Pourquoi**

418

Il y a des reportages parlant critiquement des affaires connues à tous. Mais la question: pourquoi y est absente.

La fidélité de Antoni Gołubiew (*Cz. Ryszka*)

421

Comptes rendus

429

Contents

Crisis of art – creator in the face of the crisis 321

A discussion whose partakers are: Bogdan Gotowski, Gustaw Holoubek, Witold Lutosławski, Stanisław Opiela SJ, Andrzej Osęka, Anna Pawełczyńska, Jacek Sempoliński, Andrzej Siciński, Władysław Terlecki, Andrzej Wajda.

Zbigniew Lisowski

Motive of the cross in Norwid's work 341

Norwid defines himself as a writer of "essence that is marked by the cross..."

Father Lech Grabowski

Nazarenes 357

Why did not the inhabitants of Nazareth accept Jesus?

Marek Budziarek

The year 1861 in the surroundings of Hrubieszów 364

The events of the year 1861 in the surroundings of Hrubieszów were linked with the general Polish protest, but their force surpassed the patriotic demonstrations in other regions of the territories annexed by Russia.

Gerard Labuda

About the most ancient organization of the Church in Poland 373

Is Poznań diocese the oldest one in Poland?

Małgorzata Glódź

The riddle of the substance of universe and man (part I) 397

The analysis of the resemblances between man and animals is an important element of La Mettrie's arguments.

Kazimierz Dziewanowski

On realism – realistically 409

Everybody praises realism in politics. But few are aware of what it means.

*Robinson***Why**

418

There are reports speaking critically about matters known to everybody. But the question: why is absent in them.

Antoni Gołubiew's faithfulness (*Cz. Ryszka*)

421

Reviews

429

Kryzys sztuki – twórca wobec kryzysu

Dnia 28 lutego 1984 roku w redakcji „Przeglądu Powszechnego” odbyła się dyskusja na temat roli twórców w dobie kryzysu. Rozmawiali: Bogdan Gotowski, Gustaw Holoubek, Witold Lutosławski, Stanisław Opieła SJ, Andrzej Oseka, Anna Pawełczyńska, Jacek Sempoliński, Andrzej Siciński, Władysław Terlecki, Andrzej Wajda.

ANDRZEJ OSEKA: To, co się dzieje w kulturze polskiej ostatnich lat, można z pewnością nazwać kryzysem. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2 pkt 1 i 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Z tym pośrednio wiąże się inne zjawisko świadczące o istnieniu kryzysu w kulturze polskiej. Chodzi mi tutaj o drastyczne zakłócenie w obiegu dóbr kultury. Przykładem może być to, co dzieje się z książką. Istnieje ogromne zapotrzebowanie na książkę, o czym świadczą chociażby ceny książek na czarnym rynku. A książek brak. Nie tylko brak takich, jakie ludzie chcieliby czytać i jakich poszukują, ale książek po prostu najzwyczajniej w księgarniach nie ma. Wiele księgarni nie ma po prostu czym handlować. Niektóre, na prowincji, są prawie całkiem puste. Na półkach zamiast książek stoją kałamarze i jakieś bibeloty. Świadczy to o ogromnej niewydolności organizatorów ruchu wydawniczego, w każdym razie o drastycznym zakłóceniu tego obiegu. Podobnie brak jest filmów i kin.

W życiu artystycznym – i to chyba wszyscy odczuwają – (teraz przechodzę z terenu faktów na teren mniej sprawdzalnych odczuć) – nastąpiło coś w rodzaju kryzysu. Na przykład, jeśli chodzi o plastykę, wystaw jest mało, są niedobre, temperatura życia artystycznego – ta, którą, powiedzmy, pamiętamy z drugiej połowy lat siedemdziesiątych, kiedy oglądaliśmy takie wystawy jak „Romantyzm i romantyczność”, „Polaków portret własny” – otóż ta temperatura zdecydowanie opadła.

Zniknął dotychczasowy automatyzm myślenia, zerwane lub przynajmniej naruszone zostały dotychczasowe układy, obyczaje. Twórcy zaczęli inaczej niż dotąd patrzeć na swoją sytuację w społeczeństwie a także na sztukę dotąd tworzoną. Zmienił się stosunek do samej awangardy artystycznej, tej, do której tęskniliśmy w latach pięćdziesiątych, z której odzyskania dla życia kulturalnego byliśmy tak zadowo-

leni po Październiku. Chodzi tutaj o poważne i głębokie przeobrażenia w świadomości społecznej. Po prostu jest mniej wiary w rewolucję w sztuce, mniej potrzeby tworzenia języka artystycznego od nowa, mniej nadziei, że po zniszczeniu tego co w sztuce stare, automatycznie powstaną nowe treści, nowe wartości.

Mówię o języku krytyki artystycznej, którego zmiany da się dość precyzyjnie prześledzić; można więc zauważyć, że pewne sformułowania, które pojawiały się – powiedzmy – w II połowie lat pięćdziesiątych, w latach sześćdziesiątych zniknęły z krytyki artystycznej całkowicie. Wsluchiwanie się w rytm nadchodzącej epoki, wytyczanie „nowych dróg”, już nas tak bardzo nie interesuje.

W latach siedemdziesiątych wydawało się wielu, że cywilizacja wielkoprzemysłowa jest za progiem – w Europie, ale i w Polsce. Teraz już tak się nie wydaje, tzn. widzimy, że do cywilizacji wysokoprzemysłowej w tej chwili nam daleko jak nigdy. Co więcej – tęsknota do tego, byśmy w tę wielkoprzemysłową cywilizację od razu weszli, w wyobraźni twórców zajmuje – jak mi się wydaje – znacznie mniej miejsca niż inne tęsknoty.

Jestem pewien, że obecny kryzys w kulturze polskiej nie jest kryzysem wartości, o jakim stale mówiono – powiedzmy – 15, 20 lat temu. Teraz o czymś takim się nie mówi. Teraz nie ma poczucia, że istnieje coś takiego jak «kryzys wartości». Zmieniły się pewne treści, wygasły pewne idee, w które się dawniej wierzyło, np. nie tak już ceni się nowatorstwo techniczne, twórcy bardziej skupili się na szukaniu wartości podstawowych, takich jak dobro, zło, miłosierdzie, prawda, sprawiedliwość. Kiedyś nikt niemal nie kwestionował, że wszelkie przewroty w sztuce, szukanie nowego, gwałtowna zmiana – że to prowadzi ku czemuś lepszemu, że postęp w sztuce istnieje, jest jej treścią i przeznaczeniem. Teraz, wydaje mi się, wiara ta zniknęła. Wierzy się w to co pryncypialne i odwieczne.

I takie byłyby nieoczekiwane pozytywne skutki tego trzęsienia ziemi, jakie nastąpiło w naszej kulturze. Wydaje mi się, że takich pozytywnych skutków jest więcej. Więcej jest także zagrożeń. Sytuacja, jaką tutaj nakreśliłem, w oczywisty sposób jest groźna, niebezpieczna, ale też w moim przekonaniu budzi większe nadzieje niż sytuacja w polskiej kulturze sprzed – powiedzmy – dziesięciu, dwudziestu lat.

WŁADYSŁAW TERLECKI: Wobec wielu pytań, które wynikają z wprowadzenia do tej rozmowy, pragnąłbym skupić uwagę na jednej tylko, ale bardzo, moim zdaniem, istotnej kwestii. Dodam jeszcze tylko, że interesują mnie problemy polskiego artysty w ścisłym związku z polskim

kryzysem. Wydaje mi się, że istnieją pewne szczególne znamiona tego kryzysu i że niewiele mają one w gruncie rzeczy wspólnego z pojęciem tak szerokim, jak kryzys we współczesnej sztuce w ogóle. Będzie to więc bardzo fragmentaryczne widzenie problemu. Myślę mianowicie o wyborze tradycji. Tylko pozornie ta sfera intelektualnej aktywności jest dziś najmniej zagrożona. Bez widzenia tego faktu zniekształcony zostanie nie tylko obraz dnia dzisiejszego, ale także perspektywy odnalezienia się w opresjach, w których tkwimy. Usłyszałem niedawno opinię, że na losach polskich w fatalnym stopniu zaciążyło myślenie o dziewiętnastowiecznej przeszłości. Tu i ówdzie dyskutuje się o romantycznych i pozytywistycznych tradycjach. Odżegnując się od tych pierwszych afirmuje się drugie. Bez sensu. Wszystko to czyni się z takiej samej bezmyślności, z jaką niektórzy twierdzą, że w ogóle wszelkie historyczne doświadczenia są zbędne przy rozwiązywaniu współczesnych problemów. Jeśli zatem sztuka ma wyrażać niepokój, który ogarnia dzisiaj szerokie kręgi społeczne łącząc ludzi różniących się w wielu innych kwestiach, jeśli ma dać tym niepokojom wyraz wiarygodny i zarazem poszukiwać dróg wyjścia, nie może pominąć problemu tożsamości. Ona określona została przez warunki dnia dzisiejszego, ale także w przeszłości. Jaka zatem jest dziś odrębność polska? W czym tkwią najpoważniejsze źródła zahamowań w rozwoju życia społecznego? Co dziś określa potrzebę przystosowania się do zmieniających się warunków? Czego nie wolno utracić z wartości, które charakteryzują naszą odrębność, a czego wreszcie należy się pozbyć? Oczywiście są to pytania, których nie wolno ograniczać wyłącznie do sztuki. Dotyczą przecież i innych dziedzin. W sztuce jednak muszą znaleźć swoje czytelne odbicie. Od pewnego czasu zajmuję się poznawaniem losów polskiej inteligencji. Pytanie o wybór tradycji było jednym z podstawowych pytań, jakie inteligenci polscy stawiali sobie w okresach różnych kryzysów. Myślę, że pytania te i odpowiedzi nie straciły do końca swojej aktualności.

BOGDAN GOTOWSKI: Pan Andrzej Osęka mówił o najbardziej istotnych zagrożeniach i zarysował jak gdyby infrastrukturę kryzysu w sferze kultury. Ponieważ jednak temat dzisiejszej dyskusji brzmi: twórca a kryzys, chciałbym zająć się drugim członem tytułu i to od jednej tylko strony – społecznego funkcjonowania twórcy. Otóż wydaje mi się, że twórcy polscy znaleźli się w bardzo szczególnej i chyba bezprecedensowej sytuacji społecznej. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 i 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Centralnym punktem odniesienia stały się wartości. Można by powiedzieć, że nic w tym nowego, że twórcy i intelektualiści zawsze są konfrontowani ze światem wartości. I tak na pewno jest, ale nie w takim natężeniu i w tak masowej skali. I nie aż tak bezpośrednio. Prawda, godność, uczciwość przestały być abstrakcją, a stały się w tych środowiskach – a przynajmniej dla dużej ich części – bardzo konkretnym punktem odniesienia. Nota bene widać to było wyraźnie w dyskusji o postawach inteligencji, która ukazała się na łamach „Przeglądu Powszechnego” w lecie ubiegłego roku.

Właśnie w kontekście wartości twórcy znaleźli się wobec zupełnie nowych i ogromnie obciążających oczekiwań ze strony społeczeństwa. Nie podjąłbym się opisu tych oczekiwań, ale wydaje mi się, że nie sprowadzają się one jedynie do domagania się od twórców jakichś wzorów zachowań czy prostych ocen, co dobre a co złe. tłumaczyłbym natomiast te oczekiwania potrzebą jakiegoś oglądu czy opisu tej sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy, i – przede wszystkim może – potrzebą jakichś nowych treści w relacji twórca-społeczeństwo. Jeśli ta ocena jest zgodna z rzeczywistością, sytuacja rzeczywiście byłaby bezprecedensowa.

ANNA PAWELCZYŃSKA: [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i wido-
wisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 i 2 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983
Dz.U. nr 44, poz. 204)].

ANDRZEJ OSEKA: Dlatego właśnie nie mówiłem o twórcach, o tym, co
twórcy robić powinni, bo...

ANNA PAWELCZYŃSKA: Ale to są oczekiwania społeczeństwa.

ANDRZEJ OSEKA: Może jeszcze bym przypomniał jedną rzecz. Otóż min.
Urban i także wicepremier Rakowski w kilku swoich artykułach
nakreślili taki wizerunek twórcy: powinien to być po prostu fachowiec
w swojej dziedzinie twórczości. Tak jak – zdaniem tych dwóch mężów
stanu – jest na Zachodzie. Tam malarz maluje, rzeźbiarz rzeźbi, reżyser
robi filmy – wytwarzają produkty artystyczne i żaden z nich nie myśli
o tym, żeby dziełami swymi przeobrazić społeczeństwo, zbuntować się
przeciw władzy itd. Albo jeszcze drugi rys tego wizerunku: artysta jest
to człowiek nieodpowiedzialny, zawsze jakoś żyjący głową w chmurach
i tym tłumaczyć należy obecną histerię twórców, którzy – jak to jest
zwykle nazywane – obrazili się na rzeczywistość. Chciałbym wiedzieć,
czy – zdaniem obecnych tutaj twórców – nastąpiło istotnie coś takiego

jak obrażenie się twórców na rzeczywistość czy odwrócenie się plecami od rzeczywistości.

ANDRZEJ WAJDA: Słyszac w tytule dyskusji slowo «kryzys» wcale nie myslalem o polskim kryzysie 13 grudnia. Mysle, ze istnieje odczuwany przez nas wszystkich, istniejacy od bardzo dawna, kryzys w zyciu duchowym swiata. A poniewaz zawsze czulem sie z tym swiatem zachodnim zwiazany, rozumiem, ze jest to rowniez moj kryzys, nad ktorym musze sie zastanowic w pierwszym rzędzie.

Piotr Wierchowieniski, ideolog «postępu», tak mowi do Stawrogina, ktorego wyznacza na nowego cara zrewoltowanych mas, w powiesci „Biesy” Dostojewskiego:

– *Najpierw kompletny zamęt, pożary, zamachy, nieustające zamieszki, ośmieszenie wszystkiego. To będzie wspaniałe. Ciężka mgła spadnie na Rosję. Ziemia będzie oplakiwać dawnych bogów. Zwali się stara buda a wówczas pomyślimy o zbudowaniu gmachu ze stali.*

Mysle, ze artysci wzeli na siebie od dawna zadanie «osmieszenia wszystkiego». Pod sztandarem niczym nieskrepowanej wolnosci podwazajac kolejno wszystko. Dzis wahamy sie i nie wiemy, gdzie malowidlo ma dol a gdzie gore, czy to, co slyszemy, jest utworem muzycznym czy tylko nagrany przypadkowo szumem; czy ten kamien podniesiony reką artysty na plaży jest juz rzezbą... Za tą niepewnoscia, a moze razem z nią, poszlo osmieszenie instytucji, autorytetów, kompletny zamęt. Pracowali nad tym Picasso i Ionesco, Malewicz i Witkacy, muzyka konkretna, teatr absurdu, sztuka konceptualna. Pracowalem i ja sam z wieloma innymi. Tworcy stali sie wspóltwórcami kryzysu, nie chcieli i nie mogli z nim walczyć, bo on wlasnie dal im wolnosć wypowiedzi, prawo do indywidualnosci. Stal sie rajem artystów. Za sztuką poszla publiczność... i zwalila sie stara buda demokracji parlamentarnych. Powstal tez gmach ze stali – systemów totalitarnych. Oczywiscie byloby smieszne twierdzić, ze to wlasnie tworcy i artysci spowodowali kryzys, ale byloby nierozsadnie pominac ich role w tym ogólnym na Zachodzie zadaniu nieograniczonej wolnosci dla absolutnie wszystkiego i odmawiania sensu wszystkiemu, co spaja społeczeństwo. Dzis zreszta sztuka ta – wolna i wspaniala – wyraża przede wszystkim strach, chaos i pesymizm. Wszyscy żyją w strachu. Boją sie bogaci, którzy mają wszystko, i drzą nędzarze. Swiat umiera ze strachu i nikt juz dzis nie ma odwagi naszego wieszczka modlic sie o wojnę sprawiedliwą. Woli ze strachu przed nią pogodzic sie z niesprawiedliwoscia.

Nie wiem, czy można stworzyć sztukę pełną ład i sensu – sztukę **ładną**. Nawet, jeśli wielu potrzebuje dziś takiej właśnie sztuki. Czy można ją zaprogramować jako świadome działanie artysty wobec kryzysu? Chociaż wiem, że jest dziś nam ona nieodzowna i konieczna dla obrony naszej wolności osobistej i społecznej. Że konieczne są nam wspólne zasady dla życia i sztuki!

Jeśli pozwolicie, państwo, wrócę raz jeszcze do tej diabelskiej książki. Jest w „Biesach” scena zebrania. Cała «rewolucyjna» grupa z okazji imienin zasiada wokół stołu a wśród nich dość przypadkowo zabłąkany pewien kapitan.

– *Boga nie ma – woła student.*

Wówczas wstaje kapitan i z rozpaczą pyta: – Jeśli Boga nie ma, to co ze mnie za kapitan?...

Dlatego i ja jak ten kapitan – wobec kryzysu, o którym mówiłem, wobec ogólnego zamętu, pożarów, zamachów, nieustających zamieszek i ośmieszania wszystkiego – muszę sobie zadać pytanie: – Jeśli Boga nie ma, to co ze mnie za reżyser?

Nie żyjemy na Zachodzie i tamten kryzys sztuki nie jest nasz. Prawdziwa wolność, również w sztuce, nie jest dowolnością.

WITOLD LUTOSŁAWSKI: Podobne wątpliwości jak Andrzej Wajda miałem na początku dzisiejszego spotkania. Ja też inaczej rozumiałem słowo «kryzys», niż to było prawdopodobnie w intencji organizatorów spotkania. Nie myślę być na tyle obłudnym, żeby nie domyślać się, o jakim to kryzysie myśleli organizatorzy. Niemniej jednak jest bardzo symptomatyczne, że właśnie to, co mnie łączy z wypowiedzią Andrzeja Wajdy, to fakt, że kryzys dla mnie jako dla kompozytora, to kryzys światowy sztuki.

Zwracam uwagę na nie dla każdego oczywiste zjawisko, jakim jest inne przeżywanie czasu przez tzw. twórców, czyli artystów tworzących sztukę i tych, którzy tę sztukę albo przeżywają, myślą o niej, piszą o niej czy dyskutują. Ich poczucie czasu jest inne niż nasze. Dlatego też zupełnie inaczej reaguję na słowo kryzys. Szok, jaki wszyscy przeżyliśmy, przerwa w ciągłości rozwoju życia artystycznego naszego kraju – to z pewnością fakt wielkiego znaczenia, ale przyznam się, że myśl moja krąży raczej dokoła tego wielkiego kryzysu, o którym mówił Andrzej Wajda. Sądzę, że szok, jaki przeżyliśmy, pomoże tym, którzy mają inne poczucie czasu niż twórczy artyści, spojrzeć na rzeczywistość w sztuce z większym dystansem.

Była tu mowa o zmierzchu rewolucji w sztuce. To właśnie mam na myśli mówiąc o kryzysie ogólnym. Rewolucja, która była konieczna

w początku naszego wieku, jest dzisiaj już ośmieszona. Kontynuowanie rewolucji przez 50 lat jest nonsensem. Na to, ażeby kontynuować rewolucję, trzeba coś zniszczyć po to, aby na to miejsce tworzyć coś nowego, czemu to, co było, przeszkadzało. Otóż nie ma czego niszczyć w tej chwili. To już są tylko słabe kielki, które wyrastają nad powierzchnię ziemi i mamy je niszczyć po to, aby zasiać nowe ziarenka, żeby powstały nowe małe kielki? Dlatego uważam, że rewolucja dzisiejsza – to mini-rewolucja czy pseudorewolucja. Uważam, że najbardziej rewolucyjnym krokiem, jaki może zrobić artysta dzisiaj, jest zignorować rewolucję. I zastanowić się nad tym, jakimi sposobami dzisiaj z tej rozsypanej, rozproszkowanej materii, jaką mamy do dyspozycji, stworzyć coś, co miałoby cechy trwalszej substancji. Myślę, że to jest najważniejsze zadanie twórcy w dobie kryzysu – kryzysu ogólnoswiatowego, który trwa 50 lat czy więcej.

Materia, z której staramy się coś zrobić, nie ma tych cech solidności, jaką miała np. w XVIII czy XIX wieku. (W tej chwili przechodzę do muzyki, ponieważ jest mi łatwiej o tym mówić.) Wtedy istniały konwencje bardzo spójne i o cechach niewątpliwej doskonałości, które pozwalały na tworzenie trwałych dzieł. Niestety dzisiaj tych konwencji nie ma. Ale to nie jest tragedia, bo konwencje nie muszą trwać wiecznie. Konwencja, która rządziła muzyką tzw. tonalną, nie trwała więcej niż dwieście lat. Jest to właściwie niewiele. Bo nie korzystał z niej ani renesans, ani wiek XX.

Myślę, że zadanie kompozytora, który stara się coś stworzyć, jest właściwie takie samo tu, jak gdzie indziej. Muzyka jest mową międzynarodową, dostępną dla każdego, kto wychował się w kulturze stworzonej przez kilkaset lat historii muzyki w Europie. Dlatego spojrzenie na kryzys polski jest dla przyzwyczajonego do takiego myślenia, jakie przed chwilą sformułowałem, właściwie trudne. Naturalnie szok, którym nas poczęstowano, jest doświadczeniem mającym cechy negatywne. Niszczy delikatny instrument, jakim jest twórczy artysta. Toteż tego typu szok jest – w szczególności dla niektórych – źródłem wielkich strat. Ale z drugiej strony sądzę również, że dla tych, którzy nie całkiem zdają sobie sprawę z tych procesów w sztuce w dzisiejszym dniu – o czym przed chwilą mówiłem – że dla tych ludzi ten szok jest może pożyteczny. Dlatego że – jak to już dzisiaj tu podkreślono – odwrócił on uwagę od środków, jakimi się twórca posługuje, a skierował myśl na sprawy największej wagi.

W odniesieniu do muzyki trudno jest mówić o podstawowych, zasadniczych pojęciach, o których też tutaj wspomniano. Sztuki semantyczne mają jasno zarysowany stosunek do podstawowych pojęć, takich jak

np. prawda. Zatrzymam się przez chwilę na tym słowie w odniesieniu do muzyki. Uważam, że jest obowiązkiem każdego z nas, być wiernym prawdzie, mówić prawdę przez swoją sztukę. Czym może być prawda w muzyce? Jeżeli rozpatrujemy utwory pozbawione tekstu? To jest bardzo trudne. Nie kuszę się o definicję filozoficzną prawdy w muzyce. Tak z prosta powiem, że prawda jest wiernością wobec własnych przekonań, wobec tego, co się szanuje, lubi, kocha, czym się człowiek przejmuje, w co wierzy. Zastanawiam się tylko, jak to osiągnąć. Otóż, aby mówić te prawdy, o których tu ogólnikowo wspominam, musi się – komponując muzykę – wprząc w swój instrument twórca pewien element absolutnie niezbędny, mianowicie słuchacza. Niestety o słuchaczu nic się nie wie. Wobec tego pójść za żądaniami czy gustami, smakiem, oczekiwaniami słuchacza jest bardzo niebezpiecznym zabiegiem dla twórcy. A to dlatego, że – postępując w ten sposób – twórca ryzykuje tworzenie rzeczy, które nie służą w ogóle nikomu. Bo jeżeli nie służą one jemu samemu, jeżeli nie traktuje on tego wyobrażonego słuchacza po prostu jako siebie samego, to ryzykuje kłamstwo, ryzykuje fałszywą monetę, którą będzie oferował swojemu słuchaczowi. Dlatego uważam, iż tym wyimaginowanym słuchaczem, który jest konieczny kompozytorowi do napisania utworu, może być tylko on sam. Jego doświadczenia jako słuchacza służą do stworzenia tego abstrakcyjnego pojęcia, jakim jest jego «idealny słuchacz». Oczywiście z tego stosunku do sprawy można wyciągnąć bardzo łatwy i fałszywy wniosek, że taki kompozytor tworzy «dla siebie», jest człowiekiem aspołecznym, że jest egocentrykiem, że go nic nie obchodzi drugi człowiek. Otóż to nie jest prawdą. Uważam, że właśnie w wierności dla siebie samego, dla swoich przekonań, dla swojego sumienia artystycznego artysta tworzący znajduje gwarancję tego, że zachowuje się najuczciwiej w stosunku do społeczeństwa, w którym żyje.

Na czym to opieram? Na bardzo prostym przypuszczeniu, że jest się podobnym do pewnej liczby ludzi. I dlatego będąc wiernym sobie i pisząc – jak to się mówi – dla siebie, w gruncie rzeczy pisze się dla wszystkich tych, do których jest się podobnym. Może dla nieznanых – niemniej jednak dla ludzi, którzy są na pewno bliżsi niż bardzo wielu innych, ponieważ myślą i czują tak, jak sam kompozytor. Otóż w tym właśnie upatruję najuczciwszego stosunku do zagadnienia prawdy w sztuce.

Gdyby przeciwnie, starać się przypodobać jakiemuś słuchaczowi konkretnemu, zdradzając w ten sposób siebie samego i oferując coś, w co się samemu może nie całkiem wierzy, dla jakichś względów zupełnie ubocznych, dla pieniędzy czy rozgłosu, to taki stosunek do sprawy

jest szczytem nieuczciwości. Na tym właśnie opieram swoje twierdzenie, że uczciwy jest ten, który mimo łatwego i fałszywego zarzutu pisze «dla samego siebie», że ten właśnie jest najuczciwszy.

Sądzę, że to jest sprawa, która powinna nurtować dzisiaj wszystkich tych, którzy są pod wrażeniem szoku, jaki na nas spadł. I sprawa uczciwości wobec samego siebie, wobec własnego sumienia artystycznego jest pierwszym obowiązkiem człowieka właśnie specjalnie w momentach, w których społeczeństwo od twórców czegoś oczekuje. Ono oczekuje nie tylko, że się będą przyzwocić zachowywali, że się nie będą kompromitowali, ale również oczekuje konkretnych rezultatów ich pracy, ich twórczości. Przekonałem się o tym niejednokrotnie, że dziś jest to ludziom bardzo potrzebne. Wielu ludziom, niekoniecznie akurat jakimś znawcom.

Bardzo mnie zafascynowało w wypowiedzi Andrzeja Wajdy jego wyrażenie zaczerpnięte z „Biesów”: *budynek ze stali*. Otóż – stawia Andrzej Wajda pytanie, czy należy w *dalszym ciągu trząść tą budą*, czy trzeba budować *ten budynek ze stali*, czy też chronić może dawny budynek ze stali. Otóż zdaje mi się, że tego stalowego budynku już się nie da uchronić. On już jest rozwalony doszczętnie i nie ma go. Gdybyśmy zaczęli nawiązywać do sztuki XIX czy XVIII wieku, wpadlibyśmy w «kliszę», która nie mówiłaby nic. Musi być świeżość i nowość w każdym dziele sztuki, musi ono być przygodą nową dla każdego, nie tylko twórcy, ale i słuchającego czy patrzącego, przeżywającego teatr, film czy malarstwo. A także nie ma po co «trząść budą». «Buda» też już właściwie nie istnieje. Natomiast czy budować ze stali? Chciałoby się, tylko z czego? Materia jest w rozsypce. Dlatego wszystkie usiłowania, które zmierzają do tego, aby ją skonsolidować, tak aby mogła służyć do stworzenia jakiegoś tworu, mającego szansę przeżycia dłuższego okresu, jest też obowiązkiem każdego z nas.

STANISŁAW OPIELA: Tak się złożyło, że dwaj pierwsi dyskutanci – pan Andrzej Wajda i pan Witold Lutosławski – podkreślali zgodnie nieostre sformułowanie tematu: Twórca wobec kryzysu. Kryzysu czego – pytali. Sztuki, polityki, gospodarki czy szeroko rozumianej kultury?

Wprowadzenie do dyskusji, jakie dał pan Andrzej Osęka, umieściło zagadnienie w polskim kontekście. Pogłębiło to niejako początkowo zarysowaną rozbieżność rozumienia tematu; nasunęło kolejne wątpliwości i pytania: czy w ogóle polski twórca ma świadomość kryzysu? Czy – jeżeli go przeżywa – nie dostwiera mu raczej kryzys gospodarczy i społeczno-polityczny niż kryzys sztuki?

Otóż sądzę, iż – wbrew pozorom – istnienie światowego kryzysu twórczości artystycznej nie jest zjawiskiem wyłącznym sztuki w tym sensie, że nie ma głębszego związku z sytuacją ogólną. Przeciwnie – sztukę pojmuję jako specyficzny wyraz kryzysowego stanu wielu dziedzin ludzkiego życia, w tym także sfery gospodarczej i społeczno-politycznej. Więcej – dodałbym jeszcze kryzys wiary i etyki czy ogólniej: kryzys wartości do niedawna odczuwanych jako wartości podstawowe. Zauważamy w sztuce dewaluację artystycznych módl, które redukowały do sezonowości parotygodniowej niejednokrotnie dawne okresy artystyczne. Wyczuwa się tęsknotę coraz śmielej wypowiedzianą w sztuce za wartościami, których nie da się bez reszty utożsamiać z artystyczną techniką. Pogoń za nowością, oryginalnością środków wyrazu za wszelką cenę, namiętne potrząsanie – jak mówił pan Andrzej Wajda – «stalową budowlą» przestaje twórców bawić, gdyż zauważają, iż nie świadczy to wcale o postępowości, o tworzeniu cenniejszej sztuki.

Pan Witold Lutosławski mówił m.in. o prawdzie twórczości artystycznej. Czy nie ma w tym istotnego związku z tym, co pan Andrzej Ośka nazwał budzącą się wrażliwością na wartości podstawowe?

W tym rysuje się chyba pierwsza i podstawowa zbieżność między światowym kryzysem sztuki a twórczością artystyczną polską. Nie ulega chyba wątpliwości, że nasz kryzys pozaartystyczny pomógł jednemu twórcy polskiemu uświadomić kryzys rodzimej sztuki, który ma cechy specyficznie polskie, choć współbrzmi ze światowym kryzysem sztuki.

GUSTAW HOŁOUBEK: Dziękując niepokoję panów Lutosławskiego i Wajdy dotyczące ogólnej sytuacji w kulturze światowej, a może więcej – sytuacji człowieka współczesnego, który staje wobec faktu gwałtownego oddalania się konieczności ponoszenia trudu w poznawaniu świata i ludzkiej w nim osoby – nie mogę uwolnić się od uczucia, że nasze tu własne, domowe sprawy absorbują mnie i obchodzą bardziej niż wszystko inne. To moje przywiązanie do rodzinnych spraw poza wszystkim wynika na pewno stąd, że pracuję w zawodzie, którego nie da się uprawiać gdzie indziej. Opiera się on bowiem na władaniu ojczystym językiem – i to w taki sposób, który nie jest tylko narzędziem porozumiewania się, ale przede wszystkim ma kształtować ducha tego porozumienia, być odpowiednikiem jedyne go w swoim rodzaju odczuwania rzeczywistości, właściwej tylko dla tego kraju, zamkniętej w granicach tradycji i współczesności tego tylko narodu. Nie możemy więc

uciec od odpowiedzialności za teatr, bo nie ma dokąd uciec. [— — —]
[Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 i 2
(Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

JACEK SEMPOLIŃSKI: Przysłuchiwałem się wypowiedzi wstępnej oraz wypowiedziom p. Andrzeja Wajdy, p. Witolda Lutosławskiego i p. Gustawa Holoubka z ogromnym zainteresowaniem, ponieważ zawarte w nich zostało to, co nas istotnie wszystkich dotyczy. Lecz miałbym ochotę zaprodukować tu coś bardziej przewrotnego, o czym myślę nie od dziś i nie od 13 grudnia. Mianowicie – operujemy dziś pojęciem kryzysu, a środowiska artystyczne operowały nim, odkąd w ogóle pamiętam życie artystyczne. Są więc jakieś dwa kryzysy – od grudnia 81 czy od sierpnia 80 pojęcia tego używa się w znaczeniu społeczno-ekonomicznym, a w sztuce mowa jest o całkiem innym kryzysie. Oczywiście oba kryzysy mają ze sobą łączność, choć czym innym jest światowy kryzys kultury – ten odbywa się jakby z «wolnej stopy», żyje w sercach ludzi i w sercu kultury, zaś nasz lokalny kryzys jest raczej presją niż kryzysem. Jesteśmy do przeżywania go zmuszeni, bo naprawdę wolelibyśmy zająć się kryzysem generalnym. Otóż tutaj rodzi się moja wątpliwość, czy przypadkiem w kulturze pojęcie kryzysu nie funkcjonuje bezprawnie. Pojęcie to zostało utworzone dopiero w XIX wieku i to na gruncie ekonomicznym. Dlaczego tak beceremonialnie zaczęto się tym określeniem posługiwać, by wyjaśniać zmiany w kulturze? Powstało coś w rodzaju zobowiązania wobec nazwy i prawdę o rzeczywistości (czyli o kulturze w tym przypadku) zaczęto tej nazwie podporządkowywać. Zresztą teoria kryzysu to przecież osobna specjalność i nie sądzę, by artyści akurat mogli ją rozwijać. Myślę jednak, że przemiany w świadomości człowieka to rzecz odwieczna; nam to zaczęło doskwierać, bo cechy negatywne tych przemian tak się skumulowały, że już nie jesteśmy w stanie ich udźwignąć.

Sztuce dolega jednak całkiem inna rzecz i, choć nie jestem tu odkrywcy, chciałbym naszkicować pewną tezę. Mianowicie zlikwidowanie Boga, jakie nastąpiło w XVII wieku (wiek XVIII tylko przyniósł pełną zgodę na tę likwidację); spowodowało lawinowy proces przemian w kulturze, przemian w samym jakby stosunku artysty do twórczości i do mediów. Zlikwidowanie problematyki centralnej, metafizycznej spowodowało gonitwę kolejnych artystycznych celów i zdobyczy, lawinę kierunków, pustkę w rezultacie, ponieważ jedna tendencja dezawuowała drugą i we wspomnianym rozpaczliwym wołaniu Dostojewskiego jest zawarty ten właśnie obraz. Tyle, że kryje się w nim pewna

pułapka i pewien błąd w rozumieniu biegu spraw. Oczywiście Dostojewski czegoś pewnie jeszcze nie wiedział. Ale my już coś widzieliśmy. W ujęciu p. Andrzeja Wajdy przestraszano się nowego gmachu ze stali, ale mimo to rozwalano starą budę. Otóż, czy nie dlatego rozwalano tę budę, że mimo lęku pokochano ten gmach ze stali? Czy w tym rozwalaniu, w samym akcie demontowania, nie była już zawarta perspektywa wznoszenia tego nowego gmachu? Sądzę, że chciano go i dlatego tak demontowano ten stary. Lecz gmachu ze stali zbudować się nie udało i nie uda się, bo skutki demontowania są takie, iż zabrakło budulca na nową budowlę.

To, co zarysowało się tak wyraźnie u nas od pewnego czasu, to tylko uwyrażnienie tego, co od lat wielu dzieje się w świecie. Tu było to opóźnione, odczucie klęski uśpione. I sytuacja jest taka: nie ma czego rozwalać i nie ma czego budować. Chciałoby się jakiejś nowej wizji, bo gmach ze stali się skompromitował. Jest on taką samą starością jak owa buda. Jest zabytkiem. I nie chcemy go nie dlatego, że się go boimy, lecz dlatego, że jest już ośmieszony. Nowy wspaniały świat, jaki proponowała sztuka wielkich awangard, jest zupełnie niepociągający, jest złudny i pusty. Nie zamieszkuje go żadna treść, żadna prawda podstawowa. Pusty szkielet. Jaka ma być ta nowa wizja, w imię jakich wartości tworzona, czym natchniona? Czym, skoro nie tym, czym żywiła się kultura paru setek lat od triumfu światopoglądu naukowego – mówiąc ogólnie. Nęka nas głód spraw ostatecznych czy wartości pierwotnych, jak prawda, dobro, piękno, które stały się zanieczyszczone, zamienione na cząstkowe zaledwie stwierdzenia; nęka głód zaatakowania tych wartości w sposób globalny. Głód istniał już przed 13 grudnia, lecz był oszukiwany przez upozorowane funkcje naszej kultury, przez złudę produkcji, przez papkę masowości, przez to, że «coś się dzieje». Ta wspaniała droga, wymijając wartości, doprowadziła jakby do ich unieważnienia. Stąd poczucie nieważkości wielu (czy wszystkich?) naszych poczyną.

Wypowiedź p. Gustawa Holoubka o teatrze jest niezmiernie ważna: wprowadziła do rozmowy motyw uzależnienia. Ale to odnosi się przecież, w różnych specyfikach, do wszystkich sztuk. Wśród tych uwarunkowań i zawężeń naszych my funkcjonujemy i, choć czasem odechciewa się tego, pracujemy. Przewycięzamy omdłałość mając przekonanie, że pierwszym obowiązkiem człowieka jest kontynuować swój życiorys i pracować. Ale nie zmienia to faktu, że potrzeba tej nowej wizji życia i sztuki jest dominująca. Coś się kończy, pragniemy ośnienia. Czym ono ma być? Jakiej proweniencji? Od tej odpowiedzi jednak w tej chwili się wstrzymam. Byłaby ona spoza dziedziny kryzysu.

ANDRZEJ SICIŃSKI*: Dotychczasowa dyskusja w niezmiernie interesujący sposób wykazała wieloznaczność określenia «kryzys a sztuka», przede wszystkim zaś złożoność problematyki, która się za nim kryje. Rozróżniać bowiem należy przejawy kryzysu w samej sztuce od kryzysu w społeczeństwie: w jego organizacji, jego instytucjach, w postawach i zachowaniach jednostek i grup. Dalej zaś, w odniesieniu do kryzysu społecznego, rozróżniać by trzeba jego przejawy «lokalne» – w obecnej dyskusji: przejawy kryzysu ekonomicznego, politycznego, społecznego występujące we współczesnej Polsce – od kryzysu «cywilizacyjnego» czy światowego.

Wszystkie te rozróżnienia są niezbędne ze względu na pożądaną klarowność wywodów, trafność analiz. Równocześnie jednak – jak to pokazuje dyskusja – jest to zespół zagadnień bardzo ściśle ze sobą związanych, ściślej chyba niż kiedykolwiek dawniej, w historii społeczeństw i historii sztuki. Nie sposób dziś rozważać problemów sztuki w oderwaniu od życia społecznego, politycznego; nie sposób też zrozumieć głębsze podłoże kryzysu narodowego abstrahując od problemów występujących w skali światowej.

Jeśli tak, to warto zadać pytanie, co stanowi wspólny mianownik tych różnych, wymienionych poprzednio, kryzysów; a może trafniej: co jest cechą nadrzędną współczesnego kryzysu «cywilizacyjnego», który przejawia się w nieco różny sposób w rozmaitych społeczeństwach (szczególnie zaś silnie między innymi w społeczeństwie polskim) i w rozmaitych dziedzinach (między innymi w sztuce). Sądzę, iż tym wspólnym mianownikiem jest kryzys zaufania, który występuje i narasta szczególnie silnie przynajmniej od drugiej wojny światowej (ale zapoczątkowała go już I wojna), występuje i narasta w całym świecie. Kryzys zaufania do wszystkiego: do nauki i do ideologii; do różnych instytucji (np. szkoły) i do rządów; do innych ludzi i do społeczeństw, także do sztuki.

Brak zaufania do kogokolwiek i czegokolwiek jest brakiem odczuwanym silnie przez większość społeczeństw i jednostek. Problemy dzisiejszego świata, dzisiejszej Polski, ale także dzisiejszej sztuki są – jak sądzę – przejawem tego ogólniejszego kryzysu.

Nie miejsce tu na szerszą refleksję nad genezą kryzysu zaufania. Najogólniej mówiąc jest on, moim zdaniem, rezultatem braku spójności, harmonii pomiędzy organizacją życia społecznego (w skali światowej, skali poszczególnych społeczeństw i skali małych grup)

* Wypowiedź złożona już po dyskusji w redakcji „Przeglądu Powszechnego”, w której Andrzej Siciński nie mógł wziąć udziału.

a współczesnymi możliwościami technicznymi (w szerokim rozumieniu z włączeniem np. zarówno medycyny jak i środków militarnych) i etosem dominującym we współczesnym świecie.

Jeśli diagnoza taka jest trafna, to losy naszej cywilizacji, losy poszczególnych społeczeństw – w tym naszego społeczeństwa – będą zależeć w znacznym stopniu od tego, czy zaufanie takie zostanie przywrócone, jak szybko, a przede wszystkim – w jaki sposób i do kogo.

Dziś widać już zresztą w świecie pewne próby przełamania kryzysu zaufania. Próby rozmaitej natury. Jednym z przejawów tego rodzaju dążeń jest wzrastające – w wielu społeczeństwach – znaczenie ideologii konserwatywnych, znaczenie «fundamentalizmu»: w polityce, wychowaniu itp. Innym przejawem są próby obmyślenia i realizacji najrozsądniejszych «alternatywnych» sposobów życia – opartych na odmiennym od dominującego etosie, na odmiennych kryteriach jakości życia jednostkowego i zbiorowego, odmiennym typie stosunków międzyludzkich i stosunku człowieka do Natury. A wreszcie, przejawem tego poszukiwania wartości i instytucji godnych zaufania jest także współcześnie rysujący się zwrot ku religii oraz wzrastające zainteresowanie Kościołem katolickim. Te dwa ostatnie – ściśle wzajemnie sprzężone, ale nie identyczne – zjawiska obserwujemy szczególnie wyraźnie w Polsce, ale znów nie jest to jedynie polski fenomen, choć można oczekiwać, iż ich rozwój w Polsce będzie miał doniosłe znaczenie dla całego Kościoła.

Jaka jest jednak rola sztuki w tej sytuacji ogólnego i głębokiego kryzysu zaufania? Jak sądzę, współczesna sztuka przede wszystkim wyraża ów kryzys, w mniejszym zaś stopniu przyczynia się do jego przełamania. Czy jest to sytuacja nieunikniona? Nie wiem.

ANDRZEJ OSEKA: Chciałbym trochę polemizować z tym, co pan Andrzej Wajda powiedział, jak gdyby utożsamiając sytuację światową z naszą sytuacją. Wydaje mi się, że nasza sytuacja jest jednak inna. I to w sposób drastyczny inna. Twórca Zachodu może sobie na wszystkie wątpliwości udzielać odpowiedzi. Co wcale niekoniecznie obróci się mu na dobre. Może sam – powiedzmy – wyznaczać sobie granice swojej sztuki oraz nie jest w sposób tak przejmujący odpowiedzialny za to, co się staje z bliskimi mu ludźmi, którzy nie są twórcami, którzy są odbiorcami sztuki. Oczywiście, to nie znaczy, że na Zachodzie nikt nie mówi, że sztuka jest jednak za coś odpowiedzialna. Przypomina mi się początek „Zdrady klerków” J. Bendy, gdzie autor przypomina pewną scenkę z Tołstoja. Tołstoj mianowicie opowiada, jak kiedyś, jako oficer, siedł w pochodzie żołnierzy i zobaczył, że jego kolega oficer bije szeregowca,

kiedy szedł nie w nogę, czy też wyszedł z szeregu. Wtedy Tolstoj podszedł do tego oficera i zapytał go, czy zna on Ewangelię. Tamten odpowiedział mu pytaniem: a czy pan zna regulaminy wojskowe?

Konkluzja Bendy: klerkowie powinni być tymi, którzy raczej o Ewangelii myślą, bo tacy też są potrzebni, a nie o regulaminach wojskowych. Otóż mi się wydaje, że artysta polski, twórca polski został postawiony w nieporównanie bardziej drastycznej sytuacji, gdzie on już musi wybierać. I dlatego Ewangelia stała się dla niego tak ważna; i dlatego w końcu wszyscy panowie, gdy mówili o kryzysie i usiłowali coś mu przeciwstawić – jakieś słowa trochę magiczne – to właśnie mówili: prawda, sprawiedliwość i tym podobne.

Jeśli chodzi o optykę zachodnią: mi się wydaje, że ostatnie lata w dużej mierze wyleczyły polskich twórców z kompleksów wobec Zachodu. Może przez ten huk, a którym wszyscy żyjemy, zaczęliśmy patrzeć blisko, a nie tam gdzieś daleko, jakie są tam mody, co tam się dzieje. Wydarzenia ostatnich lat uświadomiły nam, że bardzo ważne rzeczy dzieją się aktualnie u nas.

Zapewne – jak mówił Jacek Sempoliński – to są te same rzeczy, które dzieją się od dwustu, dwustu pięćdziesięciu lat. Tak – ale one u nas teraz dzieją się tak na całego, na co dzień, bardzo szybko, w sposób drastyczny, bezwzględny, męczący; i do tego trzeba się ustosunkować. Z całą pewnością – ja bym się nie zgodził z pana Andrzeja Wajdy interpretacją cytatu z Dostojewskiego. (...) Jeśli się mówiło o przewinach sztuki awangardowej ostatnich dwustu czy osiemdziesięciu lat, mi się wydaje, że są one bardzo wielkie, że to awangarda, zarażona progresistowską wizją świata, zarażona takim maoistowskim entuzjazmem dla rewolucji kulturalnej, awangarda zrobiła tak nieprzytomny zamęt w ludzkich umysłach. A teraz w całym tym bałaganie, którego jesteśmy świadkami, pośród tych wszystkich zagrożeń dzieje się coś niezwykle: ludzie nagle – nie znajdując jeszcze może formy – właśnie teraz zaczynają myśleć o porządku, o wprowadzeniu ładu w pojęciach, ładu w swojej sztuce.

JACEK SEMPOLIŃSKI: To, co powiedział pan Andrzej Oseka o awangardzie, to oczywiście woda na mój młyn, ponieważ w tym, co powiedziałem uprzednio, było zawarte, że sztuka bez Boga dostała się w niewolę teorii postępu i wobec tego można mniemać, że teoria postępu i awangarda, to jest zwycięstwo diabła. Tak by to rzeczywiście wyglądało. (...) W sztuce zapewne nigdy nie się nie odbywa tak prosto. Także i w awangardzie. Bo, pomimo że ona z grubsza biorąc lokuje się w tym strumieniu bezbożnym, to jednak, jak każde zjawisko w sztuce, ma

niejako podwójny charakter. Zarówno mieści się w trendzie, jak i z tego trendu się wyłamuje, ponieważ napęd twórczy to jest siła taka, która się z historii również wyłamuje. Krótko mówiąc – sztuka okresu bezbożnego zna swoje wtajemniczenia również metafizyczne. Wobec tego dzisiaj nie można chyba wyrzucić całej awangardy...

ANDRZEJ OSEKA: Wcale bym tego nie chciał, ja tylko wskazuję na przewinienia.

JACEK SEMPOLIŃSKI: Nie wiem, czy tutaj o przewinach może być mowa, ponieważ wina to jest coś takiego, co jest świadomie przedsiębrane. Natomiast awangarda świadomości skutków nie miała.

ANDRZEJ OSEKA: Ale miała świadomość burzenia.

JACEK SEMPOLIŃSKI: Chciałbym przypomnieć, że w obrębie awangardy istnieją różne warstwy z teozofią i mistycyzmem włącznie. Sztuka nie jest monolitem, jest rozdarta jak człowiek naszej epoki. Może tylko na skutek skażenia pierwotnym grzechem materializmu twórczość przesunęła się w stronę poszukiwań czysto plastycznych. Plastycyzm był fetyszem sztuki. O przewinie trudno mówić. Każdy człowiek grzeszy. Ja zresztą byłbym skłonny awangardę włączyć w cały strumień sztuki – od grot do dzisiaj. W XIX i XX wieku nastąpiło przesunięcie akcentu ku fizyczności i potoczności. Ale akcenty wieczne, metafizyczne też w XX wieku istniały. I tylko ów fetysz fizyczności sprawia, że buntujemy się wobec awangardy. Szukając dzisiaj drogi można być całkowicie swobodnym – odrzucać i wybierać z dziejów sztuki to co potrzebne. Można odnieść się do Rafaela jak i do Malewicza, do Monteverdiego jak i do awangardy muzycznej – podług wewnętrznej zgody. I bez obawy eklektyzmu, bo każdy i tak jest niepowtarzalny. Nigdy zresztą artysta nie wybiera z próżni, lecz z czegoś, nawet jeśli burzył. Bo burzył też coś, co istnieje, niszczył to, co chciano zniszczyć, a budował też coś, co istnieje w jakimś planie generalnym – pojęcie budowli to przecież rzecz odwieczna.

STANISŁAW OPIELA: Kiedy zdarza mi się oglądać sztukę ubiegłych wieków, odczuwam niekiedy swoistą nostalgię za symbiozą, jaką – może niesłusznie – dostrzegam w dziele między jego twórcą i odbiorcą. Wydaje mi się, że artysta czuł odbiorcę, wypowiadał artystycznie jego doznania wypowiadając jednocześnie siebie. Dzieła zaś powstałe w sy-

tuacjach kryzysowych ucieleśniają jakiś rozbrat – zdają się wypowiadać więcej, niż potrafi udźwignąć ich forma. Nie znaczy to oczywiście, że tego rodzaju dzieła muszą być złe. Ale zakrada się w nie pewna dysproporcja między – powiedziałbym – środkiem wyrazu a wyrazem. Środek mówi więcej albo inaczej niż sugerowana treść; środek służy „za – wartość” – że posłużę się takim barbaryzmem.

W zupełności zgadzam się z panem Jackiem Sempolińskim. Metafizycznego wymiaru w sztuce i w myśli w ogóle nie jest w stanie zastąpić żaden, choćby najbardziej misterny, zabieg formalny. Tego, co w sztuce podlega zmianie, upatrywałbym w pierwszym rzędzie w sposobie podejścia artysty do uniwersalnej sfery wartości. Z harmonii – nawet krytycznej – środka i przybliżanej wartości płynie chyba wartość samego dzieła.

BOGDAN GOROWSKI: I pan Andrzej Wajda, i pan Witold Lutosławski poświęcili wiele uwagi ogólnemu kryzysowi wartości w sztuce światowej i myślę, że jest to rzeczywiście ogromnie ważny wątek w naszej dzisiejszej dyskusji. Być może to, co nazywamy kryzysem polskim, jest tylko przejawem procesów, który mają zasięg globalny. Nie zmieniam to jednak faktu, iż nasza współczesna sytuacja ma szereg cech o tyle specyficznych, że każe to spojrzeć na nasz rodzimy kryzys inaczej. Jeśli bowiem prawdą jest, że artyści i intelektualści stają u nas wobec tych samych w gruncie rzeczy pytań i problemów co ich koledzy w każdym punkcie globu, to również prawdą jest, że u nas te problemy i pytania przybrały kształt o wiele bardziej dramatyczny i zagrożony w czasie. Myślę, że już ten choćby fakt decyduje, iż mamy do czynienia z jakościowo inną i nową sytuacją. A w każdym razie stawia to w nowej sytuacji twórców polskich. To, co u nas wystąpiło w relacji twórca-społeczeństwo, nie ma chyba odpowiednika w innych krajach. Pan Gustaw Holoubek nazwał to nominacją i już sama ta nominacja jest czymś nowym. Jeszcze bardziej podkreśla tę inność fakt, iż w sposób bezprecedensowy postawiono twórcom zasadnicze pytania i te pytania, jak już poprzednio wspominałem, wcale nie ograniczają się do spraw doraźnych, politycznych. Mówię o tym, bo myślę, że można zastosować w naszej dyskusji jak gdyby dwie różne optyki. Można spojrzeć na kryzys polski przez pryzmat sytuacji światowej. I można odwrotnie, spojrzeć na sytuację światową z perspektywy procesów, które tak ostro uwidoczniły się u nas. Pozornie w tym drugim przypadku mogłaby nam grozić pułapka prowincjonalizmu. Myślę jednak, że wprost przeciwnie, właśnie «optyka polska» jest swoistą szansą na uniwersalność.

Dlatego, po prostu, że takie zjawiska uniwersalne, jak problemy wartości, poszukiwanie sensu twórczości czy krach wiary w postęp, awangardę – i w ogóle wiary w nowy wspaniały świat – u nas uzyskały inny wymiar i – często – zupełnie nowe znaczenie.

WIŁD LUTOSŁAWSKI: Jeszcze jeden wątek ważny i przekonująco poruszony przez pana Bogdana Gotowskiego. Uważam, że uwidocznił on każdemu (zresztą to są sprawy, o których chyba wielu z nas wie doskonale), że *furtka na uniwersalność wiedzie przez własne podwórko*. To jest bardzo słuszne i bardzo piękne stwierdzenie. Prowincjonalność polskiego życia artystycznego w czasach międzywojennych i częściowo również później była właśnie skutkiem zapatrzenia się na «cudze», a nie szukania «swojego». Wkład do uniwersalnego dorobku ludzkości jest wartościowy wtedy, kiedy reprezentuje on to, co nowego wnosi ze sobą twórca. Nieważny jest ten, który naśladuje mody, itd. Wydaje się to truizmem. Jednak zwrócenie na to uwagi dopowiada rzeczy, które nie zostały tutaj poruszone, a sądzę, że w myślach naszych są one ciągle obecne.

JACEK SEMPOLINSKI: Jestem tego samego zdania. Widzę też naszą sytuację jako ogromną szansę, poza wszystkimi groźbami. Za największą groźbę uważam zniechęcenie wynikające z atakowania tej tkanki nerwowej, o której pan wspominał, bo od tego też abstrahować nie można. To jest nam dane, to jest nasze tworzywo. Atakowanie tej tkanki jest zaatakowaniem jej tworzywa. Ale razem z tym niebezpieczeństwem tę sytuację uważam za ogromną szansę otwarcia furki na uniwersalność. Aczkolwiek nie wiem, czy akurat taki plan uniwersalności nie jest jednocześnie czymś zdradliwym, czy nie wynika z tego samego co zapatrzenie się na wzory.

BOGDAN GOTOWSKI: Jeśli będzie tylko zapatrzenie.

JACEK SEMPOLINSKI: Czujemy się dobrze, ponieważ wiemy, że możemy być uniwersalni. Ale jeszcze coś poza tym, mianowicie: nasza sytuacja wytworzyła wśród artystów jak gdyby nowe spojrzenie na motywacje. Jest to chyba też największa zdobycz, że motywacje pozorne odpadają jedna po drugiej lub odpadają nawet – co gorsza – ludzie, którzy funkcjonowali na zasadzie pozornych motywacji. Czyli jest podwójny odsiew. Wewnątrz każdego z nas oraz odsiew demograficzny. Odsiew jest jednak negatywną stroną. Chodzi o to, co po tym odsiewie zostaje. Ale do tego dzisiaj chyba nie dojdziemy.

ANDRZEJ WAJDA: Z naszej dyskusji wynoszę jasną pewność, co kryzys grudniowy wniósł do naszej świadomości – artystów i odbiorców. Społeczeństwo upomniało się o swoją podmiotowość również w sprawie korzystania ze sztuki. Dalej, artyści przez to społeczeństwo desygnowani uzyskali poczucie własnego znaczenia i wartości, otrzymali nominację – jak to trafnie określił pan Gustaw. Stali się Polakami bardziej niż kiedykolwiek przedtem. Obie strony zrozumiały, że państwo nie jest monopolistą w sprawie kultury i sztuki. Jeżeli tak spojrzeć, to ten kryzys może wydać się zbawienny. Ale trzeba zadać sobie kilka pytań: Czy artyści polscy są gotowi do wielkich dzieł narodowych? (Malarstwo polskie np. zmarnowało wiele czasu i energii imitując rzeczy przebrzmiałe.) Czy potrafią swoją sztuką zaspokoić oczekiwania społeczeństwa? Dalej pytanie, czy – jeżeli powstanie taka sztuka – znajdzie się odpowiednio niezależna i szeroka transmisja tej sztuki do społeczeństwa? Kto ją zbuduje? Czy będzie miała wystarczający zasięg?

A następnie krytyka. Myślę tu nie tylko o tej pisannej, ale o ocenach, które wydają grupy zawodowe – znaczące, pracujące ze sobą od lat. Zespoły teatralne, zespoły filmowe, uczelnie artystyczne, w końcu poszczególne autorytety: pisarze, muzycy, aktorzy. Kto, jak i gdzie będzie oceniał tę ze wszech miar słuszną sztukę polską?

Artyści uprawiający patriotyczną i religijną sztukę mogą z łatwością uzyskać popularność, ale brak krytyki ukołusze ich samopoczucie do zimowego snu samozadowolenia. Jakie będą kryteria tej sztuki?

I sprawa ostatnia. Izolacja. Dziś nie dzieje się nic rewelacyjnego na Zachodzie. Zresztą nigdzie indziej. Sztuka na świecie robi wrażenie śmiertelnie znużonej. Ale wiemy to z osobistych kontaktów, z doświadczenia. Izolacja pozbawi nas tej pewności i znów zaczniemy po latach odrabiać zaległości, odkrywać Amerykę. To są zagrożenia. I nie wolno o nich zapominać.

ANDRZEJ OSEKA: Jeszcze dwie drobne uwagi. Po pierwsze: to, co przed chwilą powiedział pan Andrzej Wajda, wydaje mi się ogromnie ważne, bo zwrócił uwagę, że sztuka patriotyczna, religijna może kwitnąć, może zbierać oklaski – ale to nie będzie sztuka.

Otóż, powinniśmy sobie powiedzieć, że kryterium prawdy odnosi się do każdej sztuki, także tej miłej sercu, zawierającej treści słuszne skądinąd. Hodowanie tego kryterium prawdy wobec wszystkiego, co się w obrębie kultury dzieje, jest niezwykle ważne.

I to się łączy z drugim zjawiskiem, o którym wspomniał Bogdan, że mianowicie po raz pierwszy właściwie pojawiła się tutaj i odezwała własnym głosem publiczność. Klęską sztuki awangardowej było to, że

publiczność przerażona ośmieszeniem się z okazji impresjonistów, potem zawsze przytakiwała wszystkiemu, cokolwiek się działo. W gruncie rzeczy swojego własnego interesu w sztuce nie posiadała. Można było liczyć na to, że publiczność może się na wszystko zgodzić. Jak nie ta, to inna publiczność.

Otóż, co się u nas stało? Nagle publiczność zgłosiła się jako ten trzeci partner. Przed sierpniem było inaczej...

Crise de l'art – l'art en face de la crise

De quelle crise s'agit-il – celle de la Pologne ou celle du monde entier? Peut-être ce que nous appelons crise polonaise n'est qu'une manifestation des procès qui ont une portée globale. S'il est vrai que les artistes et les intellectuels envisagent chez nous les mêmes questions et les mêmes problèmes que leurs collègues un peu partout sur le globe terrestre, il est aussi vrai, sans doute, que chez nous ces problèmes et ces questions ont pris une forme beaucoup plus dramatique et dense au cours du temps. Ce qui, chez nous, apparut dans la relation créateur – société n'a probablement

pas d'équivalent dans d'autres pays. *L'optique polonaise* est une chance spécifique pour l'universalité, car le problème de la valeur, de la recherche du sens de la création ou la débacle de la foi en le progrès, en l'avantgarde – et généralement en un nouveau monde splendide – a obtenu en Pologne une dimension nouvelle. Notre situation a produit, par exemple, parmi les artistes une nouvelle vue des motivations. Les motivations apparentes disparaissent l'une après l'autre. En outre, probablement pour la première fois à un tel degré, le public est apparu et a parlé de sa propre voix.

Kazimierz Wierzyński

[— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 1 i 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Tadeusz Sobolewski

[— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2 pkt 1, 2 i 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Zbigniew Lisowski

Motyw krzyża w twórczości Norwida

Tak licznie występujące w literackiej i plastycznej twórczości C. K. Norwida¹ motywy religijne (a terminu „motyw” używam tu w znaczeniu możliwie najszerszym) nie pełnią funkcji ani suplementów ideowych, ani nastrojowo-emocjonalnych rezonatorów, ani też ornamentów monumentalizujących język i styl wypowiedzi, wszystkie one są bowiem elementami systemu, i to systemu prymarnego, który całkowicie zdeterminował wszystkie inne, a więc niejako wtórne, konsekwencyjne systemy jego sztuki, tzn. problemowy i artystyczny, ze tym już przestarzałym, bo dychotomicznym posłużę się tu rozróżnieniem, czego w praktyce badawczej tak trudno jednak uniknąć.

Ow pierwotny i wszechogarniający system religijny Norwida ujawnił się wyraziście – niemal *explicite* – w kluczowym, symbolicznym geście jego *spojrzenia ku Niebu*, najpełniej charakteryzującym postawę poety – już od samego zresztą dzieciństwa. W autobiograficznym „Pożegnaniu” (1842) zawarł wspomnienie swego rozstania z domem rodzinnym, w którym ongiś *dziecinne strzegąc łóżce, (Chrystus Pan ukrzyżowany) Promieniami witał zorze*, a szyby okien, *tęczowymi lśniące blaski, były tak święte jak szkaplerze*, bo mały Cyprian – po raz pierwszy w swym życiu – ujrzał przez nie *nieś i niebo*. (Nie bez znaczenia dla sposobu kształtowania się tej wizji pozostaje zapewne fakt, iż dzieci państwa L. i J. Norwidów bawiły się zwykle w «niebieskiej» izbie dworku w Laskowie-Głuchach...) Narrator liryczny – którego chyba można utożsamiać z Norwidem – wyznaje, że te *dwa pojęcia*, oznaczające niewątpliwie świat doczesny i wieczny, stały się dlań *jak dwa skrzydła dla motyla*. Aby tę fascynację, która doprowadziła go – o czym

¹ Teksty i cytaty wg wydania: C. Norwid, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz W. Gomulicki, t. I–XI, Warszawa 1971–1976, PIW.

sam zresztą nadmienia – do wiary, potwierdzić, poeta dodaje: *wsią i niebem żyłem cały*. Motywy wsi i nieba, posiadające, oczywiście – mimo swojej prostoty – wymowę metaforyczną, zostaną wkrótce wymienione na równie metaforyczne odpowiedniki, poddane następnie metaforycznej konfiguracji. Oto w miejsce układu: wieś – niebo pojawia się teraz układ niejako synonimiczny, a raczej metonimiczny: kłos – promień słońca. Jego elementy, będące jedynie znakami ziemi i nieba, narrator liryczny łączy w swoistą całość realno-metafizyczną: *A kłos złoty biorąc z ziemi, / I kłos słońca, promień złoty, / Wierzchołkami złączonymi / W tajemnicze wilem sploty*. O ile więc w początkowych sekwencjach wiersza poeta pozostawał raczej bierny, jedynie chłonąc kontemplacyjnie widok ziemi i nieba, o tyle obecnie wykazuje swoją aktywność splatając kłosa ziemi i słońca w «złoty» wieńiec życia, by zasugerować nie tylko ścisłą zależność życia ziemskiego od świata metafizycznego, lecz taką między nimi zależność, jaka łączy proces vegetacji zboża z życiodajnym blaskiem słońca.

W równie autobiograficznym wierszu „Sieroty” (1840) poeta – jako sierota pozostała po zmarłej matce-ojczyźnie, a chyba i matce-rodzicielce – wyznaje, iż pod wpływem innego sieroty, który *Patrzył w niebo i (...) / Na ziemię mało zważał*, sam także spojrział *ku niebu*, w gwiazdach-znakach znajdując potwierdzenie trafności słów tamtego człowieka, że *nie ma (...) sieroctwa*, gdy Opatrzność roztacza nad ludźmi opiekę. I właśnie od tego czasu poeta ustawicznie biegnie wzrokiem ku niebu: *Potem, gdy dusza swego skosztowała chleba, / Nie mogłem się już więcej oderwać od nieba, / Które mnie wciąż ciągnęło silnym, wonnym tchnieniem*.

Motyw «spojrzenia ku Niebu» funkcjonuje jako dominanta w poemacie „Assunta (czyli spojrzenie)”, mającym również drugi tytuł: „Assunta (spojrzenie ku Niebu)” (1870). Główna bohaterka, Assunta, kobieta piękna, która *ma usta z korałi* i ciskać potrafi *oczu (...) granatem*, należy zarówno do świata ziemskiego, jak i nadprzyrodzonego, początkowo jest bowiem uosobieniem miłości do Boga, potem – także czystej miłości człowieczej, by skojarzyć się ostatecznie z naszym wyobrażeniem Matki Boskiej, tym bardziej że po włosku ‘assunta’ znaczy: uniesiona w górę, wniebowzięta. W każdym razie charakterystyka, sposób prezentacji,

a także imię tej nader zagadkowej postaci oraz ekwiwalencyjna konstrukcja tytułu poematu pozwalają określić ją jako uosobienie motywu, a raczej idei *spojrzenia ku Niebu*. W kontekście tym szczególnej wymowy nabiera pełna goryczy pointowa refleksja poety, pojawiająca się w IV, końcowej pieśni poematu: *Kto dziś już w Niebo patrzy prostopadlc? (prostogłędnie – jak autor synonimuje ten przysłówek w przypisie). Norwid stwierdza, iż żaden ze znanych posągów Nie patrzy w Niebo, a tylko – Wprost. Nawet sztuka chrześcijańska (w tym również bizantyjska) nie stanowi – jego zdaniem – żadnego w tej kwestii wyjątku. Nawiązując do toczonych w okresie romantyzmu polemik na temat wyższości kategorii uczucia nad kategorią rozumu Norwid nie opowiada się ani po stronie tych, którzy dla rozumu gardzą uczuciem, ani po stronie tych, którzy dla uczucia gardzą rozumem. Jakby od niechcenia – żeby podkreślić w ten sposób brak większego ze swej strony zainteresowania tą sprawą – informując, że wybiera kategorię pośrednią, stwierdza: *Ja nie z tych waśni me natchnienia czerpię – / I w GORĘ PATRZĘ... nie tylko WOKOŁO.**

W przypisie zatytułowanym *Spojrzenie ku Niebu* Norwid rozwija ten problem, ale już dyskursywnie: *Są (...) miliony stałych dowodów, iż podniesienie OKA KU NIEBU nie było znane właściwej starożytności, i to tak dalece, że aż bizancka sztuka (chrześcijańska!) tegoż dowodzi. – Poszukiwałem więc oznaczenia epoki tego archeologiczno-rytualnego gestu – to jest: odkąd SPOJRZENIE KU NIEBU użnało się i monumentalnie w sztuce wyraziło? Oto moje ODKRYCIE! Jakoż we wszystkim, co znamy ku temu AZJACKIEGO – INDYJSKIEGO – ASYRYJSKIEGO I BABILOŃSKIEGO, nie znajduje się nic a nic pod tym względem i dopiero w katakumbach rzymskich, w wiekach zarannych Chrześcijaństwa, spotykamy istotnie SPOJRZENIE KU NIEBU stanowczo przez sztukę objęte i skreślone. Norwid przypuszcza, że pojęcie (...) SPOJRZENIA KU NIEBU początek swój bierze od dnia tego i tradycji o dniu tym, kiedy w okolicach Betanii mężowie galilejscy stali, patrząc za odchodzącym w Niebo, aż go obłok odjął od oczu ich. Poeta zastanawia się, dlaczego sztuce antycznej brakowało owego gestu spojrzenia ku Niebu, choć przecie bogowie mitologiczni nie przebywali NISKO NA PADOLE, I (...) NIE UPOZIOMU ICH POSZUKIWACU W PYDIAŁO? Oto dlatego – odpowiada Norwid – że w sztuce (...) nie*

wystarcza na udziałanie jakowegoś typu samych pojęć fantastycznych lub oderwanych, ale potrzeba nadto jeszcze istotnego czynu żywotnego.

W apostroficzno-dziękczynnym „Psalmie wigilii” (1848) poeta składa Bogu podziękowanie m.in. za skromność, prostotę i uczciwość ludu polskiego, który *Strzelście w Niebo* spogląda, pamiętając zapewne, iż Chrystus właśnie *przez stajnię wszedł do ludzkości*.

W «dialogowanym» poemacie „Burza” (ok. 1850), IV ogniwie cyklu pt. „Pięć zarysów”, Norwid poddaje ostrej krytyce współczesną, bezduszną, nie sprzyjającą metafizycznym gestom cywilizację, której więzieniem człowiek się staje już od chwili swoich narodzin: *Człowiek nowy swobodnie wzniesie nie może głowy / Ku niebu – tylko zaraz przez ordzał kraty, / Bo zanim wyjdzie na świat, są już kazamaty*. Dyrektywa spojrzenia *pod ołtarz narodów* (tj. Watykan), a więc już nie ku Niebu, lecz tylko *ku górze*, sformułowana została w wierszu „Co robić?” (1875), o czym zresztą przy innej wspomnę jeszcze okazji.

Jak pamiętamy, w przypisie do „Assunty” Norwid uzasadniał nieobecność w sztuce antycznej gestu spojrzenia ku niebu – chociaż bogowie mitologiczni nie mieszkali przecież *nisko na padole* – brakiem *istotnego czynu żywotnego* (podkr. Z.L.), gdyż same tylko pojęcia fantastyczno-abstrakcyjne nie zdołają zdecydować o powstaniu określonej kreacji artystycznej. Niewątpliwie chodzi tu o czyn Chrystusa, czyli Jego męczeńską śmierć na krzyżu. Nie przeto dziwnego, że motyw krzyża właśnie stał się w całej twórczości Norwida znakiem dominującym. Pojawił się zaś – nie tylko przywołany wspomnieniem poety o czasach, gdy strzegł jego dzieciństwa, a po latach błogosławił go *na drogę*, by potem – jako *sprzęt domowy – i grobowy* – towarzyszyć mu w tułaczkiej wędrówce („Pożegnanie”). Pojawił się przede wszystkim wskutek głębokich przemyśleń historiozoficznych, z którymi zresztą ściśle się wiąże idea *spojrzenia ku Niebu*. Linia prostopadłego – jak chce Norwid – spojrzenia człowieka ku Opatrzności (prostopadłego w metaforycznym, oczywiście, znaczeniu) przecinać się musi z poziomą linią jego spojrzenia przed siebie, linią życia ziemskiego, tworząc figurę przypominającą krzyż. Miejsce przecięcia się obu linii to właściwsze miejsce ludzkiej egzystencji, to

owo życie jednocześnie *zią i niebem* – światem ziemskim i metafizycznym. Czy, w twórczości Norwida znajdujemy ślady takiej właśnie teorii życia, jaką syntetycznie tu sformułowałem, opierając się zresztą na zaprezentowanych dotychczas poglądach poety i na wynikających z nich wnioskach?

Oto w „Epilogu Promethidiona” (1850) Norwid dowodzi, iż świat chrześcijański doszedł do uczestnictwa w sztuce przez przecięcie linii *ZIEMSKIEJ, horyzontalnej, i linii nadziemskiej, PROSTOPADŁEJ – Z NIEBA PADŁEJ* – czyli przez znalezienie *śródku* †. *to jest przez tajemnicę krzyża (ŚRODEK po polsku znaczy zarazem SPOSOB)*. Zauważmy, że przedtem linię pionową wyznaczało spojrzenie człowieka ku Niebu, teraz – skoro pada ona «z nieba» – wyznacza ją opiekun i spojrzenie Boga ku człowiekowi, przy czym oba ujęcia mają niewątpliwie charakter komplementarny, nie zaś – dysjunkcyjny. Wysnute z teorii przecinających się linii pojęcie krzyża zostało wkrótce zarysowane, lecz bardzo już syntetycznie, w polemicznym felietonie „Pół-listu” (1851): *ŚRODEK znaczy po polsku SPOSOB, a krzyż to przecięcie ziemskiej i nadziemskiej linii i znalezienie przeto ŚRODKU*. W dalszym stwierdzeniu poety, że *środek* ów znajduje się *między dwoma innymi krzyżami: Między DOBRYM LOTREM I ZŁYM LOTREM*, można by upatrywać pojawienia się narodowego w teorii tej elementu, a mianowicie aluzji do ówczesnej geo-politycznej sytuacji Polski (zwłaszcza że o polityce polskiej już w następnym wspomina się zdaniu), gdyby nie fakt, iż jeden z ukrzyżowanych z Chrystusem lotrów był przecie *dobrym lotrem*...

W „Quidamie” (1857) napotykamy tylko lakoniczną wzmiankę (w kontekście krążących po Rzymie antycznych opowieści na temat chrześcijan) o strzegącym ich *znaku LVM DWÓCH PRZECIĘTYCH*. Interpretacja historii, czasu, rzeczywistości w horyzontalno-wertykalnym wymiarze to wprawdzie rezultat własnych głębokich przemyśleń historiozoficznych Norwida, lecz inspirowanych niewątpliwie wielkimi tradycjami chrześcijaństwa, kształtowanymi przez dzieła tak znaczące ze względu na omawiane tu kwestie, jak np. „Państwo Boże” św. Augustyna¹. Krzyż – w horyzontalnym wymiarze

¹ Por. E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, przeł. Z. Zabicki, t. I, Warszawa 1968, s. 65, 151–152 oraz Frank J. Corliss, Jr., *Czas i ukrzyżowanie w Norwidowskim „Vade-mecum”*, „The Slavic and East European Journal” 1967, nr 3 (vol. XI), przedruk „Poezja” 1971, nr 9 (przeł. E. Życińska).

– jest dla Norwida modelem określonego narzędzia męczeńskiej i odkupicielskiej śmierci Chrystusa, jej więc symbolem, a jednocześnie – w wymiarze wertykalnym – znakiem ustawicznie choć różnorodnie przejawiającej się w ludzkim życiu ponadczasowej, ingerencyjnej Jego egzystencji, z tym że aspekt aktualizacyjny występuje w utworach poety niemal na zasadzie wyłączności.

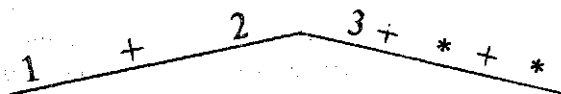
Dominujący w wierszu „Fraszka” [1] (1850) motyw krzyża pełni funkcję ingerencyjną, stając się znakiem reakcji Boga na bluźnierczy dialog dwóch politycznych antagonistów, z których jeden uważa, że jeśli Polska miałaby istnieć jako państwo niedemokratyczne, rezygnując ze swego udziału w rewolucji światowej, to już byłoby lepiej, żeby pozostała *pod carem na wieki*; drugi zaś sądzi, że jeśliby Polska miała być anarchiczna lub socjalistyczna, to już lepiej by było, żeby pozostała – jako członek panslawistycznego bloku narodów – *pod Moskalem na wieki*. Wskutek zbyt gwałtownego zachowania się dysputantów spada ze ściany wraz z gwoździem krzyż gipsowy, rozpryskując się na posadzce *jak śniegu garść...* Ta racjonalna, pozostająca w sferze realistycznej motywacji *horyzontalnej* przyczyna zdarzenia nie jest jednak dla Norwida istotna i dlatego właśnie autor ją skutecznie osłabia, a raczej unicestwia, sugerując jej pozorną, zwodniczą realność: oto obaj rozmówcy gniewnie uderzyli dłońmi w *kolana* (tak prymitywnie poimując swój dialog), *Aż się poruszył stół, za stołem ściana*, co spowodowało oderwanie się krzyża, a przecież dysputa toczy się w Wersalu, którego ściany nie zostały wszakże zrobione z dykty! A więc irracjonalną, *wertykalną* motywację Norwid nakazuje tu czytelnikowi uwzględnić, solidaryzując się z protestem Boga wobec dialogu, w którym każda wypowiedź jest bluźnierstwem, tym mocniejszym, że mającym implikacyjną strukturę przekleństwa (Jeśli..., to niech...) i kontrastującym ze śnieżną bielą szczątków krzyża gipsowego, a kontrastującym ze względu na fakt, iż biel tradycyjnie symbolizuje niewinność, rozmówcy zaś są grabarzami kopiącymi ojczyźnie swej grób niewoli, co jeszcze dodatkowo Norwid sugeruje mottem z Hamleta: *Dla kogo kopiesz go [ten grób]*? Reszta (a więc interpretacyjna reakcja rozmówców na wydarzenie z krzyżem) jest milczeniem...

Zupełnie inaczej przedstawia się pod tym względem sytuacja w wierszu „Nerwy” (1862), opartym na analogicznej koncepcji ideowej, z tym że ingerencja Boża, będąca we „Fraszce (!)” [!] jedynie ostrzeżeniem, tutaj staje się siłą ocalającą. Relacjonując odwiedzinę w domu nędzarzy umierających z głodu w *trumiennych* jego izbach, narrator eksponuje fakt swego cudownego ocalenia, kiedy to, potknąwszy się na schodach, zdołał jednak uchwycić się *belki spróchniałej* (w której *gwóźdź (...) tkwił*, / *Jak w ramionach KRZYŻA!...*) – i ująć z życiem. Reakcja narratora polega nie tylko na potraktowaniu zdarzeń (głównie skutek skojarzenia zbawczej belki z poziomą belką krzyża) w aspekcie «wertykalnym», a więc jako przejawu Bożej interwencji, lecz również na spowodowanej nią zmianie stosunku do świata ziemskiego, który – w konfrontacji z dającym o sobie znać światem metafizycznym – wydał się dlań teraz płaski i obmierzły. Stąd narrator, omijając tłum przypominający mu *targ bydlęcy*, wraca do domu smutny, zwłaszcza że czeka go jeszcze wieczorna wizyta u *Pani Baronowej*, / *Która przyjmuje bardzo pięknie*, / *Siedząc na kanapce atlasowej*. Smutek budzi też w nim świadomość własnego faryzeuszostwa, polegającego na rezygnacji z przedstawienia Baronowej tragicznego losu nędzarzy w obawie przed plotkarskim pośądzeniem o ...socjalistyczną tendencję opowieści i jej niesmaczny realizm. Ale ze względów taktycznych tę potencjalną opinię salonowej socjety narrator przedstawia jako przewidywaną reakcję na swoją opowieść ze strony spersonalizowanych akcesoriów salonowych, świadków wielu towarzyskich zabaw i konwersacji: pęknie więc zwierciadło, przyzwyczajone do odbijania jedynie pięknych rzeczy, *Kandelabry się skrzywią na REALIZM*, bo predestynowane są tylko do wytwarzania romantycznego nastroju, a *wymalowane papugi na salonowym plafonie* (co stanowić może aluzję do wyglądu uszminekownych dam) *Z dzioba w dziób* – niczym z ust do ust – przekażą sobie plotkę na temat radykalizmu społecznych przekonań narratora, by w rezultacie zgodnym chórem pośadzić go o ...*Socjalizm!* Kontrast między rzeczywistością metafizyczną i ziemską, między światem nędzarzy, w którym przejawia się obecność Chrystusa, Chrystusa ubogich, a bezdusznym światem pani Baronowej potęguje znacznie identyczność

kompozycyjnego schematu obu skonfrontowanych «połówek» wiersza, schematu tym wyrazistszego, że pokrywającego się ściśle z jego strukturą stroliczną: a) relacja z odwiedzin w domu nędzarzy, a1) relacja z przewidywanego przebiegu planowanej wizyty u pani Baronowej, b) obraz rzeczywistości dynamicznej, naznaczonej Bożą ocalającą obecnością, b1) obraz rzeczywistości statycznej, banalnej, płaskiej i poziomej, niszczącej moralnie, c) refleksja aksjologiczna, c1) refleksja aksjologiczna. A jeszcze dodac na zakończenie, że utwór ma charakter autobiograficzny, to wzmacnił główną tezę niniejszych rozważań. Krzyż wystąpił poprzednio jako znak Bożej obecności ostrzegającej człowieka a także ocalającej go – zarówno fizycznie, jak i moralnie (bo wydarzenie z „Nerwów” stanowi wszakże dla narratora swoiste *katharsis*).

W dialogowanym wierszu „Dziecię i krzyż” (15/6) pojawia się również jako znak ocalenia duchowego, lecz ocalenia dla przyszłości wiecznej, czyli – zbawienia, stanowiący przy tym element «odwoławczy», nie zaś współtworzący sytuację liryczną. Okoliczność, z której wynika dialog między synem i ojcem, jest dość prosta: syn, płynący z ojcem po rzece łodzią zagłową, ostrzega przed możliwością uderzenia masztem o zbliżający się most (1), jako zapowiedź niebezpieczeństwa traktując krzyż złudzenia optycznego, powstały z przecięcia się w perspektywie pionowej linii masztu z poziomą linią mostu (2); ojciec uspokaja syna stwierdzając, że ów Krzyż *niebezpieczny* to *Znak (...) zbawienia!* W marę zbliżania się do mostu niebezpieczeństwo okazuje się złudą (3). Wiersz finalizują dwie lapidarne repliki: na pytanie syna – *Gdzież podział się krzyż?* ojciec odpowiada: *Stał się nam: BRAMĄ*. Chociaż wypowiedzi syna, dziecka naiwnego, nie są – bo i nie mogą być – zmetaforyzowane, to jednak sam czytelnik nadaje im – wtórnie, oczywiście, bo dopiero pod wpływem semantyki wypowiedzi ojca – sens metaforyczny. Repliki ojca natomiast mają wymiar zarówno realny, jak i metafizyczny, przy czym pierwszy z nich (poziomy element iluzorycznego krzyża staje się «bramą», bo jest to przecięcie linii mostu, który swym kształtem bardzo bramę przypomina), będący wobec drugiego jedynie pretekstem, został celowo zatarty, gdyż ojciec nie ów krzyż pozorny określa jako *Znak (...) zbawienia*, lecz krzyż rzeczywisty

wiedząc, iż żadne niebezpieczeństwo płynącym nie zagrażało. Tendencja do interpretacji metafizycznej (a więc i metaforycznej) jest tak silna, że ojciec implikuje metamorfozę całego krzyża w bramę, a nie poziomej jego części, mając ponownie na myśli krzyż Chrystusowy, nazywany – zgodnie z ewangeliczną tradycją – bramą zbawienia (por. wypowiedź Jezusa: *Jam jest bramą. Jeśli kto przeze mnie wnikdzie, będzie zbawiony*, J 10,9). Główną intencję wiersza stanowi więc sugerowanie czytelnikowi następującej analogii: jak pozorny krzyż pozorne oznacza niebezpieczeństwo, tak krzyż Chrystusowy może się wiązać z realnym dla jego wyznawców niebezpieczeństwem, które jednak w perspektywie wieczności okaże się tylko złudzeniem, wynikiem z naszej ziemskiej «horyzontalnej» optyki, co stanowi echo dalekie słów Chrystusa: *I będziecie w nienawiści u wszystkich dla imienia mego. Ale kto wytrwa aż do końca, ten zbawiony będzie* (Mt 10,22); *kto by stracił życie swe dla mnie, ocali je* (Łk 9,24); *smućcie się będziecie, ale smutek wasz w radość się zamieni. Niewiasta gdy rodzi, boleje (...), ale gdy porodzi dziecko, już nie pamięta swego ucisku z radości, że się człowiek na świat narodził. Tak i wy: teraz się wyprawdzie smućcie, ale znowu was zobaczę i będzie się radowało serce wasze, a radości waszej nikt wam nie odbierze* (J 16,20-22). Rzeczywistość przedstawiona w wierszu „Dziecię i krzyż”, nie wykazując śladów Bożej obecności – nie należąc zatem do strefy «przecięcia się» linii «horyzontalnej» i «wertykalnej» – jedynie kieruje strumień wyobraźni czytelnika ku sferom nadprzyrodzonym dla przypomnienia, że droga do nich wiedzie przez krzyż. Doniosłą funkcję w przekazaniu tej wychowawczej problematyki utworu spełnia wyrazista w swej regularności i prostocie kompozycja, zwłaszcza zaś układ linii napięcia emocjonalnego tworzących «antykadencję» trwogi dziecka i «kadencję» jego uspokojenia, układ o wzorze (1+2)+(3+*+*), czyli 8+8; napięcie emocjonalne osiąga swój punkt kulminacyjny po 8 wersach, co obrazuje schemat:



Warto jeszcze podkreślić, że „Fraszka (!)” [1], „Nerwy” oraz „Dziecię i krzyż” – ze względu na swój charakter paraboliczny – kojarzą się nieodparcie z przypowieściami Nowego Testamentu. Bo Norwid pragnie wesprzeć swe prawdy również genologicznie! I warto jeszcze jeden wysnuć wniosek. Otóż dwie pierwsze z omówionych tu egzemplifikacyjnie «przypowieści» zawierają sugestię, że Bóg objawia się zawsze i wszędzie – jak tego zresztą dowodził św. Paweł w Liście do Rzymian – ludzie jednak rzadko dostrzegają Jego interwencyjną obecność w różnych sytuacjach i wydarzeniach życiowych. Jak świadczy finał XIX r. „Quidama”, nie dostrzega jej historia, pomijając np. fakt, iż Krzysztof Kolumb właśnie w krzyżowym znaku / *Kotwice znalazł na morzu nieznane (...)*.

Krzyż w twórczości Norwida funkcjonuje nie tylko w dynamicznej, lecz również w statycznej wersji, a więc jako symbol lub czynnik konstrukcyjny wielu chwytów literackich. Jeden z wielu charakterystycznych pod tym względem przykładów stanowi „Słowo zgody”. „List z emigracji” (1851), esej polemiczny broniący emigrację polską przed inwektywami J. Kłaczki. Autor rozróżnia tu trzy rodzaje emigracji naszej: *PIERWSZA jest emigracja w kopalniach i na całej stronie azjatyckiej (...). DRUGA jest na Zachodzie (...) i ta jest POLITYCZNĄ. TRZECIA jest w kraju, gdzie zarówno każdy patriota jest pod pewnym względem emigrantem (...). Tajemnica KRZYŻA NARODOWEGO w te trzy (...) promienie się rozpadła (...). Ramię-krzyża czwarte jest złożone z tych, co już u Ojca sprawie służą. (W przypisie: To jest już naród w Bogu) Złożenie tych wszechprac i wszechzasług daje AMEN. Tymczasem zaś KRZYŻ AMIECZ!...* Oczywiście, promień najdłuższy, stanowiący podstawę całej krucyfiksalnej konstrukcji, symbolizuje *EMIGRACJĘ NARODOWĄ W KRAJU*. Zgodnie z semantyką i strukturą gestu żegnania się, emigracja zmarłych występuje pod znakiem Ojca, emigracja krajowa – pod znakiem Syna, emigracja *NA ZACHODZIE* – pod znakiem Ducha, emigracja *NA WSCHODZIE: w kopalniach, Sybirze, posieleniu* – pod znakiem świętości. Zadziwia niezwykle trafność tej «lokalizacji»: zmarli są już *u Ojca* w Niebie; mieszkający w kraju cierpią – i cierpiał Syn Boży na Ziemi; emigranci w krajach zachodnich, głównie we Francji, mają możliwość zajmowania się sprawami duchowymi, rozwijając polską kulturę, sztukę

i naukę; cierpienia katorżników graniczą z męczeństwem świętych. Prezentacja trzech odłamów współczesnego narodu polskiego w formie trzech *promieni* krzyżowych, stanowiąca wizualny miernik jego męczeństwa, budzi skojarzenia z mesjanizmem romantycznym, wobec którego Norwid zajmował jednak zwykle postawę polemisty. W dedykacyjnym wierszu „Do panny Józefy z Korczewa” (1861) motyw krzyża nie występuje wprawdzie w roli czynnika organizującego całość rzeczywistości przedstawionej, ma jednak znaczenie dość istotne, wyrażając religijną postawę narodu polskiego, bowiem Polska została tu ukazana jako klasztor, w którym *poręcze [schodów] sięgają do nieba, / Poręcze z krzyży! To metaforyczne «uzupełnienie»* wypowiedzi stanowi jednocześnie sugestię opatrnościowej funkcji krzyża, który chroni człowieka przed upadkiem ze schodów życia, prowadząc go i tam, gdzie ich już nie ma... Krzyż przypomina ptaka o rozpostartych skrzydłach albo też ptak o rozpostartych skrzydłach kojarzy się w naszej wyobraźni z krzyżem. Norwid musiał wpaść na ten pomysł ideowo-artystyczny! Oto w społeczno-politycznym traktacie poetyckim „Równość. Wolność. Braterstwo”, stanowiącym pierwsze ogniwo cyklu pt. „Pieśni społecznej cztery stron” (1848), pojawia się figura *ORŁA-KRZYŻA* będąca nie tylko symboliczną, najkrótszą chyba w literaturze naszej, charakterystyką narodowej świadomości Polaków – wspieranej od wieków ich świadomością religijną – lecz również zapowiedzią (jest to wszak dopiero rok 1848!) integracji problemów religijnych z narodowymi w przyszłej twórczości „czwartego» wieszczą, a także potwierdzeniem ścisłego ich zespolenia w dotychczasowym dorobku literackim autora „Wandy”. Motyw krzyża jako symbolu nie tylko męki Chrystusa, lecz także cierpień człowieka, pojawiający się w bardzo istotnym i dlatego sformułowanym aż trzykrotnie imperatywie moralnym, spotykamy najpierw w tekście motto poprzedzającego pierwszy «dialog» „Promethidiona” zatytułowany „Bogumił”: *Nie za sobą z krzyżem Zbawiciela, ale za Zbawicielem z KRZYŻEM SWOIM: tu jest zasada wszechharmonii społecznej w Chrześcijaństwie (...)*. Ponownie pojawia się w ostatnim, pointowym akapicie „Epilogu Promethidiona”, gdzie autor stwierdza, iż rozważania swe przekazał czytelnikowi *Nie z krzyżem Zbawiciela za sobą – ale z krzy-*

zem swoim za Zbawicielem idąc (...), a następnie w liście do Józefa Bohdana Załeskiego (1851), przy czym kontekstem tego motywu nie jest już – jak poprzednio – imperatyw «autobiograficzny», lecz uogólniony: *gdyby to nie z krzyżem Zbawiciela ZA SOBĄ, ale z swoim za Zbawicielem szło się...* Ale gdzież to dziś uczę, że połowa unicjętności – KRZYŻ SVOJEGO SZUKAĆ, a druga połowa – MIEĆ GO ZA ZBWIENIEM NA GROBIE SWYM STAWIĆ? Jakże głęboka to prawda: zbyt łatwo jest dewocyjnie się powoływać na mękę Chrystusa, o wiele trudniej cierpiąc nie zwątpić – i za Nim podążać. Ow imperatyw moralny posiada genealogię ewangeliczną: *Jeśli kto chce być uczniem moim – mówi Jezus – niech się zaprze samego siebie, niech na każdy dzień bierze swój krzyż na siebie i niech idzie za mną* (Lk 9,23). Oczywiście, Norwid uznaje tylko cierpienie aktywne, będące *bolesnym bojowaniem* otwierającym człowiekowi drogę – jak to właśnie sugeruje chociażby introdukcyjna sekwencja „Promethidiona” pt.: Do czytelnika. Krzyż jest dla Norwida również znakiem pokoju. W liście do Konstancji Górskiej (1862) poeta pisze: *Wierzę bardzo, że buntownicy w Chinach nie są to najczystszy Chryścijanie i tacy święci jak wszyscy w Europie, i że często krzyż biorą w rękę jak miecz wojny domowej – są to jednym słowem na pół Chryścijanie, na pół zbójcy. W czasie samych już Krucjat, gdzie każdy krzyż miał na piersiach i różaniec u pasa, działy się takie okropności i wszeteczeństwa przy tych rycerzy chrześcijańskich (szanownych działów naszych) dopełniane, że strach o tym wspominać. To jedno z wielu sformułowań głoszonej przez Norwida zasady zgodności słów z czynami. Krzyż jest też znakiem potęgi Bożej, przed którą pierzeć ma szatan („Wigilia”, 1848).*

Wszystkich funkcji i znaczeń krzyża w twórczości Norwida nie sposób tu zresztą omówić. W każdym razie znak ten stanowi jej lejtymotyw, mający rangę dominandy ideowej. Stąd też i gest ujęcia krzyża należy do najbardziej symptomatycznych gestów wykonywanych przez literackich bohaterów Norwida. Oto przykład z „Assunty”, tytułowa bohaterka – *Podjęła rękę, jak postać, co ma z Womny list krzewu lub skrzydło motyle, z Wzięła krzyż – do ust przycierała na chwiłę (...). Z porównawczego zestawienia gestu ujęcia krzyża z gestem ujęcia wionego listka krzewu lub skrzydła motyla wynika niezwykle subtelność i delikatność*

pierwszego z tych gestów, co w pełni jest uzasadnione, jako że krzyż symbolizuje tu najwyższe wartości duchowe.

Ukazując w napisanej parę miesięcy przed śmiercią genialnej noweli „Ad leones!” (1883) monumentalną rzeźbę (dluższą nie nazwanego artysty) przedstawiającą postacie dwojga rzuconych lwom na pożarcie chrześcijan, postacie, które „egzaltowały» trzymane przez siebie *znaki krzyża na sposób pro-Christo nakreślonego*, Norwid – występujący tu w roli narratora – rozważa gest ujęcia krzyża z aspektu praktyki artystycznej: *«Co do mnie – rzekłem – myślę o tym, iż ujęcie RĘKĄ KRZYŻA jest ze znanych dotąd najtrudniejszym choreograficznym i plastycznym zadaniem – PALLIĆ DOŁY-KA SĄ MBOLI» – to nie może być ani zręczne i wykwalifikowane, ani niezgrabne – ani groźące, ani bez znaczenia – ani łatwe, ani przysadnie – ani proste, ani przemyślane... ani piękne, ani niepiękne!... Nie trudniejszego nie znam! I artysta, który to robi, potrafi wszelką kompozycję zrobić!...* Dodatek trzeba, iż w arcynoweli tej Norwid – już po raz ostatni – pisze o geście *spojrzenia ku Niebu*; opowiadając – na prośbę rzeźbiarza i redaktora – o własnej twórczości artystycznej, narrator uwzględnia jedynie swą pracę nad wykonaniem *dwoch głów*, podjętą z intencją, *żeby jedna podnosiła oczy ku niebu, druga zaś podnosiła oczy patrząc czy to na plafon-suffita, czy to na hak, gdzie okrągły świecznik umieszcza się. Też i tamte oczy zwrócone są w górę!...* Cała zresztą problematyka utworu opiera się na koncepcji *linii dwóch przeciętych*: oto rzeźba „Ad leones!” – wykonana z inspiracji wyższych, «wertykalnych» – została wkrótce – pod presją kupieckich postulatów świata «horyzontalnego» – splaszczona i zbanalizowana tak brutalnie, że okazała się w końcu swym przeciwieństwem. Heroizację przerobiono na kapitalizację! Zamiana krzyża (bo to już *znak martwy* – zdaniem redaktora) na klucz jako symbol wartości materialnych, a – w konsekwencji – bryły nie ukończonego jeszcze lwa, porażonego potęgą Bożą, na kulę, stanowiący element w stosunku do kłosa komplementarny, jest dla Norwida miarą demoralizacji społeczeństw epoki rodzącego się kapitalizmu.

Z tego właśnie względu przywołać tu trzeba wiersz „Stolicie” (1861), prezentujący egzegetyką jakąs kapitalistyczną metropolię, którą rządzi szatan piętądza, miasto demoniczne i tak w swej chciwości drapieżne, że aż zamiesz-

jące narratora lirycznego do stwierdzenia, iż nawet szyby okien tego molocha *skrzę się i świecą / Jak zrenice kota łowiąc* (=łowiącego) *mysz*. A tu jeszcze wrzaskliwe tłumy przechodniów pędzących w gorączkowym pośpiechu, ich konwulsyjne odruchy i gesty! Wszystko to składa się na niemal apokaliptyczną wizję miasta, zwłaszcza że nastrój napięcia i niepokoju znacznie potęguje kontrast między sytuacją fabrykantów (którzy *tryumfem się raczą*, aczkolwiek są wśród nich również bankruci) i robotników. Jedni nawet niebo z *góry* sobie zakupują, drudzy muszą z *ekstazy* intensywnością pracować na *kęś chleba*. Nad miastem płonie krzyż, na który nikt jednak nie zwraca uwagi, nikt nie dostrzega też wejelenia Chrystusa, Araba, który – *Biały jak statua z kości słoniowej, promieniejąc, z kapłan-skim ruszeniem głowy* – przemierza zatłoczone ulice, a może prowadzi kondukt pogrzebowy? Tylko narrator – spoglądając «wertikalnie» – widzi te niezwykle zjawiska. Patrzenie na Chrystusa i na znak Jego męki, a nawet na kondukt pogrzebowy (jako że nasuwa on myśl o świecie nadprzyrodzonym) sprawia mu duchową nięgę, bo widok twarzy *nie-dobliżnionych bliźnich* był nazbyt męczący... Wizja krzyża ukazującego się w aureoli wśród obłoków stanowi świadome chyba nawiązanie do fragmentu ewangelicznej zapowiedzi zburzenia Jerozolimy: *A wówczas ukaże się na niebiosach znak Syna Człowieczego (...). I ujrzą Syna Człowieczego przychodzącego w obłokach niebieskich z mocą wielką i majestatem* (Mt 24,30). Lecz w wierszu Norwida Chrystus się nie zjawia, by wezwać ludzi na Sąd Ostateczny. Chodząc *incognito* po Ziemi, czeka może na opamiętanie się jej mieszkańców?

Analogiczną sytuację przedstawia „Larwa” (1861/62). Po *śliskim bruku* londyńskim, we mgle prześwieconej blaskiem księżycy idzie Ukrzyżowany, mając ciernie na czole, a na wargach – *Poszepty z Niebem o cudzie* (może nawrócenia ludzi?), podobny do Biblii zataczającej się w *blocie*; *Po którą nikt już nie sięga, / Iż nie czas myśleć o chacie!*... Idzie nie rozpoznany, bo przechodnie mają na czołach brud grzesznu, a na ustach – *piagę bezbożną*. Zaproponować tu można inną, komplementarną zresztą, interpretację. Człowiek – potraktowany w wierszu synekdochicznie, tzn. zbiorowo i jednocześnie indywidualnie, a zatem jako przedstawiciel

ludzkości (*Niejedna postać*) – ma dwa oblicza moralne: albo zachowuje cechy istoty stworzonej „na obraz i podobieństwo” Boga, a skazany na cierpienie przypomina postać Chrystusa, zwłaszcza że *Czoło ma w cierniu*, albo cechy te traci, czoło mając w *brudzie*. Ponieważ mgła tłumi światło księżyca, trudno narratorowi dostrzec, czy mijany właśnie przechodzień *Czoło ma w cierniu?* czy w *brudzie?* Czy jego wargi modlitwy szepeczą, czy też bluźnierstwa? *Biblii księga / Zataczająca się w błocie* to może sam Chrystus lub człowiek złem jeszcze nie skalany chociaż chodzący błotnistymi drogami tego świata, a może człowiek, którego zło zdołało już pokonać. Ludzkość, zaślepiona (a raczej oślepiona) zrodzoną z cierpień rozpaczą oraz bogactwem, zdążyła ku nicości, nie chcąc pamiętać o swym rodowodzie (*Skąd idzie?...*). Życie człowieka determinują *ROZPACZ I PIENIĘDZ*, historia bowiem żąda tylko krwi, a «społeczność» – jedynie pieniędzy.

Chrystus został więc – jak świadczy wiersz „Grzeczność” (1859–1862) – odesłany, może nawet również przez ludzi uważających się za chrześcijan, do londyńskiego Muzeum Osobliwości, gdzie poruczono Mu funkcję strażnika *FIGURWOSKOWYCH*. I tu Go też nikt nie rozpoznał. Końcowy (i jedyny zachowany) fragment LXVIII ogniwa „Vade-mecum” (1866?) można chyba traktować jako poetycki wniosek wynikający z refleksji Norwida nad problematyką krzyża: nawet jeśli ludzie robią znak krzyża, to nie pamiętają, *KTO? KIEDY? lub PO CO? / ZNAK ÓW SPROWADZIŁ...* Lecz i w przeszłości nie wszyscy zrozumieli i docenili semantykę krzyża. Na przykład Żydzi (...) *postavili jeden tylko pomnik, a i tego wartości nie pojęli, postavili FATALNIE, bo to jest on KRZYŻ PAŃSKI* („Epilog Promethidiona”).

Lecz polscy Żydzi, szczególnie warszawscy, zrozumieli wartość krzyża! Przekonanie to wyraził Norwid w aluzyjnym wierszu „Żydowie polscy” (1861), nawiązującym do udziału Żydów warszawskich w patriotycznych manifestacjach, zwłaszcza zaś w krwawo stłumionej manifestacji na placu Zamkowym (8 IV 1861), kiedy to Michał Lande, uczeń gimnazjalny, *przejął* – jak informuje J.W. Gomułcki – *krzyż z rąk obalonego przez kozaków Karola Nowakowskiego i zaraz potem upadł, śmiertelnie trafiony kulą czy też szabłą kozacką* („Metryki i komentarze”, t. 2, s. 369).

«Machabej» i Polak stanęli więc solidarnie przeciw «Mongolsko-czerkieskiej» potęgze, aby bronić wspólnej ojczyzny *I Bogu Mojżeszów* biorąc w swe ręce krzyż – choć za niego przecież się *kona* – jako znak zjednoczenia wszystkich obywateli polskich, znak ich wspólnoty ojezycznej i wspólnoty w cierpieniu.

Istotne uzupełnienie już omówionej problematyki stanowi obraz ukrzyżowania, traktowanego jednak częściej ponadczasowo niż historycznie (co w twórczości opartej na koncepcji «horyzontalno-wertykalnej» nie ma zresztą większego znaczenia). W liryku „Do zeszedł... / na grobowym głazie” (1865–66?) pojawia się wprawdzie motyw przebitych gwoździami stóp Chrystusa, lecz w sytuacji raczej ponadczasowej. Natomiast w innych utworach Norwid wyraża bezpośrednio lub implikacyjnie fakt ustawicznego przyglądania Chrystusa do krzyża grzechami, np. mienawścią, stanowiącą wspólny – o ironio! – wysilek *w ciosaniu krzyża i wbijaniu cwiaka. Stąd jest ofiara ciągła i Płocim na stole...* („Paseha.” / Fraszka 1851). A w adresowanym do Jadwigi Łuszczewskiej „dydaktycznym” wierszu „Rzeczywistość i marzenia” [!] (1854) zawoła poeta niemal inwokacyjnie: *On, krzyżowany wciąż – On, w Górze, Zyrja...*

Słusznie więc, bo adekwatnie, określi siebie Norwid jako *pisarza treści, co jest krzyżem przemazaną...* („Epimenides”). I to właśnie stanowi jedno z głównych źródeł uniwersalnej i ponadczasowej wartości utworów „czwartego wieszaka”.

Le motif de la croix dans l'œuvre de Norwid

Les motifs religieux apparaissant en grand nombre dans l'œuvre littéraire et plastique de C. K. Norwid ne fonctionnent pas comme suppléments idéologiques, ni comme résonateurs émotionnels, ni comme ornements rendant monumentals la langue et le style de l'énonciation. Ils sont des éléments du système, et d'un système primaire, qui a totalement déterminé tous les autres systèmes de son art. En

simplifiant la chose on peut dire qu'ils pénètrent décidément aussi bien la problématique de l'œuvre que sa dimension artistique.

Les remarques exprimées et dessus se rapportent aussi au motif de la croix. Et c'est juste ce qui constitue une des principales sources de la valeur universelle et supratemporelle des créations de Norwid.

Ks. Lech Grabowski

Nazaretańczycy

Przyczynek do psychologii moralności

A swoi Go nie przyjęli (J 1,11).

Gdziekolwiek pokazał się na ziemi palestyńskiej, budził wśród ludu podziw, niekiedy entuzjazm. Uważano Go za nauczyciela, mistrza życia, mędrca, nawet proroka. Za Boga jednak zrazu Go nie miano. Przywódcy bowiem narodu wybranego, świadomi transcendentnej duchowości Boga, najpierw sami byli wyczuleni na nietolerowanie jakiegokolwiek cielesnego wyobrażenia Jehowy, albowiem napór bałwochwalstwa sąsiadujących ludów był zbyt groźny dla chwijnego i łatwo materializującego się Izraela, czego jaskrawym przykładem-ostrzeżeniem był ulany ze złota Cielec, gdy nieobecność Mojżesza zbytnio się przedłużała. Tak też przywódcy starali się wychowywać naród wybrany w *anikonizmie*, tzn. w zdecydowanym unikaniu w sztuce wszelkiej figuralnej postaci. Bóg przeto ukazujący się w człowieczej naturze, czy choćby przyjmujący ludzką postać, to – w opinii ówczesnych Żydów – coś niegodnego, pogańskiego, gorszącego i wstrętnego!

Gdy przeto po kilku miesiącach nieobecności Jezus powrócił do rodzinnego Nazaretu już jako sławny Mistrz otoczony tłumem wielbicieli, nie dziw, że nie przyjęto Go jako przedwieczne Słowo Wcielone. To miasteczko też chciało zachować wierność wobec Zakonu i Proroków. Nie dojrzano w Nim tego, co dla serc wielu prostych lecz prawych Palestyńczyków innych miejscowości było w pełni oczywiste: nawet tego ludzkiego Mistrza, zadziwiającego mądrością i dobrocią, a nadto urzekającego *świętością* w swym integralnym człowieczeństwie. Jak to mogło się stać? Czyżby przez trzydziestoletni wśród nich pobyt Jego świętości nazaretańczycy mieli być gorsi od innych Żydów? A jednak...

Otóż jest to zdumiewające, ale zarazem bolesnie prawdziwe: sami mieszkańcy tego miasteczka nie powinni być

bardziej ślepi niż mieszkańcy innych palestyńskich osiedli, a tymczasem gorszyli się Nim, mówiąc po grubiańsku: *Skąd u Niego ta mądrość i cuda? Czyż nie jest On synem cieśli? Czyż Jego matce nie jest na imię Maryja?... Skądże ma to wszystko? ...i powątpiewali o Nim* (Mt 13,54-56). Nie było to jednak zwykłe powątpiewanie (użyte słowo było tu podyktowane delikatnością Ewangelisty), ale lekceważąca i ordynarna niewiara, skoro tak dotkliwie to poruszyło wrażliwe serce Jezusa. Jego duszę musiały ozywiać najserdeczniejsze uczucia wobec nazaretańczyków, wśród których spędził najpiękniejsze lata dzieciństwa i młodzieńczego okresu. Przede wszystkim im chciał przekazać skarb, którym już zaczął uszczęśliwiać biedotę innych regionów swej ojczyzny: słowa Królestwa Bożego. Sam jednak nie wyjaśnia tego bolesnego odepchnięcia przez swoich; jedynie stwierdza: *Tylko w swojej ojczyźnie i w swoim domu może być prorok lekceważony* (Mt 13,57). Tak powtórzyło się wcale nie wyjątkowe zjawisko społeczne. Coś podobnego zdarzyło się dziewięć wieków przedtem za Eliasza i Elizeusza. Cztery zaś wieki przed narodzeniem Chrystusa też jeden z największych filozofów greckich – Arystoteles – zauważył, że mędrcom najtrudniej żyć i nauczać we własnym kraju. Ale dlaczego?

By nasze zaskoczenie nieco zlagodzić, trzeba się uciec do wyjaśnienia zjawiska przy pomocy psychologii moralności.

Najpierw jednak trzeba to poprzedzić ogólniejszej natury stwierdzeniem epistemologicznym, że każdy konkret już przez sam fakt swego istnienia musi pozostać dla człowieka jakąś **tajemnicą** i że ta pochodząca z naszego niedoskonałego poznawania niewiadoma zwiększa się w miarę stopnia doskonałości poznawanego przedmiotu, bogactwa jego wewnętrznej treści. Nic przeto dziwnego, że w hierarchii doskonałości konkretów widzialnego świata będąca u jej szczytu osoba ludzka musi być przez nas najtrudniej poznawalna. A skoro na skutek tego istnieje różnicowanie wartości między poszczególnymi osobami, im dana osobowość jest bogatsza, tym więcej musi budzić problemów czy nawet kontrowersji wśród otoczenia. Tym właśnie tłumaczy się ogromny trud w odpowiedzialnym opiniowaniu o człowieku, tak wielki bowiem w tej dziedzinie istnieje margines

zagrożenia pobłędzeniem przez zbyt łatwe ferowanie niesprawiedliwych ocen czy werdyktów. A jeżeli tą osobą jest Osoba Boska w Chrystusie?...

Nieubłagany fakt ciągłego niedosytu naszego poznania wciąż budził w nas spontaniczny pęd przebicia owej bariery tajemnicy, nawet nieraz za wszelką cenę. To naturalny niepokój intelektu w obliczu przeciwnej jego naturze wszelkiej niejasności, a tym bardziej ciemności! Potrzeba światła jest tak żywiołowa, że wciąż poszukujący go człowiek w boju o nie łatwo może w swej zarliwości często nieświadomie ulegać złudzeniom, wywołanym kilkoma podstawowymi **prawami psychologii poznania**, które są jak najściślej, choć zwykle w podświadomości, uzależnione od uczucia, będącego z kolei **funkcją moralności** danego człowieka poznającego.

I^o – Przede wszystkim zbyt łatwo zapominamy, że prawdziwa wielkość ludzka jest zadziwiająco, bo *niezwykajnie* *zwyczajna* w swej prostocie, albowiem jest ona natury duchowej, a duchowość polega na ponadprzestrzennej złożoności. Aby być sobą i taką pozostać, wcale nie potrzebuje złożoności czy komplikacji cielesnego uzewnętrzniania się, albowiem jest to coś całkowicie jej przeciwnego. W niczym nie pomniejszył Słowa Przedwiecznego fakt, że po swym narodzeniu zostało Ono złożone na sianie w żłobku stajenki betlejemskiej.

Natomiast u każdego z nas przedłużające się obcowanie z autentyczną wielkością zwykle prowadzi do jej jakby *uzwyczajnienia*. Niewiele się temu oprze, gdyż – jak mawiali Rzymianie – *consuetudo vincit*. Trzeba uczonego biochemika, by mógł skonstatować cudowny w swej prostocie proces fotosyntezy, która w żadnym laboratorium nie da się odtworzyć, jakkolwiek w całkowitym milczeniu i niewidocznie dla nas wciąż w letnim krajobrazie banalnie się dokonuje na naszych oczach w każdej najmniejszej roślinie. Już samo istnienie konkretnego, chociażby to było ziarno piasku, w swej zwyczajności jest dla metafizyka cudowne, albowiem jest to punkt styczny między stworzeniem i Stwórcą.

Z przykrością też musimy zauważyć, że brak uznania Chrystusa u Jego ziomków trzeba tłumaczyć najpierw tym, że przed rozpoczęciem swej pracy publicznej był u nich zbyt

blisko i zbyt długo obecny! Nie jest to tymczasem ani jedyna, ani nawet zasadnicza przyczyna tej ich ślepej postawy.

2^o – Skoro człogający się płaz nie może przeżywać fascynacji podniebnego lotu orla, a pajak nie jest w stanie cokolwiek poznać z matematyki, którą instynktownie precyzyjniej od architekta stosuje przy konstrukcji swej pajęczyny, jak przeto człowiek duchowo zaubożały (chyba nie bez własnej winy) może domyślać się w swych bliznich tego wewnętrznego bogactwa, którego sam nigdy nie zdobył, lub o którym zupełnie zapomniał, dawno je utracił? Nie tylko nie doświadcza olśnienia wielkością, które spontanicznie winno by obudzić, jeśli nie uwielbienie, to przynajmniej głębszy szacunek dla człowieczeństwa, ale nie doznając wielkości w sobie, nie o niej nie wie, a więc jej w innych NIE ZAUWAŻA.

Podczas gdy dla pokornego a w gruncie uciwłego ludu największym cudem była codziennie po ziemi przez 33 lata przechadzająca się po ludzku *świętość* Chrystusa, znamienne jest, że próżni faryzeusze nękali Go, wciąż domagając się od Niego nadzwyczajnego *znaku*, tzn. cudu, który uwierzytelniłby Jego Boskie posłannictwo. Ie skądinąd zapewne szczere żądania nie zostały spełnione, gdyż Jezus unikając wszelkiego występu popisowego, tylko okazjonalnie dokonywał cudów, dopełniając nimi swą działalność dla jeszcze wahających się czy wątpiących, zresztą dobrej woli ludzi.

3^o – Wezwanie każdego z nas bez wyjątku do autentycznej wielkości łatwo jednak przeradza się u faktycznie małego człowieka w zdegenerowaną ambicję, która po swej porażce nie daje za wygraną: namiętnie poszukuje dla siebie jakiejś wielkości, ale widzi ją tylko w jej namiastce. Często sprowadza się ona co najwyżej do powierzchownego naśladowania gestów czy zewnętrznego sposobu bycia pewnych wyróżniających się ludzi, zazwyczaj – jak Molirowski Mr. Jourdain – śmiesznie w tym przesadzając; prawdziwe uznanie u ludzi zamienia na chętne przyjmowanie pochlebstw, a rzeczywiste wartości duchowe sprowadza do upodobania w próżnym blichtrze zewnętrznej okazałości. Jest to zapewne przeważnie nieuświadomiona, bo bezkrytycznie naiwna,

ukryta KOMPENSACJA BRAKU rzetelnych wartości, do których każdy z nas przez swą naturę został powołany.

4° – Każdy widzi świat i ludzi poprzez pryzmat tego, kim sam jest i co sam posiada – oto następne prawo psychologii moralności, będące niemiłosiernie obosiecznym mieczem. Może ono bowiem – jeśli ktoś chce – stać się najtrafniejszym dla samego siebie świadectwem o sobie samym a jednocześnie – przez bezkrytyczne niedopatrzenie – zdemaskowaniem siebie wobec innych ludzi. Pospolita obserwacja wciąż bowiem potwierdza, jak dalece człowiek w swym ocenianiu innych zdradza, kim sam jest faktycznie; szukający tylko swego interesu cwaniak drwi sobie z rzekomej głupoty innego, który jest gotowy do heroicznej ofiary; brutal uważa za słabość wszelkie przejawy kultury i szlachetności; nikt tak nieufnie i podejrzliwie nie przysłuchuje się innym, jak nałogowy kłamca czy aktor na co dzień; ten zaś wszystkich posądza o nieuczciwość, kto jest zachłannym złodziejem bez skrupułów. Ale też i odwrotnie: człowiek prawy – wedle niektórych – pada ofiarą swej rzekomej naiwności, wpadając w zasadzkę podłych ludzi, albowiem pochopne posądzenie kogoś o złe zamiary uważałby za karygodne sprzeniewierzenie się swemu sumieniu, tzn. swemu głęboko zakodowanemu ideałowi uczciwości; człowiek szlachetny, a przez to mocniej przeświadczony o wielkości niezniszczalnego w każdym człowieku podobieństwa do samego Boga, każdego z nich szanuje, bo wprawdzie zaczął szanować w sobie samym wielki *ślad* Boga; w oczach świętego wprawdzie świat nie składa się z samych świętych, bo autentyczna świętość jest trzeźwa i bystra, ludzie jednak z pewnością są przezeń przede wszystkim widziani od ich najlepszej strony: z jakąś dozą wartości, którą każdy nosi gdzieś w zakamarkach swej duszy, boć jedynie życzliwość do bliźnich obdarza świętego taką przenikliwością umysłu.

Chrystusa znano od dzieciństwa. Pozornie niczym nie różnił się od innych mieszkańców Nazaretu: miał podobne do nich rysy twarzy, kształt rąk i nóg, takie same potrzeby pokarmu i snu, analogiczne ruchy i odruchy, zachowywał jak oni tradycję i ówczesne obyczaje środowiskowe, strój i uczesanie, nie różnił się od nich ani głosem, ani mową, którą ujawniał identyczny ogólnoludzki proces myślenia,

odczuwania i przeżywania wydarzeń; nie był też inny w zarobkowaniu na utrzymanie swą pospolitą pracą oraz skromnym poziomem codziennego bytowania. Uchodził za jednego z nich, bo sam tego pragnął. Dlaczego więc Jego wartości miałyby pochodzić z innego źródła, rodzić się z innej duszy niż u pospolitego, przeciętnego nazaretańczyka: mierne, małostkowe, marne, niskie, niekiedy podstępne i podłe przez jego egoizm i złe zamiary, dyktowane niekontrolowanymi i nieposkramianymi instynktami nie tyle prymitywnego, ile niedobrego człowieka?

Tak oto zbyt powierzchownie poznając ludzi, podświadomie uzupełniamy liczne braki poznawcze doświadczaniem pewnej świadomości siebie.

5° – Jest jeszcze inna prawidłowość psychologii uczucia uzależnionego od moralnej postawy człowieka. Zwykle jest ona najokrutniejsza. Im człowiek jest lepszy a przez to pełniej rozwinął, pogłębił i skryształizował swą osobowość, tym intensywniej ożywia go życzliwość do wszystkiego i do wszystkich, żarliwie zabiega o to, by otoczenie zarażać swym duchem, wznosić na swe wyżyny, by je uszczęśliwiać. Lapidarnie wyraża to metafizyczna maksyma: *Bonum est diffusivum*. Natomiast gdy człowiek przez swą mierność, ubóstwo wewnętrzne i nędzę moralną degraduje swą osobę, tym bardziej zacieśnia swe pole widzenia, ogranicza swe zainteresowania do własnych interesów, egoistycznie zasklepia się w sobie; najjaskrawiej ujawnia się to u zmyśłowców. A ponieważ w realizacji zamierzeń otaczający go świat, który w zasadzie kieruje się przeciwnym jemu prawem otwartości, komunikatywności i bezinteresownej uczynności, zawsze mu przeszkadza i go drażni, żywiołowo go nienawidzi i za wszelką cenę stara się go instynktownie poniżyć i zdeptać, przykroić do swych wymiarów, tzn. po prostu go upodlić. Tak więc w tych smutnych rozważaniach znaleźliśmy się u samego źródła zemsty i nienawiści. Dla prawego człowieka czyjaś wielkość staje się wezwaniem do wznoszenia się na szczyty człowieczeństwa, rodzajem dopingu albo przynajmniej zbawczym wyrzutem sumienia czy jakimś wstrząsem wewnętrznym. Dla nikczemnika owa znakomita wartość człowieczeństwa, jako zbyt rażący i jątrzący go kontrast, staje się tak dalece nie do zniesienia, że

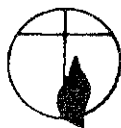
namiętnie szuka okazji, by ją prześladować i zniszczyć. Jest to samorzutna zemsta za rzekomą krzywdę własnego poniżenia: za to, że zestawienie siebie z autentyczną wielkością ujawniło wobec niego samego jego małość i nędzę.

To bardzo smutne prawo należy nadto dopełnić jeszcze innym zjawiskiem psychologicznym: nienawiść do ludzi wzmacnia się w miarę, jak ich krzywdzimy, zwłaszcza tam, gdzie rodzą się nasze czyny, tzn. w umyśle i sercu.

Tak oto od tysiącleci niegodziwi są jakby skazani nieubłaganyymi prawami na nienawiść względem sprawiedliwych (Mdr 2,1.12-22).

By móc ujrzeć i rozpoznać w Chrystusie Tego, Kim On jest rzeczywiście, wprawdzie trzeba choć trochę starać się wznieść ponad swą nędzną małość i choć odrobinę odnaleźć w sobie coś z Niego. Św. Jan Apostoł – widząc z dala kroczącego na brzegu jeziora człowieka – pierwszy poznał w nim Zmartwychwstałego Chrystusa i zawołał: *To jest Pan!* (J 21,7).

A tymczasem nazaretańczycy, względem których Chrystus okazał wielką delikatność nie nazwawszy po imieniu ich upodlenia, po prostu wyrzucili Go ze swego miasteczka (Łk 4, 28-30). W ten sposób, zapewne wbrew swoim intencjom, wydali sami o sobie bardzo niepoehlebną opinię. Widocznie nie mieli o sobie zbyt wysokiego mniemania – jak to trafnie zauważył amerykański pisarz L.C. Douglas w swej znakomitej powieści pt. *Szata*.



Marek Budziarek

Rok 1861 na Hrubieszowszczyźnie

Wybuch powstania styczniowego w 1863 r. poprzedzony był kilkuletnim okresem wzmożonego, radykalnego ruchu patriotycznego. Ruch ten w sposób bardziej lub mniej świadomy łączono z rozmaitymi uroczystościami i obrzędami religijnymi. Nie było to zjawisko zupełnie nowe w naszej historii, bowiem przed powstaniem listopadowym można też zauważyć nasycenie uroczystości patriotycznych wartościami religijnymi, jak również obrzędów religijnych elementami patriotycznymi. Jednoznacznie opozycyjny charakter obchodów religijnych i patriotycznych okresów bezpośrednio poprzedzających oba powstania odegrał zasadniczą rolę w formowaniu się postaw niepodległościowych społeczeństwa polskiego. Jednakże manifestacje religijno-patriotyczne roku 1861 miały swą tragiczną i ogólnopolską specyfikę. Zjawisko to nazwano później *romantyczną ekstazą*, która rozpoczęła proces konsekwentnie zmierzający do *spełnienia ofiary* w 1863 r. Inni uważają, że liczne demonstracje i manifestacje tego okresu były wyrazem głębokich uczuć i dążeń patriotycznych narodu polskiego czy wręcz jednym ze sposobów walki z zaborcą.

Historiografia zamknęła ten fenomen patriotycznego wyrazu Polaków w okresie od demonstracji zorganizowanej podczas pogrzebu wdowy po gen. Józefie Sowińskim (11.06.1860 r.), aż do masowego aresztowania mężczyzn w katedrze warszawskiej i kościele bernardynów po nabożeństwie odbytym w rocznicę śmierci Tadeusza Kościuszki (15.10.1861 r.). Wyrażał się on w pochodach, śpiewaniu pieśni narodowych i religijnych (przede wszystkim hymnu „Boże coś Polskę”) podczas codziennych nabożeństw, jak również poza nimi, w odprawianiu mszy św. w intencji ojczyzny i poległych patriotów oraz w spontanicznie organizowanej żałobie narodowej. Manifestacje urządzone w Warszawie szybko były naśladowane w innych rejonach Królestwa Polskiego. Szczególnie wypadki lutowe (25–27.

02.1861 r.) poruszyły cały naród, a ruch manifestacyjny stał się ogromnie żywiołową siłą mieszczącą w sobie wiele szczytnego idealizmu.

Za przykładem stolicy manifestacje zaczęto urządzać z dużym rozmachem w Lublinie, a następnie w innych powiatach i miastach guberni lubelskiej. Hrubieszów i powiat hrubieszowski nie były odosobnione w tym względzie. Co więcej, poszczególne fazy obchodów religijno-patriotycznych na terenie Hrubieszowa i Hrubieszowszczyzny, poprzedzających wybuch powstania styczniowego, dowodzą, że zorganizowano tu w ciągu tylko jednego roku 1861 kilka uroczystości wyróżniających się specyfiką formy, intensywnością i ogromnym rozmachem.

Krew przelana na placu Zamkowym w Warszawie w lutym 1861 r. zjednoczyła naród w powszechnym proteście przeciw tłumieniu w brutalny sposób manifestacji religijno-patriotycznej. Protest ten wyraził się powszechną żałobą narodową. Widocznym symbolem uczuć patriotycznych i solidarności z całym narodem był czarny strój żałobny. W strojach tych Polacy i Żydzi uczestniczyli w licznych uroczystościach żałobnych na przełomie marca i kwietnia 1861 r. w Tyszowcach k. Hrubieszowa. W czasie ich trwania zbierano dobrowolne datki pieniężne na rzecz dzieci ofiar bitwy grochowskiej (1831 r.) i wypadków warszawskich (1861 r.). Ponadto uczestniczono w zebraniach czysto politycznych, na których wygłaszano przemówienia wzywające do zrzucenia jarzma rosyjskiego. W zebraniach tyszowieckich uczestniczyli państwowi urzędnicy oraz uczniowie lubelscy i szkoły powiatowej w Hrubieszowie¹.

Za dusze pięciu poległych w warszawskich demonstracjach zaczęto odprawiać w całym kraju msze żałobne, w czasie których naród polski protestował przeciw przemocy zaborec. W ślad za Warszawą i Lublinem, gdzie pierwsze nabożeństwo w tej intencji odprawiono 2 marca, poszły inne miejscowości guberni lubelskiej. W Hrubieszowie pierwszą mszę św. żałobną odprawiono 23 marca.

¹ *Ruch rewolucyjny 1861 r. w Królestwie Polskim. Manifestacje na prowincji*, Warszawa 1963, s. 116-117; J. Rjabinn, *Lublin i Lubelskie w przededniu powstania styczniowego*, Lublin 1925, s. 42; R. Bender, *Ludność miejska Lubelskiego w akcji przedpowstaniowej w latach 1861-1862*, Lublin 1961, s. 41-42.

W miesiąc później, 20 kwietnia, podobne nabożeństwo, tym razem znacznie lepiej zorganizowane i bardziej okazałe, odbyło się w miejscowej cerkwi unickiej. Celemował je w obecności kilkusetosobowego tłumu proboszcz parafii łacińskiej ks. Feliks Trósczyński. Specjalnie przybyły na tę uroczystość bazylianin z Chełma, ks. Stefan Laurysiewicz, wygłosił płomienne kazanie, w którym szczególny nacisk położył na sprawy religijne i patriotyczne.

Nabożeństwa te nie rozładowały napięcia spowodowanego tragicznymi wieściami napływającymi w dalszym ciągu z Warszawy. Wręcz przeciwnie. Zainicjowały one codzienne wieczorne gromadzenie się kilkudziesięcio- a nawet kilkusetosobowego tłumu wokół figury stojącej przy kościele parafialnym pw. św. Mikołaja. Zbierający się tam wierni odmawiali modlitwy w intencji ojczyzny i śpiewali pieśni religijne.

Tę pierwszą fazę niepokoїв w Hrubieszowie zakończyło podniosłe nabożeństwo odprawione w intencji wszystkich poległych na ulicach Warszawy. Odbyło się ono 24 kwietnia. Celemowało je kilku duchownych przy udziale wiernych z Hrubieszowa i jego najbliższych okolic. Uroczystość zakończono wystawieniem dużego krzyża, na którym umieszczono napis *Za poległych na ulicach Warszawy w dniach 25, 27 lutego i 8 kwietnia 1861 roku*. W opinii wielu nabożeństwa hrubieszowskie swoją uroczystą oprawą i licznym udziałem wiernych znacznie przewyższały podobne ceremonie w Lublinie, a nawet w Warszawie.

Również w innych miejscowościach Hrubieszowszczyzny odnotowano podobne nabożeństwa. Szczególnie głośna uroczystość odbyła się w Dubience 26 maja, kiedy to – wykorzystując odpust Świętej Trójcy – odprawiono nabożeństwo żałobne za poległych w Warszawie. Po mszy odbyła się podniosła procesja, w czasie której ustawiono przy ul. Chełmskiej figurę na pamiątkę wydarzeń warszawskich 1861 r. Stawianie w różnych miasteczkach, wsiach i przy drogach krzyży ozdobionych cierniowymi wieńcami, łańcuchami i symbolami męczeństwa Chrystusa stało się niemalże powszechnym aktem czci i hołdu dla zabitych na placu Zamkowym¹.

W czerwcu doszło do poważnego naruszenia porządku publicznego na ulicach Hrubieszowa. Zaczęło się dość nie-

winnie. 17 czerwca podczas pogrzebu śp. Stanisławy Pliszczyńskiej nieznanymi młodzi ludzie podjechali bryczką na plac przykościelny. Gwizdaniem, graniem na piszczałkach i wznoszeniem okrzyków spowodowali znaczne zamieszanie. Oczywiście niektóre kobiety zemdlały, a część osób wychodzących ze świątyni – nie wiedząc, co się dzieje – po prostu uciekła. Na tym jednak się nie skończyło. W kilkanaście minut później ta sama grupa mężczyzn powybiła szyby w oknach domów miejscowych urzędników państwowych. W czasie ogólnego zamieszania trzej mężczyźni zaatakowali nawet naczelnika powiatu J. Bobakowskiego. Władze porządkowe próbowały interweniować, jednakże poturbowanie dwóch funkcjonariuszy spowodowało natychmiastowe wycofanie się sił porządkowych z akcji przywracania ładu na ulicach Hrubieszowa.

Po kilku godzinach tłum gapiów rozszedł się do domów, a życie na ulicach miasta powróciło do normalnego stanu. Okazało się jednak, że wydarzenia te bardzo poważnie zaniepokoiły władze terenowe oraz odpowiednie departamenty Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych. Natychmiast polecono komendantowi miasta Lublina, gen. M. Sewastianowowi, przeprowadzenie dokładnego śledztwa w tej sprawie. Powołana w tym celu specjalna komisja Sądu Kryminalnego, poza wyjaśnieniem przebiegu napadu na naczelnika Bobakowskiego, nie wykryła sprawców tych zajść. W mieście powiększono jednakże oddziały sił porządkowych, a po ulicach zaczęły krążyć wzmocnione patrole wojskowe. Te ostatnie niekiedy nadużywały swych uprawnień, co z kolei prowadziło do kolejnych zamieszek ulicznych. I tak wieczorem 21 czerwca patrol wojskowy usiłował zatrzymać, wylegitymować, a następnie aresztować kilku obywateli miasta: prowizora aptekarskiego J. Boruckiego, aplikanta miejscowej kasy H. Szklińskiego oraz W. Bielaka. Zaś urzędnika biura powiatowego, K. Kuncewicza, dotkliwie pobito. W sprawie zatrzymanych interweniował sam burmistrz hrubieszowski, M. Zawadzki, ale dowódca wojskowego patrolu zupełnie go zlekceważył i w niewybredny sposób obrzucił inwektywami.

Częste wypadki samowoli patroli wojskowych spowodowały ostry protest mieszkańców Hrubieszowa. Wystosowali oni do władz lubelskich skargę, w efekcie której naczelnik wojenny w Lublinie zobowiązany został do pociągnięcia winnych do odpowiedzialności karnej i ukrócenia bezprawia patroli wojskowych stacjonujących w mieście.

Niewątpliwie wydarzenia uliczne w Hrubieszowie wzmożyły czujność miejscowych władz. Nie zapobiegło to jednak kolejnym aktom zakłócania porządku w mieście i jego okolicach. Na przełomie czerwca i lipca władze hrubieszowskie zaalarmowane zostały zuchwałymi kradzieżami godeł państwowych z gmachów publicznych. W Dubieniec skradziono orły cesarskie z gmachu magistratu i poczty, w Hrubieszowie – z budynku miejscowego sądu i poczty, w Krzeszowie – z magistratu i komory celnej. Natychmiast przeprowadzone śledztwa nie wykryły sprawców tych czynów. Ograniczono się jedynie do ponownego powieszenia godeł cesarskich na ich dawnych miejscach.

Jednak te – drobne skądinąd – wydarzenia niepokoiły stróżów porządku publicznego i władze w Hrubieszowie oraz Lublinie. Znacznie bardziej obawiano się masowych manifestacji, które wzorem Warszawy mogły być i tutaj zorganizowane. Obawy te, jak się okazało w niedługim czasie, nie były pozbawione podstaw. W sierpniu 1861 r. nastąpiła kolejna faza poważnych demonstracji patriotycznych na ziemiach polskich. Uroczystości te, związane z obchodami rocznic narodowych, urządzano niemalże w każdym miesiącu wspomnianego roku.

W podniosłej atmosferze we wsi Uchanka koło Dubienki 16 sierpnia odbyła się masowa demonstracja okolicznej ludności oraz delegacji przybyłych z Lublina i innych miast. Głównym jej akcentem było wystawienie pamiątkowego pomnika ku czci Polaków poległych w bitwie pod Dubienką (18 lipca 1792 r.). Obelisk zwieńczony wysokim krzyżem wystawiono ze składek społeczeństwa polskiego. Władze warszawskie nakazały natychmiastowe usunięcie pomnika, jednakże jego sakralny charakter (poświęcił go ks. L. Bozentowicz) spowodował, iż pozostawiono go w spokoju¹.

Dotychczasowe akcje społeczeństwa hrubieszowskiego przyćmiła potężna manifestacja, jaka odbyła się na polach

pod Horodłem 10 października. Jej organizatorzy wezwali wszystkie stany narodu polskiego, litewskiego i ruskiego do zmanifestowania wzajemnej łączności, uznania praw wszystkich obywateli bez względu na stan i wyznanie. W odezwie wzywającej do uroczystego obchodu rocznicy horodelskiej pisano: *Pominąć fakt podobny (rocznicę unii Polski i Litwy z 1413 r. – przyp. M.B.) bez nadania mu właściwego znaczenia dla chwili obecnej, nie uświęcić powszechnym, narodowym obchodem tak drogiej dla nas pamiątki, byłoby zaparciem się wobec Europy, Narodu i własnego sumienia swojej przeszłości i przyszłości zarazem. Wzywamy więc trzy Narody połączone, aby tem sercem przyjęły odezwę naszą, jakim ich przodkowie przyjęli wezwanie na zjazd horodelski i tuszymy sobie, że głos nasz w każdym miłującym Ojczyznę i Swobodę znajdzie przychylne uznanie*¹.

Również aspekt propagandowy przed i po uroczystości horodelskiej miał niespotykane rozmiary. Odezwa pióra A. Korzeniowskiego skierowana została do duchowieństwa katolickiego obu obrządków (łacińskiego i greckiego), towarzystw naukowych, literackich, różnych spółek przemysłowych, dziennikarzy, korporacji żydowskich i wszystkich obywateli ziem dawnej Rzeczypospolitej. Jej tekst docierał w różnych odpisach do niemalże wszystkich zakątków Królestwa, a jej opublikowanie spowodowało ogromne poruszenie w społeczeństwie polskim. Rozpoczęły się dyskusje, czy solidaryzować się z dziełem, (...) którego źródła i pobudki zachęcające do nowej olbrzymiej manifestacji nikomu nie mogły być tajemnymi – pisał właściciel majątku ziemskiego pod Koninem Julian Wieniawski – czy też trzymać się z dala od manifestacji mogącej wywołać gorsze od dotychczasowych represje i następstwa².

Władze rządowe, doskonale zorientowane w pracach organizatorów zjazdu horodelskiego, wszelkimi możliwymi sposobami starały się przeciwdziałać jego odbyciu się. Do

¹ WAPL. PUGL. Adm. 1122, k. 217–218, 254–257, 471–477, 574–ss.2; *Ruch rewolucyjny*, s. 135–150; W. Przyborski, *Historia dwóch lat 1861–1862*, t. 3, Kraków 1894, s. 180–182; S. Kieniewicz, *Powstanie styczniowe*, Warszawa 1972, s. 188; J. Tomczyk, *Lublin w okresie powstania styczniowego*, „Rocznik Lubelski” 4, 1962, s. 139.

² Biblioteka Publiczna im. H. Łopacińskiego w Lublinie. RKps 2003/8.

³ J. Wieniawski, *Kartki z mojego pamiętnika*, t. 1, Warszawa (brw), s. 214.

Horodła ściągnięto więc (już 28 września) poważne siły wojskowe z Krasnegostawu, Chełma, Hrubieszowa i Lublina. Zniszczono materiały przeznaczone do budowy pomnika i bram triumfalnych, a samo miasto otoczono ścisłym kordonem wojskowym.

Jednakże operacje wojskowe nie przeszkodziły odbyciu się manifestacji. Co prawda wojsko zatrzymało demonstrantów pod miastem, lecz tłum liczący około 10000 osób nie dał się rozprościć. Dowodzący wojskiem gen. A. Chruszczow zezwolił jedynie na odprawienie mszy św. na podmiejskim polu.

Nabożeństwo celebrował lubelski kapucyn, o. Amcet Siemakowski, a uroczyste kazanie wygłosił bazylianning, ks. S. Laurysiewicz. Po zakończonych ceremoniach liturgicznych demonstranci nie rozeszli się, lecz dalej śpiewali pieśni patriotyczne i religijne. To zaniepokoiło dowodzącego wojskiem generała. Nakazał zebranim rozejść się. Ci przed opuszczeniem podhorodelskich pól zbili ogromny krzyż, który ustawili na wysoko usypanym kopcu⁶.

Zjazd horodelski – napisał później historyk rosyjski M. W. Berg – *jaskrawiej niż wszystkie protesty (...) dobitniej niż co bądź innego miał przypomnieć i uzmysłowić Polakom, że sprawa ich nie zaniknęła jest wyłącznie w granicach Królestwa Kongresowego, lecz rozciąga się na daleko szersze obszary*⁷. Była to największa, ale i ostatnia zarazem manifestacja religijno-patriotyczna przed powstaniem styczniowym.

W cztery dni po wydarzeniach horodelskich, 14 października, ogłoszono w Królestwie Polskim wprowadzenie stanu wojennego. Odtąd wszystkie sprawy oskarżonych o udział we wszelkich manifestacjach i czyny antypaństwowe miały być rozpatrywane przez sądy wojenne. Mimo utrudnienia w organizowaniu manifestacji, aktywność społeczeństwa polskiego nie zmniejszyła się. Antyrządowe wystąpienia nadal były organizowane na Hrubieszowszczyźnie.

Wokół pomnika – wzniesionego kilka miesięcy wcześniej we wsi Uchanka pod Dubienką – miejscowa ludność 25 października planowała urządzać procesję połączoną z wystawieniem posągu Tadeusza Kościuszki. Dwa polszwadrony dragonów z Hrubieszowa i Horodła pod dowództwem płk. Zengera udzieliły manifestację.

27 października aresztowano czterech mieszkańców Hrubieszowa – W. Grothusa, S. Hassiewicza, J. Kaplińskiego i A. Podczaszkiewicza – za śpiewanie w kościele parafialnym hymnu „Boże coś Polskę”. Przypadki aresztowań za tego rodzaju przewinienia miały miejsce także w innych miastach Lubelszczyzny, jednakże przypadek w Hrubieszowie nie był zapewne aż tak poważny, jeżeli zatrzymanych wypuszczono po kilku godzinach przymusowego pobytu na odwachu wojskowym. W następnym miesiącu z rozkazu naczelnika wojennego powiatu hrubieszowskiego aresztowano ks. Michała Liszkiewicza, administratora parafii Moniatycze i Gródek. Zatrzymanego osadzono w twierdzy zamojskiej. Podobny los spotkał uczestnika uroczystości horodelskiej, o. Aniceta Sierakowskiego. Aresztowano go w grudniu 1861 r. i przez miesiąc przetrzymywano w kazamatach twierdzy zamojskiej.

Po wprowadzeniu stanu wojennego, na fali szeroko zakrojonych akcji represyjnych, władze gubernialne podjęły na początku stycznia 1862 r. akcję usuwania napisów, *emblematów i rewolucyjnych oznak* z krzyży wystawionych dla uczczenia ofiar w Warszawie. Ponieważ sprawa była poważna, w obrębie kościołów i cmentarzy napisy mieli likwidować miejscowi duchowni, przy drogach zaś sołtysi. W raporcie z 12.01.1862 r. naczelnika powiatu hrubieszowskiego, płk. Zengiera, zamieszczono wykaz 24 miejscowości, w których zdjęto z krzyży «emblematy rewolucyjne» (m.in. w Werbkowicach, Grabowcu, Zawałowie, Trzeszczanach, Sitnie, Horodle, Łuszkowie, Strzyżowie, Mateczach, Zaborcach, Komarowie, Łaszczowie)⁶.

Stopniowo malała jawna aktywność ludności przechodząc w konspirację właściwą, która w konsekwencji doprowadziła do wybuchu powstania styczniowego. Okres manifestacji zaktywizował szerokie kręgi społeczeństwa polskiego. Naród polski poprzez nie integrował się okazując

⁶ J. S. Liniewski, *Pamiętnik*, Bibli. Publ. w Lublinie, Rąps 191, s. 292, J. K. Janowski, *Pamiętniki o powstaniu styczniowym*, t. 3, Warszawa 1931, s. 290–298, R. Rogoziński, *Kurki z pamiętnika (1861–1863)*, w: *Powstanie styczniowe na Lubelszczyźnie, Pamiętniki*, pod red. J. Mencla, Lublin 1966, s. 34; Przyborowski, dz. cyt., s. 326–349.

⁷ M. W. Berg, *Żapiski o powstaniu polskim 1863 i 1864 roku i poprzedzającej powstanie epoce demonstracji od 1856 r.*, t. 2, Kraków 1899, s. 66–67.

⁸ WAPL, RGL, Adm. 1123, k. 427–487, 504–514; *Ruch rewolucyjny*, s. 232–233; Bender, dz. cyt., s. 72–77; Kiabina, dz. cyt., s. 65.

swą dezaprobatę wobec władzy zaborczej. *Te nabożeństwa – pisał w swym pamiętniku I. Baranowski – te krzyże stawiane, te procesje ze śpiewami, one istotnie postronczemu mogły się wydać czczą deklaracją, zabawką; ale kto ma pojęcie o strasznym ucisku, jakiemu przez lat dziesiątki kraj ulegał, ten dziwić się nie będzie wybuchowi tak długo tłumionych uczuć i modlitwie, która była szczerą a niekłamana⁹.*

*
Wydarzenia roku 1861 na Hrubieszowszczyźnie w części powielały formy powszechnego protestu narodu polskiego, w części jednak były zupełnie nowe czy nawet przewyższające swym rozmachem inne demonstracje patriotyczne. W czasie ich trwania dokonywało się pewnego rodzaju zbratanie narodu tak pod względem klasowym, jak i terytorialnym. Śpiewy, modlitwy i kazania patriotyczne, nabożeństwa w intencji ojczyzny w kościołach, uroczystości związane ze stawianiem krzyży grupowały znaczne rzesze wiernych. Jak pisze historyk najnowszych dziejów polskiego Kościoła, ks. biskup Wincenty Urban, *Rok 1861 targnął najgłębszymi strunami duszy polskiej, gnębionej przez lata przez zaborców w najpiękniejszych uczuciach narodowych. Przemocy materialnej ciemniźnicy przeciwstawić chciał naród polski broń ducha: modlitwę i pieśń¹⁰.*

⁹ I. Baranowski, *Pamiętniki (1840–1862)*, wyd. A. Wyrzosek, Poznań 1923, s. 278.

¹⁰ W. Urban, *Ostatni etap dziejów Kościoła w Polsce przed nowym tysiącleciem (1815–1963)*, Łódź 1966, s. 148.

L'an 1861 aux environs de Hrubieszów

L'explosion de l'insurrection de janvier 1863 fut précédée par une période de plusieurs années d'un mouvement patriotique et radical intensifié. On l'avait uni aux différentes solennités et cérémonies religieuses. Tout commença à Varsovie, Lublin, puis Hrubieszów et d'autres endroits ont suivi l'exemple de la capitale. La première phase des émeutes à Hrubieszów se termina par une messe solennelle célébrée le 24 avril 1861 à l'intention de tous les tués dans les rues de Varsovie. De semblables messes ont eu lieu en d'autres endroits des environs de Hrubieszów. Une manifes-

station puissante se déroula le 10 octobre sur les champs de Horodlo (où en 1413 fut proclamée l'union de la Pologne avec la Lithuanie). Ses organisateurs ont appelé tous les états de la nation polonaise, lithuanienne et ruthénienne à y prendre part. Quatre jours après les événements de Horodlo, le 14 octobre, l'état de guerre fut proclamé dans le Royaume de Pologne. Au début de l'an 1862 les autorités russes ont commencé à enlever les inscriptions, *emblèmes et signes révolutionnaires*, des croix élevées en l'honneur des victimes à Varsovie. L'action ouverte de la population se transformait peu à peu en conspiration propre.

Gerard Labuda

O najstarszej organizacji Kościoła w Polsce

Im dzieje starsze, tym ich pole płodniejsze w legendy, domysły i, co w ślad za tym idzie, sprzeczne wśród uczonych zdania. Przyczyny są zawsze te same: z jednej strony ubóstwo wiarogodnych informacji źródłowych, z drugiej ich dwu-, a nieraz nawet wieloznaczność. Badacze interpretujący te źródła są też tylko ludźmi. Prędzej czy później przywiązują się do jakiejś istniejącej już lub przez siebie postawionej tezy. Wpływają na nich niejednokrotnie względy narodowe, prestiżowe, a nierzadko również chęć powiedzenia czegoś oryginalnego, co innym nie przyszło do głowy. Ale dyskusja naukowa nie polega bynajmniej tylko na tworzeniu sądów subiektywnych. Prędzej czy później wyłania się grupa twierdzeń intersubiektywnie sprawdzalnych, które też prędzej czy później stają się tzw. *communis opinio doctorum*. Nie jest takich kontrowersji, a w ślad za nimi powolnych zbliżeń do prawdziwego obrazu przeszłości, pozbawiony temat tak zdawałoby się neutralny, jak najstarsza organizacja Kościoła w Polsce. Trzeba by napisać osobną rozprawę, aby ukazać całą przebyta w tej sprawie drogę. Licząc się z miejscem publikacji, a także stopniem przygotowania czytelnika, podaję tutaj tylko wyniki moich własnych i cudzych zastanowień nad tym zagadnieniem¹.

Najstarsze diecezje polskie – wszystkie równe wiekiem?

Z dotychczasowej dyskusji wyłoniły się dwa stanowiska tak sprzeczne, że żadną miarą nie da się znaleźć dla nich jakiejś formuły kompromisowej. Według jednych na początku organizacji kościelnej w Polsce do roku 1000 znaj-

¹ Zagadnienia poruszone w niniejszym szkicu opracowałem w latach 1943–45; miały one wejść do moich *Studiów nad początkami państwa polskiego* (Poznań 1946) jako ostatni ich rozdział; uległ on w r. 1945 zniszczeniu; podając tutaj jego wyniki, zamierzam w przyszłości go odtworzyć z pełnym uzasadnieniem.

duże się obejmujące cały kraj biskupstwo misyjne, z którego w roku owym wyłoniła się wielodiecezjalna organizacja Kościoła znajdująca swój szczyt zborny w powołanym wówczas do życia arcybiskupstwie gnieźnieńskim. Według innych – zanim w roku 1000 powstała metropolia gnieźnieńska, której zrazu było podporządkowanych trzech, a niebawem czterech sufraganów, rezydujących w Krakowie, Wrocławiu, Kołobrzegu, tudzież w Poznaniu – istniała wcześniej obejmująca całe państwo piastowskie diecezja poznańska (od roku 968), a także powstała mniej więcej w tym samym czasie diecezja krakowska znajdująca się wówczas poza granicami państwa piastowskiego, która – po opanowaniu Małopolski przez Piastów w r. 989 lub 999 – została podporządkowana Gnieźnie². W tym stanie rzeczy jasne jest, że tylko jeden z tych poglądów może być zbliżony do rzeczywistości.

Od czego tu zacząć? Chyba od wydarzenia, które zakończyło kilkudziesięcioletni okres formowania się Kościoła w Polsce, to jest od synodu gnieźnieńskiego w roku 1000, na którym uroczystie obwołano utworzenie arcybiskupstwa polskiego. Współczesny kronikarz niemiecki, biskup merseburski Thietmar, dobrze na przykładzie własnego biskupstwa obznajmiony z procedurą kanoniczną tworzenia wyższych struktur kościelnych, przekazał nam taki opis: *...cesarz (Otton III) dowiedziawszy się o cudach, które Bóg działał przez upodobanego sobie męczennika Wojciecha, wyruszył (z Rzymu) tam (tj. do Gniezna) pośpiesznie gwoili modlitwy. ...Kiedy poprzez kraj Milczan dotarł do siedzib Dziadoszan, wyjechał z radością na jego spotkanie Bolesław (Chrobry)... Trudno uwierzyć i opowiedzieć, z jaką wspaniałością przyjmował wówczas Bolesław cesarza i jak prowadził przez swe ziemie aż do Gniezna. Gdy Otton ujrzał z daleka upragniony gród, zbliżył się doń boso, ze słowami modlitwy na ustach. A biskup tego miasta Unger przyjął go z wielkim szacunkiem i wprowadził do świątyni, gdzie cesarz zalany łzami prosił świętego męczennika o wstawiennictwo, by mógł dostąpić łaski Chrystusowej. I bez zwłoki utworzył tam arcybiskupstwo, jak ufam, zgodnie z prawem, lecz bez zgody wymienionego tylko co biskupa, którego diecezja obejmowała cały ten kraj. Arcybiskupstwo to powierzył bratu wspomnianego męczennika Radzimowi i podporządkował mu biskupów:*

*Reinberna kołobrzeskiego, Poppona krakowskiego, Jana wrocławskiego, wyjąwszy Ungera poznańskiego*³.

Z opisu tego w interesującej nas kwestii każda ze spierających się stron może wyczytać potwierdzenie swego stanowiska. Zwolennicy wcześniejszego istnienia biskupstwa poznańskiego znajdują w słowach Thietmara potwierdzenie hipotezy, iż arcybiskupstwo gnieźnieńskie zostało wykrojone z diecezji podlegającej wcześniej Poznaniowi, gdyż Unger jest tu nazwany biskupem poznańskim. Ale i zwolnikom drugiego stanowiska nie można odmówić słuszności, gdy wyczytują z tych słów, że w momencie przybycia cesarza Ottona Unger nazwany jest biskupem Gniezna, a biskupem poznańskim został on dopiero od chwili utworzenia osobnej diecezji poznańskiej. Przypomnijmy, że wtedy powstały jeszcze trzy diecezje: krakowska, wrocławska i kołobrzaska. Ta była tylko między nimi różnica, że gdy biskupi od razu zadeklarowali się jako sufragani Gniezna, Unger – z nie wymienionych przez Thietmara racji – wprawdzie objął diecezję poznańską, ale nie uznał zwierzchnictwa arcybiskupa Radzima, zwanego też z łacińska Gaudentym. Gdyby szala przechyliła się na korzyść tej drugiej ewentualności, trzeba by powiedzieć, że wszystkie wymienione w przekazie Thietmara diecezje, to jest kolejno: gnieźnieńska, poznańska, kołobrzaska, wrocławska i krakowska powstały dokładnie w tym samym czasie i żadna z nich nie jest starsza od drugiej. Wypadnie nam jeszcze wrócić do tego wniosku.

Pierwsi biskupi polscy – sufraganami arcybiskupa magdeburskiego?

Rzecz jest bardziej skomplikowana i nie sprowadza się bynajmniej do takiej lub innej interpretacji cytowanego

³ Trudno w tym miejscu powoływać całą odnośną literaturę przedmiotu. Pozycję wyjściową do wszelkich studiów nad pierwotnymi dziejami Kościoła w Polsce nadal zajmuje Wł. Abrahama *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, wyd. 1, Lwów 1890, wyd. 3, Poznań 1962; zob. też *Historia Kościoła w Polsce*, pod red. ks. B. Kumora i ks. Z. Obertyńskiego, t. I, cz. 1, Poznań–Warszawa 1974, s. 14–49. Pełny przegląd opinii podał ks. Marian Banaszak, *Charakter prawny biskupów Jordana i Ungera*, w: „Nasza Przyszłość”, 30 (1969), s. 43 i n.; zob. też H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. IV, Warszawa 1973, s. 575–595.

⁴ *Kronika Thietmara*, przekł. M. Z. Jedlickiego, Poznań 1953, ks. IV, rozdz. 45, s. 200–203.

przekazu Thietmara. Zwolennicy istnienia biskupstwa poznańskiego przed rokiem 1000 mogą się odwołać jeszcze do innych informacji tego kronikarza, z których fakt ten wydaje się wynikać o wiele wyraźniej. Jako świadectwa koronne powołuje się zazwyczaj dwie jego wypowiedzi.

I tak, pisząc o utworzeniu arcybiskupstwa magdeburckiego w roku 968, podał, iż pośród sufraganów poddanych władzy metropolitalnej nowego arcybiskupa, Adaiberta, znajdował się również *pierwszy biskup poznański Jordan*⁴. Skoro sufraganem magdeburskim był Jordan, to w równej mierze musiało to dotyczyć osoby jego następcy, Ungera. I rzeczywiście, donosząc o śmierci arcybiskupa magdeburckiego Tagina w r. 1012, podał z kolei, iż *w tym samym dniu zmarł jego brat w kapłaństwie i sufragan pasterz poznańskiej rzody Unger w trzydziestym roku swojej nominacji*⁵.

Dla potwierdzenia tego stanu rzeczy dawniejsi badacze sięgali także do przekazanego tylko w odpisie konceptu nie sformalizowanej nigdy bulli jakiegoś papieża Jana, pochodzącej zapewne z pierwszych lat XI stulecia (z podjętej niedawno próby przesunięcia daty powstania tego konceptu przed r. 995 wycofał się sam jej autor), w której również biskupstwo poznańskie występuje wśród diecezji podporządkowanych obediencji Magdeburga⁶.

Na tej podstawie wysnuto dwa ważne wnioski, iż po pierwsze od roku 968 faktycznie istniało biskupstwo poznańskie, a po drugie, iż to ze względu na swą zależność sufragańską od Magdeburga biskup Unger nie uznał w roku 1000 obediencji gnieźnieńskiej i pozostał wierny Magdeburgowi aż do swej śmierci.

Cała ta argumentacja zawaliła się, gdy w roku 1920 wybitny uczony niemiecki, Paul Kehr, wykazał w sposób przejrzysty, iż:

a) w stosunkowo obfitych dokumentach dotyczących fundacji i dziejów arcybiskupstwa magdeburckiego przed rokiem 1000 nie ma śladu zależności Kościoła polskiego od Magdeburga;

b) pierwsi biskupi polscy tego czasu, Jordan i Unger, byli biskupami misyjnymi. Dopiero po utworzeniu archidiecezji gnieźnieńskiej w Magdeburgu podjęto, prawdopodobnie w latach rządów arcybiskupa Tagina (1004–1012), próbę rozciągnięcia zwierzchnictwa magdeburskiego nad diecezją

poznańską⁷. Sposobność do podjęcia takich starań, nie uwieńczonych zresztą wówczas powodzeniem, stworzył fakt przypadkowy pochwylenia biskupa Ungera w r. 1004 przez Niemców podczas jego podróży do Rzymu i przymuszenia go w Magdeburgu do poddania się obediencji arcybiskupa Tagina⁸. W samym Magdeburgu zaczęto odąd rozpowszechniać nieprawdziwe wiadomości, jakoby już poprzednik Ungera, Jordan, był sufraganiem pierwszego arcybiskupa magdeburskiego Adalberta. Te właśnie pogłoski w lepszej lub gorszej wierze wcielił do swej kroniki biskup merseburski Thietmar, dając tym samym początek legendzie o rzekomym istnieniu diecezji poznańskiej już w roku 968. Świadcstwa magdeburskie, jako zainteresowane w sfalszowaniu prawdziwego stanu rzeczy, prowadzą nas zatem do wniosków wręcz przeciwnych od zamierzonych przez kronikarza⁹.

Polonia cepit habere episcopum

W sprawie pierwszych biskupów polskich nie jesteśmy, na szczęście, skazani tylko na przekazy Thietmara. Zachowały się o nich wiadomości w najstarszych rocznikach polskich i czeskich. W rocznikach polskich znajdujemy dwa zapisy, oznajmiające fakt powołania pierwszego biskupa w Polsce.

⁷ *Kronika Thietmara*, ks. II, rozdz. 22, s. 72-74: „Do rzędu tych duchownych pasterzy wcielony został ponadto pierwszy biskup Brenny, Thietmar, konsekrowany przed nim, oraz pierwszy biskup poznański Jordan”. Wiadomość o Jordanie, jako sufraganie magdeburskim, jest wyraźnie późniejszym własnym dopiskiem Thietmara.

⁸ *Kronika Thietmara*, ks. VI, rozdz. 65, s. 406; tekst łaciński: „Eodem die Vungerus Poznaniensis cenobii pastor, consacerdos suus et suffraganeus, XXX ordinationis suae anno obiit”.

⁹ *Kod. dyplom. Wielkopolski*, t. I, Poznań 1877, nr 1, s. 1-2. Co się tyczy daty spisania tego „konceptu” zob. Z. Kozłowska-Budkowa, *Repertorium polskich dokumentów doby piastowskiej*, Kraków 1937, s. 4-5, nr 3. Dwaj badacze niemieccy, H. Baumann i W. Schlesinger podjęli próbę wykazania, iż rzeczony „koncept” powstał koło r. 995, ale kryteria, na których się oparli, okazały się niewystarczające, toteż przyjmowana dotąd data wystawienia po roku 1104 nie może wzbudzać wątpliwości; por. G. Labuda, *Początki państwa polskiego w historiografii polskiej i niemieckiej*, w: *Stosunki polsko-niemieckie w historiografii*, cz. I, Poznań 1974, s. 180 i n.

¹⁰ Zob. P. Kehr, *Das Erzbistum Magdeburg und die erste Organisation der christlichen Kirche in Polen*, Berlin 1920; pogląd Kehra w pełni poparł Wl. Abraham, *Gniezno i Magdeburg*, Kraków 1921.

¹¹ Wl. Abraham, *Gniezno i Magdeburg*, s. 21 i n.; tenże, *Ograniczacja*, wyd. 3, s. 272 i n.; 313-314.

¹² *Roczniki wielkopolskie*, wyd. B. Kürbis, „Mon. Pol. Historica”, ser. nova, t. VI, Warszawa 1962, s. 23.

I tak, rocznik kapituły poznańskiej z lat czterdziestych XIII wieku zapisał: W roku Pańskim 968 Jordan został wyświęcony na pierwszego biskupa w „Polsce” (*Jordanus primus episcopus in Polonia ordinatus est*) i zmarł w 984 roku. Natomiast w tzw. Roczniku poznańskim (nazwa umowna współczesna) ten sam fakt został zapisany następująco: W roku Pańskim 968 Jordan został wyświęcony na pierwszego biskupa „poznańskiego” (*Jordanus primus episcopus Poznaniensis ordinatus est*)¹⁰.

Różnica zapisu, a także i treści jest dla każdego widoczna. W pierwszym przypadku, sugeruje źródło, Jordan został wyświęcony dla całego ówczesnego państwa piastowskiego, którego „Polska”, tj. Wielkopolska, była ośrodkiem, w drugim zaś zakłada się, że Jordan został wyświęcony ściśle w swoich granicach określonej diecezji z siedzibą w Poznaniu. Nawet jeżeli założymy, że tak uformowana diecezja poznańska pokrywała się z całym ówczesnym zasięgiem państwa piastowskiego, to z punktu widzenia prawa kanonicznego, różnica między jednym i drugim polegałaby na tym, że regularnie utworzona diecezja wymagała od razu uporządkowania jej ustroju prawnego w ramach jakiejś metropolii. W pierwszym przypadku Jordan zostałby wyświęcony na biskupa misyjnego i z tego tytułu podlegał bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, w drugim – diecezja Jordana musiałaby być przypisana do któregoś z istniejących w sąsiedztwie arcybiskupstw (np. Magdeburga, Moguncji czy Salzburga) lub też – jako wyjęta spod tej zależności (tj. immunizowana) – podporządkowana także bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. I powiedzmy tu od razu, że Stolica Apostolska do immunizowania jakiejś diecezji spod zależności metropolitalnej uciekała się tylko w przypadku wyższej konieczności, to jest wtedy, kiedy taka diecezja stawała się przedmiotem rywalizacji dwu, a nieraz nawet trzech metropolii¹¹. I teraz rozumiemy lepiej tę okoliczność, iż Magdeburg, aby uzależnić od siebie Kościół polski, konieczne musiał dowodzić, iż pierwszy biskup polski był biskupem diecezjalnym, a nie misyjnym. I jak już wiemy, nie znalazł w Rzymie w okresie tworzenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego posłuchu dla tych swoich zamysłów.

Gdy więc pragniemy rozstrzygnąć kwestię, czy Jordan był biskupem „polskim” czy „poznańskim”, nie chodzi tylko

o formalną poprawność zapisu źródłowego lub o względy prestiżowe czyjejkolwiek, lecz o sam charakter prawny pierwszego biskupstwa polskiego. A konsekwencje, wynikające z tego statusu prawnego, były lub mogły być, jak jeszcze zobaczymy, bardzo doniosłe.

Dyskusja nad tym, której z przytoczonych wersji rocznikarskich dać pierwszeństwo, byłaby utrudniona lub wręcz prowadziłaby do impasu, gdyby każdy z nich albo był sam, albo też wywodził się z oryginalnych zapisów. Tak jednak nie jest! Od czasu ogłoszenia przez Tadeusza Wojciechowskiego wspaniałej rozprawy „O rocznikach polskich” (1880) wiemy, że w Polsce w drugiej połowie X wieku prowadzono tylko jeden rocznik (Wojciech Kętrzyński nazwał go potem bardzo słusznie rocznikiem Gaudentego, a to z tego względu, że w najstarszej jego warstwie przed r. 1000 najwięcej zapisów dotyczyło rodu św. Wojciecha) i tylko w tym roczniku mieścił się też zapis o wyświęceniu Jordana na biskupa¹². Dalszy los tego rocznika był taki. W roku 1013 przybyła do Polski księżniczka niemiecka Rychcza poślubiona księciu Mieszkowi II; przywiozła ona ze sobą drugi rocznik z rozmaitymi wcześniejszymi zapisami niemieckimi, ale w Polsce jeden z jej kapelanów uzupełnił go notami zaczerpniętymi z wspomnianego wyżej rocznika Gaudentego¹³. Rocznik Rychczy odziedziczył syn jej Kazimierz Odnowiciel, który po swoim powrocie do kraju w r. 1038 osiedlił się na stałe w Krakowie i powierzył kontynuowanie rocznika Rychczy kanonikom kapituły krakowskiej, którzy wywiązywali się z tego zadania raz lepiej, raz gorzej aż do roku 1266. Wtedy to zarówno ze względów technicznych (wyczerpanie się ciągu dat w rękopisie), a także ze względu na dokonaną w r. 1253 kanonizację św. Stanisława, sporządzono na Wawelu nowy rocznik, który zachował się aż do naszych czasów. Ów stary rocznik

¹² Tamże, s. 129.

¹³ Zob. O. Vohse, *Bistumsexemptionen bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts*, w: *Zeitschrift d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, Kan. Abt.*, 57 (1937), s. 97 i n.

¹⁴ T. Wojciechowski, *O rocznikach polskich*, *Pamiętnik Akad. Umiejętności*, 4 (Kraków 1880); W. Kętrzyński, *O rocznikach polskich*, *Rozpr. Akad. Umiejętn.*, wyd. hist.-filozof., 34 (Kraków 1897), s. 268.

¹⁵ Por. Z. Kozłowska-Budkowa, *Początki polskiego rocznikarstwa*, w: *Studia źródłoznawcze*, 2 (1958), s. 89 i n.; G. Labuda, *Główne linie rozwoju rocznikarstwa polskiego*, „*Kwart. Histor.*”, 78 (1971), s. 804–839, schemat na s. 832.

Rychezy, niestety, z biegiem czasu zaginął, ale zanim to nastąpiło, sporządzono z niego jeszcze jeden wypis, którego liczne wersje rozprzestrzeniły się po całym kraju, znajdując swoje kontynuacje w wielu kapitułach i klasztorach, w tym również wielkopolskich.

Zarówno rocznik kapituły poznańskiej, jak i tzw. rocznik poznański, które powstały u schyłku XIII wieku, pochodzą z owego rocznika Rychezy. Chodzi teraz o to, który z nich przekazał wersję oryginalną, jaka poprzez rocznik Rychezy wywodziła się bezpośrednio z rocznika Gaudentego.

Otóż na to pytanie możemy odpowiedzieć z pożądaną precyzją. Mianowicie, jak to przypuszczał Tadeusz Wojciechowski, i co znalazło potwierdzenie w późniejszych badaniach, rocznik Gaudentego został w roku 1038 wywieziony (razem z ciałem św. Wojciecha) przez księcia czeskiego Brzetysława i biskupa praskiego Sewera do Pragi i tu, w sposób nieraz wyrywkowy, wcielony przez rocznikarzy czeskich do ich własnych dzieł¹⁴. Interesujący nas zapis podają:

Lětopisy české

968. **Polonia** cepit habere episcopum – „Polska” zaczęła mieć biskupa¹⁵.

Przysłowiowe *tertium comparationis* poucza nas, że w oryginalnym roczniku Gaudentego musiała się mieścić pod rokiem 968 nazwa kraju: *Polonia*, lub – jak ma jeden z rękopisów – *Polania* (forma bardziej archaiczna), a nie nazwa przymiotnikowa miasta: *Poznaniensis*.

Nie można tu myśleć, jakoby rocznikarz czeski samowolnie przekształcił zapis *Poznaniensis* na *Polonia*, gdyż był to człowiek obcy, który nie miał ani żadnego powodu, ani żadnego interesu, by zmieniać tekst. Co więcej, możemy dowieść, iż w konkretnym przypadku, gdzie mogła być pokusa przekształcenia zapisu odnoszącego się do jego własnego kraju, zachował tekst pierwotny.

Lětopisy české

974. *Pragensis ecclesia* cepit habere episcopum nomine Ditmarum – Katedra praska zaczęła mieć biskupa imieniem Ditmar¹⁶.

Że jest to zapis oryginalny, poucza nas jego odpowiednik w Roczniku polskim, tzw. Traski:

974. ecclesia Pragensis primo cepit habere episcopum Dethmarum ex ammonicione Dobravce – Katedra praska zaczęła mieć biskupa imieniem Detmar z zachęty Dobrawki¹⁴.

Mozna wprowadzić ubolewać nad tym, że autor zachowanego do naszych czasów rocznika kapitułnego pominął zapis o biskupie Jordanie z roku 968 (zrobił to zapewne dlatego, iż jako krakowianin uznał tę wiadomość dla miejscowej kapituły za zbędną), ale na szczęście wynotowali ją z rocznika Rychezy kompilatorzy – rocznikarze wielkopolscy. Porównanie z rocznikarzem czeskim wykazuje, iż wersję oryginalną rocznika Gaudentego – *Jordanus primus episcopus in Polonia ordinatus est* – wierniej przepisał rocznikarz kapituły poznańskiej, natomiast autor rocznika tzw. poznańskiego dokonał jej modernizacji, a zarazem konkretyzacji.

W drugiej połowie XIII wieku było jeszcze w obiegu dawne znaczenie nazwy *Polonia*, ograniczające ją tylko do Wielkopolski, czyli Starej Polski. Otóż w tej Starej Polsce było tylko jedno biskupstwo: poznańskie, gdyż biskupstwo drugie (gnieźnieńskie) nosiło tytuł arcybiskupi.

Postąpił on więc logicznie, przypisując godność biskupa „w Polsce” – biskupowi poznańskiemu¹⁵. Ale to, co wydaje się logiczne w umyśle, nie zawsze jest prawdziwe historycznie.

Rekonstruując wersję oryginalną rocznika o biskupowaniu Jordana „w Polsce”, pozbawiamy tym samym hipotezę o istnieniu przed rokiem 1000 biskupstwa poznańskiego ostatniej podstawy źródłowej. Oryginalny zapis źródłowy donosił, że pierwszy biskup polski był biskupem „w Polsce”, lub „dla Polski”. Cóż to znaczyło – biskup w Polsce? Odpowiemy na to następnym pytaniem:

¹⁴ G. Labuda, *Roczniki czeskie*, w: *Słownik staroż. Słowiańskich*, t. IV, Wrocław 1970, s. 508–509.

¹⁵ Zob. *Fontes rerum Bohemicarum*, t. II, Praha 1874, s. 380.

¹⁶ Tamże, t. II, s. 381.

¹⁷ *Mon. Poloniae Historica*, t. II, Lwów 1872, s. 828.

¹⁸ W rozważaniach nad tą kwestią trzeba uwzględnić jeszcze i ten fakt, że o ile zamiana w XIII wieku ogólnikowego: *in Polonia* na: *Poznaniensis* jest naturalna, to zabieg odwrotny w roczniku kapituły poznańskiej, tj. przerobienie oryginalnego zapisu: *Poznaniensis* na bardziej wieloznaczne: *in Polonia* wobec istnienia w Polsce u schyłku XII wieku aż siedmiu biskupstw wydaje się zgoła nieprawdopodobne.

Kim był Jordan – kim był Unger?

Byli biskupami misyjnymi dla całej ówczesnej Polski księcia Mieszka I¹⁹. Ich zadaniem było schrystianizowanie kraju, w którym przyszło im działać jak wielu poprzednikom w innych częściach pogańskiej Europy. Dla Jordana terenem tym były w zasadzie ziemie wchodzące w obręb państwa Mieszka I w roku 968 i później, w takim zakresie, w jakim nie był on już objęty granicami innych diecezji. W zakres ich czynności wchodziło zwalczanie i usuwanie wszelkich przejawów napotykanego kultu pogańskiego, wprowadzenie na jego miejsce kultu chrześcijańskiego, tworzenie instytucjonalnych podstaw organizacji Kościoła, a więc budowanie świątyń w głównych ośrodkach życia społecznego i politycznego (tj. głównie w grodach), osadzanie przy nich wspólnot kapłańskich i zakonnych, zakładanie szkół kształcących kapłanów spośród miejscowej ludności itp. Rezultatem ich czynności było więc powstanie biskupstwa misyjnego o otwartych granicach zewnętrznych²⁰. Na jego zrębach z kolei tworzyła się z biegiem czasu regularna organizacja diecezjalna i archidiecezjalna, której powstanie zamykało proces wstępny działalności misyjnej, opartej tylko o osoby. Za wszystkimi tymi działaniami stały już to instytucje społeczne, już to państwowe, które wspierały i tworzyły podstawy materialne dla działalności organizacyjnej i nauczającej Kościoła. Misja w kraju pogańskim wymagała zarówno ze strony Kościoła, jak i społeczeństwa – w tym drugim przypadku przede wszystkim od władzy państwowej – ogromnego wysiłku ideologicznego, organizacyjnego oraz inwestycyjnego. Misja bez poparcia politycznego miała bowiem niewielkie szanse powodzenia.

Trzon państwa piastowskiego z roku 968 – teren misji biskupa Jordana – tworzyła ówczesna „Polska” w węższym tego słowa znaczeniu, to jest późniejsza Wielkopolska; do tego rdzenia drogą podbojów i zawłaszczeń pierwsi Piastowie przyłączali kolejno: Kujawy, Mazowsze, zapewne znaczne części Pomorza między Wisłą i Odrą, a także świeży nabytek: Ziemię Lubuską; natomiast poza granicami państwa Piastów pozostawała wtedy Małopolska i Śląsk. Dopiero w latach 988–990 udało się księciu Mieszkowi odebrać je Czechom i przyłączyć do swego państwa. Ziemie te –

u schyłku IX stulecia ledwo muśnięte oddziaływaniami Kościoła obrządku słowiańskiego – przeszły w następnym stuleciu po upadku państwa morawskiego pod rządy czeskiej dynastii Przemyślidów. Razem z Czechami i Morawami znalazły się one tym samym w kręgu oddziaływań biskupstwa passawskiego i ratyzbońskiego (Regensburg), tudzież w granicach archidiecezji salzburskiej. Dopiero w r. 973/4, po utworzeniu diecezji w Pradze i Ołomuńcu, wyjęto je spod zwierzchności kościelnej Salzburga i podporządkowano metropolii mogunckiemu. W zasięgu tej metropolii znajdowały się również ziemie słowiańskie między Łabą i Salą, i dolną Odrą. W latach 962–968 udało się cesarzowi Ottonowi I, drogą żmudnych zabiegów, doprowadzić do powstania arcybiskupstwa w Magdeburgu, które objęło swoją działalnością ziemie Wieletoń, Łużyczan i Serbów. Ich chrystianizacja znajdowała się dopiero w zalążku²¹.

Na tych trzech drogach – salzburskiej, mogunckiej i magdeburskiej – należy szukać śladów chrystianizacji Polski, pośredniej i bezpośredniej.

Kim był Jordan i skąd przyszedł? Odpowiedź na te pytania będzie zarazem informacją, gdzie tkwiły korzenie misji chrześcijańskiej w Polsce.

I w tej sprawie zarysowały się z grubsza dwa stanowiska, równie sprzeczne i równie wykluczające kompromis. Jedno i drugie można określić raczej przenośnie, a wskutek tego

²¹ Twórcą i rzecznikiem tezy o diecezjalnym charakterze biskupstwa poznańskiego jest wybitny historyk archidiecezji poznańskiej ks. Józef Nowacki (*Dzieje archidiecezji poznańskiej*, t. I, Poznań 1962, s. 14 n.), natomiast za misyjnym charakterem pierwszego biskupstwa polskiego opowiedzieli się m.in. P. Kehr i W. Abraham, a także M. Z. Jedlicki, *Kronika Płemmaru*, s. 202–208, oraz T. Siłnicki, *Początki organizacji Kościoła w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, w: *Początki państwa polskiego*, t. I, Poznań 1962, s. 319 i n. W świetle istniejących świadectw źródłowych ten drugi pogląd wydaje się jedynie możliwy do przyjęcia.

²² Podjęta w naszej nauce dyskusja, czy wolno posługiwać się na określenie jurysdykcji terytorialnej pierwszych biskupów polskich terminem: biskupstwo misyjne, jest problemem całkowicie sztucznym; jest oczywiste, że biskupi misyjni przez sam charakter swej działalności tworzyli biskupstwo misyjne; sprawę tę wyjaśnił kanonista T. Siłnicki, *Początki organizacji*, s. 340.

²³ Dla dziejów organizacji najstarszego Kościoła w Czechach podstawowe znaczenie ma wciąż dzieło A. Naegle, *Kirchengeschichte Böhmens*, t. I–II, Wien-Leipzig 1917–1918. Organizację arcybiskupstwa magdeburskiego przedstawił D. Claude, *Geschichte des Erzbistums Magdeburg bis in das 12. Jahrhundert*, t. I, Köln-Wien 1972, s. 63, i n. W bullach papieskich teren działalności arcybiskupstwa magdeburskiego wyznaczono ogólnikowo: za Salą i Łabą, dopiero w omawianym „konceptie” magdeburskim z lat 1004–1012 pojawiła się rzeka Odra, ale jako biskupstwo zależne od Magdeburga wymieniono tylko Poznań.

mniej precyzyjnie, już to jako procesarskie (niemieckie), już to jako propapieskie (czeskie).

Część uczonych uważa, że Mieszko I – w roku 963 pobity przez margrabiego Gerona – przyjął na siebie w następstwie tego faktu obowiązek płacenia daniny do skarbu cesarskiego z całej zachodniej Wielkopolski (*aż po rzekę Wartę*), a także – powziąwszy myśl schrystianizowania swego ludu – zapewnił sobie poparcie cesarza i kleru z kręgu moguncyjskiego. Z tych terenów miałby się też wywodzić Jordan²².

Nie tu miejsce, aby dowodzić niesłuszności całej tej konstrukcji. Wystarczy powiedzieć, że współczesne źródła nie znają faktu pobicia Mieszka przez margrabiego Gerona, a późniejsza o pół wieku informacja Thietmara jest ewidentnie fałszywa. Układ o daninę *aż po Wartę* dotyczył jedynie Ziemi Lubuskiej, która w roku 940 znalazła się w zasięgu granic królestwa niemieckiego i jej spokojne posiadanie okupił Mieszko prawdopodobnie daniną z terenu sięgającego rzeczywiście po ujście rzeki Warty w rejonie Santoka (dzisiejszy dolny odcinek Warty był w średniowieczu uważany za dolny bieg Noteci). Współczesne źródła nie wiedzą nic o udziale cesarza Ottona w chrystianizowaniu Polski Mieszkowej. Cesarz Otton miał wówczas dość kłopotów z chrystianizacją terenów między Łabą i Odrą i organizowaniem arcybiskupstwa magdeburskiego²³.

Należy się trzymać jasnych wypowiedzi źródeł, a te stwierdzają, że idea – a w ślad za tym i realizacja uchrześcijanienia Polski piastowskiej – wyszła z Czech, a te z kolei leżały wówczas w zasięgu oddziaływań metropolii salzburskiej²⁴. Kościół salzburski na terenie samej Bawarii żył od prastarych czasów w ścisłym kontakcie z ludnością słowiańską. Pod wpływem i w opozycji do Kościoła obrządku słowiańskiego, Cyryla i Metodego, zaczęto także i tu w IX wieku kształcić kler posługujący się tekstami liturgicznymi słowiańskimi i językiem słowiańskim (słoweńskim) przy katechezie. W jeszcze większym stopniu odnosiło się to do terenu Czech, Moraw i Słowacji (tu w Nitrze już w IX w. istniało biskupstwo). Chociaż kler niemiecki z niechęcią odnosił się do liturgii w języku słowiańskim, to jednak trudno sobie wyobrazić, aby akcja misyjna w jego własnym kręgu działania mogła liczyć na jakiegokolwiek powodzenie

bez katechezy w języku rodzinnym⁵². Podobnie musiało być w Polsce.

I rzeczywiście! Co by przyszło księżnie Dobrawie, a tym bardziej księciu Mieszkowi, z kapłana posługującego się na co dzień łaciną i niemiecką.

Nie pomyliły się zapewne uznając w Jordanie Czecha lub Słowaka albo Słowenca. Przybył on też zapewne w orszaku księżny Dobrawy. O Dobrawie wiemy wierzytelnie, iż z jej zachęty brat, książę Bolesław, a po nim jej bratanek, także Bolesław, podjęli starania o utworzenie biskupstwa w Pradze a także w Ołomuńcu. Z jej też zapewne inicjatywy wyświęcono być może w Rzymie lub w Salzburgu Jordana na „biskupa w Polsce”. W tych kontaktach z Rzymem mogła pośredniczyć siostra Dobrawy, Młoda-Maria, benedyktynka, która odegrała też czynną rolę w tworzeniu biskupstwa w Pradze⁵³. Śmierć Jordana (w roku 984) oznaczała wyraźny zwrot w dotychczasowym kierunku rozwoju Kościoła w Polsce. Od roku 964/5 Mieszko był związany z Czechami przymierzem zwróconym przeciwko pogańskim Wieletom, zagrażającym zarówno Polsce, jak i Czechom. Umocnieniu tego sojuszu służyło małżeństwo Mieszka I z Dobrawą. Pozytywne skutki tego przymierza ujawniły się nie tylko chrystianizacją i w ślad za tym zaprowadzeniem jednego kultu na terenie całego państwa, lecz także udziałem Czechów w walkach z Wieleciami, tudzież we wspólnych działaniach Mieszka i czeskich Bolesławów na terenie Niemiec. W r. 977 zmarła Dobrawa. Niebawem Mieszko nawiązał ściślejszą współpracę z margrabiami i panami saskimi, czego wyrazem zewnętrznym stało się jego małżeństwo z Odą, córką margrabiego Dytryka, w r. 980. Z biegiem lat związki z Sasami coraz bardziej się zacieś-

⁵² Rzecznikiem tego poglądu jest H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. V, s. 505 i n., 575 i n.

⁵³ Taki pogląd uzasadniłem w książce: *Studia nad początkami państwa polskiego*, s. 5 i n., 55 i n., 195 i n.; zob. też G. Labuda, *Początki państwa polskiego w historiografii*, s. 174 i n.

⁵⁴ Większość badaczy wyprowadza Jordana z kręgu archidiecezji salzburskiej lub nawet z północnych Włoch. Nad hipotezą „nadreńską” ma ona tę przewagę, że tłumaczy związek Jordana z osobą księżny Dobrawy a także zakłada znajomość języka słowiańskiego.

⁵⁵ W tej sprawie wypowiadał się obszerniej w rozprawie pt. *Kraków biskupi* (w druku, w Studiach historycznych, 1984).

⁵⁶ Więcej o tych związkach mówi A. Nagle (zob. przyp. 21).

niały, w dużej mierze pod wpływem wielkiego powstania plemion wieleckich przeciw Niemcom w r. 983, a coraz bardziej rozwierały się z Czechami. Doszło wreszcie do tego, że Mieszko w r. 988/9, korzystając z pomyślniej dla siebie koniunktury w stosunkach czesko-niemieckich, zagarnął najpierw Małopolskę, a następnie Śląsk (990)²⁷. W rękach książąt polskich znalazły się ziemie podlegające nadal Kościołowi czeskiemu.

W toku tych przeobrażeń zmarł Jordan. Jego następcą został opat klasztoru w Memleben, Unger. Jeszcze w roku 991 sprawował on rządy nad tym klasztorem. Nie należy jednak wątpić, że w Polsce znalazł się wnet po śmierci Jordana, i to w otoczeniu księżny Ody (Thietmar podaje, że umarł on w r. 1012, w trzydziestym roku swego episkopatu)²⁸. Istotne w tej sprawie jest to, iż w dokumencie z r. 991 nosi „goly” tytuł biskupa (*Vnnigerus episcopus*), co jednoznacznie dowodzi, iż podobnie jak jego poprzednik nie zawiadywał żadną diecezją w porządku terytorialnym, lecz był nadal biskupem misyjnym dla całego kraju. Jego miejscem rezydencjalnym było jednak raczej Gniezno, jak to wyraźnie wydaje się wynikać z opisu pielgrzymki cesarza Qutona do Gniezna w r. 1000 (*episcopus eiusdem urbis*).

Jako członek „saskiej” koterii na dworze księcia Mieszka I współdziałał zapewne w akcji zabezpieczenia małoletnim synom księżny Ody spadku po starzejącym się Mieszku. Dokonano tego przez akt darowizny (obłacji) na rzecz Stołicy Apostolskiej księstwa gnieźnieńskiego (Schinesghe), które następnie Mieszko i jego żona odebrali z jej rąk w pełnoprawne posiadanie, w zamian za opłatę symbolicznego czynszu. Materiałnym śladem tej transakcji jest znany dokument z lat 990/91, zwany od pierwszych słów: „Dagome iudex et Ote senatrix” (tj. Mieszko książę i Oda księżna). Kierował się on przeciwko Bolesławowi Chrobremu, synowi z pierwszego małżeństwa z Dobrawą, który zapewne w roku 988/9 otrzymał własną dzielnicę w Małopolsce z siedzibą w Krakowie²⁹.

Mieszko I zmarł 25 V 992. Bolesław natychmiast obalił testament ojca, zajmując całe „państwo gnieźnieńskie”, a księżną Odę wraz z jej trzema synami wypędził z kraju. Zdolał mimo to utrzymać dobre stosunki z dworem mło-

dziutkiego cesarza Ottona III, którego wspomagał w walce z Wielekami i Obodrytami, a także z kurią papieską, przejmując na siebie obowiązki trybutarne (*census s. Petri*), wynikające z układu protekcyjnego, zawartego dopiero co przez jego ojca ze Stolicą Apostolską.

Św. Wojciech ideowym twórcą arcybiskupstwa gnieźnieńskiego

Wielkie zamierzenia, wychodzące naprzeciw istotnym potrzebom społeczeństwa lub poszczególnych jego grup, z reguły – prędzej czy później – są realizowane. O tym, czy prędzej, czy później, często decyduje przypadek. Otóż, wcześniejsze niż można było przypuszczać powstanie arcybiskupstwa gnieźnieńskiego spowodowała męczenska śmierć biskupa Wojciecha w Prusach. Wojciech, syn Sławnika, księcia plemiennego na Libicach we wschodnich Czechach, został obrany biskupem praskim w r. 982. W swej działalności napotkał trudności i szykany. Głównie już w r. 989, na skutek niesnasek i sporów z panującym księciem Bolesławem II, usunął się do Rzymu. I tutaj aż do schyłku 992 przebywał w klasztorze na Awentynie, razem ze swym bratem przyrodnim Radzimem. W latach 992–994 znowu sprawował urząd pasterski w Pradze. W tym czasie mógł się zetknąć z Bolesławem Chrobrym, jakkolwiek, jak już zaznaczyliśmy, Małopolska wchodziła wówczas w obręb diecezji ołomunieckiej, gdy tymczasem tylko Śląsk znajdował się w diecezji praskiej²⁹.

²⁹ I w tej sprawie istnieją w zasadzie dwa odrębne stanowiska. Jedni historycy uznają całość stosunków prawno-politycznych między Polską i Niemcami w ramach zależności trybutarnej (M. Z. Jedlicki, G. Labuda i in.), drudzy zaś w ramach stosunków lennych (H. Łowmiański i wielu innych); zob. G. Labuda, *Polsko-niemieckie problemy graniczne we wczesnym średniowieczu*, w: *Śląsk i Pomorze w historiografii stosunków polsko-niemieckich w średniowieczu*, pod. red. M. Biskupa, Wrocław 1983, s. 20 i n.

³⁰ Biogramy dwu pierwszych biskupów opracował ks. J. Nowacki, *Archidiecezja poznańska*, t. II, s. 41–43. Nie można wątpić, że bezpośrednio po śmierci Jordana pastorał przejął po nim Unger, ówczesny opat klasztoru w Memleben w Turyngii, gdyż, jak wynika to z przekazu Thietmara (zob. przyp. 5), Unger zmarł w 30 roku swej sakry biskupiej.

³¹ Taki charakter darowizny Mieszka I i jego żony Ody uzasadniłem w rozprawie pt. *Znaczenie prawne i polityczne dokumentu Dagome iudex*, w: *Studia i Materiały do dziejów Wielkopolski i Pomorza*, 25 (1979), s. 83 i n.

³² Do roku 995 Wojciech, jako biskup praski, mógł działać tylko na Śląsku, który wchodził w skład jego diecezji, gdy tymczasem Kraków podlegał jurysdykcji biskupa ołomunieckiego.

Z początkiem roku 995 Wojciech ponownie ustąpił z Pragi i przebywał w Rzymie. Dopiero interwencja arcybiskupa mogunckiego, Wiligisa, u papieża zmusiła Wojciecha do powrotu. Tym razem jednak sam książę czeski, który w tym czasie napadł na Libice i wymordował w r. 995 wszystkich braci biskupa, z wyjątkiem najstarszego Sobieborę, który schronił się na dwór polski, zabronił mu wstępu do Pragi. Zrezygnowawszy z urzędu, za zgodą papieża i swego biskupa, a także przy poparciu cesarza Ottona III, Wojciech wziął na swe barki brzemień biskupa misyjnego. Wiosną 997 roku przez Węgry i Polskę wyruszył z niewielkim orszakiem, w którym był też brat przyrodni Radzim, do Prus i tu po krótkiej próbie misji został w dniu 23 kwietnia zamordowany w okolicy Elbląga³¹.

Śmierć Wojciecha, na skutek szerokich jego powiązań z ówczesną elitą świata chrześcijańskiego, wywarła głębokie wrażenie. Bolesław Chrobry wykupił ciało i złożył je w Gnieźnie. Czyż trzeba wymowniejszego świadectwa, gdzie mieścił się ośrodek ówczesnego Kościoła polskiego? Za sprawą Radzima powstał w Rzymie oficjalny żywot Męczennika, a on sam został uroczystie obwołany świętym. Koniunkturę tę potrafił wykorzystać książę Bolesław Chrobry, podejmując wnet akcję przekształcenia jednego biskupstwa misyjnego na kilka biskupstw diecezjalnych, mających ogarnąć cały obszar ówczesnego państwa polskiego, łącznie z Małopolską i Śląskiem, a także stworzenia dla nich hierarchii nadrzędnej w postaci osobnego arcybiskupstwa. Jak się to dokonało?

„Ut spero legitime“ – jak ufam, praworzędnie!

Pamiętamy, że biskup Thietmar – pisząc o synodzie gnieźnieńskim – wyraził się cierpko, że wszystkie zapadłe tam decyzje odbyły się jakoby *legitime*. A zatem, nie wszystko było po myśli kół kościelnych, które reprezentował, ale jednak nie mógł im zarzucić od strony formalnej, kanionicznej. Wszystko dokonało się, mówiąc inaczej *lege artis*. Może najistotniejsze jest to, że synod gnieźnieński jedynie skonkludował i sformalizował uchwały, które były podejmowane etapami przez cały rok 998/9.

U schyłku 998 lub na początku 999 roku, jeszcze za rządów papieża Grzegorza V (996–999), odbył się w Rzymie wielki synod w obecności cesarza Ottona. Jedną z rozpatrywanych tam spraw dotyczyła przywrócenia zniesionego w r. 981 biskupstwa merseburskiego¹². Nie należy wątpić, że tam po raz pierwszy zapadły wstępne decyzje dotyczące rozbudowy organizacji Kościoła w Polsce. W rocznikach polskich i czeskich zachowała się pod rokiem 999 wiadomość, iż brat św. Wojciecha został wyświęcony na biskupa przy kościele gnieźnieńskim (*ordinatus est episcopus ad titulum Gnezdensis ecclesiae*)¹³. Zmieniło się niebawem coś w tych postanowieniach, skoro na dokumencie ces. Ottona III dla klasztoru Farfa z dnia 2 XII 999 ten sam Radzim-Gaudenty występuje już jako arcybiskup św. Wojciecha (*archiepiscopus sancti Adalberti*)¹⁴. Stało się to prawie w przeddzień wyprawy cesarza Ottona za góry, do Niemiec, i dalej do Polski, dokąd, jak wiemy, przybył w pierwszych dniach marca 1000 roku.

Jest rzeczą oczywistą, że zadaniem synodu gnieźnieńskiego, na którym główna rola przypadła legatowi papieskiemu Robertowi, towarzyszącemu cesarzowi w jego pielgrzymce do grobu św. Wojciecha, było sfinalizowanie i wprowadzenie w życie postanowień przyjętych już wcześniej na synodzie rzymskim (lub: synodach)¹⁵.

¹² Przez Kraków Wojciech jako biskup misyjny „przemknął się” wczesną wiosną 997 roku w drodze do Gniezna, Gdańska i Prus; zob. H. Kapiszewski, *Droga św. Wojciecha z Saksonii do Polski wiodła przez Panonię*, „Nasza Przyszłość” 6 (1957), s. 289 i n.; G. Labuda, *Droga biskupa praskiego Wojciecha do Prus*, „Zapiski historyczne”, 34 (1969), s. 61 i n.

¹³ Ówczesne synody i ich postanowienia przedstawił R. Holtzmann, *Aufhebung und Wiederherstellung des Bistums Merseburg*, w: „Sachsen und Anhalt”, 2 (1926), s. 35 i n. Droge Ottona III do Polski i czynności cesarza Ottona w Gnieźnie omawia S. Trawkowski, *Pielgrzymka Ottona III do Gniezna*, w: *Polska w świecie. Szkice z dziejów kultury*, Warszawa 1972, s. 107–124.

¹⁴ Zob. Cosmae Pragensis, *Chronica Boemorum*, ed. B. Bretholz, lib. I, cap. 34, s. 60; wiadomość tę zaczerpnął Kosmas pośrednio z polskiego rocznika Gaudentego. Dość podobny był zapis zachowany w rocznikach polskich; zob. *Najdawniejsze roczniki krakowskie*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, s. 44: 999 *ordinatio Gaudencii in episcopum*.

¹⁵ Zob. J. Böhmer, *Regesta imperii*, ser. II, cz. 3: *Die Regesten des Kaiserreiches unter Otto III*, neubearb. von K. Uhlirz, Graz-Köln 1957, nr 1336, s. 736–737; zob. też nr 1325 b, s. 729.

¹⁶ Źródła niemieckie jednostronnie wszystkie czynności podejmowane na synodach przypisują inicjatywie cesarza Ottona. Jednakże kreacja nowego arcybiskupstwa należała do kompetencji papieża i jego też na synodzie gnieźnieńskim reprezentował kardynał-oblacjonariusz Robert; zob. trafne uwagi W. Abraham, *Organizacja*, s. 126, 271 i 318.

Thietmar zdołał swoim nie tyle opisem, co przemilczeniem wielu faktów, zaciemnić i zniekształcić istotę postanowień. Toteż, aby się dowiedzieć, co się naprawdę stało w Gnieźnie, musimy sięgnąć do innego współczesnego komunikatu, który – ze względu na formalne, ale łatwe do usunięcia błędy – był dotąd przez badaczy lekceważony lub wręcz pomijany. W Roczniku z Hildesheim zapisano pod rokiem 1000:

*Czasu Wielkiego Postu cesarz Otton udał się do kraju Słowian do (grobu) świętego Wojciecha biskupa i męczennika celem pomodlenia się. Tam na zwołanym synodzie dokonał podziału siedmiu biskupstw, a Gaudeniego, brata świętego Wojciecha, polecił wyświęcić na arcybiskupa w naczelnym mieście Słowian, Pradze, z przyzwolenia biskupa Rzymu i na prośbę księcia Czechów Bolesława...*¹⁶

Rocznikarzowi niemieckiemu św. Wojciech kojarzył się przede wszystkim z Pragą i dlatego tutaj, zamiast w Gnieźnie, zlokalizował siedzibę arcybiskupstwa, mieszając Bolesława czeskiego z polskim. Gdy te formalne błędy usuniemy, prócz faktów dobrze już nam znanych z opisu biskupa Thietmara, wyłania się wiadomość całkiem nowa o ustanowieniu i rozgraniczeniu na synodzie gnieźnieńskim aż siedmiu biskupstw.

O jakież biskupstwa chodzi? O ustanowieniu pięciu biskupstw informuje nas nie wprost, ale wyraźnie Thietmar, a mianowicie były to: gnieźnieńskie, poznańskie, kołobrzesckie, wrocławskie i krakowskie. A dwa dalsze?

Otóż, już wyżej zwracaliśmy uwagę, że po roku 990 państwo Mieszka I i Bolesława Chrobrego było w dziedzinie organizacji kościelnej podzielone na dwie strefy. Pierwsza obejmowała cały ten kraj, który, jak mówi Thietmar w cytowanym opisie, podlegał jeszcze w r. 1000 jurysdykcji biskupa misyjnego, Ungera, tj. Polska w węższym znaczeniu – Kujawy, Mazowsze i Pomorze. Na strefę drugą składały się te enklawy diecezji praskiej i ołomunieckiej, które w latach 988–990 dostały się pod panowanie Mieszka I. Mimo zmiany swej przynależności politycznej nie zmieniły one przynależności kościelnej do dwu wyżej rzeczonych diecezji. Jeżeli więc w r. 1000 utworzono w tej strefie dwa nowe biskupstwa, tj. wrocławskie i krakowskie, to w takim razie dwie macierzyste diecezje, tj. praska i ołomuniecka.

musiały być niejako od nowa urządzone i rozgraniczone. W Gnieźnie rozdysponowano więc siedem, a nie pięć diecezji. To chyba jest oczywiste¹⁶.

Jeżeli tak było, to kładzie to kres stałym domysłom i dysputom na temat istnienia jakiegoś samodzielnego biskupstwa, obojętnie czy to słowiańskiego, czy to łacińskiego obrządku, w Krakowie przed rokiem 1000. Kraków w latach 973/4–1000, podobnie jak i Wrocław, znajdował się pod jurysdykcją czeską i jurysdykcją metropolitalną moguńską.

Tu warto osobno podkreślić, że – zgodnie z przepisaną procedurą kanoniczną – utworzenie biskupstwa wrocławskiego i krakowskiego wymagało uprzedniej zgody arcybiskupa moguńskiego i obu jego czeskich sufraganów na wyłączenie polskich obecnie krain z ich diecezji.

Przykład tworzenia arcybiskupstwa magdeburskiego poucza, że podobnie jak w Gnieźnie sprawy były debatowane na dwu kolejnych synodach w Rawennie (w r. 967 i 968), a cesarz Otton I musiał przez kilka lat zabiegać o cesję części diecezji na rzecz Magdeburga u biskupa halbersztadzkiego i arcybiskupa moguńskiego¹⁸. Nie inaczej zapewne potoczyły się układy o wydzielenie Małopolski i Śląska z obrębu diecezji czeskich; zajmowano się nimi wstępnie na synodzie rzymskim, ostatecznie na synodzie gnieźnieńskim.

Mniej skomplikowana z punktu widzenia prawnego była procedura w sprawie przekształcenia dotychczasowego biskupstwa misyjnego Ungera w trzy diecezje. Sam charakter misyjny jurysdykcji Ungera, a także jego bezpośrednia zależność od Stolicy Apostolskiej, umożliwiały podjęcie

¹⁶ Dla szczególnej wagi tego przekazu cytuję również tekst łaciński: *Imperator Otto tertius causa orationis ad S. Adalbertum episcopum et martirem, quadragesimo tempore, Sclaviam intravit. Ibiq[ue] cōadunata sinodo episcopos septem disposuit et Gaudentium fratrem b. Adalberti in principali urbe Sclavorum Praga ordinari fecit archiepiscopum. licentia Romani pontificis, causa petitionis Boleslavoris Boemorum ducts, ab amore pōtus et honorem sui venerandi fratris digni pontificis et martyris. Gaudenty na arcybiskupa był już wyświęcony, w ostatnim kwartale roku 999, na synodzie w Gnieźnie dokonano tylko jego ordynacji.*

¹⁷ K. Buczek, *Pierwsze biskupstwa polskie*, „Kwart. Histor.”, 62 (1938), s. 184–185 pierwszy z naszych badaczy docenił znaczenie zapiski hildesheimskiej, ale „dyspozycję” szóstego i siódmego biskupstwa mylnie odniósł do biskupstw magdeburskich.

¹⁸ Obszerniej omawia te sprawy w swoim studium W. Ullmann, *Magdeburg das Konstantinopel des Nordens*, w: *Jahrbuch f. d. Geschichte Mittel-u. Ostdeutschlands*, 21 (1972), s. 1 i n., szczególnie s. 34.

odgórnej i wiążącej decyzji papieskiej. Mimo to Unger nie był w tej sprawie tylko pionkiem, którego wolę można było pominąć. Coś z nim trzeba było zrobić. Rzecz byłaby zapewne ułożyla się bezkolizyjnie, gdyby Ungera posunięto na stanowisko arcybiskupa nowej archidiecezji. Nie chciał go jednak widzieć w tej roli Bolesław Chrobry. Niechęć Bolesława płynęła zapewne stąd, że Unger był „człowiekiem” książny Ody. Na dworze książęcym mogła powstać obawa, że wyzyska on swe nowe stanowisko dla celów politycznych.

Prawdopodobnie więc już na synodzie rzymskim – na przełomie 988/9 – zapadła decyzja, że biskupem w Gnieźnie zostanie Gaudenty-Radzim. Tam też zapewne omówiono kandydatury inne: Reinberna, Jana i Poppona. W toku dalszych rokowań ze Stolicą Apostolską i cesarzem zdecydowano się w Rzymie na rozwiązanie globalne, tj. na utworzenie arcybiskupstwa, któremu zostaną podporządkowane wszystkie inne powoływane do życia w państwie Bolesława diecezje. Jeżeli wiarygodna jest informacja Thietmara, że Unger witał cesarza Ottona i legata papieskiego w Gnieźnie jako „biskup tego miasta”, to w takim razie należy przypuszczać, że ostateczna decyzja w sprawie 5 diecezji w Polsce i zwieńczenia ich organizacji wspólną dla całego kraju metropolią, istotnie musiała zapaść dopiero na synodzie w Gnieźnie³⁹.

Wiarygodna w każdym razie wydaje się informacja Thietmara, iż Unger do ostatka stawiał opór. Nie poddał się obediencji miejscowego arcybiskupa próbując zachować dotychczasowy niezależny status biskupa misyjnego. Zupełnie podobnie, jak wiemy, zachował się biskup pruski Chrystian w r. 1243, gdy odebrano mu jurysdykcję nad całymi Prusami, a zostawiono go tylko przy diecezji chełmińskiej⁴⁰.

Jak wynika zarówno z przekazu Thietmara i bardziej ogólnikowego, lecz także bardzo konkretnego zapisu Rocznika hildesheimskiego, zdołano w Gnieźnie osiągnąć kompromis. Wszystko odbyło się „praworządnie”. Za jaką cenę? Wystarczy rzucić okiem na mapę, aby zobaczyć niezwykłość, żeby nie powiedzieć sztuczność tego kompromisowego rozwiązania.

Cały kraj, znajdujący się w r. 1000 pod panowaniem Bolesława Chrobrego, można ująć w granice pięciu wielkich

wspólnot ponadplemiennych, a mianowicie, idąc od północy: pomorską (Kołobrzeg), polańską (Gniezno, ówczesna stolica państwa), mazowiecką (Płock), śląską (Wrocław) i wiślańsko-łędziańską (Kraków). Tylko trzy wspólnoty, tj. pomorska, śląska i wiślańska, otrzymały biskupstwa z siedzibami zlokalizowanymi każdorazowo w odnośnych stolicach. Z pustymi rękoma wyszło z reorganizacji misyjnej struktury Kościoła polskiego Mazowsze (ten błąd został naprawiony dopiero w r. 1075, gdy pod naciskiem ówczesnego księcia dzielnicowego Władysława Hermana utworzono biskupstwo płockie)⁴¹, natomiast Wielkopolska została dość sztucznie podzielona na dwie odrębne diecezje: gnieźnieńską i poznańską. Widoczne jest, że dla wyższych celów o charakterze politycznym zerwano tu naturalną jedność społeczno-ustrojową.

Biskup Unger za cenę ustąpienia ze stołecznego Gniezna otrzymał specjalnie dla siebie wydzieloną diecezję poznańską. Na terenie Ziemi Lubuskiej graniczyła ona z diecezjami podległymi Magdeburgowi. Nowo kreowany arcybiskup, Gaudenty, zadowolili się wschodnią połacią Wielkopolski; i dlatego, widocznie dla zrównania rozmiarów tej diecezji z pozostałymi, poddano jego jurysdykcji Kujawy, ziemię chełmińską, płocką, ziemię kaliską i sieradzko-łęczycką. Dla Poznania wykrojono na terenie Mazowsza archidiakoniat czerski, ale dotąd nie udało się uzgodnić, czy biskup poznański wszedł w jego posiadanie już w r. 1000, czy dopiero w formie rekompensaty w r. 1124, gdy – co wydaje się bardziej prawdopodobne – z korpusu diecezji poznańskiej wykrawano diecezję lubuską⁴². Godząc się na to ustępowstwo dla Ungera osiągnięto na synodzie cel ważniejszy: kanoniczne powołanie nowej metropolii.

Konkluzje Pozostawiając na boku całą interesującą otoczkę prawnopolityczną stosunków między cesarzem rzymskim i królem

³⁹ Świadczy o tym obecność oblaconariusza papieskiego Roberta w Gnieźnie: zob. wyżej przyp. 35–36.

⁴⁰ Zob. G. Labuda, *Polska i krzyżacka misja w Prusach*, „Annales Missiologicae”, 9 (1937).

⁴¹ Zob. obszerniej Z. Sułowski, *Początki organizacji kościelnej na Mazowszu*, w: *Studia Płockie*, t. III, praca zbior. pod. red. J. Kłoczowskiego, Płock 1973, s. 35 i n.

⁴² Zob. M. Gębarowicz, *Mogilno-Płock-Czerwińsk. Studia nad organizacją Kościoła na Mazowszu w XI i XII w.*, w: *Prace historyczne w 30-lecie działalności prof. Stanisława Zakrzewskiego*, Lwów 1934, s. 150 i n.

niemieckim Ottonem III i księciem Bolesławem Chrobrym, które również w Gnieźnie zostały zreformowane i dostosowane do nowej roli Bolesława jako szafarza materialnej bazy Kościoła w Polsce, a także monarchy udzielającego inwestytury dostojnikom kościelnym⁴³, ograniczymy się do uwypuklenia najważniejszych faktów, określających przede wszystkim stanowisko prawne pierwszych biskupów polskich:

1. Utrwalający się coraz bardziej w historiografii, a w ślad za tym również w świadomości społecznej, pogląd jakoby dwaj pierwsi biskupi polscy, Jordan i Unger, byli diecezjalnymi biskupami poznańskimi i ich siedzibą był Poznań, jest pozbawiony wystarczającej podstawy źródłowej.

2. Bardziej uzasadniony, tzn. bardziej zgodny z istniejącymi źródłami, wydaje się pogląd reprezentowany przez starszą historiografię, iż wspomniani wyżej biskupi byli biskupami misyjnymi, których działalność była zwrócona na cały kraj w granicach państwa z okresu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych X wieku, nie mającymi jeszcze ani stałej siedziby, ani regularnie wytyczonej diecezji, ale dla których niejako naturalnym oparciem był dwór książęcy, rezydujący w niewątpliwiej stolicy państwa piastowskiego, w Gnieźnie, gdyż Poznań był wówczas tylko jedną z wielu *sedes principales* księcia.

3. Wytworzone wysiłkiem biskupów misyjnych biskupstwo (zasługuje ono w pełni na nazwę biskupstwa misyjnego, oczywiście w znaczeniu instytucjonalnym, a nie prawnym) było z istoty rzeczy tylko ogniwem przejściowym do wyższej metropolitalnej struktury Kościoła polskiego. Dwa wydarzenia – mianowicie jedno o charakterze politycznym, wskutek którego małopolskie i śląskie połacie diecezji ołomunieckiej i praskiej znalazły się w latach 988–990 w granicach państwa piastowskiego, oraz drugie o charakterze ideowym, tj. męczeńska śmierć biskupa Wojciecha w Prusach w r. 997, wykupienie i złożenie jego ciała w katedrze gnieźnieńskiej oraz ogłoszona wnet jego kanonizacja – przyspieszyły dojrzewającą coraz bardziej potrzebę utworzenia w Gnieźnie arcybiskupstwa, które poprzez regularnie wytyczone i materialnie wyposażone biskupstwa

diecezjalne scaliłoby całość ziem piastowskich w jedną zhierarchizowaną organizację metropolitalną.

4. Rokowania w tej sprawie toczyły się od roku 997 zapewne w Ołomuńcu, Pradze i Moguncji (wyrażenie zgody na utworzenie biskupstwa krakowskiego i wrocławskiego) oraz przede wszystkim w Rzymie (wyrażenie zgody na przekształcenie biskupstwa misyjnego w arcybiskupstwo). Pierwszy ich etap został sfinalizowany na synodzie w Rzymie na przełomie 998/9 roku, drugi natomiast w Gnieźnie – pod przewodnictwem legata papieskiego Roberta i przy czynnym udziale cesarza Ottona w pierwszych dniach marca 1000 roku. W ich wyniku powołano w Polsce 5 diecezji: gnieźnieńską, poznańską, kołobrzeską, wrocławską i krakowską. Główną rolę w tych przygotowaniach odegrał brat przyrodni św. Wojciecha, uczestnik jego misji do Prus, Radzim-Gaudenty, który zapewne z początkiem roku 999 został wyświęcony na biskupa z tytułem *Kościół gnieźnieński*, a pod koniec tego roku – po podjęciu decyzji o utworzeniu arcybiskupstwa – podniesiony do godności *arcybiskupa św. Wojciecha*.

O wielkim znaczeniu podjętych w roku 1000 na synodzie gnieźnieńskim decyzji świadczy fakt, że wszystkie uchwały tego synodu zostały zatwierdzone osobną bullą papieża Sylwestra II. Należy prawdziwie żałować, że cenny ten dokument, znany koło r. 1110 pierwszemu kronikarzowi dziejów polskich, Anonimowi Gallowi, raczej już tylko z tradycji i jakiegos pośredniego przekazu, niż z autopsji, uległ zagładzie, prawdopodobnie podczas zaburzeń społecznych i religijnych w latach 1032–1039; w nim bowiem zapisano wszystko to, co z takim mozołem i wśród bezustannych kontrowersji usiłują teraz odtworzyć historycy⁴³.

5. Z całokształtu naszej analizy wynika, że wszystkie diecezje, które weszły w roku 1000 w skład archidiecezji gnieź-

⁴³ Stronę polityczną zjazdu gnieźnieńskiego przedstawiłem w *Studiach nad początkami państwa polskiego*, s. 237–319; sformułowane tam poglądy wymagają tylko drobnych poprawek i uzupełnień. W świetle dokonanej obecnie rekonstrukcji wydarzeń natury kościelnej jaśniej rysuje się znaczenie wydarzeń o charakterze politycznym, o których obszernie mówi w swej kronice Anonim Gall (*Kronika Polska*, ks. I rozdz. 6, przekład polski, s. 73). Cesarz przelewał na księcia Bolesława przysługujące tylko królom uprawnienia do udzielania inwestytury biskupom. I te właśnie postanowienia potwierdził potem odrębną bullą papież Sylwester, o czym także mówi w swej kronice Anonim Gall (ks. I, rozdz. 6).

nieńskiej (biskup misyjny Unger, który w r. 1000 objął diecezję poznańską, najpierw uchylił się co do swej osoby od uznania obediencji gnieźnieńskiej, a następnie uznał obediencję magdeburską, bez dalszych następstw prawnych co do statusu prawnego samej diecezji poznańskiej), powstały w jednym i tym samym czasie. Możemy nawet dokładnie oznaczyć hipotetyczną datę ich kreowania.

Tak się składa, że cesarz Otton podczas swego pobytu w Gnieźnie (*actum in Sclavania in civitate Gnesni ubi corpus beati martyris Adalberti requiescit*) wystawił biskupowi Hieronimowi z Vicenzy we Włoszech pewien dokument (jego treść nie ma związku z naszymi sprawami), który z powodu uszkodzenia w przekazanej podstawie rękopiśmiennej odnośnej formuły sprawia badaczom pewne trudności w oznaczeniu dokładnej daty jego spisania. Mógł on jednak być wystawiony najwcześniej 8 marca, najpóźniej 15 marca, gdyż 22 marca cesarz pojawił się w Magdeburgu⁴⁴. Skoro więc cesarz już w dniu 8 marca mógł być w Gnieźnie, to w takim razie wolno przyjąć, zgodnie ze stosowaną praktyką, iż uroczystość publicznego ogłoszenia i utworzenia arcybiskupstwa miała miejsce w niedzielę. W wymienionych przez nas klamrach czasowych 8–15 III była to niedziela *Laetare Hierusalem*, w dniu solennym 10 marca.

Laetare Hierusalem – przypadek to czy omen?

⁴⁴ Zob. Regesten (jak w przyp. 34), nr 1350, s. 747–748; tutaj też dalsze szczegóły dotyczące chronologii pobytu ces. Otrona w ostatnich dniach jego pobytu w Gnieźnie.

De la plus ancienne organisation de l'Église en Pologne

En Pologne on discute la question, lequel des diocèses est le plus ancien. L'opinion que les deux premiers évêques polonais, Jordan et Unger, furent des évêques diocésains de Poznań, est dépourvue de base suffisante de sources. Il semble que l'opinion plus motivée est celle représentée par l'historiographie précédente, que les évêques mentionnés ci-dessus furent des évêques missionnaires, pour lesquels la cour princière résidant à Gniezno, l'indubitable capitale de l'état des Piasts, formait, en

quelque sorte, un appui naturel. Ce fut dans la cathédrale de Gniezno qu'on déposa le corps de Saint Adalbert. Au mois de mars 1000, à sa tombe eut lieu le synode présidé par le légat papal, Robert, avec la participation active de l'empereur Otto III et du souverain de Pologne, Bolesław Chrobry. Le résultat du synode fut la création en Pologne de l'archidiocèse de Gniezno, ainsi que de quatre diocèses, ceux de Poznań, de Kolobrzeg, de Wrocław et de Cracovie.

Małgorzata Głódź

Zagadka substancji wszechrzeczy i człowieka

(część I)

Człowiek w mechanistycznym świecie

Od czasów Kartezjusza i Newtona mechanistyczny pogląd na świat znacznie się rozprzestrzenił. Gdy wszystko, co nas otacza, uznamy za zręcznie funkcjonujący mechanizm, jesteśmy o krok od włączenia człowieka w tryby tego mechanizmu. (Już przecież Kartezjusz twierdził, że ciało człowieka jest maszyną.) Krok taki zrobił La Mettrie i zrobił go o tyle konsekwentnie, że w jego filozofii człowiek nie tylko stał się maszyną, ale stał się bez reszty maszyną, niczym innym, jak tylko maszyną. Mechanistyczny pogląd na świat, po uwzględnieniu w nim miejsca i roli człowieka, przekształcił się pod piórem La Mettrie w mechanistyczny materializm.

Wprawdzie poglądy La Mettrie trudno nazwać systemem, ale są one o tyle szerokim studium pozycji człowieka w rzeczywistości, że zasługują na baczniejszą uwagę.

La Mettrie – lekarz, filozof, satyryk

*Człowiek jest maszyną i [...] w całym wszechświecie istnieje tylko jedna substancja, występująca w rozmaitych postaciach*⁰ – głosił francuski materialista doby Oświecenia Julien Offray de la Mettrie (1709–1751). Najdoskonalszym wyrazem substancji jest człowiek, ale jest on *zupełnie podobny do zwierzęcia*; istnieją też analogie między światem zwierzęcym a roślinnym i między człowiekiem a rośliną.

Materię w żywym człowieku i zwierzętach La Mettrie nazywa «materią zorganizowaną». Wyróżnia ją zdolność do

⁰ Wszystkie cytaty, o ile nie jest zaznaczone ich odrębne pochodzenie, są wzięte z polskiego przekładu rozprawy La Mettrie *L'Homme – machine* dokonanego przez Stefana Rudniańskiego: Julien Offray de La Mettrie, *Człowiek – maszyna*, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN 1953.

samoistnego ruchu. *Jeśli tylko przyznamy, że materia zorganizowana jest obdarzona pierwiastkiem poruszającym, że jest to jedyna cecha odróżniająca ją od materii niezorganizowanej [...], że wreszcie wszystkie objawy życia zwierzęcego zależne są [...] od różnorodności owej organizacji, będziemy mieli materiał wystarczający dla rozwiązania zagadki substancji wszechrzeczy i człowieka.* W taki sposób La Mettrie wyraził ideę jedności świata organicznego i nieorganicznego w rozprawie „Człowiek – maszyna”. Rozprawa ta uważana jest za główne dzieło wykładające jego myśli filozoficzne.

La Mettrie-filozof patrzył na «zagadkę substancji wszechrzeczy» od strony analizy pozycji człowieka w świecie. Skoncentrowanie uwagi na człowieku zbiega się z przedmiotem profesjonalnych badań La Mettrie-lekarza.

La Mettrie był znanym lekarzem, jednym z najzdolniejszych uczniów słynnej za jego czasów holenderskiej szkoły medycznej Hermanna Boerhaave'a. Aby kształcić się pod kierunkiem Boerhaave'a, La Mettrie zrezygnował z intratnej praktyki w rodzinnym mieście Saint-Malô i zdecydował się podjąć w Lejdzie ponownie studia zawodowe. Po powrocie do kraju kontynuował praktykę lekarską – w Paryżu osiągnął stanowisko lekarza gwardii – i prowadził działalność literacko-naukową. Między innymi tłumaczył na język francuski najważniejsze dzieła swego mistrza Boerhaave'a. W 1746 roku La Mettrie opuścił Paryż i zbiegł do Holandii. Do ucieczki skłoniła go z jednej strony reakcja, jaką wywołało ogłoszenie drukiem jego pierwszej książki filozoficznej „Historia naturalna duszy”¹, a z drugiej strony odzew na satyry, których ostrze wymierzał przeciwko lekarzom paryskim.

W 1748 r. ukazała się, wydana anonimowo w Lejdzie, rozprawa „Człowiek – maszyna”. Wkrótce jednak jej autorstwo zostało ujawnione i La Mettrie był zmuszony opuścić również Holandię. Znalazł schronienie na dworze pruskiego króla Fryderyka II, gdzie przebywał aż do śmierci.

W ciągu dość krótkiego i burzliwego życia La Mettrie zdążył napisać czterdzieści rozpraw o treści medycznej, filozoficznej i satyrycznej.

Wielu nauczycieli wpłynęło na kształt przekonań filozoficznych La Mettrie. Korzenie jego materializmu sięgają poglądów Demokryta poprzez podtrzymujących demokry-

tejską koncepcję świata innych starożytnych myślicieli – Epikura i Lukrecjusza. La Mettrie dzielił z nimi na przykład pogląd o materialnym charakterze duszy i zjawisk psychicznych.

U nowożytnych, mianowicie u Kartezjusza i Spinozy, mógł La Mettrie znaleźć wzór do traktowania istot żywych jako maszyny. La Mettrie uważał się nawet za kartezjanistę mimo uderzających różnic, które dzieliły jego poglądy od filozofii mistrza. Wysoko cenił sobie metodę Kartezjusza stosowaną w odniesieniu do badań przyrodniczych oraz mechanistyczną koncepcję przyrody. Kartezjusz uważał zwierzęta a także ciało ludzkie za mechanizmy, ale w automacie ciała człowieka mieszka, według niego, dusza i tym człowiek różni się od bezdusznych automatów – zwierząt. La Mettrie nie uznawał dualizmu: ciało materialne – dusza niematerialna. Posądzał nawet Kartezjusza, że ten *rozwodzi się szeroko nad różnicą zachodzącą jakoby między dwiema substancjami* (duszą i ciałem człowieka) tylko w obawie przed opinią teologów.

Przed La Mettrie'em Montaigne patrzył na człowieka jako na część przyrody, nie wynosząc ludzi ponad zwierzęta. Wśród nowożytnych myślicieli poza Montaigne'em (La Mettrie ocenił, że był to *pierwszy z Francuzów, który odważył się myśleć*), a także wymienionymi już Kartezjuszem i Spinozą, na poglądy La Mettrie oddziaływali między innymi: Lock, Hobbes, Shaftesbury.

Wreszcie kilka słów o formie twórczości La Mettrie. Styl dzieł filozoficznych jego daleko odbiega od spokojnych wywodów wielu innych myślicieli. Ironia satyryka i temperament człowieka ostro walczącego o swoje racje nadają rozprawom jego ton polemiczno-agitacyjny. Autor nie omija nawet szyderstwa jako «argumentu» w dyskusji. Swoistą perfidię satyryczną wykazywał on pisząc sam odpowiedzi pod adresem własnych utworów i autopamflety.

La Mettrie prowokował więc opinię nie tylko radykalnymi poglądami, ale i formą, w jakiej je prezentował,

¹ *Historia naturalna duszy (Histoire naturelle de l'âme)*, w której La Mettrie ujawnił swoje materialistyczne przekonania, została publicznie spalona z woli parlamentu paryskiego.

wywołując wśród siebie współczesnych fale oburzenia, plotek i pomówień.

Człowiek maszyną złożoną

Ciało człowieka badane, obserwowane, naprawiane, obnażające wnętrze w czasie operacji lub sekcji, było dla La Mettrie polem doświadczeń – zarówno medycznych, jak i filozoficznych. Gdy pytamy o naturę człowieka, naszymi przewodnikami powinny być wyłącznie doświadczenie i obserwacja – głosi La Mettrie. Zatem nie teolog, nie spekulatywny filozof, ale właśnie lekarz ma prawo wydawać sądy na temat duszy ludzkiej. *Jedynie lekarze zbudali i wyjaśnili labirynt, jakim jest człowiek.* Wszelkie dociekania filozoficzne «a priori» o człowieku okazały się zdaniem La Mettrie próżne. *Człowiek jest maszyną tak złożoną, że niepodobna od razu utworzyć sobie o niej jasnego pojęcia. [...] Tylko więc «a posteriori», tj. usiłując odkryć duszę jak gdyby poprzez narządy ciała, można osiągnąć niekoniecznie oczywiste prawdy dotyczące samej natury człowieka, lecz na pewno możliwe najwyższy w tej dziedzinie stopień prawdopodobieństwa.*

Ważmy więc za przewodnika doświadczenie i pomińmy historię wszystkich jałowych poglądów filozoficznych – taki postulat stawia La Mettrie metodzie swoich dociekań.

Dusza z błota

Naczelnym adwersarzem w polemice prowadzonej przez La Mettrie jest dualistyczna koncepcja, według której człowiek składa się z ciała materialnego oraz duszy niematerialnej. La Mettrie usiłuje z całą pasją wykazać, że fenomen człowieka można wytłumaczyć nie odwołując się do istnienia w człowieku żadnego pierwiastka niematerialnego. *Wartość rozumu nie zależy od jednego wielkiego a pozbawionego znaczenia słowa «niematerialność», lecz od siły, rozległości lub przenikliwości samego rozumu. Tak więc dusza utworzona z błota², zdolna odkrywać jakby jednym spojrzeniem trudne do uchwycenia wzajemne stosunki i następstwa niezliczonych idei, byłaby oczywiście więcej warta niż dusza głupia i tę utworzona z najbardziej drogocennych składników.*

La Mettrie nie rezygnuje z używania określenia «dusza» (l'âme). Należy jednak mieć na uwadze, że w jego języku będzie to owa «dusza utworzona z błota», czyli oczywiście dusza materialna, i tak słowo to trzeba tu rozumieć z wyjątkiem przypadków, gdy atakuje on spirytualistyczną koncepcję duszy.

Dusza (czytaj: dusza wg koncepcji spirytualistów) jest [...] tylko pustą nazwą nie związaną z żadnym określonym pojęciem, nazwą, której człowiek rozumny powinien używać jedynie dla oznaczenia tej części nas samych, która myśli. Według La Mettrie mózg posiada nawet swoiste mięśnie służące do myślenia. Mówi on też o *pierwiastku czującym, który w nas myśli*, a nawet utożsamia wrażliwość i myślenie. Zależność zdolności myślenia od wrażliwości ma być podstawą tego utożsamienia: *Wraz z wrażliwością gasne również myśl* – na przykład człowiek, który stracił przytomność, nie myśli.

Materialna dusza miałaby siedzisko w mózgu, «u nasady nerwów». Duszę stanowiłby więc po prostu zlokalizowany (!) organ, wykonujący pewne zadania.

Wszystkie władze duszy można sprowadzić do wyobraźni, a *wydawanie sądów, rozumowanie, pamięć, nie są wcale samodzielnymi częściami duszy, lecz stanowią właściwe modyfikacje tego rodzaju tkanki rdzeniowej, na którą przedmioty malujące się w oku są rzutowane niby przez latarnię magiczną.* Wyobraźnia spełnia wszystkie czynności duszy, jest więc samą duszą. *Właśnie pod pochlebnym pędzlem wyobraźni zimny szkielet rozumu nabiera ciała pełnego życia i barw. [...] Wyobraźnia nie tylko maluje naturę – może ją również rozumieć. Rozumie, sądzi, przenika, porównuje i zgłębia.*

La Mettrie przekonuje, że łatwo dowieść prawdziwości jego systemu, gdyż system ten jest oparty na *poczuciu wewnętrznym i na własnym doświadczeniu każdego osobnika.* Doświadczenie mówi o zależności wszystkich stanów i zdolności duszy od budowy mózgu i całego ciała, a więc zdolności te *najwidoczniej są tej budowy wynikiem* – tak La Mettrie wyprowadza wniosek wielkiej wagi dla jego materialistycznych poglądów.

² La Mettrie nawiązuje tym powiedzeniem do krytycznie cytowanego przez siebie fragmentu wywodów Pluche'a. Pluche wyraził się w nim o Locke'u, że ten «tak nisko ceni naszą duszę, iż uważa ją za utworzoną z błota».

Jeżeli bowiem to, co myśli w moim mózgu, nie jest częścią tego narządu a zatem i całego ciała – rozważa La Mettrie – czemuż krew moja rozpala się, podczas gdy leżę spokojnie w łóżku i układam plan jakiegoś dzieła lub oddaję się abstrakcyjnym rozmowaniom? Z drugiej strony zmiany chorobowe ustroju cielesnego wpływają na temperament, bystrość umysłu, odwagę. Zie działanie wyobraźni może wystąpić jako skutek złego funkcjonowania organizmu i tak na przykład: stwardnienie śledziony, wątroby lub zatkanie żyły wrotnej może uczynić z bohatera tchórza. W wadach mózgu należy dopatrywać się przyczyny obłądki, tępoty umysłowej. Czasami niedostrzegalne nawet uszkodzenie mózgu, «małeńkie włókienko», jest w stanie przemienić geniusza w głupca.

Czynniki zewnętrzne, jak temperatura otoczenia, pokarm, kształtują stany duszy. *Jaką władzę ma nad nami posilek! Żołnierz po wypiciu alkoholu wpada w wojowniczy nastrój. Głód popycha niekiedy do zbrodni. Pokarm wpływa na intelekt, bystrość, a także na charakter całych narodów. La Mettrie uważa, że nie tylko zwierzęta dziczej od surowego mięsa; Anglicy, którzy spożywają mięso [...] na wpół surowe i krwiste, odznaczają się, jak się zdaje, w większym lub mniejszym stopniu okrucieństwem i innymi brzydkimi cechami.*

Rozum człowieka zmienia się z wiekiem, wychowaniem, towarzystwem. *Dusza rozwija się wraz z ciałem w miarę postępów wychowania. Ponieważ każdy człowiek ulega wpływowi otoczenia, La Mettrie daje dobrą radę, jak ustrzec się złych efektów tego wpływu: Najlepszym towarzyszem dla człowieka inteligentnego jest on sam, jeśli nie może znaleźć podobnych sobie. (!)*

A dusza kobiet? Są one wychowywane inaczej niż mężczyźni, ciało kobiece różni się też od męskiego. *U płci pięknej dusza zależna jest [...] od delikatnej budowy ciała: stąd ta słodycz i tliwość, ta żywość uczuć opartych raczej na namiętności niż na rozumie, stąd te przesady i zabobony, których silne piętno z trudnością daje się zetrzeć, itp. U mężczyzny mocniejszy umysł wiąże się z mocniejszą budową mózgu i nerwów. Wychowanie, którego pozbawione są kobiety, wzmacnia jeszcze ducha męskiego. Jakże dzięki takiej pomocy natury i wychowania nie miałby być mężczyzna*

*wdzięczniejszy, szlachetniejszy, stalszy w przyjaźni, wytrzymalszy w przeciwnościach itd.? Szarmancki La Mettrie znajduje jednak słowa pociechy i dla niewiasty: *Kto łączy w swej osobie wdzięki umysłu i ciała ze wszystkimi niemal najczulszymi, najsłabszymi uczuciami, nie powinien nam zazdrościć podwójnej siły, którą obdarzono mężczyznę widocznie tylko po to, aby mógł zarazem łatwiej dostrzec powaby piękności i lepiej służyć jej rozkoszom.**

Problem duszy człowieka-maszyny będzie jeszcze powracać w dalszych rozdziałach. Zajmiemy się teraz sposobem funkcjonowania złożonej maszynerii ciała ludzkiego śledząc, jak widział ją La Mettrie.

Jak działa ludzki organizm

La Mettrie, jak już wiemy, dzieli materię na zorganizowaną i niezorganizowaną. Materia zorganizowana obdarzona jest *pierwiotkiem poruszającym* i tym tylko różni się od niezorganizowanej. Jednak *istota ruchu jest nam równie nie znana jak istota materii* – stwierdza La Mettrie i przyznaje też dalej, że nie wie, w *jaki sposób bezwładna i prosta materia staje się czynną i złożoną z narządów*, ani jak powstaje wrażliwość i myśl. Materia (zorganizowana) porusza się *sama przez się*. La Mettrie wyróżnia dwa rodzaje ruchów. Zdolność do wykonywania ruchów pierwszego rodzaju posiada samoistnie każda część organizmu, bo *każde włókienko lub część ciała organizmu porusza się dzięki właściwemu sobie pierwiotkowi ruchu; działanie jego nie zależy od nerwów [...]*; zauważono nawet ruchy fragmentów odłączonych od obiegu krwi i w ogóle od reszty organizmu. O działaniu pierwiotka ruchu w ciałach ożywionych miało świadczyć wiele obserwacji opisywanych przez La Mettrie. Oto w żywych organizmach występują ruchy, które nazwalibyśmy dziś odruchami bezwarunkowymi (bicie serca, praca płuc) i odruchami warunkowymi (zweźnianie lub rozszerzanie źrenicy w zależności od oświetlenia, skurcze żołądka podrażnionego przez trutyczną itp.). Zaś po śmierci człowieka lub zwierzęcia pewne organy zachowują przez jakiś czas swoje ruchy (przykładem może być ruch robaczkowy wnętrzności), odcięte członki kurczą się i drgają, zwłaszcza przy podrażnieniu. Indyk z odrąbaną głową bije

skrzydłami i biega, poćwiartowane polipy poruszają się i odradzają w taki sposób, że z każdej części polipa powstaje nowy osobnik... Wszystkie machinalne ruchy miałyby mieć swoje źródło we właściwych danemu organowi samodzielnych sprężynach.

Dusza nie zawiaduje machinalnymi ruchami, natomiast są jeszcze inne ruchy, które – zdaniem La Mettrie – nie wynikają z samej natury narządów, ale z oddziaływania wyobraźni na mięśnie *zu sprawą wzburzonej i niespokojnej krwi oraz tchnień życiowych*¹. Nad tymi, tzw. ruchami dowolnymi posiada władzę dusza, *pierwiastek poruszający, wrażliwa część materialna mózgu, główna, a może najpierw utworzona sprężyna*. Dusza działa oczywiście tylko o tyle, o ile pozwala jej stan organizmu – na przykład woła nie może zmusić do czynu organizmu wyczerpanego. Z drugiej zaś strony, na przykład gorączka potrafi *zamroczyć umysł i pozbawić go woli*.

Podtrzymywanie drgań naturalnych

Cechą każdego *elementu włóknistego* maszyny organizmu ludzkiego jest drganie naturalne, które *podobne jest do drgania wahadła i nie może odbywać się bez przerwy*. Co więc je podtrzymuje? *Sok odżywczy. Ciało jest tylko zegarem, świeży zaś sok odżywczy – zegarmistrzem*. Sok ten przenika do krwi, wywołuje tam *pewnego rodzaju gorączkę, czyli fermentację*. Gorączka ta powoduje *wzmoczoną filtrację tchnień życiowych, automatycznie pobudzających mięśnie i serce, tak jak gdyby robiły to na rozkaz woli*. Części płynne pełnią, obok części stałych, ważne funkcje w procesach życiowych. Płyny, *uderzając o ścianki naczyń, pobudzają i utrzymują ich sprężystość, od której znowu zależy ich własny obieg*. Dlatego *sprężyna naturalna każdej substancji jeszcze po śmierci zachowuje w większym lub mniejszym stopniu resztki wspólnego życia, żyje jeszcze przez pewien czas i ostatnia przestaje działać*. Chociaż La Mettrie mówi też przy innych okazjach o wzajemnym oddziaływaniu sprężyn między sobą, przekonanie o swoistej niezależności ruchu sprężyn każdego fragmentu organizmu zajmuje poczesne miejsce w jego rozumowaniach. *Nie ulega zatem wątpliwości, że siła części zwierzęcych może się wprowadzić zachowy-*

wać i powiększać dzięki sile krążenia, nie jest jednak od niej zależna, ponieważ, jak już widzieliśmy, nie wymaga nawet, aby każdy człowiek lub narząd stanowił nienaruszoną całość.

Ciało ludzkie – zegar

Podsumujmy i nieco rozwińmy mechanistyczny obraz człowieka-maszyny, czy człowieka-zegara. Człowiek jest zegarem, ale zegarem szczególnym. Jak zostało to już wyżej powiedziane, zegarmistrz – *sok odżywczy* podtrzymuje działanie sprężyn tego zegara. Sprężyny same się wzajemnie nakręcają. Człowiek jest tylko zwierzęciem lub mechanizmem złożonym z nakręcających się wzajemnie sprężyn, tak iż niepodobna orzec, w którym punkcie koła ludzkiego natura rozpoczęła swoją działalność. Sprężyny te różnią się między sobą tylko położeniem i stopniem siły, nie zaś samą istotą. Dusza jest zatem tylko pierwiastkiem poruszającym czyli wrażliwą częścią materialną mózgu, którą bez obawy popełnienia błędu można uważać za główną sprężynę całego mechanizmu. Wywiera ona widoczny wpływ na pozostałe sprężyny, a nawet została – zdaje się – utworzona najpierw. Wiemy już, że w ciele występują także ruchy, którymi dusza nie rządzi (ruchy machinalne), a wynikają one z natury narządów, obdarzonych pierwiastkiem ruchu.

Serce stanowi w zegarze tę część, która wprawia w ruch całą maszynę ludzką.

Zegar nasz jest wreszcie zbudowany tak kunsztownie i umiejętnie, że w razie zatrzymania się kółka sekundowego kółko minutowe obraca się w dalszym ciągu..., to znaczy, że powstrzymanie (uszkodzenie) jednej z funkcji organizmu nie zawsze musi pociągnąć za sobą zatrzymanie całej maszyny, ani nie musi pozbawić go innych zdolności. Na przykład przy utracie wzroku można nadal korzystać ze słuchu itd.

Człowiek – zwierzę

Człowiek jest maszyną, której konstrukcja umieszcza go na szczycie kunsztu natury, ale też stawia go pomiędzy inne istoty żywe, bowiem i one są maszynami. Analiza podo-

¹ „Ésprits animaux”, odpowiednik „spiritus animales” u Kartezjusza.

bieństw między człowiekiem a zwierzętami⁴ stanowi ważne ogniwo wywodów La Mettrie.

To wszystko, co zostało powiedziane o mechanizmach ciała ludzkiego, stosuje się w dużej mierze do mechanizmów ciał zwierzęcych. La Mettrie uważa, że zwierzęta posiadają dusze, rozróżniają dobro od zła – czyli posiadają sumienie, wykazują oznaki rozumu.

Pod wieloma względami zwierzęta mają przewagę nad człowiekiem. Zwierzęta obdarzone są silniejszym instynktem.

Natura umieściła nas tedy poniżej zwierząt, a uczyniła tak po to, by lepiej uwypuklić cuda, których dokonuje WYCHOWANIE [podkr. M.G.], ono bowiem jedynie podnosi nas stawiając w końcu człowieka wyżej od zwierząt. La Mettrie stwierdza, że dzięki wychowaniu instynkt zmienia się w człowieka w rozum.

Upośledzonym (*głuchym, ślepym od urodzenia, głuptakom, obłąkanym...*) lub pozbawionym wychowania (*ludziom dzikim albo wychowanym w lesie*) La Mettrie nie przyznaje wyższości nad zwierzętami.

Z drugiej strony, La Mettrie wierzy, że dobrze zbudowane i wyuczone zwierzęta, zwłaszcza małpy, mogłyby pełnić ludzkie funkcje. Wyraża on też przekonanie o możliwości nauczania małpy mowy ludzkiej. Wówczas małpa stałaby się, zdaniem La Mettrie, człowiekiem, gdyż posiadałaby *podobnie jak my, wszystko, co jest potrzebne do myślenia i do korzystania z owoców wychowania*, jakie otrzymała. Zwracam uwagę na fakt, że umiejętnościom mowy La Mettrie przypisywał właściwości ucłowieczania.

La Mettrie zastanawia się, jak to się mogło stać, że ludzie, jako gatunek ludzki, zaczęli komunikować się przy pomocy mowy. Nakreśla przy tym drogę przeobrażeń, jaką człowiek musiał, według niego, przemierzyć.

Ewolucja człowieka

Pierwotny człowiek – stwierdza La Mettrie – był swego rodzaju zwierzęciem: różniącym się od innych zwierząt *fizjonomią wyrażającą większą roztropność*, ale też słabszym instynktem niż zwierzęcy. Dusza człowieka przeżywała wtedy okres dzieciństwa. Człowiek pierwotny, jak dziecko,

oznajmiał swe wrażenia oraz potrzeby nieartykułowanymi dźwiękami. [...] Widział [on] tylko kształty i barwy nie dotrzymując żadnych między nimi różnic. Kto nauczył – wychował ludzkość? Nie wiadomo wprawdzie, kto pierwszy przemówił, ale ludzie najlepiej ukształtowani, obdarzeni bardziej wyszukanyymi uczuciami mieli także niewątpliwie większą łatwość wyrażania ich. Oni stali się pierwszymi nauczycielami ludzkości. Na nowe doznania reagowali ruchami oraz za pośrednictwem samorzutnych dźwięków, właściwych każdemu zwierzęciu jako naturalny wyraz jego zdziwienia, radości, uniesienia lub potrzeby [...]. W taki więc sposób wedle mego rozumienia, ludzie używali najpierw uczucia lub instynktu celem zdobycia rozumu, a w końcu rozumu celem zdobycia wiedzy. W ten właśnie sposób, o ile rzecz dobrze pojmuję, wypełnili sobie umysł ideami, dla których przyjęcia został on ukształtowany przez naturę. Jedno pomagało drugiemu; najdrobniejsze zaczątki wzrastały powoli, aż nauczono się rozpoznawać wszystkie przedmioty we wszechświecie z taką samą łatwością jak koło.

Śledząc dalej obraz intelektualnych przemian ludzkości, nakreślony w „Człowieku-maszynie”, dochodzimy wreszcie do etapu, w którym ludzie posiadli *poznanie symboliczne*. Oczy odbierają wizerunki przedmiotów, mózg jest tak zbudowany, że musi i on z konieczności widzieć te obrazy oraz zachodzące między nimi różnice; podobnie dusza, z chwilą gdy się zaznaczyły lub wyrzyły w mózgu znaki odpowiadające tym różnicom, musiała zbadać ich wzajemne stosunki, CO BYŁOBY NIEMOŻLIWE BEZ ODKRYCIA ZNAKÓW LUB WYNALEZIENIA JĘZYKA [podkr. M.G.].

Zwróćmy uwagę na trzy aspekty poglądów La Mettrie:

Po pierwsze proces uczłowieczania ludzkości, podany zresztą niezbyt jasno, jest traktowany przez niego jako rodzaj powolnego samowychowywania się gatunku ludzkiego. Nie ma nic prostszego nad mechanizm naszego wychowania. Wszystko sprowadza się do dźwięków lub wyrazów, które z ust jednego człowieka przechodzą za pośrednictwem ucha do mózgu drugiego; mózg zaś odbiera jednocześnie za pomocą oczu kształt przedmiotów, których umownymi znakami są te wyrazy.

⁴ Analogie między człowiekiem a rośliną La Mettrie rozwija w rozprawie *Człowiek – maszyna*.

Po drugie, La Mettrie uważał, że umysł człowieka czekał na «wypełnienie», ukształtowany już przez naturę na przyjęcie idei i wykonywanie swych funkcji.

Po trzecie, inteligencja – lub wyobrażenia, bo La Mettrie je utożsamia – czy raczej tu powiedzielibyśmy zdolność rozumowania (ujmowanie stosunków między wyobrażeniami i wyprowadzenie z tego łańcucha wniosków, które są *w istocie znów tylko nowymi stosunkami*) wymaga umiejętności posługiwania się mową.

L'énigme de la substance de l'univers et de l'homme (I-e partie)

Depuis l'époque de Descartes et de Newton l'idée mécaniste du monde s'est considérablement répandue. Si nous considérons tout ce qui nous entoure comme un mécanisme fonctionnant habilement, nous ne sommes qu'à un pas de l'englobement de l'homme dans les roues de ce mé-

canisme. Un tel pas a été fait par La Mettrie. Dans sa philosophie l'homme devint son seulement une machine, mais il n'est que machine. L'idée mécaniste du monde, y ayant reconnu la place et le rôle de l'homme, se transforma sous la plume de La Mettrie en matérialisme mécaniste.



Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

O realizmie – realistycznie

W dniu 19 lipca 1870 roku cesarz Francji Napoleon III wydał wojnę Prusom. Wiemy, jak się ta wojna skończyła. Od tej pory, przez następne czterdzieści cztery lata cała Europa żyła w niemal zabobonnym przekonaniu, że cesarska wojenna machina niemiecka nie ma sobie równych i aby ją pokonać, trzeba zjednoczyć siły całego świata, bo w pojedynkę tego nie można dokonać. A po następnych dwudziestu latach świat znowu stanął w obliczu przyływu *furor teutonicus* i znowu trzeba było wysiłków niemal całego świata. Tak więc, rezultatem wydarzeń w lipcu, sierpniu i wrześniu 1870 roku były dwie wojny światowe. Oczywiście rok 1870 nie był jedyną przyczyną tych wojen, ale nikt nie wątpi, że był jedną z głównych.

Tymczasem na dzień przed niefortunnym krokiem Napoleona odbyła się w Wiedniu narada, na której dwóch członków rządu austriackiego zaproponowało, aby pierwszą wojnę światową rozpocząć o czterdzieści cztery lata wcześniej, niż wybuchła naprawdę – i w zupełnie innym układzie sojuszków. A więc, dokładnie dzień wcześniej, to znaczy osiemnastego lipca odbyło się pod przewodnictwem cesarza Austrii Franciszka Józefa (tego samego, który dał w końcu hasło do pierwszej wojny światowej, tyle że czterdzieści cztery lata później) posiedzenie Rady Koronnej, na którym premier hrabia Beust i szef sztabu generalnego Kuhn wypowiedzieli się za udziałem Austrii w wojnie przeciw Prusom. Premier Beust dążył do zmycia hańby roku 1866 i klęski pod Sadową, chciał też przywrócić dominującą pozycję Austrii wśród konstelacji państw niemieckich – i w ten sposób przekreślić wielki plan Bismarcka zjednoczenia Niemiec pod berłem Hohenzollernów. Natomiast myśli generała Kuhna obracały się wokół innego problemu. Był przekonany (i to jego przekonanie podzielali inni uczestnicy narady), że w przypadku opowiedzenia się Austrii po stronie

francuskiej, Rosja zaatakuję Galicję. Wszyscy wiedzieli, że Bismarck «reasekurował się», jak to wówczas nazywano. Ale Kuhn nie lękał się tego. Powiedział, że wojna z Rosją musi prędzej czy później wybuchnąć i lepiej wywołać ją teraz *nawet za cenę podpalenia Europy*. Wypowiedział też zadziwiające słowa, które dwa dni później powtórzył na piśmie w memorandum skierowanym do cesarza:

Musimy spożytkować rewolucyjnych Polaków w walce przeciw Rosjanom, musimy im obiecać oddzielenie ich kraju od Rosji, nawet jeśli to oznacza poświęcenie Galicji, by osłabić tego olbrzyma i odepchnąć go do Azji; inaczej cały świat prędzej czy później zostanie podzielony między dwie potęgi: Amerykanów i Rosjan.

Jednakże cesarz przychylił się do stanowiska przywódcy Węgrów Andrassyego i rozstrzygnął, że tym razem wojny światowej jeszcze nie będzie. Naturalnie nie użył tego pojęcia i możliwe jest, że nie uświadamiał sobie w pełni wagi swojej decyzji. Jego ostrożna i realistyczna decyzja pomogła wszakże w przygotowaniu warunków do wielkich wojen przyszłości, w których monarchia austro-węgierska przestała istnieć. Z drugiej strony nie można wykluczyć, że gdyby Franciszek Józef zdecydował się wówczas przystąpić do wojny – koniec monarchii nastąpiłby wcześniej. Nigdy się tego nie dowiemy.

Zastanawia jedno: skąd u owego austriackiego generała wzięła się taka przenikliwość, takie proroctwo wręcz jasnowidzenie? W roku 1870 wizja świata podzielonego między dwa dzisiejsze supermocarstwa wydawać się musiała majaczeniem, wytworem umysłu oderwanego od rzeczywistości albo rezultatem wesołych, kawiarnianych dywagacji. A przecież w owej naradzie u cesarza właśnie generał Kuhn – zgłaszając swe niebywałe pomysły, które musiały wzbudzić uśmiech pobłażania poważnych polityków – okazał się najgłębszym realistą. Najtrafniej odczytywał przyszłość, z czego jednak wcale nie wynika, by jego plan wojny prewencyjnej miał rzeczywiście poważne szanse sukcesu i mógł zmienić bieg historii. Na ten temat nie możemy się wypowiadać.

Chodzi mi nie o roztrząsanie teoretycznego zagadnienia, co by było, gdyby Franciszek Józef posłuchał Kuhna i podjął inną decyzję. Chodzi mi o pojęcie, które pojawiło się

tutaj już dwa razy: realizm i realistyczny. Proszę zwrócić uwagę: zostało ono użyte w odniesieniu do dwóch stron w tym samym sporze, do dwóch wzajemnie się wykluczających koncepcji. Cóż więc naprawdę oznacza to słowo, skoro można go użyć do określenia dwóch diametralnie różnych polityk?

Otóż to właśnie. Gdy mowa o polityce, wszyscy dyskutujący określają siebie jako realistów. Nigdy nie jest inaczej. To tak jak z rozumem, który jest najsprawiedliwiej podzielonym dobrem na świecie: nikt się nie skarży na jego niedostatek. I podobnie nikt nie mówi o sobie, że mu недостaje realizmu. Musi jednak zastanawiać, że w historii można znaleźć niemało par przeciwników splecionych ze sobą w walce, a z których każdy uważał się za realistę, realizował natomiast całkiem odmienną politykę. Oto dwa przykłady, pierwsze z brzegu. Churchill uważał się za niezłomnego realistę, ale w tym samym czasie za nie mniejszego realistę uważał się Chamberlain, natomiast ich linia była całkowicie przeciwna. Za realistę uważano powszechnie Pétaina, ale jego najzaciętszy przeciwnik, de Gaulle, przeszedł właśnie do historii jako rzecznik mądrego realizmu.

Cóż więc, u licha, jest z tym realizmem? Ktoś może odpowiedzieć, że w każdym z tych przypadków okazało się po prostu, że jeden z oponentów miał rację, a drugi nie. Trzeba się z tym zgodzić. Ale należy też zauważyć, że w obu przypadkach rację mieli ci, których nieustannie oskarżano o brak realizmu, o nieliczenie się z rzeczywistością, o uleganie emocjom i przekładanie swych wizji ponad twarde fakty. Laval i Pétain bezwzględnie liczyli się z faktami, zwłaszcza z faktami dokonanymi, natomiast de Gaulle lepiej odczytał wymagania rzeczywistości i przyszły rozwój wydarzeń. Wygrał więc on, a nie jego przeciwnicy. A oto inny przykład. Królewskie i książęce dwory dziewiętnastowiecznych Włoch (i całej Europy) były sceptyczne, realistyczne, a nawet cyniczne, lecz partię rozstrzygającą wygrały nie one, ale młody fantasta i ryzykant Garibaldi.

Sprawa z realizmem nie jest więc prosta. Nie brakuje na to przykładów również w historii Polski. Mądry, trzeźwy realista Wielopolski zakończył karierę katastrofą, ponieważ dostosowując się do pewnych faktów zlekceważył inne, które wydawały mu się mniej ważne. Wczytajmy się też

w słowa „Autobiografii” Bogusława Radziwiłła spisane przez niego samego, a tłumaczące, czemu opowiedział się po stronie Szwedów: *Stamtąd wykie rowałem się do Brańska, chcąc Króla J.M. (Jana Kazimierza) w Warszawie najdować, ale mi już wyjeżdżającemu powiedziano, iż tam już był król szwedzki... Stanąłem tedy obozem pod Zaszów, gdzie mi Korotkiewicz, pieniądze wzięwszy, chorągwie litewskie pobuntował, potem zaraz wyprawilem umyślnego do Króla J.M. dając znać o mojej gotowości i pytając, gdzie mi się obrócić każe, ale odprawionych moich przez pana kanclerza koronnego Korycińskiego z dobrą ekspedycją posłańców malevolorum consilio znowu dogoniono, listy królewskie odebrano i jednego z nich zabito. Wtem Szwedzi Kraków wzięli i hetmani z wojski koronnymi im się poddali. Przyciągał tedy król szwedzki ku schyłkowi roku tego z swymi i koronnymi wojski do Prus kurfirsztowskich; graf Magnus ze Żmudzi idąc, ku Podlaszowi się miał, a Moskwa z Zabłudowiu i Orlu bywwszy, most na Narwi przechodziła i ku Brześciu się miała. Tak zewsząd ściśniony będąc, chcąc się Ojczyźnie mojej przysłużyć, szedłem z mymi chorągwiami i powiatowymi pod Boćki... Widząc, że mi na kredycie niesłusznie u Króla J.M. Pana mojego zrujnowano i że mi nawet na listy moje responsów nie dawano, nolens volens musiałem się mieć do króla szwedzkiego, u którego stanąłem ultima decembris roku tego pod Holandem; wtenczas dopiero, kiedy wszyscy hetmani i wojska już się byli do niego przywiązali.*

Tyle Bogusław. Pomińmy to, że kłamie w tej relacji jak najęty, pomyślny, czy «zewsząd ściśniony» realista, wobec upadku Warszawy i Krakowa, nie musiał «nolens volens mieć się do króla szwedzkiego»? Wszak liczył się z faktami i rzeczywistością. A jednak okazało się, że większym od niego realistą był hetman Czarniecki.

Realizm w polityce jest więc, jak widać, pojęciem niezmienne zawitym, mało zazwyczaj mającym wspólnego z potocznymi o nim wyobrażeniami. Te same realia, te same fakty dają się nieraz interpretować w całkowicie różny sposób, mogą być podstawą diametralnie różnych działań. Cóż więc znaczy to pojęcie? Czy w ogóle coś znaczy?

Spróbujmy się zastanowić: Co to jest realizm? Najprostsza odpowiedź brzmi: jest to bezwzględne liczenie się z real-

nymi faktami, z rzeczywistością, z układem sił; uwzględnianie ich we wszystkich kalkulacjach, dostosowywanie działań i planów do realnie istniejącej sytuacji, podejmowanie tylko takich zadań, do realizacji których posiada się wystarczającą ilość sił i środków. Inaczej mówiąc: *mierz zamiar podług sił...*

Można jednak zadać wiele następnych pytań dowodzących, że ta prosta odpowiedź nie wyjaśnia sprawy, ani nie może stanowić rozstrzygającej dyrektywy. Należy liczyć się z układem sił, zgoda, ale z jakim? Z realnie istniejącym, czyli obecnym – odpowie realista. Dobrze, a co z kwestią przewidywania przyszłego układu? Wszystko się zmienia, zmieniają się też realnie istniejące układy sił. Jest oczywiste, że polityk, który uznaje istniejący dzisiaj układ sił za nienaruszalny, który odrzuca możliwość zmian i co gorsza nie przewiduje przyszłych przesunień w tym układzie – popełnia błąd narażający go na niepowodzenie lub nawet klęskę. W omawianym przykładzie taki błąd popełnił Napoleon Trzeci, który nie zorientował się w zmianach zachodzących w Niemczech, zlekceważył siłę Prus i w rezultacie zapłacił za to klęską pod Sedanem. A przecież dla wytrawnego polityka zmiany te musiały być od dawna widoczne. Aby się im przeciwstawić, należało podjąć zawczasu dalekowzroczną, uprzedzającą politykę: nie angażować się w zawiłą płataninę polityczną we Włoszech, co Napoleon wciąż czynił powodowany głównie względami ambicjonalnymi i prestiżowymi, a co wprowadzało politykę francuską w kolizję z austriacką – ostatecznym tego rezultatem była austriacka neutralność w roku 1870; nie trwonić sił w absurdalnych awanturach, jak na przykład w Meksyku; prowadzić aktywną politykę utrudniającą Bismarckowi zjednoczenie Niemiec. Przede wszystkim zaś należało uczynić wszystko, by uniemożliwić Bismarckowi uzyskanie owej słynnej «reasekuracji» rosyjskiej. Ale Napoleon, nie przewidując nadchodzących wydarzeń lub też niezdolny do wyciągnięcia właściwych wniosków z widocznych zmian, zraził sobie Rosję uczestnicząc w wojnie krymskiej, która z punktu widzenia francuskich interesów politycznych była wojną absurdalną. Inaczej mówiąc, Napoleon Trzeci, nie przewidując zmiany układu sił, uczynił wszystko, aby taką zmianę przyspieszyć. Wygórowane ambicje osobiste, próżność,

przywiązywanie nadmiernej wagi do spraw prestiżowych uczyniły go ślepym politycznie.

Natomiast austriacki generał Kuhn wykazał się niebywałą przenikliwością i dalekowzrocznością. Sięgał w przyszłość tak daleko, że choć historia przyznała mu rację, nie było szans, aby te jego przewidywania mogły zostać przekształcone w konkretne działanie, aby mogły się stać podstawą bieżących decyzji o tak ogromnym znaczeniu. Generał Kuhn miał wyprawdzie rację, ale nie mógł jej udowodnić, a tym bardziej nie mógł przekonać cesarza, by podjął stosowne działanie.

Z tego wszystkiego wynika jednak ogólny wniosek: nie można tego nazwać realizmem, jeśli polityk ocenia istniejący stan rzeczy jako niezmienny i nienaruszalny, jeśli nie przewiduje żadnych zmian i nie przygotowuje się do ich nadejścia.

Powiedzieliśmy wyżej, że realizm nakazuje liczyć się z realnymi faktami, z rzeczywistością. Ale z jakimi faktami i z jak pojętą rzeczywistością? Bardzo to wątpliwa i niejasna dyrektywa, ponieważ po stokroć już udowodniono, że o rzeczywistości wiemy mało i często oceniamy ją niewłaściwie lub nawet błędnie. Wprawdzie nie każdy musi być na nią tak nieczuły jak lord Milner, który w dniu 13 lutego 1917 roku przekazał rządowi w Londynie wiadomość z Rosji następującej treści: *Jest wiele przesady w tym, co się opowiada o (grożącej) rewolucji*. W rzeczywistości rewolucja wybuchła pięć dni później. Albo jak ówczesny ambasador Francji w Kairze Couve de Murville, który w roku 1954 powiadomił swój rząd (w związku ze zmianą generała Negiba na pułkownika Nasrę): *Ta zmiana nie ma większego znaczenia, niż kryzys ministerialny we Francji*. Te dwa przykłady zaliczyć trzeba do kuriozów i anegdot, ale pokazują one dość wymownie, że stwierdzenie *liczyć się z faktami i rzeczywistością* znaczy niedużo, bo wszystko zależy od tego, co wiemy o faktach i o rzeczywistości. Wiemy zaś o nich na ogół nie za wiele i mało dokładnie, bardzo nam też trudno właściwie to zinterpretować. Trzeba do tego wziąć jeszcze pod uwagę znany fakt, że politycy, a więc ludzie zaabsorbowani codziennym działaniem i wiążący z nim wszystkie swe ambicje i nadzieje osobiste, często wykazują wielką skłonność do brania życzeń za rzeczywistość, do

odsuwania i ignorowania faktów dla nich niewygodnych. Stąd na przykład bierze się zaskakujące, ale dobrze historii znane zjawisko, że w propagandę najmocniej zwykle wierzą ci, którzy ją tworzą, a nie ci, do których jest adresowana.

Tak więc, zastanawiając się nad realizmem w ogóle, a realizmem politycznym w szczególności, trzeba zapytać: czy nasza znajomość faktów i rzeczywistości jest dostatecznie głęboka? Czy umiemy je właściwie interpretować? Czy orientujemy się w głębokich procesach, jakie nurtują rzeczywistość? Czy umiemy odróżniać rzeczy przemijające od trwałych? Czy nie przeceniamy wagi zjawisk, których zmierzch już się rozpoczął i czy potrafimy dostrzec te, które nie są jeszcze wyraźnie dostrzegalne, ale których czas nadchodzi?

Jeśli zaś nie jesteśmy dostatecznie przenikliwi i jeśli nie mamy daru trafnego rozróżniania drogi w tej płataninie faktów, zdarzeń, tendencji i sił – w takim razie nasz realizm polityczny, choćbyśmy się go trzymali oburącz – okaże się zamkiem na lodzie. Fundamenty, na jakich się opiera, zapadną się w końcu w głębinę.

Pojęcie «realizm polityczny» jest zatem pojęciem ważnym, ale mylącym i zdradliwym. Często służy jako osłona dla postaw, tendencji i zamysłów, których nosiciele nie chcą nazwać po imieniu; służy też często samousprawiedliwianiu. Nieostrość tego pojęcia i jego wieloznaczność bywa niektórym bardzo wygodna. I tak na przykład często myli się pojęcie realizmu politycznego z konserwatyzmem. Bywa, że tego rodzaju operacji dokonuje się świadomie, lecz zawsze w jednym kierunku. To znaczy: prawdziwi realiści w polityce, tacy, których realizm został sprawdzony przez doświadczenie historyczne, rzadko bywali rzeczywistymi konserwatystami, częściej natomiast nowatorami, a nawet wizjonerami polityki. Natomiast konserwatyści niemal zawsze starają się przedstawić samych siebie jako realistów, a jeszcze częściej czynią to reakcjoniści, to znaczy ludzie, którzy swą główną misję widzą w przeciwstawianiu się zmianom. Reakcjonizm jest postawą, która występuje we wszelkich barwach politycznych.

Do konserwatyzmu nie chce się przyznać niemal nikt, za to do realizmu – każdy.

Sprawa przypomina grę w szachy. Nie wystarcza realizm polegający na pilnym wpatrywaniu się w szachownicę i uznawaniu reguł: że goniec jest mocniejszy od pionka a wieża od gońca. Żeby odnieść sukces, trzeba przewidzieć jak najwięcej możliwych kombinacji na wiele ruchów naprzód. Trzeba ich przewidzieć więcej, niż to potrafi przeciwnik. Trzeba mieć wyobraźnię. Historia uczy, że bywa realizm na jedno czy dwa posunięcia, a bywa też na dziesięć czy dwadzieścia. Pierwszy świadczy o konserwatyzmie lub reakcyjności, drugi – o mądrości i talencie.

Wynika z tego wniosek banalny: prawdziwy, rzetelny realizm polityczny jest zjawiskiem rzadkim i sztuką nad wyraz trudną. Ale warto o tym banale pamiętać, kiedy naokoło tak wielu kiepskich szachistów pozuje na arcy mistrzów. Dobrze umieć odróżnić jednych od drugich.

P.S. Od jednego z Czytelników otrzymałam list, który pozwalam sobie przytoczyć. Miło mieć tak uważnych lektorów:

W eseju sugestywnie zatytułowanym „Światła Europy” (zeszyt z lipca-sierpnia 1983 r.) Red. Kazimierz Dziewanowski przytacza symboliczne słowa Edwarda Greya – w latach 1905–16 brytyjskiego ministra spraw zagranicznych – zapisane w 1914 r. *Światła gasną w całej Europie; nie zobaczymy ich już w naszym życiu...* Ściślej mówiąc, było nieco inaczej.

Stojąc przy oknie swego gabinetu w Foreign Office wieczorem 3 sierpnia 1914 r. – wkrótce po wygłoszeniu w Izbie Gmin zasadniczego przemówienia wyznaczającego perspektywiczne interesy Wielkiej Brytanii wobec narastającego konfliktu na kontynencie oraz zagrożenia neutralności Belgii – i patrząc na zapalone właśnie lampy uliczne, Grey powiedział do swego przyjaciela: *Lampy gasną w całej Europie; nie zobaczymy ich ponownie zapalonych w naszym życiu*. Słów tych, wypowiedzianych zapewne machinalnie, sam Grey nie zapamiętał – był to przecież czas szczególnych napięć – ale przypomniał mu je ów przyjaciel. I w tej dopiero wtórnej wersji zostały one podane we wspomnieniach Greya („Twenty-Five Years 1892–1916”, Londyn 1935, t. II, s. 223).

Stały się one wręcz swoistym porzekadłem – i np.: Geoffrey Marcuse wykorzystał je do tytułu swej książki o Anglii od grudnia 1913 r. do sierpnia 1914 r.: „Nim zgasły lampy” („Before the Lamps Went Out”, Londyn 1965).

Z angielską wstrzemięźliwością Grey nie przytoczył nazwiska swego rozmówcy, określając go dyskretnie: *mój przyjaciel* (*my friend*). Ale można ustalić, że był to znany publicysta John Alfred Spender (1862–1942), wpływowy członek Partii Liberalnej, w latach 1896–1922 redaktor naczelny „Westminster Gazette”, należący do brytyjskiego «establishmentu», blisko związany z czołowymi politykami londyńskimi i biorący udział w pewnych misjach rządowych, autor kilku studiów polityczno-historycznych.

Michał Horószewicz
Warszawa



Robinson

„Dlaczego?”

W prasie pojawiły się ubolewania nad losem tych inteligentów, którzy ulegając umysłowemu zacządzeniu, porzucili organy reprezentujące naukowy światopogląd. To, co zostanie dalej napisane, może być – przynajmniej w części – odpowiedzią, dlaczego tak się dzieje.

Od czasu, kiedy redaktor Szeliga poczuł się dotknięty brudem na polskiej kolei, co dostrzegł był podróżując na trasie Warszawa-Budapeszt, ruszyła w tej sprawie lawina konstruktywnej krytyki.

Jej uwieńczeniem, dla mnie przynajmniej, był reportaż zrobiony przez trzech młodych reporterów telewizyjnych i nadany późnym wieczorem w połowie lutego. Pora emisji jest tu ważna, ponieważ wskazuje na to, że reportaż uznano za szalenie śmiały i aby zapobiec niepokojom społecznym, pokazano go w porze, kiedy normalny nie wykończony Polak idzie spać.

Uważam to za nadmiar ostrożności. Pokazany obraz zaniedbań panujących na kolei mógł, być może, wstrząsnąć ludźmi układającymi program telewizyjny, którzy po Polsce poruszają się samochodami, natomiast dla pasażera PKP brudne kłozety, z upodobaniem fotografowane przez młodych reporterów, nie są z pewnością niczym nadzwyczajnym. Nadzwyczajny jest kłozet czysty. Ten właśnie wygląda na anomalię i mógłby podsunąć jakieś niestosowne myśli widzom oglądającym program o dwunastej w nocy.

Dla mnie wstrząsające było co innego. Elementarny, za przeproszeniem, brak logiki i sensu w tym dziele sztuki reporterskiej. Można by założyć jeszcze ewentualnie cynizm tych trzech dziennikarzy, ale na cynicznych nie wyglądali. W swoim poszukiwaniu przyczyn, dla których kolej jest brudna i zaniedbana, odbyli oni szereg rozmów. Pytali sprzątaczkę myjącą wagony, pytali szefa sprzątaaczek, pytali konduktorów, pytali majstrów reperujących wagony i nawet pytali jednego naczelnika z Ministerstwa Komunikacji. Wszystkich tych ludzi pytali w kółko – *dlaczego wagony są zaniedbane, dlaczego są zniszczone, dlaczego kolej się spóźnia, dlaczego pasażerowi jest coraz mniej wygodnie.*

Oczywiście im dociekliwiej pytali sprzątaczkę, tym mniej sensowne dostawali odpowiedzi. W końcu lider trójki młodych gniewnych sformułował tezę, że wszystkiemu winien jest brak przepisów pozwalających postawić kolej w stan oskarżenia z powodu niewypięnienia zobowiązań zaciągniętych wobec pasażerów. Wedle niego pasażer ma wyłączne obowiązki, zaś nie ma praw. Musi się dobrze zachowywać, nie śmiecić, nie przewozić materiałów wybuchowych, żrących i cuchnących, nie może wychylać się, nawet jego strój nie może budzić niechęci współpasażerów, i oczywiście musi posiadać bilet. Kolej natomiast nie zobowiązuje się do niczego.

Ten brak symetrii praw i obowiązków przykro uderzył reportera, ale dla ścisłości należy zauważyć, że kolej nie jest jedynym miejscem, w którym taka sytuacja występuje, ani też jedyną instytucją w naszym kraju traktującą obywatela z góry. Słuszne swoje oburzenie na ów stan swoistej nierównowagi przedstawił reporter sędziemu. Sędzia zgodził się, że to jest niedobrze. Zgodził się też, że pasażerowie nie skarżą kolei do sądu, nawet jeśli mają do tego prawo, z powodu niskiej swojej świadomości prawnej. Konkluzja, zdawało się, była tuż, tuż. Nic prostszego: zmienić przepisy, dać pasażerom możliwość dochodzenia swoich roszczeń, a kolej zacznie działać jak szwajcarski zegarek. Ale wtedy sędzia niespodzianie stwierdził, że na przykład takie możliwości mają klienci Polmozbytu. Często skarżą przedsiębiorstwo do sądów. Polmozbyt przegrywa blisko sto procent spraw, a samochody były złe i są złe.

W tym miejscu program powinien się skończyć. Bowiem, podobnie jak nie mogą ciężko chorego naszego przemysłu motoryzacyjnego uzdrowić najlepsze nawet przepisy, tak samo nie sposób uzdrowić przy pomocy przepisów kolei. Wagony muszą się rozlatywać, muszą być brudne i zaniedbane; jest ich bowiem za mało. Tabor kolejowy kureczy się. Po naszych torach jeździ coraz mniej wagonów i lokomotyw, i tak coraz skromniejszy tabor wozi z roku na rok rosnącą liczbę pasażerów. Informacje te podaje rocznik statystyczny.

Od wielu dziesięcioleci kolej jest niedoinwestowana. Pierwszą wielką katastrofę transportową pamiętam z roku 1963. Już wtedy w „Polityce” pojawił się artykuł pod tytu-

tem «Śląsk nam się zatkał». Mówił on o niewydolności naszego transportu kolejowego. Jednym z wielu jej objawów, wcale nie najważniejszym, są zaświnione wagony.

W czasach szkolnych, gdy przerabialiśmy „Germinal” i „Ludzi bezdomnych”, uczono mnie, że obie te powieści reprezentują szlachetny w swojej wrażliwości moralnej, ale ograniczony w dociekliwości nurt krytyki rzeczywistości kapitalistycznej. Krytyka ta jest ograniczona, ponieważ nie sięga przyczyn, a koncentruje się wokół objawów. Mam wrażenie, iż reportaż, o którym mówię, jest przykładem podobnego ograniczenia.

Istnieje zresztą cała szkoła bojowego dziennikarstwa, która każe atakować z niezrównaną odwagą ekspedientów, kierowników sklepów, czasem nawet dyrektorów, a niekiedy i wiceministrów. Szkoła ta ucieka wszelako od jakiegokolwiek łączenia faktów w związki przyczynowo-skutkowe; woli widzieć każde zjawisko i każdy fakt oddzielnie, cechuje ją również krótka pamięć i wiara w krótką pamięć odbiorców. Produkty tej szkoły to długie i nudne utwory ciągle na ten sam temat. Raz moralizujące, innym razem agresywne, czasem dowcipkujące. Opowiadają one o sprawach, o których wszystkim wiadomo – o złych dozorcach, leniwych ekspedientkach, głupich kierownikach i nieudolnych dyrektorach. Nieobecne jest natomiast w tych utworach pytanie: dlaczego? A jeśli nawet ono się pojawi, to odpowiedź padnie zawsze taka sama: ponieważ ludzie są leniwi i głupi.

I teraz wracam do początku tego tekstu. Byłoby dla mnie zrozumiałe, gdyby takie objaśnienie przypadłości trapiących nasz kraj ukazywało się w „Przeglądzie Powszechnym”, piśmie reprezentującym pogląd, wedle którego natura ludzka jest ułomna, ponieważ naznaczona została grzechem pierworodnym. Jest jednak inaczej. O owych ułomnościach ludzkiej natury jako praprzyczynie naszego nieszczęścia mówią głównie reprezentanci naukowego światopoglądu (...)

Paradoksalne to zjawisko dedykuję do rozmyślań tym wszystkim, którzy robią zdziwione i z troskane miny nad losem polskiego inteligenta, który z niejasnych powodów utracił jakoby zdolność racjonalnego myślenia i masowo udał się do kruchty...

Wierność Antoniego Gołubiewa

Pisarz, który zaprzedał całego siebie historii – mówi się o Antonim Gołubiewie, ponieważ od pierwszych stron jego arcydzieła, wielotomowego *Bolesława Chrobrego*, historia nie jest czymś zamkniętym, ale przeciwnie, stanowi otwarcie się na świat, tworzy nową rzeczywistość, współczesny mit o prapoczątkach, wspaniałą baśń o polskim narodzie.

Przedstawiając sylwetkę tego pisarza, prozaika i eseisty, skupię się jedynie na *Bolesławie Chrobrym*, na tym dziele, które jest najcenniejsze w jego dorobku, ba, w polskiej literaturze o tematyce historycznej. Opinię taką potwierdza recepcja czytelnicza, nie krytycy. Czyż jednak warto kruszyć kopie o opinie? Przejdę więc od razu ad rem, do przedstawienia eposu o narodzie, o pewnym punkcie zerowym dla państwa, które obchodziło swoje tysiąclecie istnienia, połączone z jubileuszem tysiąclecia przyjęcia chrztu. Czy ktoś chce, czy nie, u początków państwo i Kościół nie mogły bez siebie istnieć, katolicyzm przyspieszył proces scalania ziem i jednoczenia ludzi wokół idei narodowej, był zwoźnikiem tego co polskie. Chrześcijaństwo na płaszczyźnie naturalnej pomogło zapoczątkować historię państwa, a na płaszczyźnie nadprzyrodzonej – włączyło historię nowego narodu w wieczną historię rodzaju ludzkiego stworzonego przez Boga. Wielki mit dziejów opisanych przez Gołubiewa nosi na sobie znamiona tego co świeckie i co święte, sacrum i profanum.

Gołubiew pisał *Chrobrego* od majowego przedpołudnia w Wilnie 1938 roku, kiedy to zanotował pierwszą impresję, po ostatnim zdaniu *Wnuka*, ukończonego w Krakowie wiosną 1971 roku. Lipo-pęja składa się z czterech członów, każdy ma własną problematykę, odrębne tytuły: *Puszcza* (1947), *Szło Nowe* (1947), *Złe dni* (1950), *Rozdroże* (1954–1955), *Wnuk* (1974). Choć pierwsze tomy ujrzały światło dzienne dopiero po wojnie, główny kształt powieści powstał w czasie wojny, w latach całkowitego zamilknięcia naszego narodu w okupacyjnej nocy. Kiedy ginął rzeczywisty naród, na kartach powieści Gołubiewa, jako jej główny bohater, rodził się naród. Przełom cywilizacyjny i państwowotwórczy w X wieku, budzenie się wśród puszczańskich ludzi świadomości wspólnoty losów i celów, fascynacja prężnością i biologiczną siłą nowego narodu, przenikanie chrześcijaństwa i tworzenie się wielkiego chrześcijańskiego państwa – to były pasje pisarskie nabierające w tragicznych latach wojennych realnych rozmiarów na kartach powieści. Nie było to jednak pisanie «ku pokrzepieniu serc», czy – mówiąc językiem *Chrobrego* – sienkiewiczowskie

«bajanie». „Chciałem napisać powieść o narodzie – stwierdził autor w cyklu esejów *Poszukiwania* – ująć ją formalnie w ten sposób, by to, co krytycy nazywają «tłem», stało się głównym «bohaterem» powieści.”

Pisarz podjął się więc rekonstrukcji ówczesnych wydarzeń, pragnął zbliżyć się do prawdy o tej odległej rzeczywistości, by stworzyć najbardziej prawdopodobną wizję przebiegu «początku». Zamierzenie ważne – co trzeba podkreślić – ponieważ to, gdzie i jak żyjemy dzisiaj, decydowało się wtedy. Stąd – okazja dla pisarza – z sytuacji początku wywieść prawdę o teraz. Stwierdza to dobitnie autor w wyznaniach o pisaniu *Chrobrego*: „Tak było przed tysiącem lat, podobnie działo się i w ciągu mego życia – w dwudziestoleciu, w czasie wojny, teraz. Starcie *Puszczy* oraz *Nowego* trwa w każdym pokoleniu, nie zawsze zaś umiemy dojrzeć, co jest reliktem nurtu puszczańskiego, co zaś idącym ku nam jutrem, wszystko jest poplątane, zmieszane w drgający magną żywioł (...) – ja zaś włączony jestem w ten burzliwy proces jako jeden z tysięcy i milionów, próbując jednak jakoś dojrzeć i rozstrzygnąć. A chociaż nikłą strużką błyska mi przed oczyma świt, nie zawsze umiem go rozpoznać, nie umiem też innym go ukazać” („Znak” nr 203, s. 648).

„Historia «Nowego», przełamywanie «puszczy», czyli pokonywanie instynktu, żywiołu, pierwotności przez twórczość człowieka, innymi słowy – opanowywanie natury przez kulturę, walka tych dwóch elementów stanowi dramatyczny przebieg powieściowej akcji” – napisał Gołubiew w monografii o pisaniu *Chrobrego*, zatytułowanej *Największa przygoda mojego życia* (s. 66). W niniejszym szkicu skupię się głównie na obrazie chrześcijaństwa w powieści, pamiętając o definicji katolicyzmu dzieła sztuki, którą sformułował Gołubiew przy okazji omawiania twórczości Conrada. Przypomnijmy jego słowa: „Katolicyzmem dzieła sztuki jest nie problematyka i nie sztył, i nie zgodność z naszymi nawykami czy upodobaniami, i nie tendencja, i nie sformułowane na marginesie credo, i nie światopoglądowe dyskusje czy pobożne aforyzmy, lecz wizja świata polegająca na widzeniu istniejącej rzeczywistości w jej najgłębszych, niedostrzegalnych na pierwszy rzut oka wartościach” (*Poszukiwania*, s. 228).

Zaznaczmy na początku, że wielu krytyków po ukazaniu się *Puszczy* i *Złych dni* zarzucało pisarzowi nadmierne wychwalanie Kościoła, marzenia o państwie teokratycznym, przeciwstawianie mądrości chrześcijańskich bohaterów powieści dzikości Polaków... Zarzuty te sformułowano u nas w latach ostrej nagonki ideologicznej na Kościół, dlatego, uważam, nie warto im poświęcać większej uwagi. Cóż, państwowotwórczej roli chrześcijaństwa

w tym okresie nikt rozumny nie ma chyba zamiaru więcej podawać, przejdźmy więc do powieści, by ukazać, jak z tym materiałem radzi sobie pisarz.

Jakie jest chrześcijaństwo «początków»? Gołubiew nie idealizuje obrazu. Świadomy, że Kościół przynosi religię ekspansji, że wypierać musiał na siłę pogaństwo, stara się przekonać czytelnika o tym, jak Jezu Kryst stopniowo zajmuje miejsce Światowida, jak w bardzo długim, powolnym procesie następuje zmiana magicznych wierzeń pogańskich na wybór wiary w osobowego Boga.

Przyjęcie chrześcijaństwa dokonało się metodą mechanicznej akceptacji. Chrystus przyjął władca i jego drużynę. Długo czas chrześcijaństwo bazowało na kontynuowaniu tradycji pogańskich, mimo że Bolesław w pień wycinał i niszczył miejsca starego kultu. A jak przyjmowała to ludność? Gołubiew wspomina w *Największej przygodzie mego życia*, że mieszkańcy polskiej «puszczy» na wieść o nowej wierze, którą książę przyjął w grodzie poznańskim, odczuwali przede wszystkim niezrozumienie, także obawę, niechęć, odczucie naturalnej obcości, jak również pomieszanie starych pojęć z nowymi. Przykładem scena na polanie Ślizniów z I tomu *Puszczy*:

„– Walczy Swarożyc z Kyryi Krysti – baje zadumany Kuternoga – jenż jest mocny Bóg Niemców a Czechów, a inszych. Książdz Mieszka wwiódł ji do swego kraju, trzemy mu wielgie wystawił, obiaty składa, śpiewają mu, chlebem karmią i miodem poją, a dymią mu, a szepeją i zaklinają. Kyryi Krysti nie lubi, kiedy mięso jedzą. Tędy Mieszka zęby łamie, kto by mięso jadł. A w inne dni robić nie wolno nic. A świętych dębów nienawidzi Kyryi Krysti, Mieszka tnie je toporem, ogniem pali.

– Lelum – jęknął ktoś w kącie w śmiertelnej grozie.

– A na miejscu, gdzie dęby szumiały, każe Mieszka znak Kyryi Krysti stawieć.

– A jaki znak?

Kuternoga złożył dwa kije na krzyż.

– Taki jest znak Kyryi Krysti”.

Czyż mogło być inaczej? Zanim «nowe» zwycięży «stare», upłynie szmat czasu; przejdzie kilka pokoleń, zanim wytworzy się nowa kultura, powstaną nowe więzi społeczne. Tytuł drugiego członku powieści: *Szko Nowe* – przy tym słowo «Nowe» pisane z dużej litery zawiera skrót tego, co przyszło od obcych i staje się własne. Po «mechanicznym» ochrzcie przychodzi czas na wewnętrzne nawrócenie. Towarzyszy temu nierzadko głębokie odczucie nowego sensu życia, bardzo przekonująco opisanie przez Gołubiewa. Przykład Kowala Żurawia świadczy o tym dobitnie. Żurawia «Nowe» wciąga, chce on je poznać, a następnie mu służyć: „Aż

raz (...) przyszła na Żurawia chwila ośnienia: dnia tego pojawił się więcej, niżli w czas długiego słuchania zawitych i trudnych bajan brata Jana (...). Spojrzał Żuraw przypadkiem na swe dłonie: ogromne, sękaty, kowalowe garście. I dojrzał naraz, że u wierzchu dłoni, skąd palce wyrastają i gdzie nabite miał – zawsze, jak pamiętał – wielkie twarde nagnioty od trzymania mocno rękojeści młota kowalskiego, skóra się wzdęła i spękała, a gdy ją zaczął obgryzać, pod spodem widniał świeży naskórek – różowy i miękki. Żuraw jakby maczugą w łeb dostał (...). Zabrali mu w eremie wszystko, zabrali mu nawet jego gruboskórę garście Kowala, już nie kowal on – imnich, świętek Jezu Krysta, złązi zeń z woła dawny zewłok, dawna jego skóra, przemienia się nynie Żuraw w innego człowieka, jakby niemowlęciem po raz wtóry został i świecił różowym, miękkim naskórkiem (...). Przemienili kowala w eremie, ciało mu zamienili – poczuł się naraz jakby odziany był w nowe obce ciało (...) I wtedy to zdało mu się naraz, że tymi nowymi palcami, o różowej i miękkiej skórze noworodka, namacał wreszcie... co? – duszę namacał? (...) Żuraw pojawił, że nie tylko utracił wiele idąc tu, w przyszłość, lecz i odnalazł" (*Złe dni*, t. 1).

Żuraw przeżywa autentyczną przemianę, wewnętrzne ośnienie, moment, w którym proces dojrzewania nabiera rozpędu, ustępują rozterki i bezsens, przychodzi pewność wyboru. Podobny moment przeżył wcześniej brat Żurawia, Dudek, trudzący się nad wykutiem twarzy Chrystusa na krzyżu. Warto przytoczyć jeszcze tę scenę:

„Jego wieczora powiedział (...) do brata: – (...) nie zdołam onego krzyża ukuć (...). Gdy nazajutrz „pochylił się nad bryłą srebrną, raz jeszcze pogładził ją dłonią, poczuł niechęć jeszcze większą, wprost wstręt: mierzyła go ta robota. Już wiedział, gdzie będzie usta wykuwał, owalne, półokrągłe. Przyłożył tępy kawał żelaza, spuścił nań młot. I oto...

Naraz zobaczył. Począł bić młotkiem gęsto – gęsto, wystukiwać ono wykrzywienie warg, ono półotwarcie ust jakby u człowieka, którego męczono, kluto, bito, ciało mu rwano. Toć to uczył ich Wojciech: zbójce męczyli Jezu Krysta (...), pojawił ból, wykrzywienie warg Jezusowych. I pojawił jeszcze coś z tego, czego Wojciech uczył, a czego nazwać ni uchwycić nie mógł. Wiedział już jednak, jaki mają mieć kształt przedśmiertne wargi Jezusowe" (*Szefo Nowe*).

Te chwile ośnienia, nagłe porwy wzruszeń, niespodzianki... Czyż nie przekazują prawdy o człowieku wszechczasów? Dynamika przeżyć bohatera, wyjście poza statyczny opis zachowań człowieka, zaprezentowanie bogactwa jego myśli... to tylko niektóre cechy pisarstwa Gołubiewa. Przyjęcie nowej wiary nikomu

nie przychodzi łatwo, każdy wybór okupiony jest czasem poszukiwań, rozterek, nieufnością. Pisarz bardzo trafnie przedstawia związany z tym intelektualny trud, walkę ze sobą, z plemienną tradycją, z «puszczą». Bywa, że w chwilach niepowodzeń cały żal zrzuca się ślepo na to, co przyniosło ze sobą «nowe», czyli chrześcijaństwo. Na przykład, najbliższy druh i zastępca Bolesława, Stojgniew, woj kąpany w gorącej wodzie, kiedy wpadł w konflikt z ojcem w Orczycy, wybucha wobec siostry: „– Wszystko złe od Boga Kyryi Krysta idzie. Jenż wygnał stare bogi. Jenż ze starymi rodami wojuje. Trza ji wygnać, jako Dunowie wygnali. Nielub prawie gada. Ty o Kyryi Krysti nie dumaj, ty nie zważaj na durne gadki. Przeklęty Bóg Kyryi Krysti!...”

«Nowego» nie można jednak już cofnąć. Latoroślka, bo do niej to było mówione, wyrzeknie się miłości do Kłaba, opuści ukochaną Orczycę, ba, wyjdzie za mąż za Zefrida, księdza Jezu Krysta! Uczyni tak dlatego, że przyciąganie nowego świata, jego siła, wypiera to, co stare. Tylko ludzie starsi opierają się dłużej, bronią straconych pozycji; młodzi łatwiej łapią wiatr historii. Inność ma smak także wielkości. Wielkość reprezentuje książę Bolesław.

Chrzest na polanie w Orczycy – jakże wymowna scena. Zdecydowana postawa Bolesława, aby tępić pogaństwo, wycinać dęby Swarożyca a stawiać krzyże, wypływa z jego wewnętrznego przekonania o słuszności sprawy. Bynajmniej nie kieruje się on jedynie względem politycznym. Bolesław Gołubiewa ma w sobie siłę proroka, wysłannika Bożego przelatującego jak burza i trutującego stary, pogański kult. Mieszkańcy polany nie zdążyli wydobyć z siebie krzyku przerażenia, a już święty dąb leżał ścięty, a Bolesław „kopnął go, krzyknął, pasja grała mu w gardle: – Tram ten pociąć, porąbać a spalić! (...) – Woła moja!” (*Szło Nowe*).

Gołubiew w postaci Bolesława wykreował symbol władcy i chrześcijanina, człowieka otwartego na «nowe», decydującego za innych o kształcie przyszłości. Można by powiedzieć, że powieść służy budowaniu współczesnego mitu o Bolesławowej epoce i o nim samym. Władza Bolesława pochodzi od Boga, ma służyć ludziom i Bogu – można to przesłanie odczytać między wierszami powieści. Strach przed Bolkiem jest wyrazem obawy przed «nowym», podziw i uwielbienie dla księcia wpływają także z chęci służenia «nowemu».

Obok Bolesława wypada wspomnieć o św. Wojciechu, którego perypetie życiowe zajmują wiele miejsca w powieści. Iluż pisarzy próbowało oddać zasługi Wojciechowe dla Polski! Gołubiew, mimo że obszernie przedstawił wątek rodu Sławnikowiców, główny akcent położył nie na życiu Wojciecha, ale na jego męczeń-

skiej śmierci. Trzeba przyznać, że za życia niewiele wychodziło Wojciechowi. Od samego początku, w różnych kolizjach życiowych szukał śmierci. Nie znalazł jej ani w Pradze, ani w Rzymie. Nigdzie też Wojciech nie mógł zagrześć miejsca. Coś go jakby gnało od samego początku w Prusę, gdzie w końcu – niewiele zdziaławszy – zginął przypadkowo, wydawałoby się, że niepotrzebnie, za wcześnie. Mógłby jeszcze wiele pomóc Bolesławowi! Ale dziw nad dziwy. Owoce posługi Wojciechowej objawiły się dopiero po śmierci. Wieść o męczeństwie rozniosła się szybko w chrześcijańskim świecie. Stynny okup Bolesława za ciało Adalberta posiada głęboką wymowę. Wojciech urósł do rangi symbolu, został patronem nowego, scalonego państwa. Piękna scena, w której Gołubiew przedstawia wykup ciała, świadczy wymownie o jedności i więzi, jakie zadzierzgnęła śmierć Wojciecha. Kiedy nie stało już złotego kruszcu w grodzie, a sprawa okupu mogła się oddalić w niewiadome, książę rzucił na szalę swój miecz. I nic. Zawołał więc do tłumu: „– Drużyna! Ludzie wolne! Nie starczyło złota w Gnieźnie na truchło świętego męża. Chcą go brać. Nie damy! (...) Pierwszy ruszył Unger (...) szybko zdjął łańcuch z szyi, targnął za krzyż, urwał go, łańcuch rzucił z brzękiem na stos złota na szalę. Drugi (...) Zefrid, rzucił pierścień. Stojgniew wydobyl mizerykordię, cisnął; już tłum parł, woje, wielmoże, świątki (...) szala drgnęła, ciało Wojciecha oderwało się nagle (...) oni jeszcze rzucali, pchali się w zapamiętaniu, jeden przez drugiego. Prusę patrzyli zdumieni – nie dać poganom ciała Wojciechowego! Poganom? Po raz pierwszy – w onej puszczy polskiej – zdali sobie sprawę: oni są inni, nie Prusę, nie poganę...” (*Szto Nowe*).

Wojciech jest bliski nam, współczesnym. Nie był tytanem wiary, skalą mocną, której nic nie może skruszyć. Trwożył się i lękał nieprzyjaciół, żyła w nim niepewność jutra, wahał się i błądził. Dopiero w Prusach jakby ożył. „przez te dręczące dni samotności w pruskiej puszczy opadło zęń zaleknienie, owa gorączka: wszystko się przepaliło w cierpieniu. Podniósł oczy i, patrząc poprzez gałązki brzoźki w niebo, uśmiechnął się uśmiechem dziękczynienia i spokoju”. Wówczas wiedział, że dokonał swego, doszedł do celu, może już widział oczyma ducha, jak przy jego trumnie w Gnieźnie pokłonią się cesarz i Bolesław, jak w dalszych wiekach wiara chrześcijańska rozwinie się i ukształtuje w polskim narodzie, zwiąże go mocno, będzie dla większości oparciem i ratunkiem.

Dopowiadał te słowa, choć w samej powieści także można napotkać podobne, ponadczasowe refleksje, szczególnie o charakterze religijnym, umoralniającym. Typowym przykładem mogą być słowa, jakimi Bruno zwraca się do kmieci: „Zważcie, że

wszelka godziwa radość idzie od Boga, a wszelki smutek od człowieka: jako że płynie on z ludzkich przewin. I dlatego, kiej człowiek o sobie дума, łacno płacze, a kiej z Bogiem żyje, radość go drze, iż z takowym Panem wolno mu być i wolno mu służyć" (*Złe dni*, t. 2).

Bolesław Chrobry Gołubiewa jest powieścią o tym, co trwa nadal, co jest niezmiennie: o stosunku Boga do człowieka i człowieka do Boga. Oczywiście, jest to powieść historyczna, wielowarstwowa i wielowarstwowa, niemniej jednak przedmiotem badania pisarza pozostają głównie sprawy ludzkiej natury, indywidualnej i społecznej, ludzkiego wnętrza, losów duchowych człowieka i narodu, roli Opatrzności. Jak twierdzi pisarz, „nie religia się zmienia, lecz stosunek człowieka do prawd religijnych i to głównie w porządku poznawczym. Człowiek coraz lepiej poznaje niezmienną prawdę, a poznając ją zmienia także swój obyczaj, swe postępowanie" (*Poszukiwania*). Stąd płynie optymizm pisarza – tak, optymizm, mimo tylu brutalnych scen podpaleń, morderstw i grabieży. Gołubiewowa wiara w człowieka wypływa z przekonania o odwiecznym łaźcie, który panuje we wszechświecie. Na każdego przychodzi czas własnych odkryć. Nierzadko pierwszym objawieniem owego ładu jest własny rozum, zgłębianie świata, poszanowanie drugiego, trud podjęty dla jakiejś sprawy. Człowiek podporządkowuje sobie świat, rozwija go, buduje, a jeśli nawet niszczy, to także z jakąś ukrytą nadzieją tworzenia czegoś nowego.

Wiele zarzutów skierowano przeciw tej książce, między innymi odsądzano ją od katolicyzmu za biologizm, witalizm, seksualizm... Tymczasem – jak to już dokumentowała Starowieyska-Morstinowa – katolicyzm tej powieści tkwi przede wszystkim w tym, za co ją od katolicyzmu odsądzono: w pozytywnym stosunku do życia, świata i człowieka, w pochwalę i podziwie dla miłości. «Weselcie się, bo Bóg jest pokój i radość» – śpiewa wspólnie z Brunonem pisarz. Równocześnie też dotyczy każdego człowieka bolesna prawda wypowiedziana przez Bolesława, a powtórzona przez Gołubiewa w *Poszukiwaniach*: „Jedna jest droga człowieka – prosta i niewątpliwa: nie kończące się nigdy Rozdroże. Ustabilizowany, statyczny świat nie istnieje, a życie jest nieustannym, codziennym szukaniem i wyborem”.

Długa była droga tej powieści do czytelnika, zawiła i trudna, bo też zaprezentowane w niej szerokość spojrzenia, epopeiczność, swobodny oddech epicki wymagały lat pracy – wśród rozlicznych trudności, obaw, pytań, polemik. W efekcie powstało arcydzieło. Powieść jest co prawda nie skończona. Gołubiew planował wcześniej poszerzyć tekst o dwa dalsze tomy: *Wojnę* oraz *Koronę*. Nie zdążył tego uczynić. Odszedł na zasłużony odpoczynek – piszę to

bez ironii – odszedł, by na własne oczy przekonać się o tym, co wyraził w słowach: „Ufam, że przyjdzie ta chwila, gdy zamiast wierzę powiem: wiem – w bezpośrednim spojrzeniu w odwieczną Prawdę – twarz w twarz” (*Poszukiwania*).

Nie ukrywał nigdy swojej wiary, ba, jak mógł, świadczył o niej, bez afiszowania się, za to z pokorą i świadomością własnej małości. Pisał m.in.: „Wierzę, że jest jedna tylko Prawda, jedna Droga i Życie – to jest Jezus Chrystus. A poza Nim?

A poza Nim tysiące i miliony ludzi błądzą i tęsknią, męczą się i trują, walczą i grzeszą nie mogąc odnaleźć Prawdy i Drogi, i Życia. Gdzieś między nimi wlokę się i ja, ociągając się i przyspieszając kroku, pełen tęsknoty i smutku, lecz z nadzieją, że jednak w końcu dotrę. Dlatego, że Chrystus jest mocniejszy nawet od mojej słabości, a Jego miłość jest większa nawet niż moja oziębłość” (*Poszukiwania*).

Tytułując ten szkic: Wierność Antoniego Gołubiewa, miałem świeżo w pamięci ostatni tekst, jaki pisarz ogłosił przed swoją śmiercią. Były to refleksje związane z pobytem Ojca św. Jana Pawła II w rodzinnym kraju, w czerwcu 1979 roku. Gołubiew, złożony śmiertelną chorobą, dyktując z łóżka tekst pt.: *Pozostał wraz z nami* („Tygodnik Powszechny” nr 26, 1979) apelował o zachowanie wierności wartościom, o ich obronę za wszelką cenę. Kończył ten apel słowami: „Byleśmy tylko my Go nie porzucili – w pogoni za pozorem, za utudą, za półprawdą. Byleśmy już na zawsze pozostali wierni”.

Czesław Ryszka

książki

„*Nowy Testament
bez problemów*“
– czy naprawdę?

Wzrastające zainteresowanie Pismem Św. i szybki postęp współczesnej biblistyki sprawiają, że obok pozycji ściśle naukowych odczuwa się pilną potrzebę prac popularyzatorskich. Na naszym rynku wydawniczym pojawia się ich ciągle zbyt mało w stosunku do faktycznych potrzeb. Mam tu na względzie zarówno liczbę tytułów jak i wielkość nakładów poszczególnych książek. Każda nowość w tej dziedzinie jest zatem warta odnotowania. Zwłaszcza, jeśli autor podejmuje się publikacji syntetycznej i stawia sobie ambitne zadanie przybliżenia trudniejszych perykop biblijnych czytelnikowi nie dość jeszcze przygotowanemu do samodzielnej lektury.

W ostatnich miesiącach otrzymaliśmy do ręki nową pozycję: *Nowy Testament bez problemów*. Potrzeba tego typu książki jest oczywista. Biskup K. Romaniuk, znany nowotestamentalista, podejmuje próbę zwięzłego wyjaśnienia trudniejszych miejsc Nowego Testamentu wychodząc naprzeciw przede wszystkim głosom duszpasterzy i katechetów. Niewątpliwą zaletą tego przedsięwzięcia jest fakt, że przedmiotem badań są teksty wyjęte z całego Nowego Testamentu. Książka mogłaby stanowić niezwykle pomocny przewodnik dla

wszystkich, którzy zdecydowali się na wytrwałą lekturę Pisma Św., ale potrzebują zwięzłych wskazówek ułatwiających i ukierunkowujących ich spotkanie ze Słowem Bożym. Z tego względu książka *Nowy Testament bez problemów* została powitana z nadzieją i miała wszelkie szanse, aby być podręcznikiem dla niespecjalistów.

Niestety, tak się nie stało. Aczkolwiek popularyzacja wiedzy biblijnej jest koniecznością, to przecież nie można przechodzić obojętnie wobec sprawy jej jakości. A *Nowy Testament bez problemów* pozostawia wiele do życzenia. Nie sposób przedstawić tu wszystkich zastrzeżeń; istnieje opracowanie, w którym niejasności, braki czy wręcz błędy zostały szczegółowo omówione. Jest ich stanowczo za dużo.

Autor zaznacza, że pewne partie książki zostały opublikowane wcześniej na powielaczu przez Kurię Metropolitalną Warszawską. A przecież niemal całość materiału była wydawana uprzednio wielokrotnie. Zjawisko powtarzania tego samego tekstu w rozmaitych publikacjach nie jest w polskiej literaturze biblijnej niczym wyjątkowym. Trzeba się jednak domagać, aby autorzy wyraźnie zaznaczali, gdzie i kiedy określony tekst był już publikowany. Czytelnik musi wiedzieć, czy pozycja, którą nabywa, jest naprawdę nowością. Zmusi to naukowców do uaktualniania raz poczynionych obserwacji i wniosków. W odniesieniu do *Nowego Testamentu bez problemów* ma to i inny wymiar: spore partie książki są zbiorem tekstów zestawionych ze sobą przypadkowo i bez widocznej troski o wzajem-

ne logiczne powiązanie. Dokonane zmiany sprowadzają się zaledwie do opuszczenia nazwisk autorów, referencji bibliograficznych, podtytułów (przez co tekst traci na jasności), przemieszczania materiału lub jego innego dzielenia, a nawet nieoczekiwanego urywania myśli lub równie niespodziewanego poruszania tematyki tylko luźno wiążącej się z rozpatrywanym problemem.

Należy żałować, że sporo podanych przez autora wyjaśnień nie jest dostatecznie przejrzystych i wyczerpujących. Bywają i takie, w których ciągle dominują zarzucone już tendencje historycystyczne, dogmatyzujące albo spojrzenie kanonicystyczne. Czasami godzi to wprost w teologiczną wymowę tekstu biblijnego. Inny mankament – to brak należytej precyzji widoczny w powierzchownych uproszczeniach, nieścisłościach i błędach w datacji, niedokładnych referencjach do innych miejsc biblijnych czy w posługiwaniu się ogólnikami lub słowami wymijającymi. Do tego dochodzi nie zawsze wierny przekład tekstów obcojęzycznych. Uderza niedostatek dbałości o kształt tekstu, obecność zdań, których nie można zrozumieć, myląca lub niekonsekwentna ortografia. Wreszcie zaskakujące są, na szczęście nieliczne, propozycje nowej terminologii i to w dziedzinach, gdzie polskie nazewnictwo biblijne jest od dawna wypracowane i powszechnie przyjęte.

Reasumując zastrzeżenia wobec *Nowego Testamentu bez problemów* należy z przykrością stwierdzić, że tytuł nie odpowiada prawdzie. Przeciwnie: przy takiej prezentacji zagadnień biblijnych problemów jawi się całe mnóstwo. Odnosi się wrażenie, że

czytelnik ma ich więcej po przeczytaniu książki niż wówczas, gdy przystępował do jej lektury. A szkoda, bo otrzymaliśmy książkę znanego i liczącego się biblisty, a jej wydawcą jest Akademia Teologii Katolickiej. Zwłaszcza niespecjalista ma prawo darzyć autora pełnym zaufaniem i wierzyć, że treść i sposób prezentacji istotnie odpowiadają wymogom rzetelnej wiedzy akademickiej.

Uważam, że tego typu publikacja – nie jedyna zresztą w naszej literaturze teologicznej – skłania do ogólniejszej refleksji na temat charakteru i metod popularyzatorstwa biblijnego. Ograniczę się do skrótowego przypomnienia najważniejszych wymogów, jakim powinno odpowiadać wszelkie upowszechnianie osiągnięć współczesnej biblistyki.

1. Dzieła przeznaczone dla szerokiej rzesz odbiorców muszą być pisane przez znawców, którzy z kolei mają obowiązek dołożenia wszelkich starań, aby czytelnika potraktować poważnie i rzetelnie. Napisanie dobrej książki popularnonaukowej jest możliwe wtedy, gdy sam autor ma za sobą wiele osobistego wysiłku w przyswojeniu bogactwa Biblii. Oznacza to nie tylko znajomość mnóstwa detali, ale syntetyczną wizję całości, w której każdy szczegół ma swoje miejsce, tak iż jakiegokolwiek niedomówienia, nie mówiąc o sprzecznościach, są nie do pomyślenia. W przypadku Pisma Św. jest to wymóg teologiczny: mamy przecież do czynienia z objawionym Słowem Bożym. Jego jedność i jedyność powinna być widoczna podczas lektury samej Biblii i podkreślana w pracach wprowadzających do lektury Słowa Bożego. Wizja całości materiału zawartego w Piśmie Św.

musi być klarowna w każdej perspektywie: historycznej, egzegetycznej i teologicznej.

2. Kategorie, wedle których omawiana jest Biblia, nie mogą być jej samej obce. Jedność Biblii i jej znaczenie dla wiary nie mogą opierać się o wywody dogmatyzujące, historycystyczne lub kanonicystyczne. Takie podejście równałoby się odwróceniu normalnego porządku rzeczy i u nie dość jeszcze przygotowanego czytelnika spowoduje zamęt i rozliczne wątpliwości. Oczywiście, autor opracowania popularnonaukowego ma prawo i obowiązek nawiązywania do aktualnej praktyki i nauczania Kościoła. Ale nie oznacza to taniej apologetyki czy wykrętnego moralizatorstwa. Jedno i drugie burzy zarówno zaufanie do Biblii jak i wiarę w jakościową ciągłość tradycji kościelnej. Istnieje pewne napięcie między Ewangelią a choćby prawodawstwem Kościoła i dostrzeganie tego napięcia chroni przed ciągle grożącą pokusą faryzeizmu.

3. Troska o syntetyczną i przejrzystą wizję całości nie zwalnia, lecz mobilizuje do starannej prezentacji szczegółów. Popularyzator musi brać pod uwagę możliwość, że wśród czytelników jego książki będzie wielu takich, którzy wprawdzie nie mieli nigdy ani sił, ani możliwości dokładnego przestudiowania całości Pisma Św., ale mają niezłą znajomość pewnych kwestii czy perykop. Świeżo ukazująca się publikacja powinna to respektować. Zadaniem popularyzatorstwa jest utwierdzenie i zachęcanie czytelnika do podejmowania dalszych studiów, a nie wywoływanie wątpliwości lub szkodliwej rozterki. Troska o szczegóły zakłada potrzebę spraw-

dzania wszystkich danych, dokładne podawanie referencji i miejsc paralelnych, a w trudniejszych przypadkach sumienne wskazywanie istniejących możliwości interpretacyjnych, tak aby czytelnik mógł z łatwością odnaleźć również i swój punkt widzenia. Liczyć się trzeba oczywiście i z taką grupą odbiorców, dla których lektura danej książki stanowi pierwszy kontakt z literaturą upowszechniającą wyniki badań biblijnych. Autor tym bardziej musi zadbać o poprawny i wyważony punkt widzenia, zaprezentowany troskliwie i obiektywnie, wskazując jednocześnie kierunki dalszych studiów.

4. Dobry popularyzator wie, że jego droga do zrozumienia Biblii nie była ani łatwa, ani szybka. Ewolucja całości biblistyki i indywidualna droga każdego z nas zmuszają do respektowania mozaiki poglądów i rozwiązań. Ciągłe trzeba dokładać wysiłku, aby przedstawiać rzeczywiste drogi rozwoju i obecny stan wiedzy, a nie zatrzymywać się na raz dokonanych sformułowaniach. Praca popularnonaukowa musi być aktualizowana i przeznaczona naprawdę dla czytelnika, któremu służy **dzisiaj**. W żadnym przypadku nie wystarczy zebranie w jakąś sztuczną całość rozmaitych, już drukowanych na przestrzeni wielu lat, prac i rozprawek, ani ograniczenie się do zamiany tytułu na okładce czy pewnych cięć w przedtem publikowanych tekstach. Czytelnik rozpoczynający studia biblijne albo pragnący pogłębić swoje wiadomości na pewno zasługuje na pracę napisaną wyłącznie dla siebie.

5. Szeroki zakres oddziaływania prac popularyzatorskich oraz piętno, jakie pozostawiają w świadomości

czytelników, zobowiązują do prawdziwej troski o szatę językową i postać tekstów. Wszelkie niechlujstwo przynosi niepowetowane szkody. Mam na myśli należyty dobór tytułów, precyzyjne wyrażanie się, unikanie niedopowiedzeń i wieloznaczności, dbałość o styl i język, właściwe słownictwo, poprawną i jednoznaczną ortografię, tak ważną w języku polskim. Praca popularna to nie znaczy praca na niskim poziomie, będąca wypadkową tzw. popularnej znajomości albo masowego poziomu wiedzy. Praca popularna jest podjęciem się takiego wysiłku, którego efekty byłyby przejrzyste i wzbogacające jak najszerze rzesze odbiorców.

6. Z tych kilku uwag wyraźnie widać, że dobre popularyzatorstwo jest wynikiem prawdziwej erudycji, kultury i – bez żadnej przesady – umiłowania poruszanej tematyki. Najwłaściwszą głębię dla zdrowego popularyzatorstwa stanowi uczelnia wyższa, środowisko, gdzie umiłowanie prawdy i chęć jej upowszechniania powinny być kultywowane ze szczególną starannością. Firmowanie jakiegokolwiek pracy przez uczelnię czy ukazanie się książki w uczelnianym wydawnictwie powinno być rękojmią solidności całej uczelni. Staje się ona gwarantem, że treści ukazujące się w druku są owocem długoletniej praktyki nauczania uczelnianego, sprawdzonego i uwierzytelnionego. Niespecjalista ufa rzetelności wywodów autora, ponieważ ufa też wydawnictwu. Współpraca pomiędzy naukowcami pracującymi na tej samej uczelni jest więc nicodowna.

7. Z chwilą ukazania się w sprzedaży każda książka zaczyna wieść

swój nowy, już autonomiczny, żywot: staje się własnością ogółu. Taka jest przemożna siła drukowanego słowa. Ale ma to i inny wymiar, ten mianowicie, że **musi** istnieć uprawniona, zdrowa i wszechstronna krytyka. Żaden autor ani żadne wydawnictwo nie mogą liczyć na pobłażliwość, ani nie mogą zakładać kompletnej ignorancji u ogółu czytelników. W konsekwencji oznacza to potrzebę pisania krytycznych recenzji. Tych w naszym kraju jest ciągle za mało. To, z czym mamy najczęściej do czynienia, to krótkie anonsy o określonej publikacji albo w najlepszym przypadku omówienie danej pozycji według spisu treści. Tylko rzadko, i raczej w pismach bardzo specjalistycznych, pojawiają się prawdziwe recenzje. Ich niedostatek pozwala żywić poczucie bezkarności albo złudne przekonanie, że wszystko, cokolwiek zostało wydrukowane, jest aż tak wartościowe, że wypada je uczcić tylko pełnym podziwu milczeniem. Zdrowa i obiektywna krytyka jest obowiązkiem wobec rzesz niespecjalistów. Milczenie może być odczytane jako aprobata dla treści i formy tej czy innej publikacji. W ten sposób wszyscy przejmują na siebie odpowiedzialność za popularnonaukową produkcję.

Ks. Waldemar Chrostowski

Warszawa, listopad 1983 r.

Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana

Praca zbiorowa pod redakcją
ks. Władysława Piwowarskiego
Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni
Archidiecezjalnej, Wrocław 1983
ss. 367

Ks. Janusz Mariański

Kościół w społeczeństwie przemysłowym

Instytut Wydawniczy PAX
Warszawa 1983, ss. 266

W stosownym czasie ukazują się *Religijność ludowa* i druga ważna pozycja: *Kościół w społeczeństwie przemysłowym* ks. Janusza Mariańskiego, którego nazwisko znajduje się również wśród autorów zbioru pod redakcją ks. W. Piwowarskiego.

Nie po raz pierwszy przychodzi mi zauważać, że ostatnimi zwłaszcza laty daje się w Polsce odczuć rażący brak rzetelnych opracowań socjoreligijnych, tym więc cenniejsze stają się te nieliczne, do których niewątpliwie zaliczyć trzeba obie wymienione książki. W związku z tym, a także ze względu na bardzo niskie nakłady obydwu – po 5 tysięcy egzemplarzy – zachodzi potrzeba wstępnej ich prezentacji.

Do czystej informacji ograniczyć się tutaj nie wypada. Literatura socjologiczna, jak zresztą każda praca naukowa, mówi bowiem czytelnikowi nie tylko wprost o tym, co zostało pomieszczone w konkretnym temacie, ale wskazuje pośrednio na poziom i zasięg danej gałęzi wiedzy oraz na to,

czyż wiedza ta żyje – i czy w ogóle żyje. Bywają naukowe książki martwe. Socjologia religii minionych trzech z górą polskich dziesięcioleci wyprodukowała sporą liczbę takich martwych książek. Tym ważniejszy jest fakt, że obie recenzowane prace mieszczą się w wąskim nurcie refleksji wciąż żywej.

Jak to się stało, że ów nurt jest wąski? Nawet zwyczajna recenzja stwarza okazję do przypomnienia tych spraw. Charakter i kierunek rozwoju współczesnej polskiej socjologii religii, sam w sobie stanowi trudny problem, niewyłącznie akademicki. Przeciwnie, ma on liczne i czytelne, choć częstokroć skrywane, odniesienia polityczne i ideologiczno-społeczne, w wyniku których między innymi pojawiło się w Polsce na temat religii i Kościoła coś w rodzaju autentycznej «fałszywej świadomości». Głównym jej składnikiem stał się stereotyp, a znów jej cechą naczelną, mającą źródło w uzasadnieniach pozanaukowych, można upatrywać we wszelkiego typu nadużyciach interpretacyjnych i bezceremonialnych spekulacjach terminami. Stąd już tylko krok – i krok ten, niestety, został poniekąd zrobiony – do uogólniania wycinkowych danych i naginania materiałów z badań empirycznych do wyściowych «autorskich» tez; niejednokrotnie zaczynało się to już w fazie budowy kwestionariusza czy ankiety.

Równocześnie problematyka socjoreligijna w nadmiarze została oddana w pacht publicystyce, nie zawsze fachowej. Ta z kolei – posługując się językiem łatwych emocji i kategorycznych przepowiedni, plusów i minusów, półjawnych anatem lub z ama-

torska intelektualistycznych dywagacji – znakomicie sporo rzeczy pogmatwała. Między innymi dlatego obserwujemy dzisiaj ciekawe zjawisko, jedno z wielu składających się na ową dla Zachodu niezrozumiałą, polską złożoność, że mianowicie coraz szersze grona inteligencji, skądinąd szczerze zainteresowanej łącznością z Kościołem, wciąż nie mają pojęcia – albo mają je słabe – czym właściwie Kościół jest, jaka bywa jego codzienność, czym należy tłumaczyć generalne wyznaczniki jego działalności itp.

Winę za to niedoinformowanie – albo za „informowanie” balałutne – przypisać należy w pierwszym rzędzie świeckim placówkom naukowo-badawczym, co zabrzmi może bezceremonialnie, ale co jest zwyczajnym stwierdzeniem faktu. One to z socjologii religii programowo uczyniły «socjologię laicyzacji». Jest jasne, że taka zmiana przedmiotu dyscypliny – choć głośno mówić o tym nie wypadało – domagać się zaczęła weryfikacji na odpowiednio skomentowanych materiałach z badań terenowych. Winy tej nie osłabia, a zaledwie przydaje jej śmiesznie humorystycznego zabarwienia, ów stan «teoretycznej paniki» – idący zresztą w parze z zestarzającą, agresywną retoryką – który dało się zaobserwować już po roku 1978 wśród pewnych socjologów religii i «religioznawców».

Gwoli sprawiedliwości dodać także należy, że nie uniknęli błędów badawcze z ośrodków katolickich. Można tu przede wszystkim wymienić wątpliwość teoretyczną i metodologiczną niespójność wielu prac i ich przesadnie praktycystyczny charakter.

Socjologia religii w Polsce jest z oczywistych względów głównie socjologią katolicyzmu. Następuje to potrzebę badań nie tylko nad religijnością Polaków, ale również nad samym Kościołem. Ta łączność zagadnień, wspólna większości polskiej literatury socjologicznej, istnieje i w Religijności ludowej. Bardzo interesujące jest zwłaszcza wprowadzenie i następnie artykuł „Kościół ludowy wobec potrzeb i problemów duszpasterstwa” ks. W. Piwowarskiego. W okresie wzmrożonej dyskusji nad katolicyzmem polskim lat osiemdziesiątych głos ten uznać trzeba za znaczący. Przypomnijmy, o co chodzi.

Historia i ewolucja pojęcia religijności ludowej jest symptomatyczna dla charakteru i ukierunkowania prawie całej polskiej socjologii religii. Nie ryzykując uproszczenia można o niej powiedzieć, że po 1945 r. stała się ona jedynie uwspółcześnioną mutacją nauki o religii Czarnowskiego i Znanieckiego, doraźnie przyozdabianą «należytych» cytatach, co zresztą nie miało większego wpływu na wybór metody. Termin «religijność ludowa» posiadał u obydwu uczonych odpowiednio ścisły kontekst, przebadany na podstawie wnikliwych obserwacji wsi polskiej przełomu XIX i XX wieku, jak też polskich emigranckich skupisk w Ameryce. Czarnowski i Znaniecki dalecy byli od jakiegokolwiek ideologizacji swej dyscypliny, a nadto zaś nieskorzy do wyciągania pochopnych wniosków. Obydwaj – Czarnowski jako uczeń Duckheima, Znaniecki jako twórca socjologii z współczynnikiem humanistycznym – hołdowali zasadom wewnętrznej koherencji swej dziedziny i spójności między teorią, metodą a empirią.

Niestety, w latach powojennych zaczęto ich refleksję socjoreligijną traktować fragmentarycznie i wybiórczo. I tak np. cały solidnie zbudowany kanon kulturologiczny Czarnowskiego ograniczony został do wygodnej tezy, że religia jako „relikt” epok i kultur przedindustrialnych musi naturalną koleją rzeczy ustąpić miejsca bardziej «postępowym» formom kultury, a świadomość religijna – równie «postępowym» rodzajom świadomości. Zastosowano przy tym osobliwą minusową arytmetykę: zamiast przemian i procesów akulturacji życia religijnego do nowej epoki, dostrzegano tylko ubytki, przyjmując niejako w milczeniu, że wprowadzić ludzka rzeczywistość nieustannie ewoluuje, ale nie takiego nie może się zdarzyć religii. Prawideł dialektyki również – poza werbalnymi zapewnieniami – nie stosowano tu zanadto; była to bardzo statyczna wizja religii, statyczna i negatywna, w rezultacie pozbawiona większych wartości poznawczych.

Ponieważ nadto odwoływanie się do historii również nie zobowiązywało metodologicznie, tedy „religijność ludowa” w Polsce, wyłaniająca się z podobnych prac, powinna obumrzeć i zetleć, jako że traciła wszystkie podstawy istnienia. Życie co prawda niezupełnie przylegało do tego schematu, ale wiadomo, że argumenty brane z życia nie liczą się, gdy w grę wchodzi doktryna. Szczytowym osiągnięciem tak programowanej socjologii religii stała się w latach siedemdziesiątych książka Edwarda Ciupaka *Katolicyzm ludowy w Polsce*.

Tak oto powstawały mechanizmy wyzwalające stan, od którego nie wszyscy mogą się wyzwolić: traktowa-

nie polskiego typu religijności – i polskiego Kościoła – z mieszanymi uczuciami: szacunku i intelektualnego niedosytu. Ceni się siłę i zasięg oddziaływania chrześcijaństwa w Polsce, wątpliwości budzi natomiast jego wizerunek kulturowo-rytualny, sposób uprawiania kultu, pewne tradycje i normy. Śmiem twierdzić, że zwłaszcza instytucja Kościoła budzi obecnie na przemian nadzieje i rozczarowania.

A jest to – jak otwarcie oświadcza Piwowarski – właśnie «Kościół ludowy». Wartość książki przez Profesora zredagowanej polega w pierwszym rzędzie na odrzuceniu szablonowych interpretacji i ocen religijności ludowej. *Nie można – pisze Piwowarski – definiować religijności ludowej przyjmując z góry określone założenia ideologiczne i zaciesniając ją do określonych warstw społecznych czy też do niektórych tylko przejawów. Na tym polega mistyfikacja tej religijności, a nawet jej deprecjacja i zniekształcenie, prowadzące do różnych uprzedzeń.*

Autor nie odwołuje się już do klasyki polskiej, jest to bardzo ożywczy «brak» płodny i dobrze wróżący. Prezentuje natomiast, nie po raz pierwszy*, swoje metodologiczne stanowisko; przedmiotowo-substancjalne, nakierowane na badania instytucjonalno-środowiskowego modelu religijności. Stanowisko to – w odróżnieniu od funkcjonalistycznego (np. T. Luckmann) – zakłada, że nie da się oddzielić religii od jej konkretnych, rozwiniętych historycznie i instytucjonalizowanych form. W warunkach polskich takie stanowisko wydaje się być najsensowniejsze i najbardziej przylegające do rzeczywistości.

Piowarski pisze wprost o Kościele polskim jako ludowym i wymienia zespół cech też: «ludowość»: otwartość Kościoła, jego masowość, urzędowość (na niekorzyść wspólnotowości), ekspansywność, rozumianą jako licząca się obecność Kościoła «w narodzie», specyficzne formy duchowości, wyrażające się najpełniej w kultcie maryjnym, wreszcie «opiekunność» Kościoła, której autor nie uważa za zwykły «alians ołtarza z tronem» prowadzący na ogół do «legitymizacji oficjalnego systemu», ponieważ *Kościół w Polsce reprezentuje naród, artykułuje jego problemy i występuje w jego imieniu. Jest więc rzecznikiem narodu, jego opiekunem i obrońcą. Kto zna piśmiennictwo naukowe W. Piowarskiego, wie, że uczony ten nie jest skłonny do produkowania tekstów apologetycznych. Cytowany artykuł również do takich nie należy. Charakterystyka Kościoła w Polsce i opis jego funkcji wynikają po prostu z dokładnej analizy wszystkich warunków, w których obecnie i w przeszłości przyszło w tym kraju Kościołowi żyć i działać. Jest to już wszakże odkłamanie terminu «ludowość» religii i Kościoła, pośrednio zaś jest to przyjęcie przez W. Piowarskiego do analizy obszerniejszego zestawu czynników niż tylko czynniki urbanizacji i uprzemysłowienia. Dobra to zapowiedź dla przyszłych prac, a zwłaszcza dla podstaw metodologicznych, socjologii religii.*

Poszczególne artykuły książki dotyczą zagadnień szczegółowych, również związanych z Kościołem (ks. O. Zdaniewicz) bądź z religijnością ludową. Nadzwyczaj interesujące jest w książce studium ks. Jerzego J. Kop-

cia C.P. «Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogarodzicy w polskiej religijności». Dzięki swej rzetelności i historiograficznej skrupulatności odbiega ono od częstej wciąż manieri, stosowanej w tekstach mariologicznych, sentymentalnej i odintelektualizowanej. Daje też dobry pogląd na to, jak poprzez kult maryjny Kościół polski zawsze skupiał w sobie ważne cechy narodowego etosu Polaków.

Religijność ludową polecałabym czytać równoległe z książką ks. Janusza Mariańskiego. Pozbawieni od dziesięcioleci systematycznego przeglądu najnowszych kierunków badań socjoreligijnych, mylący się w znaczeniach i w zakresie stosowalności wielu pojęć, usiłujący wreszcie «odgadnąć» wiele prawd dawno gdzieś indziej ujawnionych, bierzemy do ręki *Kościół w społeczeństwie przemysłowym* dosłownie jak podarunek.

Książka ta nie mówi o Kościele polskim. J. Mariański dokonał w niej uporządkowania i opisu aktualnej wiedzy socjologicznej Europy (ze szczególnym uwzględnieniem badań z niemieckiego kręgu językowego) na temat definicji religii, rozróżnień między religijnością «kościelną» i «pozakościelną», form przynależności do Kościoła oraz różnorodnych aspektów identyfikacji z nim lub dystansu wobec niego. Bardzo obszernie uwzględnił autor funkcjonalistyczne teorie religijności i wynikające z nich dyrektywy badawcze, a także teorie «substancjalne» (U. Boss-Nünning), ku którym autor wydaje się skłaniać, podobnie jak ks. prof. Piowarski.

Na razie książka J. Mariańskiego musi nam służyć jako swoiste kom-

pendium wiedzy. Oprócz socjologów religii mogą z niej jednak doskonale korzystać pastoraliści i duszpasterze. Do nich to przede wszystkim autor kieruje ostatni rozdział „Perspektywy na przyszłość i konsekwencje pastoralne”. I tutaj, podobnie jak w *Religijności ludowej*, najcenniejsze zdaje się być wyprostowywanie terminologii oraz ścisłe traktowanie pojęć. Mimo więc że książka nie dotyczy spraw polskich, skojarzeń nasuwa się dużo. Mariański wspomina np. o zjawisku «kościelności areligijnej», uwzględnianym przez badaczy z Zachodu. Można, jak się zdaje, z dużą dozą prawdopodobieństwa – oczywiście przy uwzględnieniu realnych warunków społeczno-politycznych – odnieść ten termin do pewnych przejawów sytuacji polskiej w ostatnim czasie, do czego badania modeli kulturowo-srodowiskowych dają asumpt.

Spółeczeństwo polskie jest religijne czy «przykościelne»? Konwencja tak sformułowanego pytania jest *stricte* funkcjonalistyczna, ale skądinąd, w tej czy innej formie, pod postacią choćby pytań o wiarę i niewiarę oraz o to, jak i dlaczego różne grupy ludności sytuują się dziś w Polsce wobec Kościoła, pytanie takie pada, zwłaszcza na łamach katolickiej prasy. Odpowiedź na nie nie może być udzielona pod postacią manifestów czy reportaży, muszą jej szukać przede wszystkim badacze. Żeby to uczynić, należy wprzód krytycznie przejrzeć socjologiczny dorobek czterdziestolecia, uzupełnić brakującą wiedzę i nade wszystko ustalić metodologiczne podstawy badań.

Po trosze przez uwagę do starych dobrych tradycji uniwersyteckich, po

trosze przez zrozumienie specyfiki metod i ukierunkowań badawczych, możemy obecnie mówić o skupionej wokół W. Piwowarskiego grupie socjologów religii jako o szkole lubelskiej. Mariański, Zdaniewicz i inni – to już dzisiaj nazwiska znane, legitymujące się poważnym dorobkiem badawczym. Udział ich głosów w dyskusji nad współczesną polską religijnością i polskim Kościołem, rola ich książek w gromadzeniu coraz to lepszej wiedzy o tych sprawach może wiele przynieść i wiele uświadomić nie tylko specjalistom lub duszpasterzom, ale ogółowi czytelników.

* Por. W. Piwowarski, *Socjologiczna definicja religii*, w: „Studia Socjologiczne” nr 2/1974 oraz tegoż *Operacjonalizacja pojęcia „religijność”*, w: „Studia Socjologiczne” nr 4/1975, a także *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, W-wa 1977, s. 10–41.

Maria Walendowska

Steven Stucky

(Assistant Professor of Music,
Cornell University)

Lutosławski and his Music

Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney 1981, Cambridge University Press, ss. IX+242

W monografii Stevena Stucky – kompozytora, teoretyka muzyki i wykładowcy na Cornell University w Stanach Zjednoczonych – nie trudno wyodrębnić 3 części: historyczno-faktograficzną; teoretyczno-analityczną i suplementową, dokumentacyjną.

Cztery początkowe rozdziały, które autor nazywa «biographical», przynoszą – jak na ten typ publikacji – imponująco bogaty (w daty, fakty, wnioski i uogólnienia) materiał dotyczący historii Polski od rozbiorów po czasy najnowsze ze szczególnym uwzględnieniem lat bezpośrednio po II wojnie światowej. Kreślą obraz muzyki polskiej początku XX wieku. Informują o powiązaniach rodzinnych Lutosławskiego, o latach szkolnych, pedagogach, o fascynacjach muzycznych młodości (*III Symfonia „Pieśń o nocy”* Karola Szymanowskiego), mówią o życiu prywatnym i przypominają pierwsze dokonania artystyczne kompozytora. A wszystko trwale splecione z dramatycznymi losami kraju. Autor daje liczne dowody nie tylko dobrej znajomości ważkich wydarzeń zachodzących w życiu muzycznym przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych, ale i zrozumienia ich uwarunkowań i późniejszych następstw. Wiele miejsca poświęca wczesnym utworom Witolda Lutosławskiego wychodząc z założenia, które łatwo przyjdzie zaakceptować, że poznanie ich przybliży zrozumienie powstałych później. Omawia je w scenerii lat okupacyjnych, a potem niesławnego zjazdu muzyków w Łagowie Lubuskim (sierpień 1949) i okresu forsowania przez mecenat państwowy estetyki socrealizmu, systematycznego wyjąłowania polskiej muzyki współczesnej. Te niezatarte wspomnienia okraszane są m.in. nazwiskami Andrieja Zhdanova, Zofii Lissy, Włodzimierza Sokorskiego, Elżbiety Dziębowskiej, Józefa M. Chomińskiego i Witolda Rudzińskiego.

Steve Stucky zna dobrze twórczość bohatera swej książki, co pozwala mu

tropić ukryte powinowactwa i przeprowadzać częste porównania, inna sprawa, że nie zawsze w pełni przekonujące; wątpliwości wzbudza na przykład zestawienie (s. 186) dwóch pierwszych części *Les espaces du sommeil* (na baryton i orkiestrę do tekstu Roberta Desnosa, 1975) z fragmentami czterech utworów Bartoka. Otrzymujemy beczenną kronikę odnotowującą dzieła, koncerty, nagrody, podróże i wykłady Witolda Lutosławskiego (sygnalizując istotne przeoczenie – we wrześniu 1976 i 1977 roku kompozytor uczestniczył w I i II Spotkaniach Muzycznych w Baranowie Sandomierskim: konwersatorium, wykłady, udział w licznych dyskusjach). Stucky podejmuje próbę usytuowania Lutosławskiego w krajobrazie współczesnej muzyki polskiej, określenia jego pozycji i roli. Uwagi autora w tym zakresie są docieklive, spostrzeżenia celne. Przytakujemy skwapliwie, gdy stwierdza (s. 105), że Lutosławski nigdy nie fetyszyzował nowatorstwa dla niego samego, że nie zgłaszał akcesu do żadnej modnej «szkoły», że ustrzegł się przed pułapkami efemerycznych i jałowych trendów i nowinkarskich fascynacji, że zachował niezależność artystyczną i bezkompromisowość, a cechy te sprawiły, że stał się dla współczesnych kompozytorów polskich moralnym autorytetem, tak jak był nim Szymanowski dla generacji poprzednich. Dodajmy w tym miejscu z niemałą satysfakcją, iż wydarzenia ostatnich trzech lat szczególnie dobitnie potwierdziły trafność tego sądu.

Istotnym uzupełnieniem jest część anekswowa a w niej: obszerny *Katalog* utworów, w kolejności ich powstawania, obejmujący okres blisko 60-letni

– od juveniliów, których rękopisy zaginęły. Katalog, czego autor nie ukrywa, wykorzystuje w znacznym stopniu ustalenia katalogu chronologicznego sporządzonego, przy współpracy kompozytora, przez Ove Nordwalla – redaktora pierwszej publikacji w języku angielskim poświęconej polskiemu kompozytorowi (*Lutosławski*, Stockholm 1968, Wilhelm Hansen, ss. 148). Wykaz nie pomija muzyki dla teatru, radia i filmu, piosenek dla dzieci, pieśni użytkowych i popularnych, solowych i choralnych. – *Dyskografia* (według firm fonograficznych i według tytułów utworów). – *Bibliografia* (wybór rejestrująca zarówno dorobek piśmienniczy Witolda Lutosławskiego – artykuły, wykłady, odczyty, wywiady, głosy w dyskusjach (tu przydatniejsze byłoby uporządkowanie chronologiczne, a nie alfabetyczne, tym bardziej że pozycje odnotowane są w kilku językach, co nie ułatwia orientacji) – jak i prace mające za przedmiot twórczość kompozytora (przeważająca liczba w języku polskim). – *Indeks* osobowo-rzeczowy, wreszcie – *Przypisy* dostarczające nową porcję interesujących danych i potwierdzające niezbicie domysł, że autor zna wybornie język polski. Materiał aneksów jest obfity, a dokumentacja, wydaje się, rzetelna.

Koncepcja książki była niezwykle ambitna: nakreślić sylwetkę artysty, powiedzieć o miejscu i czasie, w jakim przyszło mu żyć, odtworzyć jego drogę twórczą, zebrać niezbędne materiały źródłowe, przedstawić analizy kilkunastu ważniejszych kompozycji. Początkowo omówienia szczegółowe utworów wtopione są w relacjonowanie wydarzeń *curriculum vi-*

tae kompozytora, potem (od *Jeux venitiens*, 1960–61 do *Mi-parti*, 1975–76) tworzą odrębną część książki, to znaczy najobszerniejszy rozdział – szósty i ostatni zarazem. I właśnie podejście do problematyki analitycznej budzi niejakie wątpliwości i zastrzeżenia. Poprzestanę na zasygnalizowaniu najważniejszych.

Periodyzacja. Za postawieniem generalnej cezury przed *Pięcioma pieśniami* na sopran do tekstów Kazimierzy Hłakowiczówny, 1957, i *Muzyką żałobną* na orkiestrę, 1958, (a nie jak czyni to Stucky przed *Grami weneckimi*, 1961) przemawiają przynajmniej dwie następujące racje. 1. W nich to już zostały wypracowane podstawy organizowania wysokości dźwięków i ogólne zasady dotyczące zależności walorów (jakości) ekspresyjnych dwunastodźwięków (i pochodnych konstrukcji dźwiękowych) od ich struktury, które to metody i zasady wraz z innowacjami w zakresie kształtowania architektoniki dzieła są dla idiomu muzycznego Witolda Lutosławskiego istotniejsze od techniki aleatoryzmu kontrolowanego (po raz pierwszy zastosowanej właśnie w owych *Jeux venitiens*), której rolę Stucky stanowczo wyolbrzymia, a znaczenie przecenia. 2. Artystyczny format tych utworów (a zwłaszcza *Muzyki żałobnej*) bezwzględnie kwalifikuje je do zaliczenia w poczet «the years of maturity». Optyka kompozytora i optyka krytyka bywają, ze zrozumiałych względów, nierzadko rozbieżne. Świadom tego jest i autor, pisze bowiem we Wstępie, że nie czuł się skrzepowany poglądami i sądem kompozytora i że wszystkie uwagi i komentarze typu analitycznego są

jego własne. Z powodów, które trudno na tym miejscu wyliczać szczegółowo, byłabym jednak skłonna, dla dodatkowego uzasadnienia przeze mnie proponowanej cezury (jeśli już w ogóle decydujemy się ją wyznaczać – osobiście nie sprzyjam takim zabiegom), powołać się na pewne wypowiedzi samego kompozytora, z których wynika niedwuznacznie, że do swych przemyśleń i ustaleń z zakresu harmoniki i formy przywiązuje znacznie większą wagę niż do „wynalazku” aleatoryzmu.

Gwoli rzetelności recenzenckiej nadmienimy, że: po pierwsze – autor zdaje sobie sprawę z tego, jak ryzykowne są rozstrzygnięcia periodyzacyjne (Wstęp); po drugie – wysoko ceni oba utwory, które przypisał do III okresu przejściowego („the years of transition: 1955–1960”), rozumie ich przełomowy charakter, zakres i doniosłość przemian rzemiosła kompozytorskiego, jakie się w nich dokonują (m.in. s. 65 i 105); po trzecie – *Grom wenecki*, otwierającym rozdział „dojrzały”, nie szczędzi słów krytycznych. Ale mimo to podejmuje to niewdzięczne ryzyko (podejrzewam, że aby sprostać wymogom złe pojętej naukowości) i przycina, wtłacza i szufladkuje tę niezwykle oporną, bo ewoluującą kapryśnie – materię dźwiękową. Dokonuje łamańców interpretacyjnych, by *Gry* sięgnęły po przeczeki „lata dojrzałe”, a inne – w pełni „dojrzałe” dzieła – przepadły o kilka długości. Przy okazji eliminuje z finału i pół-finału *Koncert na orkiestrę* (1950–54) – prawdopodobnie (historia ostatecznie osądzi) największe dzieło polskie w stylistyce i poetyce neoklasycysto-folklorystycz-

nej poczęte. O ten to, nie doceniony przez S. Stucky'ego *Koncert*, chciałabym się stanowczo upomnieć.

Propozycje periodyzacyjne dorobku Witolda Lutosławskiego nie wzbudziłyby aż takiego sprzeciwu, gdyby autor przynajmniej poniechał nazw wartościujących i poprzestał na jednym – wspólnym, co ważne – kryterium. Technicznym lub zgoła neutralnym, na przykład interwały czasu.

Założenia metodologiczne. Powoli coraz więcej zwolenników zyskuje hermeneutyka rozpatrująca dzieło muzyczne w szerokim kontekście kultury, poszukująca jego sensów i upatrująca jego znaczeń nie tylko w ścisłej muzycznej substancji, ale i w przestrzeniach ponaddźwiękowych. Steven Stucky analizuje utwory Witolda Lutosławskiego, a są to najczęściej dzieła prawdziwie wielkie, niemal wyłącznie w terminach tworzywa i rzemiosła, co jest, niestety, głęboko zakorzenionym przyzwyczajeniem przeważającej części także polskiej muzykologii. Proporcji nie naruszają skąpe uwagi na temat kolorystyki i ekspresji i jeden raz – symbolu, przy okazji omawiania *Trois poèmes d'Henri Michaux* (s. 147). W konsekwencji: aksjologii brak fundamentu, wysokie oceny są słabo uzasadnione, a często po prostu gołosłowne, choć – skądinąd – badany «obiekt dźwiękowy» w pełni na nie zasługuje. Spostrzeżenia są cenne i na ogół przekonujące, ale stoją w niejakiej sprzeczności z metodologiczną deklaracją sformułowaną we Wstępie (s. VIII): *Jeżeli faktycznie muzyka jest sztuką abstrakcyjną (nonrepresentational), jeżeli jej treść (meaning) daje się wysło-*

wieć wyłącznie w czysto muzycznych terminach, wówczas już samo tworzywo, z którego muzyka jest uczyniona jest tą JEDYNĄ (podkr. K.T.-K.) rzetelną podstawą do ufundowania oceny. To «credo badawcze» opatrzone zostaje – z przezornością, która bynajmniej nie jest chwalebna – zastrzeżeniem: «jeżeli». Pytamy: A jeżeli nie? A jeżeli muzyka potrafi naśladować, wyrażać, komunikować? Co wtedy?

Czytelnicy mają prawo oczekiwać, że autor opowie się zdecydowanie po stronie autonomistów lub heteronomistów, po stronie – jak orientacje te określa Leonard B. Meyer – absolutystów lub referencjalistów; choć, po prawdzie, raduje fakt, że miast jeszcze jednego zatwardziałego zwolennika pojmowania muzyki wyłącznie jako przemysłnie ukształtowanych struktur dźwiękowych przybył nam obiecujący kandydat na dysydenta. I jeszcze jedno: autor, niejako usprawiedliwiająco, nadmienia, że rodzaj uprawianych przez niego analiz muzycznych jest «eclectic». Takie postawienie sprawy zyskuje naszą aprobatę, ale chciałoby się, by egzegeta artystycznego dorobku Witolda Lutosławskiego był „eklektykiem metodologicznym” wprost nieumiarkowanie, by dostrzegał wszystkie zalety i korzyści (a i zasadzki!) takiej zintegrowanej, wieloaspektowej hermeneutyki: formalistyczno-matematyczno-strukturalistyczno - fenomenologiczno-psychologistyczno- i jakiej tam jeszcze. Takiej oto właśnie, jaką zaleca (postuluje?) Mieczysław Tomaszewski w swym cennym szkicu *Nad analizą i interpretacją dzieła muzycznego. Myśli i doświadczenia*, w: Res

facta (Teksty o muzyce współczesnej) nr 9, Kraków 1982 PWM.

Procedura analityczna. Autor, mimo iż świadom tego, że metodę badawczą winno każdorazowo implikować samo dzieło (jak to wyraził Jan Błoński: «To dzieło pyta mnie bardziej niż ja dzieło») wszystkie analizy przeprowadza w bardzo zbliżony sposób, który w znacznej mierze sprowadza się do przełożenia na język opisowy tego, co i tak łatwo profesjonalście z partytury wydedukować (dla niefachowca te partie książki są prawie w ogóle nieczytelne). Przykłady nutowe są często tylko uproszczeniem zapisu partyturowego.

Bez problematyzacji zarejestrowanych spostrzeżeń; bez widzenia syntetyzującego, któremu w sukurs przychodzi adekwatne do opisywanego zjawiska słownictwo (stosowanie na przykład «dodekafonicznej» terminologii jest absolutnie nieuzasadnione) bez uwzględnienia specyfiki utworów słowno-muzycznych (doniosła problematyka WORT-TONU zupełnie nie dostrzeżona); bez dochodzenia wyższych sensów i treści; bez nieodzownego dopełnienia interpretacyjnego ustalającego funkcje, relacje i hierarchie z perspektywy całościowo ujętej struktury dźwiękowej, następuje nieunikniona redukcja wielowymiarowego dzieła muzycznego do tego, co «obiektywnie sprawdzalne», co – mniej lub bardziej – oczywiście, co policzalne i łatwo uchwytne, co jednak o zjawisku artystycznym niczego istotnego nie mówi. Jeden z przykładów: Szucky poprzestaje na zarejestrowaniu i pobieżnym opisie dwunastodźwięków występujących w *Pięciu pieś-*

niach do wierszy K. Hłakowiczówny (s. 66 n. i s. 114). Nie próbuje dociec, dlaczego jedne z nich – wsparte stosownym rytmem, metrum, dynamiką i kolorystyką – „nadają się” do pieśni *Morze*, inne zarezerwowane zostały do *Wiatru i Zimy*, jeszcze inne funkcjonują w *Rycerzach i Dzwonach cerkiewnych*. I nie odpowiada na pytanie, jak przeistacza się w tym utworze to co «policzalne» w struktury i wartości wyższego rzędu: ekspresyjne, estetyczne, semantyczne, symboliczne.

Na s. 106 autor cytuje Witolda Lutosławskiego: „(...) Odczuwam silne pragnienie, by za pośrednictwem mej muzyki coś ludziom zakomunikować. Nie komponuję po to, by zjednywać sobie zwolenników. Ja nie chcę przekonywać, chcę odnajdywać. Chciałbym napotkać (find) ludzi, którzy w głębi swej duszy czują tak, jak ja czuję. Można to osiągnąć wyłącznie dzięki największej szczerości artystycznej w odniesieniu do każdego szczegółu muzyki poczynając od najdrobniejszych detali (aspects) technicznych aż do głębin najbardziej skrytych (...)”. Steven Stucky tylko w nikłym stopniu zaspokaja uzasadnioną ciekawość czytelników i w zdecydowanie niewystarczającym stopniu odśladania rąbka wielkiej tajemnicy i udziela odpowiedzi na pytania: co komunikują dzieła Lutosławskiego, co kryją w swych niezgłębionych dźwiękowych «czeluściach», jakimi tajemnicami rozbrzmiewają, czym się dzielą, co powierzają swym słuchaczom, jakie przekazują doświadczenia, przemyślenia i niepokoje swego Twórcy.

Krystyna Tarnawska-Kaczorowska

czasopisma

Prasa o gospodarce (17)

Wież chce zmian na lepsze.

Nie jest to stwierdzenie odkrywcze. Wiedząc to jednak, zbyt rzadko – jak się wydaje – sięgano do badań uzmysławiających zakres i kierunek potrzeb mieszkańców polskiej wsi. Czy można zaś dążyć do zmian pozytywnych bez poznania danych bazowych, umożliwiających poruszanie się we właściwym kierunku? Mamy w pamięci wiele «zmian», które w istocie zmianami nie były, bowiem zaistniały w symbiozie z dużą dozą pogardy dla faktów.

Według badań przytaczanych w artykule Andrzeja Kalety „Warunki poprawy jakości życia w opiniach mieszkańców wsi”, opublikowanym na łamach nr. 11 „Wsi Współczesnej”: *Zdecydowanie najliczniejszą grupę respondentów (35,8%) stanowią ci, którzy wskazują na konieczność zmian w szeroko rozumianych warunkach egzystencji...* To zrozumiałe i normalne dla całego społeczeństwa, nie tylko tej jego części, która mieszka na wsi. Ale już wiele mówiący jest fakt, że na plan pierwszy wysuwają się tu postulaty dotyczące... potrzeby wybudowania domu. Dlaczego wiele mówiący i dlaczego ten fakt postanowiłem podkreślić? Z tej prostej przyczyny, że mówią tak producenci w newralgicznym dziale gospodarki, dla których

warunki mieszkaniowe to także warunki gospodarowania, wytwarzania poszukiwanej produkcji!

Jeszcze ciekawiej wygląda ta kwestia, gdy w badaniach wyodrębni się warstwę «czystych chłopów» z reszty mieszkańców wsi (urzędników, dwuzawodowców, robotników): *Bardziej niż zmiany w warunkach bytowych akcentują oni potrzeby modernizacyjne własnych gospodarstw rolnych* – pisze Kaleta. I w tym stwierdzeniu zawarta jest głęboka prawda o naszych chłopach, ze zdziwieniem zresztą dostrzegana także przy okazji różnych międzynarodowych badań polskiej wsi: chłop polski jest chłopem odpowiedzialnym za swój warsztat pracy. Jakby wbrew otaczającym go warunkom.

Zacytujmy tu zresztą niezmiernie ciekawe z tego punktu widzenia wypowiedzi: *Więcej hodować, produkować, wprowadzać specjalizację; Udoskonalić organizację pracy, obniżyć czech robotę – konkretna praca to uzyskanie większego zysku dla dobra państwa i obywatela.*

Te ostatnie postulaty – kontynuuje A. Kaleta – zazębiają się z propozycjami zmian w środowisku lokalnym, które obejmuje następna z wydzielenych kategorii analizy wypowiedzi badanych mieszkańców wsi (14,6%). Większość wniosków, które zgłasza ta grupa respondentów, wynika ze złego funkcjonowania infrastruktury społeczno-ekonomicznej i dotyczy głównie trzech kwestii – poprawy zaopatrzenia, poprawy organizacji pracy różnych urzędów i instytucji oraz poprawy komunikacji. Pogarszające się od kilku lat zaopatrzenie wsi jest – jak twierdzą badani – podstawową przyczyną nie-

dowlądu rolnictwa i braku żywności. a szybka poprawa w tym względzie nie tylko ułatwiałaby życie mieszkańcom wsi, ale także przyczyniłaby się do poprawy sytuacji aprowizacyjnej w miastach...

Otrzymujemy zatem «u źródeł» potwierdzenie konieczności myślenia nad wykorzystywaniem każdej nadarzającej się okazji dla poprawy tego stanu. Uzasadnienie ekonomiczne idzie tu w parze z uzasadnieniem społecznym.

Nielatwą sytuację zaopatrzeniową wsi dodatkowo pogarsza fatalne funkcjonowanie różnorodnych urzędów i instytucji, utrudniające rolnikom wywiązywanie się z obowiązków, nie mówiąc już o korzystaniu z konstytucyjnie przyznanych praw (...) Uzasadnioną krytykę i żądanie zmian budzi nieuczciwość różnych funkcjonariuszy państwowych oraz łapówkarstwo oburzające wszystkich uczciwych, ciężko pracujących mieszkańców wsi...

Dodajmy do tego: Zmiany w sytuacji społeczno-ekonomicznej były przedmiotem postulatów ze strony 5,7% respondentów i dotyczyły głównie polityki rolnej państwa (...), postulowane zmiany miały na celu przede wszystkim roztoczenie szczególnej opieki nad rolnictwem, przejawiającej się w konieczności zapewnienia większej ilości środków produkcji, lepszej obsługi rolnictwa oraz podniesienia cen skupu produktów rolnych, co zwiększyłoby opłacalność gospodarowania. Część postulatów wyraźnie wychodziła poza ramy spraw ekonomicznych, dotycząc kwestii znacznie ogólniejszych – restrukturalizacji podziału dochodu narodowego („sprawiedliwość przy dzieleniu dochodu narodowego dla rolnictwa

uspołecznionego i indywidualnego“), ... polityki społecznej („przywracanie podstawy szacunku dla pracy rolnika“) czy kompetencji władzy („żeby państwem rządzili sprawiedliwi ludzie“)...

Ta ostrość spojrzenia na niesprzyjające okoliczności zewnętrzne dla realizacji własnych aspiracji może zarówno cieszyć jak i niepokoić. Cieszyć może fakt, że wieś polska dzisiaj jest na poziomie intelektualnym, pozwalającym widzieć cały mechanizm kryzysu. Wyjmowanie przez instytucje administracyjne z rąk społeczeństwa podstawowych decyzji co do własnego losu musiało się po latach takich praktyk obrócić przeciw «urzędnikom», tworząc jednocześnie ten niepokojący układ psychologiczny: nie ode mnie zależy, nie czuję zatem odpowiedzialności także za własny los. Brak odpowiedzialności za decyzje – to także brak odpowiedzialności za wykonanie. Co będzie, gdy również wieś polska stanie się miejscem obowiązywania owego, jak powiada Kaleta *mechanizmu rozgrzeszania samego siebie?* Czy wtedy postulat rzeczywistego uspołecznienia pracy ludzkiej nie oddali się w sferę teorii, w praktyce pozostawiając miejsce wyłącznie na kontakty typu administracyjnego?

*

W tym samym numerze „Wsi Współczesnej“ Dorota Czykier Wierba relacjonuje „Stan budynków inwentarskich w woj. gdańskim“. W 1981 r. przeprowadzono tam badania. Wynika z nich, że aż 39% budynków wzniesionych było przed 1945 r.; tylko 44% budynków inwentarskich użytkowanych przez gospodarkę chłopską znajdowało się w dobrym

stanie technicznym; jedynie 42,7% miało doprowadzoną wodę (pod tym względem stan reszty kraju jest wręcz tragiczny – przyp. S.S.); jeszcze gorzej przedstawia się wyposażenie tych pomieszczeń w urządzenia mechaniczne: do zadawania pasz – 0,9%, do usuwania obornika – 1,3%, pojenia zwierząt – 5,6%. Kompleksem urządzeń mechanicznych rozporządzano w 0,3% pomieszczeń.

Warto być może przy tej okazji zdać sobie sprawę, że przy tak wielkim wsparciu dla PGR – według tych samych badań – stan wyposażenia... również jest niewystarczający! 23,1% budynków dla bydła i 7,8% chlewni – nie miały żadnych urządzeń mechanicznych!

W ten sposób otrzymujemy rachunkowe rozliczenie koncepcji granicznego wsparcia Państwowych Gospodarstw Rolnych.

Ślawomir Siwek

Memoriał wizjonera

Publicystyka zgasła. Gdyby nie kapitalny cykl pt. *Korzenie* publikowany w „Literaturze“, który przypomina poglądy z ubiegłego stulecia. W lutowym numerze tegorocznym znalazł się memoriał Zygmunta Krasińskiego skierowany w 1847 roku do francuskiego ministra spraw zagranicznych Guizota. Krasiński zwraca w nim uwagę na groźbę dla narodowej tożsamości, jaka wynika ze zniszczenia samoświadomej elity społecznej. W ubiegłym wieku była nią akurat szlachta, wciśnięta w kleszcze

dojrzewającego radykalizmu socjalnego i antypolskiej polityki rządu carskiego.

Krasiński zauważa, że «radykalne stronnictwo rozumie tylko ślepe przypadki polityki, to, co u nich jest najbardziej abstrakcyjnie ludzkie. Rozwój, ewolucja z przeszłości do przyszłości, przechodząca przez teraźniejszość, jest mu zupełnie niezrozumiała. Myśli, że potrafi przeskoczyć równymi nogami przez przepaście, które ludzkość zapelnia swoimi trudami i zasługami, ale nie przebywa ich nigdy jednym skokiem: a jeżeli to robi, to wpada w przepaść głęboką, a wtedy musi znowu wspinać się po pochyłości, z której się stoczyła, i podejmować na nowo twardą pracę, która w końcu, kiedyś, rzuci most nad przepaściami historii. (...)»

Z drugiej strony Rosja. O niej chce mówić teraz, bo ona jedna jest naszym nieprzyjacielem nieubłagany i konieczny; jej życie zależy od naszej śmierci, kiedy oba państwa niemiec- kie mogłyby doskonale istnieć a nam pozwolić żyć także. (...) Dla Rosji, tak jak Piotr Wielki rozumiał i określił jej przeznaczenie, jeden jest tylko sposób dojścia do celu, a tym jest absolutne zniszczenie Polski. Jej olbrzymi plan, barbarzyński, a nawet przeciwny jej naturze, która jej każe ciążyć na wschód, to dążenie do monarchii uniwersalnej: jej jedyne marzenie, to móc się zwalić na Zachód. Rząd, który Rosją włada, za nic na świecie nie odstąpi tej potwornej idei. Pomiedzy rozterkami, jakimi stronnictwa szarpią cywilizowane państwa, przecisnąć się do Europy, zatknąć swoje zwycięskie orły na kupach gruzów i zwalisk, albo na kupach błota,

nagromadzonych przez podłość jednych, przez nieudolność drugih, przez niezgodę wszystkich. (...) Ale żeby taką rolę odegrać, nie dość jest mieć na swoje rozkazy dyplomację najprzewrotniejszą, policję najhojniejszą i wojsko najbardziej niewolnicze na świecie. Trzeba prócz tego zapewnić sobie drogę przystępną, łatwą, taką, która w każdych okolicznościach prowadziłaby w serce Europy. Taką drogę Rosja może mieć jedną tylko, przez Polskę. Niech tę zatraci, a wszystkie jej komunikacje są przecięte, od Zachodu oddziela ją przepaść raz na zawsze. I to właśnie więcej, niż wszelki inny wzgląd, więcej niż nienawiść, niż złość, niż zemsta, popycha Rosję do zabicia polskiego ducha, którego dzieje całe były ciągłą tysiącletnią walką z każdym barbarzyństwem wschodnim, szukającym drogi, by się rzucić na cywilizację łacińską. Ale niepodobna zniszczyć tego ducha, pozbyć się tej straży nieprzyjacielskiej a czujnej, którą Bóg postawił na szlakach północnych, jeśli się nie zniszczy tego żywiołu, w którym ten duch skupia się szczególnie w całej swojej sile. Tym żywiołem, powiedzieliśmy, jest szlachta. Żeby więc jej się pozbyć – a bez tego nie da się nic począć, nic przedsięwziąć przeciw Europie – Rosja próbowała od stu lat i używa wszystkich sposobów zepsucia. Zepsuć, to znaczy zabić moralnie, zamordować, to zabić materialnie. (...)

Rząd rosyjski, widząc, że celu swego nie dopiął, a kwapił się coraz goręcej, żeby urzeczywistnić choć w części swoje zamiary przeciwko Zachodowi, wysłała się od roku 1831 na nadludzkie, przedziwne szatań-

skie sposoby, żeby zniszczyć opór polskiego ducha. (...) Terroryzm wykonywał straszny; wszystkim wstrząsnął, wszystko przewrócił. Zrobił to, co robią rewolucje gwałtowne, próbował niszczyć wszystko, nie mając mocy ani zamiaru zbudowania czegokolwiek. Prześladował wiarę katolicką, żeby w jej miejsce wstawić zepsucie schizmy greckiej; wyrzucił kodeks Napoleona, żeby go zastąpić barbarzyńskim prawodawstwem rosyjskim albo głupimi wymysłami nędznych legistów zastraszonych lub przekupionych, pozmieniał nazwiska miast i prowincji, kazał pisać, drukować i rozpowszechniać historie Polski, w których nie ma nic prócz niedorzeczności i fałszów, skasował wszystkie uniwersytety, system wychowania publicznego obalił i rozprzął, a zastąpił go szkołami, o których młodzież wie doskonale, że wszystko, co w nich mówią, jest kłamstwem, czego uczą, to jest bluźnierstwem przeciw jej wierze i jej ojczyźnie. (...)

Wynika z tego stan rzeczy nie do pojęcia dla tych, co go na własne oczy nie widzieli. Co jest szlachetnego, wzniosłego w sercach wrzących młodzieży, przemienia się pod ciężarem niesprawiedliwości w głuchą a rozpaczliwą wściekłość. Wszelka potęga wydaje im się czymś bezbożnym, posłuszeństwo wstydem, kochać co bądź na ziemi, a nie nienawidzić wszystkiego wydaje im się sromotą. To dla nich staje się zasadą, a wskutek wyjątkowego położenia to jest niejako negatywną prawdą: ale z takiego usposobienia co może wyniknąć? Prędzej czy później niezmierzony i straszny kataklizm społeczny. Działanie antycywilizacyjne rządu pomaga jak

nic propagandzie antyspołecznych doktryn. Bolesci nie się tak nie uśmiecha, jak gwałt – rozpacz nie tak nie pociąga, jak burza. (...)

Rząd rosyjski nie może żądać od tego pokolenia (starszego – KK), żeby zapomniało o przeszłości; żąda więc od niego innej podłości, innej apostazji, mianowicie zrzeczenia się przeszłości. Utracić świadomość powołania Polski względem Słowiańszczyzny, zostawić lud polski pastwą ambitnych marzeń Rosji, nie oświecać go o jego prawdziwym stanowisku, o jego historycznej przeszłości i o jego ostatecznym celu, słowem, nie robić nic przeciw temu, by ten lud stał się zastępem wyborowym wojska rosyjskiego, wiernym i pełnym poświęcenia. Oto, czego chcą, czego od nas żądają. (...) nie ma prześladowań dość okrutnych, ani podstępów dość ohydnych, których by nie użył, by nas doprowadzić do tej moralnej abdykacji, do tego ostatecznego zrzeczenia się wszelkiej akcji, akcji politycznej i społecznej. Spodziewa się tak nas zmęczyć i znużyć tym życiem, żebyśmy w końcu pozbyli się go sami. Nie dało się zmóc ich cierpieniem, nie dało się zastraszyć ich terrorem, więc trzeba starać się podejść ich przekonanie przez zamącenie ich sumień. Dowodzi nam więc przez rozumowania subtelne, na pozór niby trafne, że nie mamy już rzeczywistej ojczyzny i że nasze nadzieje są tylko smutnymi złudzeniami. Naprzód zachwiać je zwątpieniem, a potem uwieść ideą rosyjskiego panslawizmu, którego celem jest zamienić całe plemię słowiańskie na jedno państwo ściśle moskiewskie i zasadniczo despotyczne. Zaprasza na te bakchanalia zwycięskiego samo-

władztwa i barbarzyństwa, obiecując za to dziecinną zemstę na plemieniu germańskim i ukazując możliwość jakiejś pięknej, podrzędnej roli w razie szczerzego przyjęcia takiej postawy. (...)

Panslawizm polski istniał przez wszystkie czasy, jak wszystko to, co się nie wymyśla, nie wynajduje, ale co jest samo przez się, jest, bo jest. A jak był ten panslawizm jej (tj. Polski – KK) chwałą w przeszłości, tak jest jej misją i jej prawem w przyszłości. Ale ten panslawizm zasadza się jedynie na sile idei i na dobrowolnej, moralnej, powolnej, stopniowej zgodzie innych ludów słowiańskich. Ten system, zestawiony z systemem rosyjskim, wygląda jak siła duchowa i wolna w porównaniu do siły materialnej i ślepej: dusza bez ciała, a po drugiej stronie ciało bez duszy. Jest to wśród tego słowiańskiego świata stanowisko podobne, jak było stanowisko Kościoła rzymskiego pośród Franków i Germanów. Podbił je Kościół nie orężem, którego nie miał, ale pamięcią swoich niezmiernych boleści i wpływem słowa Bożego. Otóż zjednoczenie całego plemienia, o ile możliwe z zachowaniem nietykalnych praw indywidualności narodowych, składających to plemię, może dokonać się jedynie przez wspólną ideę, nigdy przez wspólny despotyzm».

Dalej Krasiński ostrzega Zachód przed skutkami ostatecznego rozkładu Polski: «To jest fakt, że Polska stoi dziś nad brzegiem przepaści. Wszystko w niej zagrożone: szlachta, lud, narodowość. Jeżeli szlachta zginie wymordowana, jeżeli lud tym samym zamrze dla wszelkiego życia

moralnego, dla wszelkiego rozwoju i postępu w kierunku cywilizacji łacińskiej, jeżeli ta narodowość zginie, to Europa uczuje próżnię straszliwą. Bo ona także, ona cała znajduje się w położeniu podobnym. Z jednej strony postępuje na nią Rosja ze swoją zasadą azjatyckiego despotyzmu; z drugiej podkopuje ją ze wszystkich sił swoich komunizm i radykalizm».

Zdaniem Krasińskiego, historia stanęła na rozdrożu: «Cała Słowiańszczyzna pójdzie za kierunkiem danym przez Polskę albo przez Rosję. Jeżeli Polska upadnie i w jaki bądź sposób upadnie, to Rosja koniecznie ujmie ster przeznaczeń tych ludów, załedwo przebudzonych z letargu albo z dzieciństwa. Jeżeli zaś Polska będzie wystawiona i zostawiona na okropności wstrząśnień społecznych, te rozszerzą się na wszystkie kraje słowiańskie: a wtedy co się stanie? Europa dostanie się albo pod własną demagogię, albo pod jarzmo rosyjskie, albo pod oboje, bo pierwsza z tych kolci doprowadza ją prosto do drugiej. (...) Losy świata zależą od sposobu, w jaki Polska zginie albo zmartwychwstanie. Piętnaście milionów ludzi, zawieszonych między życiem a śmiercią i wijących się w strasznym konaniu, mogą rozstrzygać o wielu rzeczach, choćby tylko przez swoje ostatnie konwulsje. Utworzyć z Polski państwo konstytucyjne, wolne, umiarkowane, byłoby to zbawić ją, ale z nią zbawić i świat. Byłoby to zabić jednym zamachem dzikie nadzieje Rosji i zgubne dążenia rewolucjonistów, których siła, bardzo rzeczywista, opiera się na głębokiej i ohydnej niesprawiedliwości układu Europy».

Bezsilny Krasiński grozi obojętnemu Zachodowi tym, czym zawsze można, a to karą Bożą: «Tak to wygląda, że kiedy Polskę wydają jej mordercom, sami na sobie spełniają samobójstwo na tym miejscu, gdzie sami nie byli, a w Polsce tylko i przez nią żyć i działać mogli. Bóg tak ludzkość stworzył, że kto na zbrodnię pozwala, kiedy powinien do niej nie dopuścić, ponosi skutki tej zbrodni, tak jakby ją był sam popełnił. A ci, co znają historię, wiedzą, że tych skutków nie uniknie nigdy nikt, choćby był najpotężniejszy i najzręczniejszy».

„Literatura” zaznacza w nocie redakcyjnej, że powyższy tekst został skonfiskowany przez carską cenzurę w tzw. Wydaniu Jubileuszowym pism Zygmunta Krasińskiego w 1912 roku.

K.K.

Muzyka – między sacrum a profanum

Od lat, można by rzec kilku, przez łamy „Ruchu Muzycznego” (RM), nurtem mniej lub bardziej widocznym, przewija się temat: muzyka kościelna. Pojawia się ona w omówieniach twórczości wielu kompozytorów (a zwłaszcza tych współczesnych); z kolei «otwartą» na sacrum staje się przedmiotem dociekań estetycznych, aksjologicznych czy filozoficznych. W minionym roku owo zainteresowanie muzyką kościelną przybrało postać polemicznej dyskusji, z której relację chciałbym zdać w niniejszym opracowaniu. Istotną cechą tej dyskusji było to, iż wzięli

w niej udział przedstawiciele zarówno praktyki wykonawczej, jak i teoretycy; zarówno ludzie świeccy, jak i osoby duchowne.

Przygotowaniem do tej dyskusji był zapewne artykuł Bolesława Bartkowskiego: „Muzyka kościelna w Polsce. Między normami a praktyką” (RM 1982/3). Wspomniany artykuł jest pogłębioną i rzeczową analizą sytuacji, w jakiej znalazła się polska muzyka kościelna po Vaticanum II. Punktem wyjścia do rozważań są «założenia» zawarte w Konstytucji o Liturgii. Z tymi «założeniami» skonfrontowana zostaje «praktyka». Pozwala to ujawnić daleko idące rozbieżności, a poszukiwanie ich przyczyn zamyka ten ciekawy artykuł. Jak wspomniałem, punktem wyjścia rozważań B. Bartkowskiego są stosowne ustalenia Konstytucji o Liturgii. I tak art. 116 mówi: *Śpiew gregoriański Kościół uznaje za własny śpiew liturgii rzymskiej. Dlatego w czynnościach liturgicznych powinien on zajmować pierwsze miejsce wśród innych równorzędnych rodzajów śpiewu*. Ale art. 118 wspomnianej Konstytucji formułuje następujące zalecenie: *Należy troskliwie pielęgnować religijny śpiew ludowy, tak aby głosy wiernych mogły rozbrzmiewać podczas nabożeństw, a nawet w czasie czynności liturgicznych, stosownie do zasad i przepisów*. Już choćby te dwa artykuły przytoczone z rozdziału 6 pt. „De musica sacra” świadczą nie tylko o tolerancji, ale także o pewnym niezdecydowaniu ustawodawców. Ale gdyby rzecz dotyczyła tylko samej muzyki... B. Bartkowski pisze, że rezygnacja z łaciny jako języka liturgicznego stworzyła w kościele kato-

lickim zupełnie nową sytuację, z wyrażeniami konsekwencjami dla samej muzyki. *Sytuacja ta wynika (przynajmniej częściowo) z nieporozumienia polegającego na tym, że język polski, jak wszystkie inne języki współczesne, jest w liturgii dozwolony, a nie nakazany* i dodaje, że reforma poszła w kierunku, którego nie wytyczyła Konstytucja o Liturgii, ani inne dokumenty. Nie wiadomo, dlaczego tak się stało, że dyrektywa o religijnym śpiewie ludowym uznana została za nadrzędną, choć wszystkie dokumenty posoborowe podkreślają, że do muzyki liturgicznej należą: 1) śpiew jednogłosowy (chorał gregoriański i śpiew ludowy), 2) śpiew wielogłosowy (polifonia dawna i nowsza) oraz 3) muzyka instrumentalna. W katolickich krajach Zachodu bardziej udało się wyważyć owe proporcje, u nas natomiast mamy do czynienia z wyraźną dominacją śpiewu ludu w języku ojczystym.

Powstała luka repertuarową wypełniono wytworami różnej proveniencji; jeszcze szybciej uporano się z problemami translatorskimi. I cóż otrzymaliśmy w efekcie? Chaos. B. Bartkowski pisze, że dowolność kryteriów oceny repertuaru sprawiła, iż uczestnik liturgii wyrobiony muzycznie ma wrażenie jakoby w czasie sprawowania liturgii można wszystko grać i śpiewać. Wypunktujmy za autorem owe grzechy główne kościelnego muzykowania: zrezygnowano ze śpiewów łacińskich, z chorału gregoriańskiego; z wokalne muzyki wielogłosowej; zaniedbano muzykę organową; zapomniano o kompozytorach, którzy pisali z dużym wyczuciem stylu kościelnego (np. ks.

A. Chłondowski); «okaleczono» melodie gregoriańskie przystosowując je do tekstów polskich i ignorując integralność tych melodii z tekstem łacińskim; opublikowano jako obowiązujące w liturgii melodie nicudane, pseudochorałowe. Po takim wyliczeniu nie dziwi już fakt, skonstatowany przez autora, że współczesna muzyka kościelna nie ma własnego stylu. *Kompozycje liturgiczne graniczą niekiedy z morzem twórczości masowej, a pod względem swych cech muzycznych nie tworzą właściwie odrębnej dziedziny stylistycznej*. Sformułowania te, widziane z perspektywy dalszego przebiegu i rozwoju dyskusji, wydają się nie tylko bardzo trafne, ale nadto brzmiały jak eufemizmy.

Temperatura dyskusji znacznie się podniosła po opublikowaniu kolejnego artykułu, tym razem autorstwa Jerzego Gołosa (RM 1983/2). Już sam tytuł „Po upadku” jest wymownie jednoznaczny. J. Gołos zwraca uwagę na precedens w historii muzyki, którego jesteśmy świadkami. Otóż muzyka kościelna wartość swą i żywotność czerpała z adaptacji do przeobrażeń stylistycznych dokonujących się w jej otoczeniu. Tym razem, *po raz pierwszy w historii muzyki kościelnej na jej upadek nie oddziaływały czynniki zewnętrzne, jak wpływ muzyki świeckiej czy brak zainteresowania. Został on od początku wyreżyserowany przez niewielkie, ale ustosunkowane grono zdecydowanych przeciwników tradycyjnej muzyki kościelnej (mimo oficjalnych zaprzeczeń, także chorału gregoriańskiego) i skoordynowany z równoległymi działaniami w innych dziedzinach sztuki kościelnej i życia religijnego, obliczonymi na zniszczenie lub zatarcie*

ustalonego przez wieki wyglądu wnętr kościelnych i dawnej obrzędowości. Efekty tych podejmowanych z premedytacją działań (liczą się nie intencje, ale skutki) są przerażające: tysiące zeszepeconych zabytkowych wnętr kościelnych, poniszczonych czy wręcz porąbanych ołtarzy bocznych i innych szczegółów wyposażenia, które w najlepszym wypadku trafiły do „Desy”. (Niedowiarków J. Gołos odsyła do konserwatorów diecezjalnych i wojewódzkich.) Systematyczne wdrażanie «reformy» objęło swym zasięgiem także paramenta i aparaty liturgiczne. I tak: ornat tzw. gotycki wyparł rodzimy ornat rzymski typu barokowego; poniszczono bądź przeznaczono na makulaturę bezużyteczne mszały i kancjonały; rozwiązano dziesiątki chórów parafialnych. Wszystko to razem wzięte pozwala autorowi stwierdzić, że jeśli pominąć pseudodoktrynalny kamuflaż, to socjo-psychologiczne motywy nie były odległe od tych, które kierowały chińskimi hunwejbunami z okresu, na szczęście krótkotrwałej tzw. (jak na pośmiewisko) rewolucji kulturalnej.

Ale przejdźmy do «muzyki upadłej»... Otóż za główną przyczynę jej kryzysu J. Gołos uznał nie tylko samo wyrugowanie łaciny, lecz także wyeliminowanie tych nietacińskich rymowanych tekstów pieśni, które przez wieki pełniły funkcje paraliturgiczne, jeśli nie *de facto* liturgiczne (autor ma na myśli tzw. msze polskie, dawne wierszowane tłumaczenia psalmów, hymnów i sekwencji). Wyzybyto się nie tylko tekstów, ale i ich «muzycznej oprawy». Gdy tymczasem nawet laik wie, że tekst poetycki rymowany, zwrotkowy lub metryczny lepiej nadaje

się do śpiewania niż proza, chyba że będzie to monodia chorałowa. Stąd niejakoś większości nowych śpiewów liturgicznych, spotęgowanych przez dyletantizm jej twórców. Również żalosne w efektach okazały się próby przykrawiania chorału gregoriańskiego do potrzeb języka narodowego. Zamiast melodie chorałowe (powstałe przecież dla łaciny i z łaciny, bogatej w samogłoski) dopasowywać do polskich tekstów, lepiej było sięgnąć po pseudochorał (XVII-wieczne francuskie opracowania H. Dumonta lub pseudochorał anglikański). Propozycję swą J. Gołos opatruje zastrzeżeniem, że musiałby to jednak być zbiór śpiewów monodycznych o wysokich walorach muzycznych. Powołując się na swój wcześniejszy artykuł („Ate-neum Kapłańskie” 1980/94) przytacza on kilka kardynalnych zasad konstruowania i budowania utworu muzycznego, które gorąco polecam amatorom komponowania. To skojarzenie muzyki ze sztuką budowania nie jest tu przypadkowe, ale posłużyło J. Gołosowi do wyprowadzenia następującego wniosku: jeżeli dziś możemy spojrzeć na upadek muzyki kościelnej z wyżyn architektury sakralnej, to stało się tak dlatego, że w obronie tej ostatniej stanęły obiektywne prawa fizyki. *Twardych praw fizycznych pogwałcić się nie da (...)* i nikt, jak dotąd, nie powierza dyletantowi sporządzania technicznego projektu budowy, *ale niestety, w dziedzinie sztuki i muzyki kościelnej każdy czuje się kompetentny*, mimo że muzyka rządzi się swoimi prawami.

Artykuły obu muzykologów uzupełnione zostały rychło głosem Wiktora Z. Łyjaka („Cokolwiek śpiewam,

śpiewam Panu swemu, czyli jeszcze raz o stanie muzyki kościelnej", RM 1983/7). Pozналиśmy go jako organistę z cotygodniowych transmisji mszy świętych z kościoła Świętego Krzyża w Warszawie. Jako więc organista (czy przypadkiem już nie były organista, jako że podczas transmitowanych mszy św. przy organach zasiada ostatnio ktoś inny) miał W. Z. Łyjak wszelkie dane, by zająć się codzienną praktyką wykonawczą; a mając – niestety – z nią stały kontakt, trudno zapewne zachować chłodny obiektywizm i dobierać odpowiednio wyważone słowa. Niech nas więc nie zdziwi ostrość tego wystąpienia. *Kościół, w którym zdarzało się niegdyś obcować z dziełami geniuszu myśli ludzkiej i za ich pomocą przeżywać swą rozmowę z Bogiem, stał się dziś niejednokrotnie przybytkiem muzycznego występku. Króluje amatorszczyzna popierana przez kler, bo jakże inaczej rozumieć liczne wydawnictwa poświęcone propagowaniu odartych z jakichkolwiek wartości „dzieł”, przeznaczonych chyba tylko dla idiotów. Ciężar odpowiedzialności spada nie tylko na kler. Niestety, w propagowaniu subkultury prym wiedzie klasztor na Jasnej Górze, miejsce święte dla każdego wierzącego Polaka. Stamtąd, niestety, pochodzą tak popularne «knoty», jak „Czarna Madonna” czy „Sześćset lat...”. Równie popularny utwór (innego wprawdzie autorstwa), jakim jest tango „Liczę na Ciebie Ojcie”, mógłby być – zdaniem W. Z. Łyjaka – ozdobą niejednego programu muzycznego w przedwojennej restauracji. O czym więc marzy wykształcony muzyk grający (pracujący) w kościele? Marzy o chorale gregoriań-*

skim, o chórach, które wykonują śpiewy w ramach liturgii, marzy o przeznaczonym dlań czasie na grę solową na organach. Muzyk marzy... a tymczasem lud śpiewa. Właśnie, chodzi nie tylko o to, co się śpiewa w kościołach, jak się śpiewa, ale także i o to, kto śpiewa. Wiktor Łyjak zwraca uwagę na niekorzystne następstwa, jakie wynikają z faktu organizowania niedzielnych nabożeństw dla odpowiednich grup wiekowych. Dzieci w ramach mszy wykonują „swoje numery” (bo nic innego nie umieją), młodzież swoje, starsi natomiast usiłują śpiewać pieśni z pamięci (śpiewników brak). I zadaje pytanie: Co będzie, gdy za kilkanaście lat teraźniejsze dzieci znajdą się w kościele już jako ludzie dorośli? Przecież nie będą śpiewały swych infantylnych piosenek. Będą zatem milczeć.

Wydaje się, że dotykamy tu pewnej bardzo ważnej kwestii. Już J. Gołos w swym artykule pisał, że właśnie teraz zabroniono śpiewania w czasie nabożeństw liturgicznych pieśni nie wchodzących w skład niewielkiego, urzędowo zatwierdzonego wyboru. Śpiewanie pozostałych pieśni dopuszczono tylko poza liturgią – a przecież takich okazji jest niewiele. Tak więc ograniczanie starego repertuaru, przy jednoczesnym zalewie «nowości», grozi przerwaniem ciągłości pewnej tradycji, jaką był śpiew kościelny. Można przytoczyć wiele przykładów kościołów, w których ciągłość ta została już przerwana (w tym niechlubnym współzawodnictwie przodują kościoły zlokalizowane w młodych osiedlach mieszkaniowych, takich jak poznańskie Rataje czy os. Kopernika w Głogowie). Oczywiście nie bez

wpływu na taki stan śpiewu kościelnego pozostaje poziom muzycznej edukacji społeczeństwa. Ale chociaż w pewnym stopniu można by temu wszystkiemu zapobiec, gdyby każde dziecko przystępując do pierwszej Komunii otrzymało, obok Pisma Św. i katechizmu, także śpiewnik, który towarzyszyłby mu przez całe życie. Ta propozycja W. Z. Łyjaka wydaje się godna rozpropagowania, tym bardziej że mamy przecież śpiewniki, które tym wysokim wymaganiom potrafiły skutecznie sprostać.

Nietrudno się domyślić, że nazwanie (przez W. Z. Łyjaka) rzeczy po imieniu poruszyło środowisko. Zawrzało. Posypały się listy do redakcji RM. Ale dyskusja rozczarowała. Dowiedzieć się z niej było można: że chlubnej tradycji Kapela Jasnogórska wykonuje z powodzeniem repertuar klasyczny i współczesny; że współpracujący z nią muzycy mają odpowiednie wykształcenie muzyczne; że najlepszym problemem weryfikacyjnym dla utworu jest jego popularność; że nadal liczni są przeciwnicy wprowadzania do kościołów mszy beatowych; że godzi się w dyskusji zachować powściągliwość i kulturę... i to właściwie wszystko. Nic lub prawie nic o zasadniczych przyczynach kryzysu muzyki kościelnej. Zasygnalizowano jedynie problem wartościowania muzyki kościelnej, a przecież te dwie grupy zagadnień wydają się najważniejsze, zarówno dla «diagnozy», jak i dla «kuracji». Dlatego warto raz jeszcze powrócić do artykułu B. Bartkowskiego, by przytoczyć te najistotniejsze przyczyny czy – jak to sam autor nazywa – *uwarunkowania stanu muzyki kościelnej*. Oto one:

1. Duchowieństwo stanowi, jak wiadomo, częstkę muzycznie niedouczonego i mało wyrobionego społeczeństwa. Młodzi ludzie, po kilkunastu latach powszechnej edukacji, z trudem dają przekonać się do chorału, Palestriny czy Bacha, i specjalnie nie zmienia tego stanu rzeczy fakt, że są alumnami. Później, już jako księża, nadal lansować będą wśród młodzieży religijną subkulturę muzyczną.

2. Zresztą w samych seminariach duchownych nie zawsze konsekwentnie realizuje się program muzycznego nauczania. Jeśli na jednego muzyka przypada 100–250 kleryków, to czego on może ich nauczyć? Urządza się wprowadzić różne kursy, ale brak poseminaryjnego dokształcania w zakresie kultury muzycznej.

3. Brak w Polsce szkół systematycznego kształcenia organistów. Szkoła Organistowska księży Salezjanów w Przemysłu dała Kościołowi i krajowi wielu dobrze przygotowanych muzyków, ale niestety przestała istnieć w 1963 roku. Tej luki nie wypełnią absolwenci państwowych szkół muzycznych z konserwatoriami właściwie, bowiem nie mają żadnego przygotowania do podjęcia pracy w zawodzie organisty (nie znają chorału gregoriańskiego, nie umieją akompaniować śpiewom zbiorowym, nie znają łaciny ani liturgii itd.).

4. Obserwuje się niedocenywanie przez hierarchię kościelną sprawy repertuaru i poziomu wykonawstwa muzyki liturgicznej i kościelnej. Odpowiedzialni za życie Kościoła w poszczególnych diecezjach i parafiach traktują muzykę jako coś marginalnego, mniej ważnego. Stąd pocho-

dzi niedoceniające pracy wielu muzyków kościelnych, organistów, którzy w korzystniejszych warunkach pracowałiby z większą ambicją, skuteczniej i efektywniej.

5. *Brak nam kompozytorów, którzy tworzenie muzyki kościelnej uznałoby za swój zawód czy wręcz powołanie. Kościół zdany jest na «laikat muzyczny» choćby dlatego, że uczelnie muzyczne są praktycznie dla księży niedostępne. Na palcach jednej ręki można policzyć duchownych, którzy w okresie Polski Ludowej skończyli studia kompozytorskie w uczelniach państwowych.*

6. *Ogromną luką w kulturze polskiej jest brak oficyny wydającej i rozpowszechniającej muzykę kościelną. (...) Gwarantowałoby to właściwą selekcję tego wszystkiego, co aktualnie proponuje się w sposób niekontrolowany do liturgii. Zapotrzebowanie na tego rodzaju wydawnictwa istnieje zresztą także wśród Polonii.*

7. *Istnieje pilna potrzeba wznowienia wydawania czasopisma poświęconego muzyce kościelnej; wznowienia, bowiem pod koniec XIX wieku mieliśmy czasopismo o takim profilu. Istniejące czasopisma muzyczne nie przejawiały szczególnego zainteresowania dla muzyki kościelnej, z wyjątkiem muzyki dawnej, traktowanej zresztą jak zabytek. Wolno sądzić, że dystansowanie się muzycznych środowisk twórczych od muzyki kościelnej jest jedną z przyczyn jej niskiego poziomu.*

Tyle o zasadniczych przyczynach i uwarunkowaniach. Sądzę, że warto jeszcze nieco uwagi poświęcić sprawie kryteriów wartości odnoszących się do muzyki kościelnej, tym bardziej

warto, że nawet w wypowiedziach profesjonalistów różniła się stereotypowo: albo muzykę dobrą, albo złą. J. Muszyński („W imieniu muzyków z Jasnej Góry”, RM 1983/11) odpowiadając p. Łyjakowi pisze (...) *nawet uczeń podstawowej szkoły muzycznej wie, że kryterium podziału może przebiegać tylko na linii muzyka dobra – muzyka zła. Ale co to znaczy muzyka «dobra»? Czy «dobra» tylko w sensie estetycznym, czy także etycznym?* Prosty podział komplikuje się jeszcze bardziej, kiedy uwzględni się sprawę muzycznego wykonawstwa. Jeżeli mierną muzykę wykonują amatorzy lub arcydzieło dyktanci, to efekt powstaje taki sam. Ale prawdziwy mistrz i z pośledniego materiału stworzyć może arcydzieło («Meisterstück»). To z kolei wskazywałoby na konieczność uwzględniania takich kryteriów jak mistrzostwo czy doskonałość i odniesienia ich do utworu i jego interpretacji. Spróbujmy zatem uporządkować pewne pojęcia umiejscawiając je w umownie przyjętych podziałach.

Przedtem jedno tylko zastrzeżenie. Nielicznym kompozytorom dany jest ów szczególny dar przesycania duchowością niemal wszystkiego, co napisali bądź napiszą; transcendentny wymiar otwiera się przed słuchaczami kompozycji Bacha, Brucknera czy Messiaena. Zasadnicze rozstrzygnięcia nie sprowadzają się u nich do warstwy estetycznej dzieł, lecz zostają wyprowadzone ze sposobu widzenia, «oglądu» świata. O. Messiaen mówi (cyt. za T. Kaczyńskim, RM 1983/26): *Nie ma prawdziwej muzyki świeckiej, ani prawdziwej muzyki świętej, lecz jedynie rzeczywistość widziana z dwóch różnych stron. Ale takie zintegrowane*

widzenie świata dane jest tylko niektórym. Wielec zawsze byli ponad wszelkimi podziałami. Dla większości natomiast droga kompozytorska – jeśli swą pracę traktują serio – jest mniej lub bardziej uciążliwą duchową drogą wwyż. Wyjście następuje z obszaru muzycznego «profanum». Podstawa piramidy, którą należy sforsować, jest rozległa i solidnie umocniona wytworami kultury masowej. Dopatrzeć się już można kilku warstw ballad, sacrosongów, piosenek-pieśni, powszechnie znanych, bądź tylko o środowiskowym zasięgu. Tu muzyka kościelna stanowi częstkę obszaru kultury masowej i zgodzić się można, że na tym obszarze *najlepszym probierzem weryfikacyjnym dla utworu muzycznego jest jego powszechność, zasięg i społeczny oddźwięk*. Ta sfera «profanum» muzyki istniała zresztą zawsze w otoczeniu polskiej muzyki kościelnej, ale na jej obrzeżach. Dopiero ostatnimi laty, wykorzystując szczególnie zbieg okoliczności, muzyka pochodząca z peryferiów zajmować zaczęła miejsce coraz to bardziej centralne. Dodać wypada, że percepcja tej «nowej» muzyki przebiegała łatwo i szybko. Masowy odbiorca – wychowany przez Polskie Radio i Telewizję – na muzykę lekkiej, łatwej i przyjemnej, przyjął ją bez zastrzeżeń, tym bardziej że nie była ona pozbawiona pewnych cech, trafiających w jego upodobania (była szczerą, spontaniczną, sentymentalną itp.). Nietrudno było zadowolić takiego odbiorcę i zostać popularnym kompozytorem. Wyzwolenie z tej strefy wpływów kultury masowej osiągają kompozytorzy przez dążenie do mistrzostwa i dzięki poszukiwaniu

piękna (B. Pocię nazywa je pięknem bezpośrednim: *claritas*, RM 1982/3). Przechodzeniu na wyższy poziom sztuki muzycznej towarzyszy pożegnanie z masowym odbiorcą, ale i tu w elitarnym (nie wstydzmy się tego słowa) kręgu czekają życzliwi słuchacze i żarliwi wykonawcy. A. Einstein pisze, że owa rzadka «nabożność» twórczego artysty polegać może jedynie na jego pragnieniu osiągnięcia doskonałości („Mozart, człowiek i dzieło”, Kraków 1983, s. 323), natomiast B. Pocię za taki pierwiastek wywyższający uznaje piękno. *«Ale piękno ma jeszcze coś nad sobą (coś powyżej – w symbolicznie przestrzennym porządku wartości), ku czemu ze swej istoty dąży, do czego jest przyciągane czy podciągane. Nazwijmy to świętością, boskością. Dobrem Najwyższym. Jest więc tu jakaś duchowa konieczność drogi wwyż. W swoich najbardziej dojrzałych, późnych stadiach dzieła muzycznego – adagiach z symfonii Brucknera – muzyka może taką drogę symbolicznie przedstawiać»* (B. Pocię, „Wartość”, RM 1982/3).

Aby uniknąć nieudomówień, spytajmy na koniec, jaka muzyka może ową drogę symbolizować? Kiedyś takie pytanie byłoby pozbawione sensu; arcywzorem doskonałości i piękna był chorał gregoriański. Dziś w obrębie interesującego nas tu gatunku muzyki dokonały się podziały. Spróbujmy uporządkować ich wyniki. Otóż pojęciem najbardziej ogólnym, najbardziej pojemnym byłoby – w przytoczonym tu schemacie podziału – pojęcie MUZYKI POWSTAŁEJ Z INSPIRACJI RELIGIJNEJ. Efektem tych religijnych inspiracji są dzieła układające się w pewien ciąg – od motetu

Guillaume'a de Machaut („Bene pastor Guillerme“) przez „Stworzenie świata“ J. Haydna, po „Raj utracony“ K. Pendereckiego. Obok muzyki zrodzonej z inspiracji religijnych, czyli wielkiej muzyki religijnej (Hochmusk) – jak ją nazywa B. Bartkowski – wyodrębnić można MUZYKĘ KOŚCIELNĄ, tzn. taką, którą ze względu na temat lub formę godzi się wykonywać w świątyni (msza, requiem, responso-ria, magnificat itp.). I wreszcie trzeci, szczególny jej rodzaj – to MUZYKA LITURGICZNA; muzyka wyrosła ze Słowa i Słowu oddana, będąca już nie tylko oprawą, ale i częścią liturgii Słowa.

Tak więc na początku był chorał – ideał piękna i harmonii słowa i dźwięku... Dziś mamy chaos. Ale świadomość kryzysu, w jakim znalazła się polska muzyka kościelna i liturgiczna, dążenie do jego przezwyciężenia pozwala mieć nadzieję, że być może dożyjemy jeszcze tych czasów, gdy – jak ludzie odrodzenia czy baroku – słuchać będziemy mogli podczas nabożeństw muzyki najwybitniejszych kompozytorów, dawnych i tych współczesnych: Messiaena, Panufnika, Góreckiego i ich następców.

To napawa optymizmem.

Opracował K. Rogoziński

sztuka

Golem Geometrii czyli Pompa Funebris

Nawet doktor Kowalska okazała się bezradna. I to mimo jej osobistego zaangażowania, pomocnej ręki ministerium, tudzież stosowania (jak wieść gminna niesie w odniesieniu do ok. 30% przypadków) zastrzyków wzmacniających (dawka 50 tys. jednostek NBP)¹.

Przeceniła siły witalne swego faworyta, a mówiąc bez ogródek: w właściwym jej ferworze i pasji poznawczej nie spostrzegła, że ów Golem Geometrii nie ma już kęs czasu po prostu się nie rusza. Za to, trzeba przyznać, pożegnanie, jakie mu mimowiednie zgotowała, było nie byle jakie: w zasłużonej Zachęcie, z honorami i w pełnej gali. Odszedł jak uznana wielkość, zadziwiając w dzisiejszych «wyspecjalizowanych» czasach rozległością eksplorowanych obszarów badawczych; w dodatku będąc twórcą własnego języka. Pochylmy się więc raz jeszcze nad jego imponującą spuścizną intelektualną, którą tak starannie

¹ Mowa o wystawie „Język geometrii – malarstwo, formy przestrzenne, environnement“ zorganizowanej przez CBWA i MKiS w marcu bieżącego roku. Kilku artystów odmówiło uczestnictwa w wystawie m.in. J. Eysymont i St. Gierowski, ale komisarz wystawy, dr B. Kowalska, znalazła na to sposób i sprowadziła do zachęty ich obrazy zakupione niegdyś przez Muzeum Okręgowe w Chełmie i BWA w Białymstoku.

zestawiła dr Bożena Kowalska. Oto wstępna „Konstrukcja jako czynnik porządkujący formę lub jako funkcja emocji i wyobraźni” (I). Dalej „Rozważania nad zjawiskami rzeczywistości i zjawiskami sztuki” (II) a po sąsiedzku „Rozważania nad istotą i morfologią sztuki” (III). Potem „Wyrażanie uniwersalnych prawd rządzących bytem albo budowanie modeli harmonii świata” (IV) oraz „Wyrażanie odczuć i idei metafizycznych” (V). Całość zamykają „Rozważania nad granicami poznania” (VI).

I tak za sprawą dostojnie zęganego Golema Geometrii znaleźliśmy się w samym sercu Filozofii, gdzie czeka na nas – jak się okazuje – spora porcja Ontologii, garniec Epistemologii i czara z Estetyką, muśnięte dyskretnym tchnieniem Logiki (wcześniejsza i późniejsza zbieżność z podręcznikowym, schematycznym podziałem filozofii całkowicie przypadkowa!). Nie chce się jedynie wierzyć, że taki Mistrz mógł pominąć Etykę; jesteśmy przekonani, że po prostu nie zdążył swych rozważań i wyobrażeń na ten temat rozwinąć, zaś ich załączki wykryją przyszłe badania zachowanego i rozwijanego przez pogrobowców jego dorobku (o! choćby moralny imperatyw twórczości da się z pewnością znaleźć).

Trzeba też jasno stwierdzić, że za złośliwe i małołudzkie przyjdzie uznać wszelkie – w istocie aptekarskie i pozabawione wyobraźni – próby uściślenia zakresów sześciu przedstawionych dziedzin jak i precyzowanie ich wzajemnych relacji. Myśl wielkiego Golema, jako rzutowana w przyszłość, jeszcze długo pozostanie niezrozu-

miała. Nawet tak wnikliwej jego egzegece, jak wspominana już B. Kowalska, zdarzają się wahania i niekonsekwencje. Na przykład Jan Berdyszak jeszcze w 1981 r. zajmował się w jej mniemaniu *zagadnieniami ontologicznymi – precyzyjniej (?) pytał o naturę bytu*², w 1984 porzucił owe pytania dla *odczuć lub idei metafizycznych* (ciekawe skądinąd, który człon alternatywy bardziej go pociągnął?). Tym samym problemom poświęcił się dziś Julian Raczko, choć jeszcze trzy lata temu *analizował wyodrębnione zagadnienia*. Tyle że dociekliwa intuicja krytyczna pozwoliła w ówczesnych obrazach znaleźć zapowiedź nowej niezwykle obiecującej fazy w malarstwie artysty, którego postawę określa Kowalska jako «konsekwentnie racjonalistyczną», toteż «momenty emocjonalne zdają się odgrywać w jego twórczości rolę drugorzędną. W istocie jednak czynnik uczucia i poetyckiej refleksyjności był zawsze jednym z najbardziej znaczących pierwiastków jego osobowości»³.

Wypada przy okazji wyrazić żal, że na uroczystość w Zachęcie nie dotarł (przynajmniej przez pierwsze dwa tygodnie jej trwania, z zaplanowanych niepełnych czterech) katalog o „Języku geometrii”. Pomijam już przepadłą szansę zapoznania się z obowiązującą aktualnie wykładnią Golemowej schedy. Natomiast trzeba mieć świadomość, że szkody – ba! straty nie do odrobienia – powstałe wśród odwiedzającej Zachętę publiczności z racji braku katalogu są i pozostaną niemałe. Wiem to – o wsty-

² Por. B. Kowalska, *Twórcy – postawy. Artyści mojej galerii*, Kraków 1981, s. 51.

³ Dz. cyt., s. 240 i 241.

dzie – po sobie i po reakcjach innych osób, które usiłowały wkroczyć w arkana artystycznej geometrii.

Stała się bowiem rzecz straszna, dla dr Kowalskiej i jej pupila niewyobrażalna: oto wystawę w Zachęcie percypowano w zdecydowanej większości na sposób estetyczny. Widzowie przechodzili przez przestronne sale (nikogo nie obchodziła rozbieżność między numeracją działów a kolejnością sal), przesuwając się wzdłuż (mimo?) przedmiotów sztuki, zwanych przeważnie układami, formami, instalacjami lub «bezytułami». Były to przedmioty czyste, sterylne, składały się z kilku prostych i na ogół spawanych z sobą elementów geometrycznych lub quasi-geometrycznych. Przeważały kompozycje czarno-białe, więc jakby bezbarwne. Kolorowych było niewiele, a jeżeli były, to zazwyczaj kolor występował w nich jak gotowy element czy znaczek, nie zaś po malarsku (w tradycyjnym rozumieniu tego określenia). Naprawdę, nawet w najlepszym szpitalu nie mogłoby być tak schludnie i aseptycznie. Nieco gorzej rzeczy te prezentowały się z bliska, w pojedynkę. Bo to i materiały nie najlepsze, i wykonawstwo niekiedy niechlujne – przy percepcji estetycznej ma to jednak znaczenie – no a przede wszystkim nudne, skoro jakoś tam ciągle do siebie – mimo wszystkie różnice – podobne. A może po prostu słownik owego „języka geometrii” jest ubogi, nawet jeśli znaczenia bezkresne i tak rzekomo różnorodne. Mówiąc językiem Bożeny Kowalskiej te dostępne w Zachęcie eksponaty w zdecydowanej większości miały charakter *estetyzujący, konwencjonalny i paseistyczny oraz pseu-*

doawangardowy i zdawały się *odznaczać szukaniem epatujących efektów dla samego jedynie efektu, nota bene już go nie wywołując*⁴. Scharakteryzowałabym je jako akademickie (jest coś takiego jak akademizm awangardy!), wtórne i pretensjonalne.

Więc szkoda, że zabrakło katalogu, który ustrzegłby – być może – część widzów przed naganną i naiwną estetyzacją ich stosunku do sztuki. Drogowskazem dla nich mogłoby być *credo* dr Kowalskiej: «Kryteria dokonywanych przez mnie wyborów są proste. Jako najcenniejsze oceniam postawy odkrywcze, przez co rozumieć niekonwencjonalną, czyli nie spotykaną w znanych dotychczas pracach plastycznych postawę myślową i emocjonalną wyrażoną za pomocą nowego sposobu artykulacji. Zdaniem moim, nowatorskie czy oryginalne wypowiedzi są rezultatem poszukiwania przez artystę najtrafniejszych, najbardziej adekwatnych środków dla przekazania jego idei. Jeśli je znajdzie – mamy do czynienia z cennym osiągnięciem twórczym. Sam wszakże rodzaj użytych środków, ich atrakcyjność czy przynależność do jakiegokolwiek estetyki nie wydają mi się istotne»⁵.

Czułam się więc w Zachęcie wobec nieprzenikalnego (co nie znaczy nieprzeniknionego) Golema Geometrii jak «słoń wśród porcelany». Skoro już przypomniał mi się Karol Irzykowski, to na koniec przytoczę jego trzy refleksje wyjątkowo aktualne «w tym temacie».

Pierwsza to ta, że najnowszy artysta niczego «nie broni z takim zapałem

⁴ Dz. cyt., s. 6.

⁵ Dz. cyt., s. 5 i 6.

jak prawa do plagiatu i prawa do niezrozumiałości»⁶.

Dru ga dotyczy cichej walki między twórcą a odbiorcą, w której poniosł klęskę i dał się sterroryzować oczywiście odbiorca: «Terroru dokończyły potem najnowsze doktryny estetyczne, usłużnie dając ordynarnej niezrozumiałości teoretyczne uzasadnienie».

I trzecia: «Oczywiście, że poeta (artysta też – NC) już w chwili tworzenia nie może się krępować względami na zrozumiałość. Ale nie o tę chwilę chodzi, lecz o przygotowanie do niej, o jego całe nastawienie umysłowe (...)». Oto bowiem zdaniem Autora „Walki o treść” «może zachodzić także *falszowanie wyobraźni*. Zdaje mi się, że ono dziś właśnie nagminnie się odbywa wskutek mylnych doktryn literackich (artystycznych także – NC) i wskutek *ogólnej bezkarności intelektualnej*».

Podobno zbliża się era konserwatyzmu w kulturze.

⁶ K. Irzykowski, *Słoń wśród porcelany. Studia nad nowszą myślą literacką w Polsce*, Kraków 1976, s. (odpowiednio) 68, 81, 85. Cytaty pochodzą z artykułów „Niezrozumiałość” i „Inter augures”, pierwodruk w 1924 r.

Nawojka Cieślińska
marzec 1984

film

Wielka cisza

W latach pięćdziesiątych naszego wieku Polska znalazła się na płonącej granicy kultur i epok. Moment przesilenia pokazuje film Feliksa Falka *Był jazz*. Konspiracja jazzmanów wyrażała zasadniczy konflikt między politycznym ciążeniem w kierunku wschodu a kulturalnym – na zachód. Dawala sposobność postawienia pytania, czy zachowanie tożsamości koniecznie potrzebuje inspiracji z zewnątrz. Taki temat, to skarb.

Film został nakręcony w 1981 roku, co tłumaczy pewną skłonność do beztroski. Z tej perspektywy tzw. okres błędów i wypaczeń mógł jawić się jako śmieszne głupstwo. Represje oczywiście są obecne, ale raczej deklaratywnie, prócz symbolicznego finału, gdy ścigany kontrabasista ginie pod parowozem. Zamiast budować atmosferę strachu, reżyser woli pożartować z prowincjonalności oficjalnej kultury. Kpi z ZMP-owskich wieczorów, nudnych jak wiejska zabawa bez wódki, lecz nie potrafi wykrzesać rzeczywistego nastroju tamtych lat. Indoktrynacja jest śmieszna, sztuczna, teatralna. W rzeczywistości wyglądała inaczej.

Falk wyrządził szkodę swojemu filmowi nie doceniając problemu. Cemu malarz socrealistyczny maluje temat «podaj cegłę» bez przekonania, pod przymusem, z obawy przed zapomnieniem? Wolalbym, aby był prze-

jęty swą misją, a jeszcze lepiej – żeby wskutek pookupacyjnego rozkładu wartości, wskutek działania presji w polu wypalonym przez okrutną wojnę wzbudził w sobie wiarę. Dopiero na takim tle jazz stałby się muzyką wolności tym prawdziwszej, że zagrożonej karą. Porównanie wymuszonej pasji, która spycha rozterki w najniższe rejony podświadomości ze spontanicznym, a naiwnym zapalem jazzmanów, powiedziałoby więcej prawdy o epoce, niż przypisywanie socrealistycznym artystom wyłącznie motywu kupczenia sztuką. Zamiast pacykarza bez iskry, przydałby się ktoś na miarę Tadeusza Borowskiego czy Andrzeja Wróblewskiego, których pasja przywiodła do samozniszczenia.

Być może większość twórców przystała do socrealizmu z wyrachowania lub strachu, co sprawia, że ich dramat gwałtownie maleje. Tym bardziej trzeba szukać miejsca, gdzie się kryje prawdziwy sens historii. Jeśli w fizyce obowiązuje prawo zachowania energii, która nie ginie, a co najwyżej zmienia postać, to w sztuce musi panować prawo zachowania tragizmu. Gdy wielki dramat historyczny spełnia się przez małych ludzi, należy znaleźć sposób pokazania tej wielkości. Myślę, że w filmie Falka zabrakło frapującego ideologa nowych czasów. Taką rolę mógłby udźwignąć aktor obdarzony wybitną osobowością, który umiałby socrealistyczną pasję podsyć stłumioną rozpaczą. Niestety, zamiast proroków pokazuje się zaszczytów pocziwców i jednego nudziarza, którzy mają reprezentować socrealistyczny Parnas.

W rezultacie z ekranu powiewa cwaniactwem. Na pierwszy plan wy-

suwa się drobna przedsiębiorczość życiowa. Co chwila słychać charakterystyczne dla niej zwroty: «wpadnij do mnie na chwilę», «zajrzyjcie w przyszłym tygodniu, to pogadamy» itp. Te zbyteczne łączniki dialogów wchodzą łatwo w ucho, ponieważ są zgodne z mialką fabułą. *Był jazz* stanowi bowiem skierowaną przeciwko okresowi „błędów i wypaczeń” wersję *Wodzireja*, głośnego filmu Falka traktującego o demoralizacji lat siedemdziesiątych pod pretekstem krytyki środowiska estradowego. Tu i tam kamera pokazuje krzątanie się artysty po biurokratyzowanym świecie. Ale za Gierka chodziło głównie o pieniądze, a w tamtym okresie stawka była znacznie wyższa.

Zgodnie z dramaturgią dorywczej działalności akcja rozpada się na epizody, lecz nie ma czym wyjaśnić powierzchownych więzi w grupie muzykujących przyjaciół. Za dużo się tu mówi, za mało widać drobnych gestów, którymi powinni porozumiewać się bądź co bądź spiskowcy. A chyba największym brakiem jest zupełna nieobecność obludy. Aktorzy nie dystansują się wobec wypowiadanych kwestii prawomyślnych, jakby chcieli przekazać, że własnym słowem wierzą bez zastrzeżeń. Zbyt to pocziwy nastrój jak na tamte czasy. Nawet wódka, pokazywana jako spontaniczna alternatywa jazzu, jest tu tylko ludową rozrywką. Gdyby autor filmu chciał być głębszy, to czarną muzykę i tutejsze pijaństwo można by ująć jako rozmaicie uwarunkowane rozwiązania tego samego problemu społecznej frustracji. Falkowi starcza jednak protest przeciw krzywdzie. Mimo politycznego kryty-

cyzmu jest jednym z grzeczniejszych dzieci kinematografii. Wierzy w marniejsze podziały, jakby bał się, że mogą go wciągnąć niezdrowe fascynacje, jakby z góry chciał zaprzeczyć wszelkim posądzeniom o sprzyjanie złu.

Przeczytałem powyższe uwagi i obawiam się, że będą uważane za niesprawiedliwe. Przecież Falk przypomina ważny, choć przemilczany okres najnowszej historii, opowiada się po właściwej stronie, jest za prawdą przeciw kłamstwu, woli dobro od zła, popiera spontaniczność przeciw przymusowi, a recenzent zamiast chwalić, domaga się niejakej heroizacji przeciwnika. Falk nie ma wielkich ambicji, lubi dydaktyzm, jest sprawnym fachowcem i ma pełne prawo poprzestać na małym. Należy mu się więc moralne poparcie.

Przyczyna rozczarowania filmem tkwi w sytuacji. [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Krzysztof Kłopotowski

„Antygona” w Teatrze Starym w Krakowie w inscenizacji Andrzeja Wajdy

Do najważniejszych wydarzeń kulturalnych początku roku 1984 należy bez wątpienia zaliczyć wystawienie przez Andrzeja Wajdę „Antygony” Sofoklesa. Premiera miała miejsce w Teatrze Starym w Krakowie, 20 stycznia. Autorem scenografii jest Krystyna Zachwatowicz, zaś muzyki Stanisław Radwan.

Na wstępie rodzi się pytanie, czym kierował się wielki reżyser, gdy rozważał możliwość przedstawienia jednego z najbardziej znanych dzieł literatury światowej, posiadającego przecież już w dziejach powojennego polskiego teatru kilka inscenizacji. Wydaje się, że decydował o tym przede wszystkim główny problem postawiony przez Sofoklesa, jak winien postąpić człowiek w sytuacji konfliktowej, gdy dokonuje wyboru – czy ma wówczas bardziej słuchać prawa boskiego, czy prawa ludzkiego. Pytanie to ma walor ponadczasowy, występujący we wszystkich epokach i narodach, czego dobitnym przykładem w warunkach polskich jest postać św. Stanisława biskupa.

Nie wydaje się tutaj celowe przypominanie treści „Antygony”. Antyczni Grecy podziwiali przed tysiącami lat dzieło Sofoklesa doskonale znali treść dramatu, odzwierciedlającego jeden z epizodów ich mitologii. Nie będzie chyba przesadą odnieść tego twierdzenia do przeciętnie wy-

kształconego Polaka, dla którego „Antygona” była przecież obowiązującą lekturą w szkole.

Przed każdym reżyserem podejmującym się wystawienia dramatu antycznego na deskach teatru powstają dwie możliwości interpretacji. Pierwsza z nich zakłada wierne odczytanie tekstu literackiego w realiach epoki, w której umiejscowił akcję autor dramatu. Nie budzi wątpliwości fakt, że taka interpretacja w zasadzie w największym stopniu oddaje intencje autora. Druga z kolei możliwość prowadzi do przedstawienia akcji dramatu w realiach współczesności, aby dać w ten sposób wyraz jego ponadczasowemu charakterowi. Wersja ta także traktować wówczas dzieło literackie jako rozwiązanie modelowe, które może być konkretyzowane w zależności od istniejącego zapotrzebowania społecznego. Ponadto takie rozwiązanie wyznacza znacznie szersze możliwości interpretacji dzieła nie tylko przez reżysera i jego zespół, ale także przez każdego widza. W tej sytuacji niemalże równoprawnym partnerem tekstu literackiego stają się: scenografia, kostiumy, muzyka oraz gra aktorów. Nie można tego powiedzieć w przypadku pierwszego wariantu, gdzie epoka dramatu wyklucza autonomię autora interpretacji.

Nietrudno się domyślić osobom, które jeszcze nie miały szczęścia oglądać „Antygony” w Teatrze Starym, że Andrzej Wajda wybrał drugą z przedstawionych możliwości. Wyraża się to przede wszystkim we wspaniałej scenografii zaprojektowanej przez Krystynę Zachwatowicz. Od razu po oświetleniu sceny jawi się przed nami

nowoczesny budynek ze szkła i żelbetu, którego – mimo przyjęcia rozszerzającej wykładni twierdzenia, że wszystko pochodzi od starożytnych Greków – nie dałoby się jednak umiejscowić w siedmiobramnych Tebach. Jednakże współczesność, w której będzie się rozgrywał dramat Antygony i Kreona, nie odcina się zupełnie od swych antycznych korzeni. Za szklaną fasadą wspomnianego budynku, kojarzącego się z siedzibą ważnego urzędu, widzimy zarysy kolumn korynckich. Aktorzy występują w zasadzie w kostiumach współczesnych, ale ślepy wróżbita Tyrezjasz (którego gra Jerzy Bińczycki) odziany w chiton pojawia się majestatycznie na scenie, tak jak gdyby wkraczał w rozstępującą się przed nim współczesność, na tle rzędu kolumn doryckich oraz oparów dymu, jakby z delfickiej wyroczni. Podobnie w antycznym stroju pojawia się żona Kreona Eurydyka.

Pozostałe postacie są już osadzone we współczesności. Przyjmując bardzo ścisłą interpretację związku danego kostiumu z określonym miejscem lub czasem nie możemy jednoznacznie ustalić, o jakie państwo czy okres może tutaj chodzić. Kreon występuje w modnym białym garniturze i czarnej koszuli. Żołnierze tebańscy ubrani w panterki, w pełnym rynsztunku bojowym, uzbrojeni są w karabiny maszynowe. Przypominają bardziej komandosów znanych z okładek „Newsweeka”. Wszystko to pozwala umiejscowić akcję gdzieś w warunkach klimatu tropikalnego. Z kolei kostiumy przedstawicieli elity władzy słuchających *exposé* Kreona każą nam się cofnąć o kilkadziesiąt

lat wcześniej. Zwłaszcza stroje damskie nasuwają nieodparcie skojarzenie z czasami Hitlera. Na scenie pojawia się ponadto grupa robotników w waciaczach z kaskami ochronnymi na głowach, a także grupa młodzieży w kompletach jeansowych, swetrach, sukienkach letnich etc.

Istotą omawianego dramatu jest konflikt dwóch racji, wierność prawu boskiemu (Antygona), czy wierność prawu ludzkiemu (Kreon). Wydaje się, że Sofokles nie chciał ostatecznie przesądzić, czyja postawa jest absolutnie słuszna. W tym niedopowiedzeniu kryje się chyba wielkość dzieła. Niemniej jednak Sofokles nie ograniczył się tylko do zreferowania argumentów stron sporu. Zgodnie z koncepcją dramatu antycznego prawdy uniwersalne, obiektywnie słuszne, wypowiada zwykle chór mędrców. W inscenizacji Wajdy mamy do czynienia nie z jednym, ale z kilkoma chórami, a więc inaczej, niż to jest w tekście literackim. W ten sposób u Wajdy chór o tradycyjnie wyważonych poglądach tworzą rozmaite grupy społeczne, które z istoty powinien charakteryzować zróżnicowany stosunek do dwóch przeciwstawnych postaw tworzących konstrukcję dramatu, t.j. postaw Antygony i Kreona. Raz są to zwycięscy żołnierze tebańscy, którzy odparli wojska najeźdźców; drugi raz przedstawiciele warstwy panującej zebrani na naradzie ze swym władcą; następnie manifestująca młodzież, żądająca bezwarunkowego zwolnienia skazanej na śmierć Antygony, a także i grupa kłęczących robotników z kaskami w dłoniach. W związku z umiejscowieniem Kreona i Antygony w realiach współczesności nasu-

wa się wniosek, że reżyser chce w ten sposób podkreślić fakt, że mimo zmiany epoki i miejsca, spór reprezentowanych przez te postacie racji nadal zachowuje aktualność. Należy się jednak zastanowić, czy analogiczny zabieg jest właściwy w przypadku chóru, który z samego założenia jest ponad dramatem, a głoszone przezeń poglądy nie muszą być weryfikowane w konkretnych realiach, gdyż są one bezsporne. Przyjmując powyższą okoliczność za fakt dokonany można by twierdzić, że A. Wajda chce w ten sposób przedstawić prawdę w sposób pluralistyczny. Oczywiście prawda w tej inscenizacji jest przedstawiana przez takie grupy społeczne, które – jak już wspomniałem – z natury nie mogą mieć do końca identycznych poglądów, ale przecież prawda, jaką głoszą, jest jedna, bo wyraża się ona tekstem Sofoklesa pisanym z myślą o chórze monolitycznym. Dlatego też wydaje się, że chór z inscenizacji Wajdy nie przedstawia prawdy w sposób pluralistyczny, ale w sposób pluriformiczny.

Drugim ciekawym zabiegiem artystycznym związanym z miejscem chóru w opisywanej inscenizacji jest sam sposób przyjętej recytacji. Trudno było tutaj oczekiwać skandowania na sposób grecki, co zresztą miałoby nie-naturalny charakter. Jednakże w wielu miejscach partie chóru przypominają bardziej śpiewanie psalmów, tak jak to się słyszy w kościołach w przerwie między czytaniem podczas Mszy św., co z kolei może nasunąć wniosek o jakiejś «chrystianizacji» prawd głoszonych przez bezstronnego obserwatora dramatu.

Nie jest moim celem dokonywanie ocen gry aktorów. Ich kreacje interesują mnie tylko o tyle, o ile służą one takiemu czy innemu sposobowi odczytania dzieła Sofoklesa. Antygona grana przez Ewę Kolasieńską jest osobą zdecydowaną, nie posiadającą najmniejszych wątpliwości co do słuszności swojego postępowania, ale równocześnie jest postacią w pełni świadomą tragicznych konsekwencji dokonanego wyboru. Podkreślał to ostry, miejscami nawet zachtypięty głos aktorki, grającej swą rolę bardziej na sposób męski. Wydaje się, że celem takiej kreacji było może nie tyle wzbudzenie współczucia dla tragedii Antygony, ile przede wszystkim szacunku dla jej pełnej determinacji. Antygona jest dumna, że przez swoją śmierć – z czym zresztą liczyła się od początku swego działania – daje wyraz wartościom trwałym i niezmiennym.

Kreon – król tebański, grany przez Tadeusza Huka jest zatwardziałym dyktatorem, zafascynowanym swoją władzą, w pełni przekonany o słuszności a nawet nieomyłności swojego postępowania. Kreon chce budować autorytet władzy, ale pojmując jej istotę fałszywie, w sposób egoistyczny, aby jedynie zachować pozycję dominującą w Tebach. W konsekwencji opiera on swe rządy na przemocy i strachu, co nie przeszkadza mu jednak szermować hasłami patriotycznymi. Tadeusz Huk wspaniale oddaje przemianę psychiki despoty, który w następstwie biegu wydarzeń spowodowanych zresztą własnym zaślepieniem, ze stałego mężczyzny staje się człowiekiem bezradnym jak dziecko.

Kreacje aktorskie Antygony i Kreona są przeciwstawne, ale wspólną ich cechą jest zdecydowanie, nieugiętość, brak wątpliwości co do tego, że postępują słusznie. Wydaje się, że zabrakło tutaj miejsca na ukazanie wewnętrznej walki człowieka, który – jakkolwiek od samego początku wie, jak ma postąpić – waha się, czy obiektywnie słuszną regułą zachowania ma rzeczywiście zastosowanie w jego własnym przypadku. Jest to szczególnie widoczne w interpretacji Ewy Kolasieńskiej.

Nie zamierzam prowadzić wykładni wbrew treści dramatu. Przecież zarówno Kreon jak i Antygona podjęli już swoje decyzje zaraz na początku akcji, a więc po prostu nie ma w sztuce miejsca na odzwierciedlenie ich wewnętrznych wątpliwości, jaką postawę mają zająć. Gdybyśmy chcieli podążać śladem mentalności starożytnych Greków, to i tak obie postacie tragedii nie mogłyby swobodnie dokonać wyboru swego działania, gdyż znacznie wcześniej uczyniły to za nie nieublagane Mojry. Niemniej jednak wspomniany proces wewnętrznej walki człowieka mógłby być przeniesiony na płaszczyznę uzasadnienia słuszności zajęcia takiej, a nie innej postawy, co z kolei bardziej odpowiadałoby współczesnemu rozumieniu dramatu antycznego. Do tego przecież zmierza interpretacja A. Wajdy.

Wobec powyższego w pełni nowoczesną postacią staje się Ismena, siostra Antygony, grana przez Ewę Karkoszkę, która kształtuje postać o zupełnie odmiennych cechach, niż to czyni odwróćcy główną rolę. Do tej samej grupy postaci nowoczesnych należy zaliczyć Hajmona, syna Kre-

ona, którego kreuje tutaj Krzysztof Globisz. Artysta w stosunkowo krótkim monologu, a później dialogu z Kreonem, potrafił w sposób skondensowany i niesłychanie sugestywny przekazać najrozmaitsze odcienie rozpacz i bezradności człowieka. Jak wiemy Hajmon, który był również narzeczonym Antygony, nie godził się z postawą swego ojca. Krzysztof Globisz jako Hajmon, zgodnie z grecką zasadą ślepego posłuszeństwa syna wobec ojca, prawie płaczem próbuje skruszyć Kreona. W miarę rozwoju elementu dramatycznego sceny głos Hajmana wyraża swoją ewolucję jego postawy, przechodzi różne fazy protestu, coraz śmiej

wyraża sprzeciw, postępujące rozgoryczenie – po to, by w końcowym etapie wyrazić pod adresem Kreona bunt i pogardę.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że Andrzeja Wajdy interpretacja „Antygony”, stanowi doniosłe wydarzenie w dziejach polskiego teatru. Równocześnie interpretacja ta jeszcze raz potwierdza genialność Sofoklesa oraz stałą aktualność zarysowanego w tragedii konfliktu sumienia, wobec którego może stanąć każdy człowiek, bez względu na epokę czy naród, czego symbolem dla dziedzictwa kulturowego staje się spór Antygony i Kreona.

Andrzej Szumański