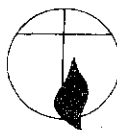


przegląd powszechny

12/772/85

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiełło
Stefan Moysa SJ
Stanisław Ópiela SJ (red. naczelny)
Miroslaw Pacuszkiewicz SJ
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

„PRZEGŁĄD 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: 7GPW, Warszawa, ul. Kopcińska 12/16
Zam. 453/85 (N-24), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

„Jedną mową przemawiają żywi i umarli...”	329
Z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Beata Chmiel.	

Jacek Kolbuszewski

Słowacki epos o świętych Cyrylu i Metodym	343
Jego rola w kształtowaniu się słowackiego poczucia narodowej tożsamości.	

Antoni Czyż

Kilka słów o badaniach nad historią mentalności	355
--	-----

Bartłomiej Kaczorowski

Sarmatyzm – staropolska formacja kulturowa	367
---	-----

Sergiusz Sterna-Wachowiak

Rafał Gurowski (1716–1797) – nieznany poeta epitałijny	378
---	-----

Ryszard Montusiewicz

Hymny maryjne Piotra Cieklińskiego	392
Zapowiedzi baroku w twórczości poety z kręgu zamojskiego.	

Wiesław Lipowski

Niewierzący Bach?	406
Religijność Bacha przejawiająca się w jego muzyce.	

Ks. Józef Życiński

DNA i Syzyf redivivus	412
Poetycki wariant materializmu na kartach książki Jacques Monoda.	

Kazimierz Dziewanowski

Kto płaci za rację stanu?	424
----------------------------------	-----

Ryszard Strzelecki

Wiersze	435
----------------	-----

Album podręczny: Jacek Waltoś	438
Wśród pamiętników: Jesienny obrachunek (<i>Jan Górski</i>)	440
Obserwacje: Niedookreśleni (<i>Maria Walendowska</i>)	445
Katechumenat dzisiaj: Nowi potrzebują wspólnoty (<i>Mirosław Paciuszkiewicz SJ</i>)	450

Książki – *J. Kolbuszewski* (S. Małgorzata Borkowska OSB, „Dekret w niebieskim ferowany parlamencie”) 456
Z. Perz SJ (Ks. Stanisław Olejnik, „W kręgu moralności chrześcijańskiej”) 458

Z. Piech: Przydrożne kapliczki („Kapliczki, figury i krzyże przydrożne na terenie diecezji tarnowskiej”, pod red. ks. J. Rzepy) 460

Czasopisma – *S. Siwek*: Prasa o gospodarce 463
K.K.: Posiedzieć, porozmawiać... 466

Sztuka – *N. Cieślińska*: Ponton na głębokiej wodzie 469

Teatr – *T. Nyczek*: Koniec Anatewki (Teatr Muzyczny w Gdyni: „Skrzypek na dachu” wg Szolema Alejchema) 474

Film – *K. Kłopotowski*: Film destrukcyjny? 477

Table des matières

„Les vivants et les morts parlent le même langage...”	329
--	------------

Une conversation entre Beata Chmiel et Jarosław Marek Rymkiewicz.

Jacek Kolbuszewski

Epopée slovaque sur les saints Cyrille et Méthode	343
--	------------

Son rôle dans la formation du sentiment d'identité nationale slovaque.

Antoni Czyż

Quelques mots à propos des recherches au sujet de l'histoire de la mentalité	355
---	------------

Bartłomiej Kaczorowski

Sarmatisme – une ancienne formation culturelle polonaise	367
---	------------

Sergiusz Sterna-Wachowiak

Rafał Gurowski (1716–1797) – inconnu poète des épitaphes	378
---	------------

Ryszard Montusiewicz

Hymnes mariales de Piotr Ciekliński	392
--	------------

Annonces du baroque dans l'oeuvre du poète du cercle de Zamość.

Wiesław Lipowski

Bach incroyant?	406
------------------------	------------

La religiosité de Bach manifestée dans sa musique.

Abbé Józef Życiński

DNA et Sisyphe redivivus	412
---------------------------------	------------

Variante poétique du matérialisme sur les pages du livre de Jacques Monod.

*Kazimierz Dziewanowski***Qui paie pour la raison d'Etat?** 424

*Ryszard Strzeliński***Poèmes** 435

Album à la portée de la main: Jacek Waltoś 438**Parmi les mémoires: Autumnal règlement
de compte (Jan Górski)** 440**Observations: Les demi-déterminés (Maria
Walendowska)** 445**Catéchuménat aujourd'hui: Les nouveaux ont
besoin d'une communauté (Miroslaw
Paciuszkiewicz SJ)** 450**Comptes rendus** 456

Contents

"The dead and the alive speak the same language..."	329
A conversation between Beata Chmiel and Jarosław Marek Rymkiewicz.	

<i>Jacek Kolbuszewski</i>	
Slovakian epos on Saints Cyril and Methodius	343
Its part in the formation of Slovakian consciousness of national identity.	

<i>Antoni Czyż</i>	
Some words about the research on the history of mentality	355

<i>Bartłomiej Kaczorowski</i>	
Sarmatism – an ancient Polish cultural formation	367

<i>Sergiusz Sterna-Wachowiak</i>	
Rafał Gurowski (1716–1797) – unknown poet of epitaphs	378

<i>Ryszard Montusiewicz</i>	
Marial hymns by Piotr Ciekliński	392
Announces of baroque in the works of a poet from Zamość circle.	

<i>Wiesław Lipowski</i>	
Bach unbelieving?	406
Bach's religiousness manifested in his music.	

<i>Father Józef Życiński</i>	
DNA and Sisyphus redivivus	412
Poetical variant of materialism on the pages of the book by Jacques Monod.	

<i>Kazimierz Dziewanowski</i>	
Who pays for the reasons of State?	424

*Ryszard Strzelecki***Poems** 435

Handy album: Jacek Waltoś 438**Among memoirs: Autumnal account (*Jan Górski*)** 440**Observations: The half-definite (*Maria Walendowska*)** 445**Catechumenate today: The new need
a community (*Miroslaw Paciuszkiewicz SJ*)** 450**Reviews** 456

„JEDNĄ MOWĄ PRZEMAWIAJĄ ZYWI I UMARLI...”*

z Jarosławem Markiem Rymkiewiczem rozmawia Beata
Chmiel

– Poeta klasyczny wie, że myślenie oznacza rozmowę z umarłymi, a duchy przodków odgrywają w kulturze rolę równie istotną jak żywi. W swoich książkach stawia Pan im – Fredrze, Słowackiemu, Goszczyńskiemu, a przez nich – historii pytania, ale odpowiedź nie pada. Dlaczego zatem Pan pyta? Czy po to, by przez powtarzanie wzoru kształtować naszą pamięć, byśmy nie zatopili w chaosie teraźniejszości? Czy w ten sposób, jak przystało na poetę klasycznego, broni nas Pan przed barbarzyńcami?

– Wynika to chyba z mojego zaciekawienia światem, historią, losem ludzkim. Chcę się pewnych rzeczy dowiedzieć od historii, od ludzi przeszłości, wobec tego ciągle stawiam im pytania. Odpowiedzieć na nie mogą tylko sam, a w dodatku większość tych pytań zdaje się nie mieć odpowiedzi. Odpowiedzią może więc być tylko następne pytanie, które dzięki temu pierwszemu daje się wyartykułować. Może kiedy postawi się wiele pytań, to z nich samych ułoży się całość. Odpowiedzią jest zatem książka złożona z pytań. W ten sposób dochodzę, mogę dojść do obrazu epoki czy raczej obrazu losu ludzkiego.

Niech pani zauważy, że w moich książkach są jakieś odpowiedzi, ale są one właściwie pozorne. Każda kolejna książka, poczynając od książki o Fredrze, jest szukaniem odpowiedzi na jedno pytanie. Ta odpowiedź jest w końcu jednak i niezbyt przekonująca, i już niezbyt ważna, ponieważ pada po postawieniu dziesiątków pytań.

Moje pierwsze książki, związane raczej z dziejami poezji niż z dziejami w ogóle, zbudowane były na przeświadczeniu

* Czesław Miłosz, „Dwaj w Rzymie”, z tomu „Światło dzienne”.

o powtarzalności losów ludzkich, na przekonaniu, że historia, przynajmniej pewne sytuacje historyczne, są powtarzaniem wzoru. Można powiedzieć, że w młodości byłem porwany przez furor historiozoficzny, to znaczy chęć znalezienia odpowiedzi na pytanie, czym jest historia, jak toczą się dzieje. Taką odpowiedź znalazłem w teorii archetypów Junga, w przekonaniu, że wzór się powtarza.

Gdy człowiek się starzeje, to zaczyna go coraz mniej interesować to co ogólne, a coraz bardziej to co szczegółowe. Coraz bardziej obchodzi mnie w historii los człowieka, los przedmiotów związanych z ludźmi. Coraz słabiej natomiast odczuwam to, co nazwałem furem historycznym. Wynika to zapewne z rosnącego z latami przekonania, że takich odpowiedzi w ogóle nie ma, a cała problematyka historiozoficzna jest znacznie mniej ważna od problematyki sensu stricto historycznej, z przekonania, że najważniejszy jest indywidualny los ludzki. Teraz w historii interesują mnie takie szczegóły, które nie mogą się powtórzyć, które niczego nie wyjaśniają, które nie mają nawet żadnej wagi symbolicznej. Zatem to wszystko, co jest konkretem historycznym. Taki materiał nie może być poddany uporządkowaniu w myśl zasady powtarzalności wzorów. Coraz częściej wydaje mi się, że wszystko jest niepowtarzalne, że jeśli coś się powtarza, to wielkie całości, to nastroje duchowe, może w powtarzalne wzory układają się losy narodów. Wypełnione są one natomiast rojem szczegółów, które same przez się godne są istnienia, które – jeśli już zaistniały – to chcą istnieć dalej, chcą być pamiętane. Moje pisanie wynika z chęci utrwalenia, zapamiętania takich szczegółów zupełnie bez znaczenia, jak to na przykład, że Maryla, już jako hrabina Puttkamerowa, ofiarowała Mickiewiczowi klacz, by mógł jeździć po dolinie kowieńskiej. W tej historii Adama i Maryli, jak zwykle w historii młodości, jest jakaś niewyrazistość. W młodości mało co się symbolizuje, dużo jest natomiast szczegółów, które nie przez się nie znaczą. Z tego, że Mickiewicz dostał klacz od Maryli Puttkamerowej nic oczywiście nie wynika dla jego przyszłych losów i nic z tego nie wynika dla nas, czytelników. Jest to szczegół izolowany. Można o nim pamiętać, można nie pamiętać. Ale czuję, że on chce być pamiętany.

Młodość ma mniejsze zrozumienie dla szczegółu, dla smaku chwili, chce, by historia układała się wyraziście. Wiek dojrzały zaczyna cenić historię, tak to nazwijmy, dickensowską.

– *Ale czy znaczy to, że historia nie może być nauczycielką? Jej fragmenty, wydaje się, że zapomniane, nieistotne, jednak znaczą, bo – nawet jeśli pozostaniemy tylko przy Pana książkach – to notatki Fredry, zegarek Słowackiego znaczą choćby przez to, że pozwalają nam o sobie myśleć, zatem myśleć o historii.*

– Tak, bo jest to prawdziwa materia historii. Ale historia nie może być nauczycielką. Posługujemy się nią, w tej chwili szczególnie jest to wyraziste, żeby określić i poddać werbalizacji nasze przeżycia. Czujemy, że aby wyrazić to, co nas otacza, aby uchwycić naszą sytuację, musimy odwołać się do historii. Odwołujemy się zresztą, co znamienne, tylko do dziewiętnastowiecznych dziejów Polski. To, co było wcześniej, pozostaje, jak sędzę, poza potoczną świadomością historyczną. Z tym i ja nie kontaktuję się bezpośrednio. I nie jest to sprawa wyboru, jest to kwestia współ-czucia z historią, z ludźmi czasu minionego. Mogę podjąć trud zrozumienia konfederatów barskich albo ludzi z okresu insurekcji kościuszkowskiej. Rozumiem ich motywy działania, rozumiem, czego chcieli, mogę wejść w ich psychikę, postawić się na ich miejscu. Tego co wcześniejsze – i nie wiem dlaczego – nie rozumiem. Ludzie XIX wieku to moi znajomi. W Wilnie lat dwudziestych, w polskim Paryżu lat trzydziestych i czterdziestych, w Warszawie powstania listopadowego jestem u siebie. Znam wszystkich i wszyscy mnie znają. Każda nowa lektura, mówiąca o jakichś wypadkach mi niewiadomych i ludziach mi nie znanych, to nowe znajomości. Ktoś jeszcze do mnie do domu przyszedł.

W XIX wieku, który możemy objąć swoim doświadczeniem, szukamy faktów, szukamy słów, które pozwolą nam wysłowić naszą sytuację. Nie miałem tego poczucia wcześniej. Może pojawia się ono wtedy, gdy historia przyspiesza. Na naszych oczach – gdzieś od połowy lat siedemdziesiątych – zaczęła się ona gwałtownie dziać. Pewnie dlatego mamy potrzebę szybkiego rozumienia. Mówię sobie zatem: oto jesteśmy w epoce powstania listopadowego, a oto jesteśmy

w Warszawie w latach czterdziestych czy pięćdziesiątych za rządów Paskiewicza, a oto jesteśmy w Warszawie po powstaniu styczniowym. W ten sposób zdaje mi się, że lepiej rozumiem moją sytuację. Mówię: „Teraz jest tak, jakbyśmy byli w roku 1866 czy 67“, albo mówię: „Teraz jest tak, jakbyśmy byli w roku 1907 czy 1908“. Pozwala mi to wróżyć, bardzo mnie bowiem interesuje, co będzie za lat pięć czy dziesięć. Pozwala mi to powiedzieć: „Za lat pięć będzie tak, jakbyśmy byli w roku 1872 czy 73 i oto już zbliża się czas debiutu Tetmajera, niebawem zacznie się formować bohema krakowska, a wpływy stańczyków powoli poczną słabnąć“. Albo mówię: „Oto jesteśmy w roku 1907 czy 1908 i oczywiście po okresie reakcji zacznie się proces liberalizacji, jak to zwykle bywa po rewolucji“. Ale to złudne poczucie. To mi ułatwia werbalizację, która, być może, bez tych doświadczeń historycznych byłaby w ogóle niemożliwa, natomiast historia tak się nie powtarza. Za pięć lat będziemy w zupełnie innej Warszawie, której jeszcze nie znamy i którą dopiero poznamy, gdy w niej będziemy. Zdarzy się coś zupełnie nowego, coś zupełnie niespodziewanego.

Również w tej kwestii odszedłem od myślenia młodości. Teraz wydaje mi się, że historia jest zawsze nieoczekiwana, zawsze inna, że oczywiście można korzystać z doświadczeń z przeszłości w celu porządkowania swych doświadczeń, ale nie można nic przewidzieć. Na tym polega piękno historii, jej walor estetyczny. Jak dobra literatura, zawsze nas zaskakuje, zawsze ma nam do zaproponowania coś, czego jeszcze nie było.

Oczywiście, coś się powtarza. Powtarzają się ludzkie namiętności, ludzkie pragnienia. W historii po prostu powtarza się człowiek, raz stworzony i wcale nie ewoluujący. Nasze doświadczenia historyczne nie mówią, żeby miał on się stawać lepszy czy gorszy, po prostu jest, jaki jest. Wobec tego, jeśli coś się powtarza, to tylko on, ze swymi chęciami, najczęściej okropnymi, się powtarza. A jednocześnie na działania ludzkie wpływa tak wielka liczba czynników, że to, co będzie, zawsze będzie inne niżli to, co było.

– *Porządek naszej pamięci i naszego myślenia historycznego wydaje się porządkiem romantycznym. Jesteśmy ogar-*

nięci duchem romantycznym. Czy ma on nam jeszcze coś do powiedzenia?

– Sztafaż dziewiętnastowieczny umożliwia nam, jak już mówiliśmy, wyartykułowanie naszych doświadczeń, ale niewątpliwie jesteśmy ludźmi drugiej połowy wieku XX i jesteśmy ukształtowani przez zupełnie inny świat, zupełnie inny układ sił społecznych oraz, w mniejszym stopniu, politycznych. Powiedziałbym, że układ polityczny świata mógłby nam przypominać Europę połowy XIX wieku. Stoimy przed zupełnie inną problematyką, z czego, myślę, robotnicy i technicy zdają sobie sprawę lepiej niż intelektualiści. To oni stykają się z maszynami i komputerami, z nowym układem sił społecznych, zupełnie nie znanym w wieku XIX, mimo iż tam się on zrodził. Jesteśmy w zupełnie innej sytuacji demograficznej. I w tej sferze myślenia wiek XIX niczego nas nie nauczy. I jeśli rzeczywiście jesteśmy ogarnięci duchem romantycznym czy jakimkolwiek innym duchem XIX wieku, bo są także ludzie przyznający się do ducha pozytywistycznego, to duch ów może zagarniać tylko pewne sfery, chyba że powiemy, że ulega on ogromnym przekształceniom. Ale wtedy nie będzie to już dziewiętnastowieczny duch romantyczny. Myślę, że wreszcie – dla ludzi XXI wieku – okaże się, że byliśmy ogarnięci duchem drugiej połowy wieku XX.

Oczywiście, my – myślę o Polakach – jesteśmy w sytuacji specyficznej jako ludzie należący do tego narodu. Jego dzieje są warunkowane przez elementy, które istnieją niezmiennie od XIX wieku i dlatego możemy się porównywać do ludzi tamtego wieku. Ponieważ warunkują nas te same elementy, wobec tego nasze odpowiedzi mogą przypominać odpowiedzi dziewiętnastowieczne. Nie z własnego wyboru i nie z własnej woli, nie z miłości do naszych ojców dajemy się ogarnąć temu duchowi. Jesteśmy skazani przez okoliczności na sytuacje, w jakich znajdowali się również nasi dziewiętnastowieczni przodkowie. To może być nam miłe czy niemiłe, ale musimy udzielać takich odpowiedzi, jakich oni udzielali. Jest w tym coś niepokojącego, że dalej najlepszą książką polityczną jest Mochnackiego „Powstanie narodu polskiego”. Jest to wspaniale napisana książka, ale mówiąca – mająca mówić – nie o nas przecież. Tymczasem

okazało się, że Mochnacki napisał książkę także o nas. Wolałbym, by była ona szacownym zabytkiem, nie żeby opowiadała mi o moim losie. Ale to, że mówi ona o nas, to nie jest wynik talentu pisarskiego Mochnackiego, skądinąd wielkiego, tylko tego, że los Mochnackiego i jego współczesnych był kształtowany przez takie elementy, przez które także mój los jest formowany.

– *Ale czy odpowiedzi ludzi wieku XIX muszą się stać także naszymi odpowiedziami? Bo jeśli tak, to nasz los jest tragiczną repetycją klęski.*

– Nasze odpowiedzi MUSZĄ być inne. Musimy się zdobyć na inne odpowiedzi w innej cywilizacji, ale nasze odpowiedzi będą też odpowiedziami XIX-wiecznymi.

Wydaje mi się, że od początku wieku XVIII stoimy przed koniecznością udzielenia odpowiedzi na takie zupełnie zasadnicze pytanie: „Czy mamy w ogóle istnieć, czy nie istnieć? Czy mamy być, czy nie być?” Na to pytanie można udzielić także odpowiedzi negatywnej, w dodatku w pełni logicznej. I na przykład Henryk Rzewuski udzielał jej mówiąc, że lepiej jest nie być, że wystarczy zachować pewne cechy folklorystyczne, wspomnienie o miłej przeszłości. Można też inaczej odpowiedzieć na to pytanie, które pociąga za sobą w sposób naturalny następne: „Jeśli być, to w jaki sposób możemy istnieć i jak istnieć?”

Los Jadźwingów wspomniany w mojej ostatniej powieści posłużył mi jako pewna sytuacja modelowa, jako symbol użyteczny przy rozważaniu tego podstawowego pytania polskiego.

– *Co trzeba zatem zrobić, żeby móc dalej istnieć?*

– Jeśli wszystko, cała nasza pamięć o przeszłości mówi nam o konieczności istnienia, jeśli nie godzimy się na odpowiedź Rzewuskiego, to trzeba zastanowić się nad tym, co znaczy istnieć. Istnieć to znaczy artykułować się, to znaczy mówić. Kto milczy, ten nie istnieje. Istnieć to znaczy być w języku, określać się, opowiadać o sobie, wyrażać się. To znaczy robić to, co ja robię teraz z panią. Wtedy się istnieje, bowiem i człowiek indywidualny, i naród istnieją przez język, pojmowany najszerzej, jako dawanie wyrazu we wszystkich językach kultury. Jak długo będziemy umieli

określić swoją odrębność, dawać jej wyraz, dotąd będziemy istnieć jako całość.

Czy jest to postulat ducha romantycznego? Chyba nie można tak powiedzieć. Oczywiście, koncepcja mówiąca, że byt jest w języku, ma korzenie w pierwszej połowie wieku XIX, ale później przeszła liczne mutacje. Myślę, że jest to odpowiedź z ducha wieku XX.

Łatwo popadamy w problematykę dziewiętnastowieczną stawiając sobie pytania dziewiętnastowieczne, na przykład: „Bić się, czy nie bić?” Wydaje mi się, że takie pytania wciągają nas niebezpiecznie w wiek XIX; takich pytań, sprowadzających naszą sytuację tylko do sytuacji Polaków tamtej epoki bardzo bym się obawiał, nie określają one bowiem naszego położenia. Natomiast pytanie: „Milczeć czy mówić?” określa naszą sytuację i jest pytaniem ludzi wieku XX.

– *Jak Pan widzi wiek XX? Bo chociaż zaczyna się niewątpliwie w Sarajewie, to jego prymarne doświadczenie – doświadczenie totalizmów – przełamuje epokę.*

– Mam bardzo mocne odczucie, że za mego życia, na moich oczach skończyła się jedna epoka i zaczęła inna, że jest wielka różnica między pierwszą a drugą połową wieku. Ponieważ ukształtowała mnie pierwsza połowa, tym wyraźniej odczuwam to, że żyję teraz w innej epoce. Chciałbym powiedzieć, że żyję u kresu tej strasznej epoki, że epoka państw totalitarnych dobiega końca, że niebawem nastąpi, a nawet już następuje zmiana. Wyraźnie czuję to, gdy myślę o literaturze. Nie chronologizuję literatury polskiej tak, jak się to zwykło robić, szukając dat, które wyznaczałyby jej dzieje, natomiast uważam, że w drugiej połowie wieku jest ona już zupełnie inną literaturą. Widać to wyraźnie na dziejach Miłosza, który zaczyna się w tamtej epoce, a w drugą połowę wieku wchodzi już jako zupełnie inny pisarz.

Jeśli moje odczucie literatury jest prawdziwe, to prawdopodobnie i moje odczucie historii byłoby prawdziwe, ponieważ literatura w tajemniczy sposób chwyta takie przemiany i pierwsza daje im świadectwo. Jest dla mnie zupełnie oczywiste, że piszemy zupełnie inaczej niż ci, którzy pisali w pierwszej połowie wieku. Co więcej, że hierarchie war-

tości dzieł i pisarzy mamy już zupełnie inne niż ci, którzy tworzyli te hierarchie w I połowie wieku.

– *Na czym polega owa przemiana?*

– Nie potrafię w pełni ująć tej zmiany, ale ją odczuwam. Najwyraźniej widzę ją na terenie poezji, na którym najłatwiej się poruszam. Widzę, że problematyką przeszłości jest problematyka formalna. W czasach mojej młodości, gdy zaczynałem pisać, w roku 1956, niesłuchanie ważną sprawą był wybór tradycji technicznej, to znaczy wybór między tradycją reprezentowaną przez Przybosa i jego kompanów a tradycją Miłosza i awangardy wileńsko-lubelskiej. Sprawy techniczne, kroju wiersza czy rodzaju metafory były niesłuchanie ważne. Teraz, wydaje mi się, jest to problematyka nie istniejąca. Jest mi zupełnie wszystko jedno, jak kto pisze: jakich używa metafor i jak buduje np. strofę.

Wszystkie spory estetyczne w literaturze, które były treścią nie tylko życia literackiego, ale i dziania się literackiego w pierwszej połowie wieku, wszystkie wielkie problemy awangardy przestały być ważne. Jedynie liczącą się rzeczą w literaturze jest obecnie DANIE ŚWIADECTWA, niekoniecznie dotyczącego tylko naszej współczesności, także historycznego. Danie świadectwa istnieniu ludzkiemu, losowi ludzkiemu. A techniczny sposób wykonania tego jest mi zupełnie obojętny. Nie mam poczucia, żeby jakiś gatunek był wyższy czy niższy, lepszy czy gorszy. Najważniejsze jest, by dobrze służył świadectwu.

Myślę, że takie spojrzenie, przynajmniej dla mnie, było niemożliwe wtedy, gdy zaczynałem pisać.

– *Ale w międzyczasie odkryto Gombrowicza broniącego Polaków przed Polakami.*

– Myślę, że z latami Gombrowicz nam się zmieni i już się zmienia. Jego chęć wydobycia się z polskości na świat, jego chęć zmierzenia się z Sartre'em, czyni z Gombrowicza postać z jego powieści. Można by powiedzieć o nim: oto Polak, ze wszystkimi swoimi śmiesznościami, z całą swoją błazenadą i całą swoją prawdziwą wielkością. Jego protest przeciwko polskości, polskiemu zaściankowi, jest wykonywany w planie myślowym, natomiast w materii jego najlepszych tekstów jest to wszystko straszliwie prowincjonalne.

Jego borykanie się z egzystencjalizmem przypomina mi walkę pana Paska z posagami. Wszystko to jest wykreowane i kreujące się jako sarmackość. Nie ulega dla mnie wątpliwości, że „Trans-Atlantyk” jest arcydziełem literatury polskiej, że jest to „Pan Tadeusz” naszego wieku.

Porównam się tutaj do Gombrowicza. Jego odpowiedź nie wydaje mi się ważna, szalenie istotne było postawienie pewnej problematyki, czyli postawienie pytań. On gotów był postawić sobie każde, nawet najgłupsze, najbardziej szalone pytanie. W tym sensie zachowuję się trochę jak on.

Gombrowicz jest rozdarty pomiędzy wyraźnie wyartykułowaną niechęcią do tego co polskie a uwielbieniem tego co polskie. Tym niemniej spłaszczłoby się go, gdyby czytało się go tylko jako pisarza oddanego sprawie polskiej. On cały czas pisze wspaniałą powieść o samym sobie. Nie wstydząc się tego, nawet się tym chępiąc, stwarza siebie. Może jest to wynik lektury właśnie Paska i tekstów siedemnastowiecznych. Ale nie tylko. Można by powiedzieć, że Mickiewicz też jest obecny w „Panu Tadeuszu”, że chodzi po Soplicowie. Tak, jak w „Trans-Atlantyk” wpisany jest argentyński los Gombrowicza, tak samo paryski los Mickiewicza, jego męka emigracyjna, jego męka rodzinna, jego bieda emigracyjna, wszystko to uczestniczy w „Panu Tadeuszu”, otacza pisanie. Kto czyta dzieło wyosobnione, w którym nic z życia autora nie uczestniczy, ten czyta biedniej, wtedy dzieło ubożeje. Bo zostało ono napisane także po to, aby opowiedzieć autora, nie po to tylko, żeby opowiedzieć Polakom ku pocieszeniu litewską idyllę. Podobnie jest z „Trans-Atlantykem”.

– *Wydaje się, że w Pana książkach Gombrowicz jest stale obecny, stoi za autorem.*

– Dla mnie był to szalenie ważny pisarz. Walczyłem z nim w sobie, czułem bowiem jego porażający wpływ. Także w sferze technicznej, to znaczy w sferze polszczyzny musiałem walczyć, żeby nie poddać się mu, bo poddanie byłoby zabójcze. Jednocześnie czytanie Gombrowicza, zwłaszcza „Dziennika”, było ożywcze duchowo. Tam znajdowałem to, co dla mnie w literaturze było niesłychanie ważne i z czego też brało się moje pisanie, to znaczy takie przekonanie, które da się wyrazić stwierdzeniem: „Piszę, co

chęć i nic mi nie macie do powiedzenia, bo będę pisał, co chcę". Jest to bardzo głębokie poczucie wolności, niezależności. Bardzo wielki podziw żywiłem zawsze dla Gombrowicza za to, że zdobył się na taki gest i zawsze bardzo mi zależało, żeby to, co piszę, było dowolnie chciane przeze mnie.

A równocześnie możliwość wyboru jest jednak ograniczona przez książki już napisane. Mogę więc powiedzieć: „Piszę, co chcę“, ale i „piszę, co chcą moje książki“. W kategoriach techniki pisanie oznacza to, że niemożliwe jest dla mnie napisanie raz jeszcze książki o Fredrze i nie myślę tu o tematyce. Książka raz napisana zmusza mnie do zmiany, warunkuje moją ewolucję. W tym sensie piszę to, czego chcą ode mnie książki dotychczas napisane, ale czego one chcą, tego oczywiście wyraźnie nie wiem i dowiaduję się dopiero w trakcie pisania.

Gdy patrzę na moje ostatnie książki, to widzę już w tej chwili, że zostały na mnie wymuszone nie tylko przez wewnętrzne konieczności zmiany czy rozwoju pisarskiego, ale i przez sytuację, w jakiej się znajduję. Jest bowiem losem pisarza, że ulega duchowi epoki. Pisze więc także to – wcale się nad tym nie zastanawiając – czego chcą jego współcześni, czego chce świat, w którym żyje.

W takim strasznym czasie jak nasz mam chęć, która, jak rozumiem, ożywiała też pisarzy w latach ostatniej wojny, która popychała Iwaszkiewicza do napisania „Plejad“ czy Miłosza do napisania „Świata“; chęć napisania czegoś nie mającego nic wspólnego z tym czasem, czegoś, co będzie czystym marzeniem, czystą idyllą. Ale nie wiem, czy mi się to uda.

– Mówi Pan, że boi się poddać duchowi epoki, bo gdy duch ów zaczyna rządzić, zamienia każde istnienie w chaotyczny ciąg chwil. Istotę można więc odkryć tylko przez porównanie, zrozumieć siebie przez historię. Ale pisarz polski podlega także obowiązkom dyktowanym mu przez ducha polskości. Dziś wszyscy wiemy, że to właśnie Gombrowicz wykroczył przeciwko temu dyktatowi znieważając ducha. I tu właśnie, na sryku żądania wolności i niezależności tworzenia oraz powinności pisarza polskiego tworzy się dziś centrum naszej literatury.

- Przez lata bardzo świadomie i w sposób bardzo prze-myślany, czego wyrazem jest książka o Fredrze, broniłem się przed żądaniem ducha epoki. Nie ulega wątpliwości, że książkę tę pisałem sam o sobie. Pisałem o Fredrze, który był przeze mnie pomyślany jako mój ojciec duchowy, jako ktoś, kto nie uległ dyktatowi czasu. Potem jednak, w latach ostatnich, zobaczyłem, że pisarz polski poddany jest takim koniecznościom, którym nie sposób się oprzeć. Nie znaczy to, żeby nie było dalej we mnie chęci oporu przeciw tej powinności, ale zobaczyłem, że podlegam, może właśnie nie ulegam, ale jej podlegam, że nie ma co się pysznić i chęłpić, że jestem taki niezależny, ale może uczciwiej będzie powiedzieć, że chciałbym się czemuś przysłużyć. Chciałbym na moją miarę i wedle moich skromnych możliwości dać świadectwo. Mówię „skromnych” bez fałszywej skromności, lecz ze względu na pole obserwacji, jakie jest dane współczesnemu intelektualistcie. Nie jest ono najlepsze. Większe szanse na danie świadectwa faktycznego, choć może nie głębokiego, istotnego, ma dzisiaj dziennikarz, kontaktujący się bezpośrednio z faktami, których intelektualista w bibliotece nie znajdzie. Ale pewien rodzaj świadectwa, jakie może dać każdy człowiek, dać mogą tylko ja, gdyż jestem tym, który zapisuje.

Powodem napisania mojej ostatniej książki była wyłącznie chęć dania świadectwa. Zamyśl był prosty. Miałem pewien teren obserwacyjny i widziałem, że tylko mi jest on dany i że jeśli tego nie napiszę, nikt inny tego napisać nie może. Powiedziałem sobie, że w czasach, kiedy dziennikarz jedzie do Stoczni i daje świadectwo, z którego ma prawo być dumny, to ja na swoją miarę zapiszę to, co potrafię. Zatem moja ostatnia książka wynika niewątpliwie z chęci przysłużenia się, z pragnienia, żeby ulec duchowi czasu. Taki był zamyśl pierwotny. Natomiast dalej są już rzeczy bardzo tajemnicze. Chyba mogę jednak powiedzieć, że dochowałem wierności zasadzie, że piszę, co chcę i choć daję świadectwo, to nie jestem niewolnikiem ducha epoki. Mam nadzieję.

- *Historia opowiadana w Pana książkach jest grą, która się toczy z ich bohaterami. Są oni - z jednej strony - lustrami, w których się przeglądamy - Pan piszący, my czytający, ale są*

także postaciami spektaklu, w którym Pan uczestniczy na tych samych co oni prawach.

– Wynika to po części z tego, że historia – ta miniona – jest dla mnie spektaklem. Nie doświadczamy jej przecież bezpośrednio, ale oglądamy przez dokumenty, pamiętniki, ryciny... I tak ją muszę zapisać, jako spektakl rozgrywany między mną a historią, między mną a Fredrą, Goszczyńskim i Polem czy między mną a Słowackim i Mickiewiczem. Piszący musi być jedną z postaci tego spektaklu.

W każdym dziele literackim, w każdym prawdziwie cennym dziele naukowym ze sfery humanistyki autor jest, musi być postacią występującą w dziele. Możemy powiedzieć, że Mochacki występuje na scenie „Powstania narodu polskiego“, że Askenazy w „Łukasińskim“, mimo całej fachowości tej książki, rozgrywa ją pomiędzy nim samym a postaciami, o których pisze. Udział autora nie wyklucza waloru naukowego czy informacyjnego takich książek. Nigdy bowiem naprawdę nie można zlikwidować piszącego. Nawet w dobrej encyklopedii autor uczestniczy. Kiedy myślę o ojcach gatunku, który uprawiam, to wzorem dla mnie i przykładem był i jest Berent, który w literaturze polskiej wymyślił i uformował ten rodzaj eseistyki historycznej. Dawał on o sobie znać, głównie przez ukształtowanie stylistyczne tekstu; w sposób aż czasem zbyt natrętny.

Esej historyczny, w moim przekonaniu, jest najważniejszą rzeczą, jaka zdarzyła się i zdarza w literaturze polskiej. Został tak ukształtowany, że piszący uczestniczy w wydarzeniach historycznych. W „Wielkim księciu“, jak Pani pamięta, jest scena, gdy bagnet błyska na Placu przy Rozdrożu, przy tej budce, w której kupuję gazety. Wpycham się więc beczelnie między belwederczyków. Daję czytelnikowi znak, może także zbyt natrętny, że ma mnie tam zobaczyć, żeby nie pomyślał, że jest to książka tylko o belwederczykach. Gdybym postępował inaczej, uprawiałbym inny gatunek.

– *Dlaczego właśnie esej, nie powieść, jest tak żywy w literaturze polskiej? Najlepsi pisarze, jak Herbert, Kijowski, Marian Brandys, nie piszą powieści.*

– Przeczytałem wczoraj w jakimś francuskim piśmie wywiad z Saulem Bellowem i pomyślałem sobie, że to, co

ten Bellow ma mi do powiedzenia, nic mnie nie obchodzi. Nic mnie nie obchodzi cała ta zmyślająca coś literatura. Nic mnie nie obchodzi powieść. Ale widać z tego wywiadu, że tam nie wyobrażają sobie innej literatury. Literatura polska poszła zatem zupełnie inną drogą, jeśli takie książki, jak „Koniec świata szwależerów“ czy „Listopadowy wieczór“ są dzisiaj jej najważniejszymi książkami. Będzie to miało wielki wpływ na jej przyszły kształt.

To zaczęło się od Berenta, ale jest z ducha drugiej połowy wieku. Wtedy, gdy zaczynałem pisać, było jeszcze wiadome, że najważniejszymi gatunkami w literaturze są powieść i poezja. O tym, że esej będzie centrum literatury, nikt jeszcze nie myślał.

Oczywiście, obserwujemy niewielki odcinek czasu, zatem nie wiemy, na ile te książki są trwałe. Może się tak wydarzyć, że badania historyczne mogą te eseje, oparte wszak na pewnym materiale faktograficznym, dość szybko zdyskwalifikować. Ich wartość może się okazać krucha. Ale może będzie inaczej i wyjdziemy na swoje. Nie wiem, jaki jest stan badań nad postacią księcia Józefa, ale książka Askenazego jest nadal świetna. Trwałość tych książek jest zatem sprawą niejasną, natomiast sam fakt, że esej zepchnął powieść na mniej znaczące miejsce, że prozaicy, którzy chcą pisać rzeczy ważne, jak Władysław Terlecki, ewoluują w stronę tego gatunku, jest znamieny.

– Ale w tym samym czasie objawił się inny znaczący nurt literatury polskiej, który możemy opisać przywołując dzienniki, dzienniki mówione, ale także książki Miłosza czy Konwickiego. One wszystkie przekreślają tradycyjnie ujmowaną fikcyjność i są świadectwami bezpośredniego przeżycia. Bohater Konwickiego chodzi po ulicach, które znamy, stoi w kolejkach, w których i my stoimy. To nie jest realizm powieści dziewiętnastowiecznej, ale jest to powieść rozpoznająca rzeczywistość poprzez jej dopuszczenie. I nawet w utworach spełniających wszystkie rygory gatunku widoczne jest zbliżenie się do eseju właśnie bądź do głośnego prezentowania obecności autora i rzeczywistości.

– Nie potrafiłbym chyba jeszcze nazwać tego, co na przykład pisze Konwicki. To nie jest powieść w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, to jest świadectwo życia we wspól-

czesnej Warszawie. Lubię czytać Konwickiego i czuję, że jestem bliski niego, choć oczywiście wiele nas różni – on jest jednak pisarzem z ducha ekspresjonistycznego, pisarzem krzyku. To poczucie pokrewieństwa wynika może głównie z podobieństwa gatunkowego. Może słowo „świadećstwo” byłoby dobrą nazwą, gdybyśmy chcieli to ująć jako jeden gatunek. Różnica pomiędzy Warszawą Konwickiego a moją jest tylko taka, że Warszawa w „Wielkim księciu” jest dziewiętnastowieczna, a u niego są budki „Ruchu” i dom na Górskiego.

Uformowanie się tego gatunku i jego niewątpliwy sukces czytelniczy mówi nie tylko o sytuacji literatury, ale także o współczesnych Polakach, o ich potrzebach, o ich rozumieniu sytuacji. Żaden naród nie ma takiej potrzeby zakorzenienia się w historii jak my. A może jeszcze i tak, że zarówno „Koniec świata szwależerów” Mariana Brandysa, jak i książki Konwickiego powstają z wewnętrznej potrzeby Polaków dania świadectwa temu, co było i temu, co jest. Widzę w tym nawet pewne szaleństwo dawania świadectw. Za wszelką cenę opowiedzmy, gdzie stał ten kiosk, gdzie była ta rytna, po której zjeżdżał w tę noc 13 grudnia. Zapiszmy Warszawę, zapiszmy neony, zapiszmy te kolejki, bo zaraz tego nie będzie. Jeśli to prawda, to jest to bardzo niepokojące.

Myślę, że krytycy i historycy literatury szybko dostrzegą i spróbują określić tę formację pisarską. Jeśli bowiem historia i krytyka literatury będą chciały istnieć, to muszą to zjawisko ujrzeć, wyrazić, muszą się wykreować na jego poziom. Nie można podejść do tych książek z narzędziami, jakimi dysponowała do tej pory polska krytyka literacka. Żeby pisać o takich książkach, trzeba także przeżyć tę Polskę, o której one mówią.

Warszawa, 28.03.1985

Jacek Kolbuszewski

Słowacki epos o świętych Cyrylu i Metodym

Święty Metody, pierwszy arcybiskup Moraw i Pannonii (konsekrowany w roku 869 przez papieża Adriana II), późniejszy patron całej Słowiańszczyzny, zmarł 6 kwietnia 885 r. Znajomości tej daty i zasadniczej co do niej zgodności nie odpowiada wielość hipotez dotyczących miejsca, gdzie został pogrzebany: w Nitrze, Devinie, Starym Mieście czy Velehradzie. Spośród tych miejscowości właśnie niewielki Velehrad, położony na Morawach, w odległości 5 km od jednego z najstarszych miast morawskich, Uherskiego Hradiszcza (przechodzi przez nie linia kolejowa Katowice – Przerów – Brzeclaw – Bratysława lub Wiedeń) stał się miejscem szczególnego kultu świętych Cyryla i Metodego i już od stuleci celem pielgrzymek związanych z pamięcią o nich właśnie. Mylna tradycja uznawała Velehrad za stolicę państwa wielkomorawskiego. Tak w istocie nie było, jednak Velehrad odegrał bardzo ważną rolę w dziejach kultury nie tylko lokalnej, morawskiej, ale i czeskiej, i słowackiej, tyleż w związku z ważnością tradycji wielkomorawskiej w Czechach i (zwłaszcza) na Słowacji, ile w powiązaniu z tą jego rangą kultową, był to bowiem i jest ważny ośrodek życia religijnego, szeroko promieniujący swoim oddziaływaniem poza najbliższą okolicę. O tych faktach wie się u nas raczej niewiele, w zapomnienie bowiem poszły dawne silne i częste kontakty chrześcijaństwa, zarówno katolicyzmu jak i protestantyzmu, polskiego i czeskiego oraz słowackiego, nie wie się zatem także, że spora liczba pieśni kościelnych do dzisiaj śpiewanych w Polsce przez katolików i protestantów przywędrowała do nas stamtąd właśnie – z Moraw lub ze Słowacji przez Morawy. Nie znamy najsłynniejszych czeskich i słowackich miejsc kultowych, więc na przykład nie wiemy, że słowacką stolicą kultu maryjnego jest niewielki Saštín (nb. niezbyt odległy od Velehradu) i można by go nazwać

„słowacką Częstochową“ (pamiętając, że nadaremnie imion świętych używać nie należy, powiem jednak, że po słowacku okrzyk wzywający Matkę Boską Szaszyńską jest odpowiednikiem polskiego zawołania „Matko Boska Częstochowska!“). Dlatego warto podkreślić, iż szczególna ważność Velehradu w tradycji katolicyzmu w Czechach i na Słowacji polegała i polega (w związku z wykształceniem się na Morawach pewnych form katolicyzmu ludowego) na silnej roli integracyjnej, wynikającej właśnie ze wspólnoty czeskiego i słowackiego kultu świętych Cyryla i Metodego. Święci ci w Polsce są trochę mniej popularni, cieszą się natomiast wielkim kultem u Słowian zachodnich i południowych; w Słowiańszczyźnie Zachodniej tylko Czesi i Słowacy darzą ich wielkim uczuciem, a wiąże się to także z tradycjami wielkomorawskimi. Obie te tradycje zrosły się ze sobą i nawet się już nie pamięta o tym, że współpraca z księciem wielkomorawskim Światopełkiem (słynny Svatopluk, którego kult był silny w Słowacji w pierwszej połowie ubiegłego stulecia w dobie słowackiego odrodzenia narodowego) nie zawsze układała się idealnie...

Nie było zatem rzeczą przypadku, iż uroczyste obchody 1100. rocznicy śmierci świętego Metodego odbyły się właśnie w Velehradzie. Choć nie mógł w nich wziąć udziału papież Jan Paweł II, duchowo łączący się z ich uczestnikami w czasie odprawianej tego samego dnia w Rzymie mszy w językach czeskim i słowackim; choć nieobecny był na nich ks. kardynał Józef Glemp, nie uczestniczyli w nich kardynał Koenig i kardynał Lustiger, to jednak skala ważności tych obchodów była ogromna, zwiększyła ją zaś jeszcze bardziej encyklika papieska z ową rocznicą związana, a wydana na kilka dni przed owymi uroczystościami. Miarą owej ważności jest chociażby fakt, iż było to od czasów drugiej wojny światowej największe zgromadzenie czeskich i słowackich katolików, którzy w liczbie szacowanej nawet na 150 tysięcy wiernych zgromadzili się w tym historycznym miejscu, wiążąc się z narodową i katolicką tradycją czeską i słowacką. Tu interesować nas będą szczególnie pewne aspekty słowackiej tradycji. Tysięczną bowiem rocznicą śmierci św. Metodego i rocznica dziewięćset pięćdziesiąta obchodzone były przez Słowaków w sposób bar-

dzo podniosły (acz nie budzący może największych sympatii polskich, bowiem owa tysięczna rocznica miała silne zabarwienie panslawistyczne). Orzec w każdym razie można, iż obie tamte rocznice wpłynęły inspirująco na słowacką kulturę i literaturę. Współczesna sławistyka i tym faktom nie wiele poświęca uwagi, czemu trudno się dziwić, skoro współczesny historyk literatury ubolewa nad „przeteologizowaniem” literatury słowackiej.

Owo tak nazwane „przeteologizowanie” musi tu być wyjaśnione, rzecz zaś jest tyleż ważna, ile prosta. Oto bowiem pamiętać trzeba, że Słowacja wchodziła w skład wielonarodowego państwa węgierskiego i w nim właśnie religia stwarzała największe szanse wypowiedzania się w języku ojczystym. Oglądę, szlif i rutynę starsza literatura słowacka (przed rokiem 1800) zdobywała więc przede wszystkim w wypowiedziach religijnych i parareligijnych (protestantyzm i katolicyzm). Nie było też rzeczą przypadku, że poza granicami Słowacji, w Polsce zwłaszcza, najsilniejsza była recepcja kościelnych pieśni słowackich. Wiele pieśni słowackich weszło przecież do polskiego repertuaru protestanckiego. Aspektem drugim sprawy jest, że przedstawicielom niższych warstw społeczeństwa podtrzymujących związek z narodowością słowacką (szlachta słowacka była dosyć mocno kosmopolityczna i zwłaszcza w XIX wieku łatwo a silnie się madziaryzowała) wykształcenie dawał właśnie Kościół. Bardzo to przekonująco tłumaczył Agaton Giller w książce *„Z podróży po kraju słowackim”* (Lwów 1876): *Zamknięcie wszelkich dróg do utrzymania się dla inteligencji słowackiej sprawiło, iż rzuciła się ona, i to najlepszymi swoimi siłami, do stanu duchownego. To nam tłumaczy, dlaczego większość autorów słowackich składa się z księży, dlaczego księżom należy się zasługa stworzenia piśmiennictwa słowackiego i rozszerzenia narodowej oświaty w Słowacji* (s. 159). Stąd też nie było rzeczą przypadku silne nasyconie dziewiętnastowiecznej literatury słowackiej (o tematyce także świeckiej) atmosferą religijności bądź wywodzącą się z religijności. Tak widziane dzieje literatury słowackiej oczekują na generalną rewizję: czeka na przykład na zbadanie, nieśmiało tylko konstatowany, słowacki mesjanizm romantyczny. Ale to rzecz inna.

Owe dwie wspomniane rocznice śmierci św. Metodego, dziewięćset pięćdziesiąta i tysięczna, wzbogaciły literaturę słowacką o dwa dzieła bardzo wybitnej rangi artystycznej (bodaj mówić tu można o randze nie tylko w skali literatury słowackiej). Rocznice tysięczną uczcił wybitny, chyba jeszcze nie dość doceniony, poeta (tłumacz Słowackiego i Mickiewicza, przez jakiś czas bardzo zaprzyjaźniony z Romanem Zawilińskim, dopóki w roku 1920 nie podzieliły ich sprawy graniczne na Orawie, o czym zob. „Wierchy“ R. 51, 1982, s. 86) – Hviezdoslav, którego właściwe nazwisko brzmiało Pavol Orszagh (1847–1921). Nie wdając się w jego charakterystykę (a był to poeta prawdziwie ciekawy, do przekładania wyjątkowo trudny), powiem tylko, iż na ową tysięczną rocznicę śmierci św. Metodego w r. 1885 napisał on wspaniały „psalm“ „Žalm na tisícročnú pamiatku vierozvestov sv. Cyrila a Metodeja“. I choć się dziś o tym nie mówi, należy ten wiersz do najwybitniejszych w dorobku Hviezdoslava i zarazem stanowi jedno z najpiękniejszych dzieł w słowackiej liryce.

Utworem drugim był złożony z sześciu pieśni epos Jana Hollego zatytułowany „Cirillo-Metodiada“. Rzecz ukazała się w druku w roku 1835 i nie była to data przypadkowa. Poeta spieszył się nie tyle z ukończeniem dzieła, ile z jego ostateczną redakcją. On, który – stosując się do zasady zawartej przez Horacego w „Liście do Pizonów“ – przekład „Eneidy“ poprawiał i szlifował, za każdym razem przepisując całość, jedenàście razy (!), narodowy epos „Svatopluk“ pisał i poprawiał przez cztery lata, „Cirillo-Metodiadę“ napisał w ciągu ośmiu pierwszych miesięcy roku 1834, zaś ostatecznie pracę nad nią zakończył 12 marca 1835 r. Ten pośpiech wytłumaczyć można tylko chęcią „zdążenia“ z dziełem na jubileuszowy rok 1835.

Tysiąc setna rocznica śmierci św. Metodego jest zatem w Słowacji także sto pięćdziesiątą rocznicą ukazania się jednego z najważniejszych dzieł czołowego słowackiego poety. Jest to zresztą rocznica dla literatury słowackiej podwójna, w bieżącym roku mija bowiem także dokładnie 200 lat od urodzin Jana Hollego, który był najwybitniejszym przedstawicielem słowackiego klasycyzmu i pierwszym wielkim poetą piszącym w języku słowackim. Hollý dał lite-

raturze słowackiej, po słowacku pisanej, prawdziwy artyzm, odgrywając w ten sposób wybitną wręcz rolę dziejową. Warto tu przypomnieć raczej mało znany w Polsce fakt, iż od XVI do XIX wieku językiem literatury słowackiej była tzw. bibličtina, czyli czeski język literacki tak nazwany od „Kralickiej Biblii”, która ów język niejako skodyfikowała. U schyłku XVIII i na początku XIX słowaccy pisarze katolicy (a z nimi Hollý) zaczęli pisać po słowacku, posługując się tzw. bernolákovčina, pierwszym słowackim językiem literackim skodyfikowanym przez ks. Antoniego Bernoláka w r. 1787 a opartym na zachodnim dialekcie języka słowackiego. Tymczasem protestanci nadal pisali po czesku, dążąc do podtrzymania jedności protestantyzmu czeskiego i słowackiego, a w konsekwencji do podtrzymania koncepcji jednego narodu. Dopiero po tzw. szturowskiej reformie językowej, gdy wprowadzony został język literacki oparty na dialekcie środkowosłowackim, ów podział językowo-wyznaniowy utracił swe znaczenie.

Jan Hollý (1785–1849) był nie tylko najwybitniejszym poetą słowackiego klasycyzmu, był także rzecznikiem nowoczesnej koncepcji narodu słowackiego i pierwszym świadomym twórcą odrębnej, narodowej literatury słowackiej. Nawiązywał w swojej twórczości do tradycji wielkomorawskich i powiązał pojęcie narodu słowackiego z jego symboliczną kołyską – Tatrami. Te elementy zostały przejęte przez słowackich pisarzy romantycznych. W twórczości swej wzorował się na dziełach antycznych i naśladował metrum antyczne – najpierw w przekładach Teokryta, Homera, Wergiliusza i Horacego, później w eposach „Svatoopluk” (1833), „Cirillo-Metodiada” (1835) i „Slav” (1839), jeszcze zaś później w odach i sielankach (1835–1840). Z dzieł tych największe znaczenie miały oczywiście eposy. Wiernie wzorowane na Homerze i Wergiliuszu, dały one wyraz idei własnej państwowości Słowaków, której korzenie odnajdywał Hollý w Wielkiej Morawie. Rekonstruując, czy nawet nadbudowując nad dziejami Słowaków ową tradycję wielkomorawską, Hollý w ogromnym stopniu przyczynił się do stworzenia słowackiego poczucia narodowej tożsamości. Stąd – choć nie znalazł kontynuatorów ani w sensie językowym, ani wersyfikacyjnym – stworzył także tradycję, na

której oprzeć się mógł rozwój słowackiej literatury romantycznej i dlatego jego rola w dziejach kultury słowackiej jest tak ogromna. Skromny i ubogi wiejski proboszcz, przez całe życie nękany przez małe kłopoty i poważne troski, dał słowackiej literaturze poczucie wielkości – i wiedząc, że postawił sobie pomnik trwalszy, niżli w spiżu ryty (i on parafrazował tę słynną odę Horacego), dążył do nadania słowackiej literaturze charakteru rdzennie narodowego a zarazem – przez związanie z tradycją antyczną – europejskiego. Pisząc w jednym z listów o własnym przekładzie „Eneidy” dodawał, że nie wszystkie narody słowiańskie szczytą się posiadaniem tłumaczenia tego dzieła. Zwracał uwagę, iż Polacy mają wprawdzie tłumaczenie Jędrzeja Kochanowskiego (1590, Hollý znał wydanie z r. 1754 i myślał, że jest to edycja współczesna), ale on „Eneidę” przetłumaczył *tylko w rymach lub tak zwanych kadencjach, a nie w metrach, jak jest w łacinie!*

Ta więc translatorska działalność Hollego była świadomym czynem zmierzającym do „europeizacji” słowackiej literatury i kultury. Zmiana języka z „bernoľákovčiny” na język szturowski sprawiła, iż to znaczenie zamierzone ostatecznie przez Hollego nie zostało osiągnięte w skali marzeń poety. Ale praca nad przekładami dała pocie doświadczenie i wprowadziwszy go w świat eposu wzbudziła myśl, by własną literaturę wzbogacić o eposy oryginalne. Najpierw więc Hollý napisać chciał epos o świętym Jerzym, lecz mądry Palkovič mu to odradził. Wtedy Hollý zwrócił się ku tradycji wielkomorawskiej i napisał „Svatopluka”, wskazując w nim na korzenie słowackich tradycji. Później przyszła kolej na „Cirillo-Metodiadę”. Nie wiemy dokładnie, kiedy Hollý zaczął ten epos pisać. Pierwsza o nim wzmianka w korespondencji poety (ale ta nie zachowała się w całości) pojawiła się późno, bo dopiero w połowie sierpnia 1834. Jeszcze wtedy Hollý nie miał sprecyzowanego tytułu dzieła, jeszcze zasięgał opinii światłych znajomych, czy rzecz nazwać „Konštantin a Metod, Slovakov apoštoli”, czy „Konštantin a Metod, krestanstva u Slovákov učiteli”, czy „Krestanstvo Slovákov”, czy wreszcie „Kristiada Slovákov”. Prawdę mówiąc ani jeden z tych pomysłów nie był szczęśliwy. Ostatecznie Jan Kollár (protestant) doradził

Hollemu tytuł „Cirillo-Metodiada”. Już jednak w tym samym czasie bardzo biedny Hollý zabiegał o druk swego dzieła. Wszystkie jego utwory ukazały się dzięki mecenasowi, szczególnie zaś powody do wdzięczności miał Hollý wobec kanonika Juraja Palkoviča. Hollý odwdzięczał mu się, jak mógł i jak umiał: odprowadził w jego intencji nie dziesiątki, lecz wręcz setki mszy: z wdzięczności za to, że kanonik Palkovič przyjął na siebie koszt wydania „Svatopluka” (w dodatku nie zgadzając się na umieszczenie na karcie tytułowej dziękczynnej dedykacji i rzecz całą sprowadzając do krótkiej noty mówiącej, że książka ukazała się nakładem „miłośnika literatury słowackiej”).

Zabiegając o wydanie „Cirillo-Metodiady” Hollý wyjaśniał, że z tego poematu nauczą się Słowacy, jak powstała i rozszerzyła się u nich religia chrześcijańska. Ta dydaktyczna funkcja była ważna i wiązała się z przekonaniem o encyklopedyczno-dydaktycznej roli eposu, mającego ukazywać przełomowe momenty w dziejach narodu. Daniną zatem na rzecz encyklopedyczności było staranne wykorzystanie przez poetę szeregu źródeł i opracowań, te zaś istotnie dostępne były tylko w językach czeskim, łacińskim i niemieckim. „Cirillo-Metodiada” oznaczała zatem rzeczywiste wprowadzenie świętych Cyryla i Metodego do słowackiej i po słowacku tworzonej literatury, była zapoczątkowaniem ważnej tradycji literackiej, ale także akcentowała nierozdzielny związek narodowej tradycji słowackiej z chrześcijaństwem. Ekspozowanie zatem owej dydaktycznej funkcji nie było tylko zabiegiem taktycznym, mającym na celu zdobycie środków na druk dzieła.

Pracę nad eposem zakończył ostatecznie Hollý 12 marca 1835 r. – na dwanaście dni przed pięćdziesiątą rocznicą swych urodzin. Tego samego dnia pisał do „najdroższego przyjaciela” Martina Hamuljaka, który wyasygnował pieniądze na druk: *Posyłam Im „Cirillo-Metodiadę” z tą uniżoną prośbą, aby światło boże widzieć mogła. Niech raczą zaraz odpisać, będzie-li co z tego, czy nie? Dziś w południe ją skończyłem. Od południa aż do teraz czytałem, poprawiałem omyłki (...), aż mi oczy wylażą.* Hamuljak edycję sfinansował, druk postępował bardzo szybko i już we wrześniu Hollý dziękując mu, pisał: *Jak tylko mogę, dziękuję i będę się*

staral to odslužiť – przede wszystkim mszami świętymi. I modlił się za Hamuljaka, odprawiając msze w jego intencji. We wrześniu tegoż roku biskup Nitry Józef Vorum wydał „currens” do dziekanów swej diecezji, informujący, że madunicki proboszcz Jan Hollý wydał w słowackiej wiązanej i niewiązanej mowie żywot św. Cyryla i Metodego, apostołów słowiańskich, a kto by chciał owo dziełko zamówić, ma się zgłosić do biskupiego konsystorskiego radcy; cena egzemplarza wyznaczona jest na 46 groszy. Pod wpływem tego faktu także świeccy księgarze, którzy do tej pory nie rozprowadzali książek słowackich, prowadząc handel tylko czeskimi i niemieckimi, przyjęli „Cirillo-Metodiadę”, poszerzając obieg słowackich książek.

Takie były dzieje ukazania się owego utworu. Świadczą one widomie, jak korzystne były dla słowackiej literatury dzieje jej tak zwanego przetecologizowania. Sapiienti sat!

Hollý „Cirillo-Metodiady” nie poprawiał jedenaście razy i w dziejach literatury słowackiej zajmuje ona miejsce po „Svatopluku”. Nie umniejsza jednak to jej wybitnej rangi i ważnej pozycji. Za sprawą eposu Hollego kult świętych Cyryla i Metodego zyskał w Słowacji obok charakteru ściśle religijnego także postać narodową. Siła owego związku elementów religijnych i narodowych była tak znaczna, że przeniknął ten kult także do środowisk protestanckich. Nie było rzeczą przypadku, że w roku 1863 ówczesny „kościół słowackiego ewangelickiego” bratysławski superintendent, Karol Kuzmány (1806–1866), także wpisany w dzieje literatury słowackiej a godzien polskiej pamięci jako wielki entuzjasta poezji Mickiewicza (pisał o tym prof. J. Magnuszewski w książce „Mickiewicz wśród Słowaków”, Wrocław 1956) – wydał broszurę zatytułowaną „O pohanstve a krestu Slovenského naroda. Z príležitosti tisícročnej slávnosti prišlých k nám vierozvestov Cyrilla a Methoda k poučeniu neučených”. Idąc tropem Hollego, Kuzmány eksponował rolę świętych Cyryla i Metodego w tradycjach narodowo-religijnych, szczególnie eksponując ważny dla protestanta aspekt użycia języka narodowego w liturgii. To dawało mu z kolei możliwość wskazania ważnej niegdyś roli języka słowackiego, gdy pisał, że na dworze węgierskiego króla Stefana był w codziennym użytku, że na koronacyjnym płaszczu

króla Stefana i *innych rzeczach są napisy cyrylskimi literami w naszym języku*. Było to niezmiernie istotne dla opierających się madziaryzacji Słowaków.

„Cirillo-Metodiada” istotnie spełniła rolę w kształtowaniu obu tych tradycji słowackich – religijnej i narodowej. Spełniając inne oświeceniowo-dydaktyczne funkcje epos ten ukazywał Słowację w dziesiątym wieku jako „jądro Wielkiej Morawy”, poruszając też zagadnienie stosunków słowacko-czeskich i eksponując niebezpieczeństwo wpływów niemieckich. Zarzucając Czechom, że ulegając Niemcom i przyjmując chrześcijaństwo z ich rąk narażają się na wynarodowienie, Hollý podkreślał, że Słowacy nie popełniają błędu utraty własnej tożsamości narodowej. Naczelnym stąd problemem poematu stało się zagadnienie liturgii w języku narodowym i była to w jego ujęciu sprawa równie ważna jak ścieranie się pogaństwa z chrześcijaństwem. Dzięki temu „Cirillo-Metodiada” dopełniła obraz dziejów Wielkiej Morawy skreślony w „Svatopluku”. Heroizm miecza został w tym bohaterskim poemacie zastąpiony przez heroizm wiary: ważne było, że pod wpływem siły oddziaływania osobowości świętych Słowacy dobrowolnie przyjęli z ich rąk chrześcijaństwo! Epos rozpoczyna się więc od chwili przybycia Cyryla i Metodego w gościnę do panującego Rastislava. Metody opowiada, jak nawrócił bułgarskiego cara Borysa, co powiodło mu się dzięki temu, że roztoczył przed nim wstrząsającą wizję Sądu Ostatecznego, co dało Hollemu możliwość wprowadzenia do klasycystycznego poematu elementów nieledwie Miltonowskich, zabarwionych eschatologicznie i obdarzonych sporą siłą ekspresji. Cyryl i Metody opuszczają potem gościnne Rastislava i odchodzą na Morawę oraz wzdłuż Wagu, by po powrocie dokonać dzieła przekładu Pisma Świętego na język słowiański, co dla Hollego symbolizuje powstanie literatury w języku narodowym i oznacza znalezienie korzeni rodzimej kultury. Intensywna praca Cyryla i Metodego polega z kolei na nauczaniu i budowie kościołów. Silna dramatyzacja treści poematu wiąże się ze skargą złożoną na Cyryla i Metodego przed papieżem przez niemieckich księży. Cyryl i Metody udają się zatem do Rzymu, gdzie papież Adrian wysoko ocenia ich działalność, daje im biskupią sakrę i blo-

głosławieństwo. W tak ujętej treści poematu Holły dbał o ścisłą zgodność historyczną drobnych nawet faktów. Heroizacja treści, jak się rzekło, polegała tu na zamianie rycerskiego miecza na miecz wiary: poemat stał się pochwałą zwycięstwa idei chrześcijaństwa nad złem i pochwałą ogromnej siły słowa prawdy nad ludzką podłością. Dzięki temu udało się Hollemu w sposób rzeczywisty połączyć elementy religijne z narodowymi.

Ale miał poeta także do pokonania pewne trudności natury artystycznej, związane właśnie z wyborem tego, a nie innego tematu. Mówiąc inaczej, musiał Holły sam w sobie, w swoich własnych myślach przeprowadzić pełną analizę zjawiska, które w klasycyzmie francuskim nosiło miano walki „starożytników” z „nowożytnikami”. Szło mianowicie o problem mitologii i jej obecności w eposie. Zanurzony w tradycji antycznej „Svatopluk” był poematem nasyconym licznymi motywami mitologicznymi. W nim pogańskie bóstwa, z Czarnobogiem na czele, jawiły się w roli najgroźniejszych wrogów chrześcijaństwa. Walka między ludźmi znajdowała zatem swe odpowiedniki w działaniach sił nadprzyrodzonych. W chrześcijańskiej, traktowanej jako poemat religijno-narodowy, „Cirillo-Metodia-dzie” rozwiązanie takie było nie do przyjęcia. Stąd w tym religijnym eposie pierwiastek mitologiczny został zredukowany niemal do minimum, z wszystkimi tego konsekwencjami dla treści dzieła. I nawet koncepcja Muzy poety („Umki”) podporządkowana została temu religijnemu myśleniu, do niej zwrócił się jakby marginalnie, prosząc najusilniej *błogosławionych, w niebiosach już cząstkę swą mających Apostołów Słowian, by wsparli jego twórczą pracę:*

*Śpiewam, jak uproszeni z Carogrodu bracia,
Konstantyn i Metody, przyszli do Słowaków;
Jak marne obalili pogańskie przesady,
Jak prawdę chrześcijańską głosząc między ludem,
Naród cały zyskali dla prawdziwej wiary.
Także jak oskarżeni, obronili prawo
Do obrzędów w kościołach, które postavili.
Wy więc błogosławieni mający już w niebie
Swą część, Apostołowie, wspomóżcie mą pracę,
Szarość z myśli wygnajcie, rozpalcie płomieniem*

*Ciepły jeszcze popiół. Godnie abym sławił
Wasze pieśniami czyni...*

W teże samej inwokacji piękne słowa poświęcił Hollý – nie wymienionemu z imienia, tego on bowiem nigdy sobie nie życzył i przed tym się wzbraniał – kanonikowi Jurajowi Palkovičovi, nazwanemu tu *największą podporą Muzy* poety. Hollý wystawił mu w tym poemacie swój prywatny pomnik, nadmieniając nawet, że Palkovič w niejednym równy jest świętym Cyrylowi i Metodemu (!), nie tylko bowiem rozpałał ogień wiary wśród ludu i przygotowywał – jak oni – młodzińców do pełnienia księżej godności, ale także – jak oni – *wiernie na słowacką mowę przełożył* posłane od Ducha Świętego „Pismo“! Nie zapomniał Hollý i o tym, że kanonik Palkovič nakładem własnym *nabożnych wiele ksiąg na światło wypuścił i z hojnej swej szczodrości krajano-
nom je rozdawał*. Ten szczegół także jest ważny, nie mamy tu bowiem do czynienia z postbarokowym panegiryzmem, ale z obiektywnym uznaniem rzeczywistych zasług Palkoviča, polegających na świadomej kontynuacji tradycji zapoczątkowanej przez świętych apostołów Słowian. To peryfrastyczne przypomnienie Palkoviča tyleż było aktem osobistej wdzięczności Hollego, ile istotnym ogniwem łączącym treści poematu z żywą współczesnością.

Ten epos miał istotnie pouczyć Słowaków o dziejach chrześcijaństwa, silniej wiążąc ich z przywoływaną w nim tradycją i stąd owo współczesne jego zabarwienie nie było przypadkowe. Tak też owo dzieło zostało odebrane. Duchowy i faktyczny przywódca romantycznej młodzieży słowackiej Ludovit Štúr nazwał „Cirillo-Metodiadę“ *drogim śpiewem bohaterskim* (a znów warto zauważyć, że był on protestantem). Gdy zaś w r. 1854 rodacy postawili pocie – w obecności licznych rzesz przybyszów z całej Słowacji – pomnik na grobie we wsi Dobra Woda, wówczas symbolicznie zaznaczone na nim zostały jego dzieła: w kierunku zachodnim wyeksponowana została „Cirillo-Metodiada“. Ważność narodowych i religijnych znaczeń tego utworu szła wówczas w parze z jej niemalą poczytnością. To ważne, że ten zapomniany dzisiaj, a w każdym razie nie wznawiany i nie czytany, epos w połowie XIX wieku cieszył się dużym wzięciem. I to także nie było rzeczą przypadku. Hollý zadbał

bowiem o tę potencjalną czytelniczą atrakcyjność dzieła i pułapki stylu przestawnego nie okazały się zbyt trudne, zaś szereg epizodów miał charakter nieledwie fascynujący (jak choćby wspomniana wizja Sądu Ostatecznego).

Od czasu wydania „Cirillo-Metodiady” upływa w tym roku 150 lat. Ta właśnie rocznica sprawiła, że epos Hollego warto było przypomnieć – także i po to, by lepiej zrozumieć przyczyny, dla których udział Słowaków w uroczystościach tysięcznej rocznicy śmierci św. Metodego w Velehradzie w lipcu 1985 roku tak był liczny. Tak się bowiem istotnie wypełniło posłanie, które braciom swoim i potomkom Słowakom dał biedny proboszcz z Madunic, Jan Hollý, w eposie „Cirillo-Metodiada”. Poczucie tej roli eposu Hollego nie jest jednak zjawiskiem tylko współczesnym. W dwusetną rocznicę urodzin poety, który przyszedł na świat w zaprawdę ubogiej wiejskiej chacie, warto też przypomnieć, że największy poeta Słowaków – Hviezdoslav, nazwał go tym, który zawołał do swego narodu: *Wstań!*, który *otworzył narodu swego dzieje*, który ze słów Metodego przykład wziął...

Épopée slovaque sur les saints Cyrille et Méthode

En 1985 il y a mille cent ans du moment de la mort de saint Méthode, et aussi cent cinquante ans de l'apparition de l'épopée slovaque „Cirillo-Metodiada”. Son auteur est un pauvre et modeste curé de village, Jean Hollý (1785-1849), le plus éminent poète du classicisme slovaque et le premier conscient créateur de la littérature nationale slovaque. Il est

évident que c'est encore un troisième anniversaire – 200 ans du moment de la naissance du poète.

L'épopée, modelée sur Homère et Ovide, exprime l'idée d'Etat propre des Slovaques, dont les racines Hollý voyait en Grande Moravie. Le poète contribua en grande mesure à la création du sentiment de l'identité nationale des Slovaques.



Antoni Czyż

Kilka słów o badaniach nad historią mentalności

Historia mentalności zrodziła się w toku poszukiwań nowych dróg historii kultury. Stanowi dyscyplinę wciąż jeszcze młodą, płodną a w Polsce stanowczo nazbyt mało znaną, choć obiecuje i daje tak wiele. Georges Duby – jeden z czołowych jej przedstawicieli we Francji – wskazywał ostatnio na trud wypracowywania właściwych metod badawczych w celu obserwacji mechanizmów produkowania przedmiotów kulturowych¹. Czy chodzi tu o owe przedmioty? Nie, chodzi o coś więcej. W dociekaniach historyka zaczynają bowiem odgrywać rolę zjawiska nowe. Umykają one uwagi takich dyscyplin, jak historia polityczna, historia gospodarcza czy historia idei. Nie obejmie ich też historia obyczajów czy wreszcie historia kultury materialnej. I nie uwzględni ich – stosunkowo młoda – historia duchowości. Zapytajmy, jakie to zjawiska. Najłatwiej może, by wytoczyć obszar dociekań, wyeliminować wszystko to, co nie zajmuje historyka mentalności jako temat zasadniczy. Pominie on zatem całą sferę faktów politycznych i świadectwa przemian ekonomicznych. Pominie wykrystalizowane i świadomie przyswajane systemy ideologiczne i normy obyczajowe. Pominie rozwój sztuki (w tym użytkowej). Pominie cały zespół indywidualnych przeżyć duchowych osoby ludzkiej. Eliminuje zatem owe konkretne fakty, które współtworzą postrzegalną „z zewnątrz” i celowo rozwijaną historię danej zbiorowości. Ale odrzuca i świat „wewnętrzny”, lecz indywidualny, niepowtarzalny, niesystemowy. Cóż zatem zacieka historyka mentalności? To co „wewnętrzne” i nie uświadomione, zarazem „kolektywne” i systemowe. Fakty wewnętrzne, zjawiska mentalne znamienne dla określonej

¹ G. Duby, *Problèmes et méthodes en histoire culturelle*, w zbiorze: *Objet et méthodes de l'histoire de la culture*. Sous la direction de Jacques Le Goff et Bela Köpeczi. Paris-Budapest 1982, s. 13–17.

społeczności stają się tu najważniejsze. Chodzi o zrekonstruowanie struktur myślowych, które określały życie badanej zbiorowości. Chodzi o proste pytania: Jak myśleli ludzie danej epoki? Jaki obraz świata wytworzyła sobie ta zbiorowość? W jakich kategoriach ujmowano rzeczywistość i wyrażano wiedzę o niej? Jaka była – ta nie w pełni uświadamiana – wizja kosmosu i miejsce człowieka w nim? Można zatem, nieostro i ryzykując naganny brak precyzji, powiedzieć, iż mamy do czynienia z ambitną i brawurową w swej ambicji historią wewnętrzną, penetrującą zbiorową nieświadomość społeczeństwa danej epoki. Zjawiska z kręgu historii politycznej, ekonomicznej lub z dziejów kultury materialnej liczą się tu o tyle, o ile można je uwewnętrznić, aby odsłoniły zarys drogi myślowej, jaką przebywali ludzie owego czasu. Odrzuca się zjawiska nazbyt indywidualne, więc niesystemowe. Chodzi o zbiorowość, o rekonstrukcję jej mentalności.

Program i metody nowej dyscypliny naszkicował przed laty Georges Duby². Wskazał na zasadniczą dla historii mentalności inspirację marksistowską. Znaczenie jej widział Duby w zburzeniu fałszywego przeświadczenia o szczególnej roli wielkich jednostek w dziejach. Marksa socjologia poznania – pisała przy innej okazji Maria Janion – *mówi o społecznym uwarunkowaniu podmiotu poznającego*, umożliwia *odstąpienie, obnażanie* tego co w nim skryte, a czerpiąc ze społeczności, ukazuje więc niejawne *struktury społeczne i świadomościowe*³. Myślenie jednostki odsyła zatem do zbiorowości. Pozwoliło to na budowanie koncepcji *świadomości zbiorowej*, a wreszcie *mentalności*. Przez *mentalność* – komentuje Duby – należy rozumieć *ogólny sposób myślenia, który przeważa w danej społeczności*⁴. Oznacza to początek badania *postaw mentalnych* (attitudes mentales), które byłyby uważane nie tylko za przynależne do jednego indywiduum, ale wspólne całej grupie. Chodzi o połączenie znaków zbiorowości w jednostkowym losie. Zbiorowa świadomość (mentalność grupy) jest bowiem reprezentowana w życiu jednostki. Ostatecznie zatem wszystko sprowadza się do lapidarnego pytania: *Co myślało, co czuło, jak reagowało każde indywiduum?*⁵ Oto zakres badań historii mentalności! Dyscyplina ta czerpie wiele z psycho-

logii (zwłaszcza psychologii społecznej), historii wychowania, etnografii.

Osiągnięcia historii mentalności są znaczne. Szczególnie dużo powiedziała tu mediewistyka. Jako przykład mogą służyć prace Jacques Le Goffa i Georges'a Duby w Francji oraz Arona Guriewicza w Związku Radzieckim. Nowe ich książki omówił niedawno Bronisław Geremek⁶. Ale rekonstrukcję „wewnętrznej historii” określonej zbiorowości czasów średniowiecza podejmowano już dawniej. Duby w bibliografii do swej rozprawy „Historia mentalności” wymienił „Jesień średniowiecza” Johana Huizingi jako przykład książki z tegoż nurtu dociekań⁷. Znakomite, klasyczne już dzieło Huizingi rzeczywiście bowiem mierza do zapisu także i mentalności badanej grupy. Termin „forma myślenia” pojawia się tam wielokrotnie i duże partie książki odśladają, nadzwyczaj plastycznie zresztą, wizję świata, jaką miała kultura francuska i burgundzka późnego średniowiecza⁸. Szczególnie ważny wydaje się tu rozdział „Schyłek symbolizmu”, opisujący „trzy sposoby myślenia – realizm, symbolizm i personifikację”, przenikające pospołu „umysłowość średniowieczną”⁹.

Ku takiej problematyce skłania się Jacques Le Goff. Spośród bogatej jego twórczości szczególnie dobrze odśladania wartości nowej mediewistyki synteza „Kultura średniowiecznej Europy”. We wstępie przytacza Le Goff wypowiedź Raymonda Blocha, który zauważył w tej pracy przejście z poziomu wydarzenia do poziomu skrytych infrastruktur¹⁰. Trafnie to określa swoistość metody badawczej, jakkolwiek nonsensem byłoby pomijanie tych, jakże obszer-

² G. Duby, *Histoire des mentalités*, w zbiorze: *L'Histoire et ses méthodes*, Paris 1961, s. 937-965.

³ M. Janion, *Światopoglądy*, w: *Romantyzm, rewolucja, marksizm*, Gdańsk 1972, s. 91, 108 i 188.

⁴ G. Duby, dz. cyt. s. 940. Cytuję we własnym przekładzie.

⁵ Tamże, s. 945.

⁶ B. Geremek, *Człowiek i grzech. Trzy książki o kulturze średniowiecznej*, „Znak” 1983, nr 1 (338).

⁷ G. Duby, dz. cyt. s. 966.

⁸ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, tłum. Tadeusz Brzostowski, Warszawa 1974³, zob. choćby s. 269 n.

⁹ Tamże, s. 243.

¹⁰ J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, tłum. Hanna Szumańska-Grossowa, Warszawa 1970, s. 6.

nych, partii dzieła, które dotyczą właśnie wydarzeń, napomkając o tle politycznym kultury epoki, szkicując ekonomiczne jej podstawy czy wreszcie odslaniając przebogatą kulturę materialną średniowiecza. Historia mentalności nie jest zaboreza i nie pragnie wyeliminować zdobytej już wiedzy. Pragnie ją dopełnić. Nie chce też niszczyć zajętych obszarów. Sięga po nowe ziemie. Zewnętrzne fakty są tu wręcz niezbędne jako gleba do ich uwewnętrznienia, jako przesłanki do analizy sposobu myślenia. To już rozumiał Duby i Le Goff jest mu bliski. Wartość odrębną w jego syntezie ma zatem rozdział „Mentalność, wrażliwość, postawy”¹¹. Chodzi o *rekonstrukcję sposobu myślenia ludzi w X-XIII wieku* – komentuje autor, objaśniając cel podjętej analizy. Mowa też o poczuciu niepewności, lęku, o oparciu jednostki w grupowej solidarności, o kulcie autorytetu (zwłaszcza Biblii, choć znana była wówczas nie bezpośrednio, lecz przez częściowe cytaty i komentarze), o myśleniu symbolicznym jako rozszyfrowywaniu skrytego, świętego bytu... I powstaje tak zarys zbiorowej świadomości, zmagającej się z otaczającą rzeczywistością, poddanej mocy „ukrytego świata”, tego co Boże i wieczne. W ukazanym modelu świata widzi Le Goff zachodzenie na siebie konkretności i abstrakcji jako zasadniczych antynomii rozdzierających umysłowość średniowieczną. Obok magicznego sposobu myślenia wyróżnia postawy intelektualne. Obok pogardy ciała – jego kult.

Tę złożoność mentalności epoki oddają nowe prace mediewistów francuskich. Obszerna monografia Le Goffa „Narodziny czyśćca”¹² oraz praca Georges’a Duby „Rycerz, kobieta i kapłan”¹³ zajmują się – relacjonuje Geremek – *mechanizmami i rezultatami interpretacji wartości chrześcijaństwa w kulturze średniowiecznej, badają wyobraźnię ludzi średniowiecza – między strachem a nadzieją*. Le Goff nie napisał, wbrew pozorom, książki teologicznej i nie zajmuje go wykład idei czyśćca w dogmatyce chrześcijańskiej. Chodzi tu bowiem o kształtowanie się i zakorzenianie wizji czyśćca w społecznej świadomości średniowiecza. Wizja ta, zarysowana w piśmiennictwie teologicznym epoki, przyoblekła się w nader konkretny kształt wędrując od elit intelektualnych ku wyobraźni mas. Interesująco zostało

ukazane oddziaływanie literatury apokryficznej. Teologiczna warstwa dociekań służy tu, znowu, rekonstrukcji doniosłego elementu wyobraźni religijnej epoki. Le Goff przedstawia wyobraźnię eschatologiczną, którą ovladał lęk i brak ufności w nadzieję wybawienia.

Duby analizuje miejsce przeżyć i praktyk seksualnych w mentalności epoki. Analizie tej służy opis wzorów kulturowych małżeństwa w feudalnej Francji na tle praktyki społecznej. Od potępienia seksualizmu jako tożsamesego ze złem – dowodzi Duby – przechodzi epoka do akceptacji pewnych jego formuł, tych oto, które wyrastają z przyswojonej i uświęconej instytucji małżeństwa. W tym wszystkim zawierają się zarazem obsesje i lęki kształtujące społeczną mentalność w jego relacji do określonej wykładni etyki chrześcijańskiej.

Prace Arona Guriewicza, ambitne i – w najlepszym sensie – erudycyjne, dowodzą promieniowania omawianych tu badań historycznych poza francuski (ogólniej – zachodni) krąg kulturowy. Rosyjski uczony sięga jednak również do rodzimej tradycji, a stanowią ją zwłaszcza dzieła Bachtina. Wydaną bowiem w 1965 roku, szeroko dziś znaną, monografię o twórczości Rabelais'go odczytuje Guriewicz jako mistrzowski opis ludowej kultury średniowiecza, kultury karnawału. Książka, którą u nas choćby sytuowano w obrębie historii i teorii literatury¹⁴, nabiera zgoła nowych znaczeń jako klasyczna wręcz pozycja z zakresu historii mentalności. Fascynuje Guriewicza zwłaszcza ukazywana przez Bachtina swoista antropologia kultury karnawału, zawarta w budowanej przez nią groteskowej wizji ciała ludzkiego. Ukazuje to rozdział „Groteskowy obraz ciała w twórczości Rabelais'go”, najśłynniejszy chyba z całej książki¹⁵. Bachtin bowiem – twierdzi jego duchowy uczeń – wspaniale ukazał znamienne w starożytności i żywą w śred-

¹¹ Tamże, ss. 323–354.

¹² J. Le Goff, *La Naissance du purgatoire*, Paris 1981.

¹³ G. Duby, *Le Chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris 1981.

¹⁴ M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, tłum. Anna i Andrzej Goreniewicz, Kraków 1975. Zob. wstęp Stanisława Bałbusa.

¹⁵ Tamże, ss. 422–500.

niowieczu ideę odpowiedzialności człowieka i natury, „mikrokosmosu” i „makrokosmosu”, opisując kształtowanie się wizji kosmicznego ciała ludzkiego, nieskończonego, wtapiającego się w otaczający świat i wchłaniającego go.

Do modelu kultury zarysowanego w dziele Bachtina nawiązują dwie prace Guriewicza. Książka „Kategorie kultury średniowiecznej”¹⁶ stanowi próbę rekonstruowania średniowiecznego modelu świata, rozpatrując wyobrażenia czasowo-przestrzenne ludzi epoki, pojmowanie „makrokosmosu” i „mikrokosmosu”, rozumienie wolności i prawa. Szczególnie ciekawe są tu rozważania – za Bachtinem – o braku, w mentalności okresu, wyraźnego rozgraniczenia pomiędzy ludzkim ciałem a pozostałym światem. Ów brak dystansu wobec natury przekreśla możliwość estetycznego do niej stosunku. Możliwe jest natomiast transcendentalne jej odczucie (widoczne choćby u św. Franciszka z Asyżu) jako drogi ku poznaniu Boga. Antropomorficzność przyrody i kosmiczność człowieka współtworzą nadrealną, cudowną wizję świata jako bytu podwojonego, przepojonego Bożymi symbolami. Z takiego obrazu świata płynnie zarówno specyficzne pojmowanie czasu, jak i niezmiennie znamienne dla mentalności średniowiecza koncepcja przestrzeni różnowartościowej i symbolicznie nacechowanej. W przestrzeni tej, budowanej – dowodzi Guriewicz (czerpiąc z Bachtina) – wokół antytezy „góry” i „dołu”, wzdłuż zatem osi pionowej nacechowanej semantycznie jako dominującego, wertykalnego typu organizacji elementów, przeżywany jest czas jako urealniany proces eschatologiczny. Świat – pisze uczony (zgodny tu z ujęciem Le Goffa) – wyobrażany jest jako jedność. Wszystko tu łączy się i trwale spaja. Wszystko jest nacechowane etycznie i uczestniczy w historii Zbawienia.

Znamienne i ważna wydaje się przedmowa autora do tej pasjonującej książki. Guriewicz ukazuje bowiem sens podjętego wysiłku jako *próby odtworzenia typowych dla tych ludzi wyobrażeń i wartości*¹⁷. Uwagi autora stanowią jakby odpowiednik szkicu „Historia mentalności” Duby’ego; są wyrażnie programowe. Należy wykryć – pisze Guriewicz – podstawowe, uniwersalne kategorie danej kultury. Chodzi o takie pojęcia (i formy postrzegania rzeczywistości), jak czas,

przestrzeń, zmiana, przyczyna, los, liczba, stosunek zmysłowego do ponadzmysłowego, stosunek części do całości. Te uniwersalne pojęcia są bowiem w każdej kulturze powiązane ze sobą tworząc swoisty „model świata”, rodzaj „układu współrzędnych”, za pośrednictwem którego ludzie postrzegają rzeczywistość i budują *taki obraz świata, jaki istnieje w ich świadomości*. Pojawia się tu jedna z centralnych kategorii badawczych historii mentalności – „obraz (model) świata”. Pojawia się też znowu zasadniczy cel dociekań – odtworzyć świadomość. Owe dyrektywie metodologicznej poddaje Guriewicz swój warsztat badawczy. Chodzi tu wszakże – wyjaśnia – nie o ideologię epoki, lecz o wyobrażenia o świecie nie zawsze uświadomione¹⁸. Chodzi więc jakby o poziom nieświadomości zbiorowej. Trzeba bowiem *koniecznie spróbować przeniknąć w głąb ludzkiej świadomości i ludzkiego postrzegania świata, zbadać sposób myślenia*¹⁹.

Urzeczywistnia ten program także najnowsza, omówiona przez Geremka, monografia Guriewicza „Problemy ludowej kultury średniowiecznej”, programowo znów nawiązująca do badań Bachtina. Chodzi o dowartościowanie ludowej kultury i religijności epoki, a również o polemikę z próbami opisu epoki tylko według znamion elitarnej, intelektualnej kultury średniowiecza. O ile „Kategorie” dawały jakby „anatomię”, o tyle *Problemy średniowiecznej kultury ludowej* odtwarzają – pisze autor – *fizjologię* epoki²⁰. Podobnie jak Le Goff i Bachtin mówi Guriewicz o dwóch kulturach średniowiecznych, podzielonych antagonizmem i wzajemnym blokowaniem wpływów: uczonej (uniwersalnej) i ludowej (z niższego poziomu świadomości zbiorowej). W tej dwoistości ujawnia się paradoks epoki. Książka zaś to *antroposocjologiczne rozpatrzenie jednej, nieprzebadanej warstwy kultury średniowiecznej*²¹.

¹⁸ A. Gurevič, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. Józef Dancycier, Warszawa 1976.

¹⁷ Tamże, s. 17.

¹⁸ Tamże, s. 26.

¹⁹ Tamże, s. 27.

²⁰ A. Gurevič, *Problemy srednevekovoj narodnoj kul'tury*, Moskva 1981, s. 7.

²¹ Tamże, s. 14. Cytuję we własnym przekładzie.

Zwróćmy może uwagę na rozdział szósty: „Góra” i „dół”: groteska średniowieczna²². Stanowi on twórcze przeformułowanie koncepcji Bachtina. W średniowiecznej kulturze ludowej – czytamy – kryła się, odmiennie od oficjalnej kultury narzucanej przez Kościół, gleba dla uznania integralności człowieka, dla personalizmu, szansa wolności i humanizmu. Pomimo pewnej ostrości i arbitralności wyводу jest to sformułowanie znacznie mniej kategoryczne, aniżeli zasadnicze linie rozumowania Bachtina. Guriewicz bystro dostrzega bowiem przenikanie się wzajemne elementów obu zarysowanych warstw kultury epoki i zdaje się, słusznie, odchodzić od obecnej u Bachtina dramatycznej opozycji dwóch sfer kultury, izolowanych i wrogich: „niskiej” (kultura ludowa jako sfera wolności) i „wysokiej” (Kościół jako domena zniewolenia). Jakkolwiek opozycja ta określa całą książkę, rysuje się już mniej jednoznacznie. Za pracami Olgi Freidenberg ukazuje Guriewicz wzajemne związki elementów parodystycznych i sakralnych w dziełach epoki, pojmując to jako dwa aspekty tegoż samego obrazu świata²³. A to prowadzi do słusznego wniosku: *Groteska średniowieczna nie przeciwstawiała się temu co święte i nie unikała go; odwrotnie – przedstawia sobą jedną z form zbliżenia do tego co święte. Profanuje świętość i zarazem utwierdza ją*²⁴. I tak w antynomiach epoki odstawia się, raz jeszcze, jedność obrazu świata. Wszystko to pozostaje w zgodzie z licznymi stosunkowo głosami o swoistym synkretyzmie ludowej mentalności religijnej średniowiecza. Aleksander Gieysztor dostrzega w folklorze ówczesnym spłot magiczności chrześcijańskiej i pogańskiej²⁵. To samo twierdzi Jean Delumeau²⁶, podobnie – Philippe Ariès²⁷. Podobnie wreszcie Duby, zwracając uwagę na promieniowanie duchowości dominikańskiej i franciszkańskiej na masy, od elity zatem ku peryferiom, ku religijności ludowej²⁸. Przeświadczenia Bachtina o ostrym antagonizmie dwóch warstw mentalności średniowiecznej nie da się obrobić. Guriewicz, inspirowany tezami Olgi Freidenberg, pojął to.

Historia mentalności nie zaważyła przecież jedynie na mediewiście. Ważne są tu prace Ariès'a²⁹ czy Foucault³⁰ rekonstruujące mentalność epok późniejszych. Ariès anali-

zuje wyłanianie się świata dziecka w świadomości dawnych epok i stopniowe rozchodzenie się rzeczywistości dziecka i ludzi dorosłych, zarazem przełamywanie zakorzenionej obojętności wobec najmniejszych członków społeczności. Foucault odsłania miejsce szaleństwa w systemie pojęć czasów klasycyzmu. Podobnych prac ukazało się więcej. Szczególnego chyba znaczenia nabrały książki Jeana Delumeau. Ogłoszony w przekładzie polskim jego tekst dotyczy zagadnień sekularyzacji we współczesnej kulturze Zachodu. Co ją spowodowało? – pyta Delumeau. I czy chrześcijaństwo umrze? Otóż nie umrze, jeżeli wyzwoli się z anomalii i deformacji idei chrześcijańskich, jakie narastały w kulturze europejskiej latami. Kultura ta bowiem nabrała kształtu „cywilizacji lęku”, zwłaszcza w okresie pottrydenckim. Swoista dewiacja chrześcijaństwa w przeciętnej świadomości epok stoi u podłoża dzisiejszych procesów dechrystianizacyjnych, będących – w korzeniu swym – wyzwaniem się z lęku, który zniewala. *Bóg dawniejszych chrześcijan* – mówi Delumeau w wywiadzie dla miesięcznika „Znak” – *nie był aż tak żywy, jak zwykło się sądzić, a dziś mniej jest martwy, niż się na ogół uważa*³¹. Z tego przesłania wyrasta podjęta przez Delumeau hermeneutyka czy może fenomenologia lęku – obszerna synteza „Lęk na Zachodzie”, opatrzona podtytułem „Obleżone miasto”³². Owym miastem obleżonym, twierdzi autor, był Kościół, zwłaszcza w XV i XVI wieku. *Widział on podówczas wrogów wszędzie*. I ta świadomość utrwała się pośród wiernych. Powstaje mistrzowski opis kultury kierowanej (dirigeante) przez lęk.

²² Tamże, ss. 271–325.

²³ Tamże, s. 282.

²⁴ Tamże, s. 322.

²⁵ A. Gieyszotr, *Les Mentalités religieuses populaires en Pologne et en Bohême médiévales*, w zbiorze: *L'Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse 1979.

²⁶ J. Delumeau, *Uwagi o dziejach chrystianizacji*, „Znak” 1979, nr 3 (297).

²⁷ Ph. Ariès, *Religion populaire et réformes religieuses*, „La Maison-Dieu” 1975, nr 122.

²⁸ *Histoire sociale et histoire des mentalités. Entretien avec Georges Duby*, „La Nouvelle Critique” 1970, nr 34 (mai).

²⁹ Ph. Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris 1973.

³⁰ M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961.

³¹ Rozmowa z prof. Jeanem Delumeau, „Znak” 1979, nr 3 (297).

³² J. Delumeau, *La Peur en Occident. XIV–XVIIIe siècles. Une cité assiégée*, Paris 1978.

Źródła lęku były rozliczne i niejednorodne: noc, dzuma, koszmarnie wizje... Źródłem takim była nade wszystko świadomość religijna. Postawa oczekiwania Boga (więc Sądu) rodziła lęk eschatologiczny. Mnożyły się wizje apokaliptyczne. Odczuwano paniczny strach wobec szatana oraz jego... agentów (les agents de Satan); muzułmanów, Żydów i kobiet. Odczuwano lęk wobec ciała i neurotyczną niechęć do seksualizmu.

Nadzwyczaj zajmujący jest rozdział „Diabolizacja kobiety”³³, który ukazuje kształtowanie się i umacnianie w powszechnej mentalności wizji kobiety jako istoty ohydnej i wszetecznej, głupiej i porywczej, poddanej diabelskim zamysłom. Ta zbiorowa świadomość, „mowa” epoki potrydenckiej różniła się od oficjalnej nauki Kościoła, od oficjalnego „dyskursu” budującego odmienną koncepcję kobiety. Delumeau błyskotliwie ukazuje tu zmagania różnych systemów językowych, wyrażających świat myśli ówczesnych ludzi.

Najnowsza książka Delumeau – „Droga historii”³⁴ – traktuje o dziejach chrystianizacji w Europie. Dechrystianizację, przypominamy, uznaje uczony za owoc panowania kultury lęku. Sprzyja jej również naturalna wówczas obecność treści magicznych. Rozdział „Magiczny chrześcijanin”³⁵ rekonstruuje taką właśnie, synkretyczną mentalność quasi-chrześcijańską, znamienne dla kultury, która ideę te przyswoiła słabo i powierzchownie.

Krótki ów przegląd owoców historii mentalności musi nas zawieść do Polski. Niestety, polskie badania dotyczące choć częściowo problemów uwewnętrznionej historii zbiorowości, jej modelu świata, jej mentalności – są raczej skromne. Systematycznie zajmuje się tą dyscypliną Bronisław Geremek, który dawniej w „Przeglądzie Historycznym”³⁶ i ostatnio w „Znaku” relacjonował stan badań obcych. Spośród własnych dociekań Geremka warto wymienić esej „Średniowiecze i znaki”, ogłoszony w „Tekstach”³⁷. Pojawia się tam termin „mentalność”, a mowa o znamienym dla człowieka średniowiecza poczuciu, iż *otoczony jest nieprzebraną liczbą przejawów świata ukrytego, iż osaczony jest – na dobre i złe – przez niezliczone znaki, które są formą komunikowania się z tym co transcendentne*. Geremek jest

również autorem instruktywnej przedmowy do redagowanego przez siebie tomu prac różnych autorów (w tym i cytowanego już Gieysztora) „Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza”. W przedmowie tej mówi o zwrocie w badaniach historycznych ku *zbiorowym zachowaniom oraz powszechnym wyobrażeniom o świecie, odczuciom, sposobom myślenia*³⁸. Książka jest dokumentacją konferencji naukowej, a referaty Aleksandra Gieysztora („Spektakl i liturgia – polska koronacja królewska”), ojca Pawła Szczanieckiego OSB („Gest modlitewny w późnym średniowieczu”) i Urszuli Borkowskiej („Prodigia i myślenie zracjonalizowane w «Rocznikach» Jana Długosza”) dobrze rysują nasze możliwości na tym polu. Pewne dokonania wcześniejsze – jak praca Pomiana o średniowiecznym pojmowaniu historii – można tu bez wahania wymienić³⁹, oczekując jednak dalszych prac.

Historia mentalności nie zastąpi, powtórzmy, innych dyscyplin. Wzbogaca je. Sama nie jest, na szczęście, na tyle wykrystalizowana, czy może ujednolicona metodologicznie, by groził jej uwiąd, starcze skostnienie. Przeciwnie, wydaje się wciąż młoda w upartym trudzie obnażania tego co ukryte i rekonstruowania kuszącego i niejasnego świata myśli. Oto wieczna pokusa i nieodparta szansa wnikięcia w inny świat. Jak dotąd, zbyt rzadko tam wędrowaliśmy. W tym wszystkim rysują się pewne ograniczenia i słabości. Historia mentalności kieruje się bowiem ku temu co powtarzalne, systemowe, ponadindywidualne. Prymat systemu, pragnienie systemu nakazują budować przejrzysty i wyrazisty model świata. A jeśli nie będzie to model doskonały, jeśli nie obejmie całej wizji, którą epoka tworzyła? To cóż, trzeba o tym pamiętać. Dopóki pamiętamy o cząstkowym charakterze uzyskiwanej wiedzy, dzieje się dobrze. Gorzej, kiedy

³³ Tamże, ss. 314–323.

³⁴ J. Delumeau, *Un Chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris 1981.

³⁵ Tamże, s. 140 n.

³⁶ B. Geremek, *Umysłowość i psychologia zbiorowa w historii*, „Przegląd Historyczny” 1962, nr 4.

³⁷ B. Geremek, *Średniowiecze i znaki*, „Teksty” 1972, nr 1.

³⁸ *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*; red. Bronisław Geremek, Wrocław 1978, s. 6.

³⁹ K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 1968.

mniamamy, iż rekonstruowany obraz świata w danej epoce jest kompletny. Gdyż nie może taki być, skoro – mocą założeń metodologicznych – kieruje się uwagę ku zbiorowej świadomości, pomijając świadomość indywidualną. Musi to zatem ponownie doprowadzić do pytania o jednostkę, osobę ludzką i jej miejsce w obrazie świata, jaki tworzy epoka. Odpowiedź, jaką sformułował cytowany na wstępie Duby sięgając do tradycji XIX-wiecznej, nie całkiem zadowala. I nie może zadowolić. Niezbędne bowiem wydaje się dostrzeganie także (powtórzmy: także) pewnej odrębności mentalności jednostki, której nie da się zredukować do mentalności grupowej. Obraz epoki wymagałby tedy korekty. Niezbędna jest taka korekta w duchu personalizmu, który – sądzimy – mógłby uwiarygodnić wiele obserwacji i twierdzeń historii mentalności.

Obok metodologicznych rysują się i słabości merytoryczne. Czy nie nazbyt jednowymiarową, jednostronną wizję epoki dają niektóre prace, choćby Duby, Bachtina, Guriewicza? Religię chrześcijańską pojmuje się tam bowiem – chyba nieco a priori – jako siłę represyjną, zarazem niehumanitarną, a kształtowany przez nią obraz świata nieomal zawsze ujmuje się jako coś narzuconego zbiorowości, a w istocie – obcego jej. Ta utarta droga badawcza nie zawsze wiedzie do prawdy. Jest to słabość wielu znakomitych skądinąd obserwacji i koncepcji. Podobnie książka Delumeau o lęku cokolwiek demonizuje mentalność renesansu i baroku, nie da się bowiem przedstawić kultury baroku jako opanowanej tylko przez lęk. W samej zresztą religijnej mentalności epoki można wskazać na wątki – przejęte nawet z duchowości ignacjańskiej – odmienne, na wskroś humanistyczne i ufne w moc osoby ludzkiej. Ani barok w ujęciu Delumeau, ani średniowiecze w wizji Le Goffa nie mogą być określone jako systemy totalitarne. Ale wiarę w wartość historii mentalności zachowamy!

Quelques mots sur les recherches au sujet de l'histoire de la mentalité

L'histoire de la mentalité est une discipline encore jeune, peu connue en Pologne. Son programme et ses méthodes ont été esquissés jadis par Georges Duby. C'est lui qui a montré une inspiration marxiste

fondamentale pour l'histoire de la mentalité. Les oeuvres qui méritent notre attention sont celles de Jacques Le Goffa et de Georges Duby en France, ainsi que d'Aron Gurievitch en Union Soviétique.

Bartłomiej Kaczorowski

Sarmatyzm – staropolska formacja kulturowa

Co kryje się za terminem „sarmatyzm”, „sarmackość”, często używanym przy określaniu wielu zjawisk z dziejów kultury staropolskiej? Wysunięta przez Maciejewskiego i Wołoszyńskiego teoria formacji kulturowych pozwala nadać temu pojęciu właściwe znaczenie. Stanie się to wtedy, gdy uznamy sarmatyzm za jedną z formacji kulturowych, której narodziny przypadają na początek XVI wieku, a pozostałości odnajduje się i w naszym stuleciu.

Używany przez historyków literatury termin toruje sobie drogę od lat bez mała dwudziestu. Sucha definicja formacji kulturowej mówi, że *jest to ogół zachowań ludzi z ich wytworami materialnymi w obrębie społeczeństwa w pewnym okresie jego rozwoju historycznego*¹. Tak potraktowany termin posiada swoje granice czasowe i stanowe. Pierwociny sarmatyzmu przypadają na dobę formacji renesansowej, schodzenie ze sceny – na czas panowania oświecenia i romantyzmu. Epoka sarmatyzmu – okres zdecydowanej dominacji nad elementami innych formacji – przypada na koniec stulecia szesnastego, całe następne i przynajmniej na połowę osiemnastego. Współistniała z sarmatyzmem odrębna formacja kultury ludowej, włościańskiej. Dodać jednak trzeba, iż znaczna część plebejuszy, a zwłaszcza mieszczaństwa, identyfikowała się z wartościami sarmackimi i pod tym względem pozostając pod przemożnym wpływem stanu rządzącego.

Sarmatyzm przejawiał się w czasie oddziaływania trzech wielkich stylów artystycznych – manieryzmu, baroku i rokoka. Zbliżoną, trójdzielną periodyzację zastosować można również w dziedzinie ustroju – dni działania, dni choroby,

¹ J. Maciejewski, *Oświecenie polskie. Początek formacji, jej stryfikacja i przebieg procesu historyczno-literackiego*, w: *Problemy literatury polskiej okresu Oświecenia*, seria 2, Wrocław 1977, s. 5–128. R. Wołoszyński, Ignacy Krasiński „Utopia i rzeczywistość”, Wrocław 1970, s. 65.

dni letargu i zaniku państwowości; w dziedzinie pozycji międzynarodowej Rzeczypospolitej Sarmackiej – epoka mocarstwa zażywającego względny spokój, epoka państwa ustawicznie pogrążonego w ogniu wojen domowych i zewnętrznych, epoka państwa „sui generis „masy upadłościowej” pod opieką Opatrzności; a nawet w sferze gospodarki. Stąd też propozycja ujęcia epoki sarmatyzmu w trzy podokresy – wczesny (do połowy XVII wieku), dojrzały (do ok. 1710–20) i schyłkowy.

Kilka zasadniczych elementów składa się na wizerunek sarmatyzmu. Są to: system wartości uznawanych przez członków społeczeństwa, ich mentalność, koncepcja ustrojowa, sztuka i cała kultura materialna, sposób życia i obyczaje.

Wolni aż do zatracenia

Naczelną wartość stanowiła dla sarmatów zapewne wolność, *aurea libertas*. Zaiste szlachta dysponowała niezwykłym zasobem swobód osobistych i publicznych. Większość z nich miała tradycję zgoda średniowieczną, lecz pełne jej rozwinięcie nastąpiło w dobie królów obieralnych. Prawo gwarantowało obywatelom nietykalność osobistą i majątkową, faktyczne uwolnienie od powinności wojskowych i podatkowych, niezbywalne uczestnictwo w podejmowaniu ustaleń dotyczących gospodarki, polityki wewnętrznej i zagranicznej. Szlacheckie sejmy i sejmiki decydowały o wszystkim lub też miały do tego uprawnienia. Wokół *aurea libertas* skupiały się inne wartości narodu herbowego, m.in. równość tak daleko posunięta, że nie dopuszczano do używania obcych tytułów książęcych i hrabiowskich, do ustanowienia zakonu orderowego przez Władysława IV; że szermowali nią jako bronią polityczną wszyscy, niezależnie od rzeczywistych poglądów. Z przekonaniem o doskonałości istniejących norm, o wyższości ich nad obcymi łączył się kult rodzimości, swojskości, preradzający się w ksenofobię i megalomanię narodową. Złota wolność, upostaciowana w *liberum rumpo*, doprowadziła z czasem do całkowitego rozprzęgnięcia życia społecznego.

Chlubna niechęć do prowadzenia wojen zaborczych prze-
rodziła się w pacyfizm za wszelką cenę, na którego przela-
manie nie zawsze starczało sił i czasu. Przez trzy stulecia
szlachta przedstawiała się w zbrojach, z regimentarzami;
tak to społeczeństwo lubujące się w życiu wiejskim (ideał
gospodarza i ziemianina) starało się przynajmniej na por-
tretach i nagrobkach być narodem rycerzy zawsze goto-
wych do obrony Rzeczypospolitej (wzór Cincinata).

Spopularyzowana przez Miechowitę idea pochodzenia
szlachty od dawnego ludu Sarmatów w ciągu XVI i XVII
wieku rozprzestrzeniła się w świadomości ogółu braci.
Część rodów, zwłaszcza litewskich, swoje prapoczątki
wywodziła jeszcze ze starożytnego Rzymu (np. Krasińscy).
Było to jednocześnie przejawem powszechnego kultu idea-
łów rzymskich i szerzej: antycznych. Obywatele Najjaśniej-
szej Rzeczypospolitej szukali wzorów wśród Kwirytów,
w Republica Romana. Łączyła się z tym miłość do daw-
ności, tradycji. Sławiona polska tolerancja nie uległa całko-
witej ztratce w epoce sarmackiej, choć wyzuto innowier-
ców z praw politycznych, a wyłączonych ze wspólnoty
chrześcijańskiej arian wygnano.

Inną wielką wartością było dla Sarmatów samo szla-
chectwo zaciekle bronione (zwłaszcza przez takich – jak
Trepka – którzy poza nim niczego nie posiadali) przed
ciągłymi próbami „wszrobowania” się ze strony ambitnych
plebejów. Monarsze wydarto prawo nobilitacji i nadawania
indygenatu i samodzielnie limitowano dopływ nowej krwi.

Sarmata wobec śmierci

*Ty hul huli
do gębuli
a śmierć stuli
czas już huli.*

ks. J. Baka

Jakże wspinałbym zwierciadłem, w którym po dziś dzień
przegląda się obyczajowość i mentalność sarmacka, pozos-
taje stosunek do spraw przemijania i marności, do śmierci.
Po renesansowym spokoju, połączonym z poszukiwaniami

w sferze prawd wiary, nadszedł czas kontrreformacyjnej burzy, ponownego zderzenia się wyzwolonego, wyniesionego na piedestał życia doczesnego z jego wszechwystępującą i wszechotaczającą miernością i kruchą tymczasowością. W powszechnej świadomości znów na pierwsze miejsce wysunęła się sprawa bytu wiecznego. Tam, gdzie zdawała się panować harmonia, odżył niepokój, twórczy lęk. Mikołaj Sęp-Szarzyński dawał temu wyraz w sonecie „O krótkości i niepewności na świecie żywota człowieka”.

*Ehej, jak gwałtem obrotne oblaki
I Tytan prętki lotne czasy pędzą,
A chciwa może odciąć rozkosz nędzą
Śmierć – tuż za nami spore czyni kroki.*

*A ja, co dalej, lepiej cień głęboki
Błędów mych widzę, które gęsto jędzą
Strwożone serce ustawiczną żędzą,
I z płaczem ganię młodości mej skoki.*

*O moc, o rozkosz, o skarby pilności,
Choćby nie darmo były, przedsię szkodzą,
Bo naszą chciwość od swej szczęśliwości*

*Własnej (co Bogiem zowiemy) odwodzą
Niestale dobra. O, stokroć szczęśliwy,
Który tych cieniów w czas zna kształt prawdziwy!²*

Liczne konwersje odznaczające się niezwykle żarliwością w praktykach i fundacjach oraz wielką ofensywą zreformowanego, ożywionego nowym duchem Kościoła odbiły się w zewnętrznych formach przydawanych przez Sarmatów momentowi przejścia na drugą stronę. Poczynając od podkrakowskich Niepołomic rozpoczął u schyłku XVI wieku pochód typ nagrobka z figurami klęczącymi. Gdy przez ostatnie dziesięciolecie przedstawiano się w pełni doczesnej chwały, w lekkim śnie, czerpiąc ku temu podniecie z filozofii starożytniej, tak teraz „skazywano się” dobrowolnie na wieczystą adorację, pozostanie w pozycji oranta u stóp symbolu Męki Pańskiej lub Matki Boskiej. Stanowiło to najwyższą na tym świecie manifestację żarliwej religijności. Nagrobki sarmackie tej doby pokryte są dodatkowo przeje-

mującymi do dzisiaj wierszami, wskazującymi bez ogródek na nicość ludzkich starań.

Nieprzypadkowo właśnie wtedy zyskują na popularności malowidła ze sceną „tańca śmierci” mającą trzynastowieczną, francuską metrykę. Drastyczność „danse macabre” odpowiadała odczuciom społeczeństwa o rozbudzonej wrażliwości na sprawę przemijania, walki o szczęście ostateczne. Obrazy, których przetrwało bardzo niewiele (Kraków, Św. Anna, Krosno, podwarszawski Czerniaków), związane są przeważnie z działalnością zakonu bernardyńskiego. Przez wieki zmieniały się typy ikonograficzne, wzbogacono poczet tańczących, lecz trwały cięte, dosadne teksty o „niepysznej pani” targającej się na wolności szlacheckie i równającej z wysoko urodzonymi „kmiotków spracowanych”. Oto anonimowy tekst umieszczony na wielu „tańcach śmierci”:

*Szczęśliwy kto z tego tańcu
spocznie w niebieskim sztańcu
Nieszczęsny kto z tego koła
w piekło wpadłszy, Biada! woła.*

Znakomitym przykładem ars mortis sarmatica jest stiukowa dekoracja kaplicy w farze tarłowskiej. Świątynię tę na swoje ostatnie na tym padole pomieszkanie wznosił i obrat schodzący ze świata w połowie XVII wieku słynny ród Oleśnickich. Na kaplicznych ścianach i w kopule przetrwał niepowtarzalny wizerunek społeczeństwa sarmackiego w obliczu śmierci. Wyśmienite wykonawstwo nieznanego mistrza czyni z tych barwnych stiuków dokument epoki o pierwszorzędnym znaczeniu. Kostuchę przyobleczono nader skąpo w oblażące, butwiejące ciało. Z rozwartych brzuchów wypływają rozkładające się wnętrzności, czarne oczodoły świdrują mocniej niż jakiekolwiek ludzkie źrenice, a sardonicznie uśmiechnięte wygnile wargi naigrawają się z przerażenia i zaskoczenia napotkanych. Ludzie, których życie właśnie dobiegło kresu, przekonują się o znikomości i śmieszności swoich ziemskich spraw i przywilejów. Z lekceważeniem traktują oznaki doczesnej potęgi i chwały: tiarę, diadem,

² Mikołaj Sęp-Szarzyński, *Rytmny albo wiersze polskie oraz cykl erotyków*, wyd. J. Krzyżanowski, BN 118, seria 1, Warszawa 1973, s. 6-7.

koronę, infule, mitrę, pastorał czy sceptr. Tarłowskiem „danse macabre“ zamknąć można jeden z etapów dziejów ars mortis sarmatica.

Obok nurtu wanitatywnego, kontynuowanego w II połowie XVII wieku, choćby w poezji Zbigniewa i Hieronima Morsztynów, coraz mocniej pobrzmiewa nuta zadowolenia z siebie, zadowolenia rozciągającego się na drugi brzeg. W dobie Sobieskiego przeżywa swoje apogeum sarmacki portret trumienny. Ów zbrojny w przejmujący realizm gatunek wizerunku malarskiego budził podziw współczesnych, czego dowodem jego rozpowszechnianie się ku Odrze, w kraje niemieckie. Portret trumienny zawdzięcza swoje powstanie zapewne wymogom sarmackiego rytuału pogrzebowego, w którym uczestniczyć winien sam zmarły, właśnie w przytwierdzonym do trumny (stąd jego sześcioboczny kształt) konterfekcie. Podczas uroczystości wysławiano dokonania nieboszczyka, po wielokroć zwracano się do niego osobiście. Przebieg wielodniowych obchodów, pochłaniających często krociowe sumy, reżyserowano nader starannie, według dokładnych scenariuszy (tzw. *concetti*). Z chwili podkreślającej miałość człowieczego losu czyniono dni chwały zmarłego, wynoszono, sławiono go bez miary, a raczej z sarmacką miarą. We wspaniałej scenerii wyrastały kapiące złotem „*castra doloris*“. Nieboszczyk zegnał się z tym światem i odchodził do Pana w pełni atrybutów swojego ziemskiego dostojenstwa, a na drogę wygłaszano mu wielogodzinne, panegiryczne kazania. Ta pompa funebris tak mocno wrosła w umysły ludzi, że rodziny rzadko skłonne były respektować testamentarne prośby o skromny pochówek.

Ciekawym rysem sarmackiego stosunku do spraw ostatecznych wydaje się skłonność do zaskakujących skojarzeń, swojskość, niejako poufale traktowanie sfery eschatologii i transcendencji. Nagrobki po części zostają wyzute ze śmiertelnych treści. W miejsce kostuch, czaszek i piszczeli pojawiają się aniołki prezentujące nam medalion z obliczem zmarłego bez zbędnych dodatków czy póź. Łagodny nastrój graniczący z niezmaconym zadowoleniem cechuje wiele rokokowych pomników Sarmatów. Pojawiają się nawet, tu i tam, uśmiechnięty Chronos z kosą czy posagi pięknych

pań w szatach o szokującym kroju. Pozorną sielankę psują tylko gasnące pochodnie i ulatujące smugą dymu ludzkie życie.

W atmosferę pogodzenia, niezachwianej pewności swojego losu, przeniknął głos znowu nawołujący do zastanowienia nad marnością świata doczesnego. Lektura „Uwag o śmierci” nie pozostawia obojętnym.

*O, Dyano, z ciebie mara
czy poczwara, gdy czamara
przybierze
w ofierze
much rojem
rop zdrojem
nic nie miło
gdy się zgniło.*

Ksiądz Józef Baka stworzył w połowie XVIII wieku pożądaną pieśń o znikomości ludzkiego bytu. Całą swoją energię i umiejętności rymotwórcze skupił na drastycznym kontrastowaniu blichtru i następującego po nim upadku i rozkładu, na uprzytomnieniu nieodwracalności upływu czasu i niemiłych tego konsekwencji.

*Dzisiaj rozkosz i bogactwo
jutro ropa i robactwo.*

Przypomina, że w każdej chwili przecięta może być nić życia przez śmierć, która:

*Na ząb bierze
w cudnej cerze
z rumieńcem
i wieńcem
Panienki
w trumienki³.*

Te wiersze oddają dobrze jeden z naczelných nurtów, składających się na sarmacki stosunek do śmierci.

Kiedy indziej dla wzmożenia refleksji nad losem człowieczym epatowano się takimi pięknymi figurami retorycznymi

³ Baka Odrodzony. „Uwagi o śmierci niechybnej wszystkim pospolitej, wierszem wyrażonej” przez X. Bakę SI Profesora poetyki. wyd. W. Syrokomla, Wilno 1855.

jak ta, zaczerpnięta z jednego z tysięcy panegiryków publikowanych w czasach saskich: *Jesteś teraz z rodziny Zdrowskich w czerwstwym pozostając zdrowiu, a wkrótce należeć możesz do rodziny Chorzewskich, jak na wszystkich schorzejesz członkach dopiero mieszkasz w Górze szczęścia, w Zagórowie honoru, w Wysokim pomyślnych procederów, a w mgnieniu oka możesz być w Kopanicy, iak Ci grób ukopią, w Schowie, iak Cię do Grobu schowaią, w Głębocku, iak Cię głęboko włożą, w Kościanie, iak między innymi kośćciami skościesz*⁴.

Piękno sarmackie

Sztuka epoki sarmatyzmu nie była spójna stylistycznie, zbyt długi okres ujęty został w ramy oddziaływania tej formacji. Jak chyba w żadnej innej sferze, w sztuce bodźce i wpływy zewnętrzne odegrały wielką rolę. Promieniowanie z najznakomitszych ośrodków artystycznych Europy, z Włoch, Francji, monarchii habsburskiej kształtowało oblicze twórczości nad Wisłą i Niemnem. Ale kształtowało w zderzeniu z tradycjami miejscowymi, co przyczyniało się do powstania wielu wspaniałych kreacji. Do dzisiaj zadziwiają szaleńcze w swej różnorodności fasady kamienic w Kazimierzu Dolnym, przebogata snycerka ołtarzy, stalli czy prospektów organowych Leżajska, Sierakowa, krakowskiego Bożego Ciała oraz niesamowity świat obrazów Krzysztofa Boguszewskiego.

W dobie baroku sztuka sarmacka – bardzo obficie korzystając z czarnego marmuru dębnickiego – uzyskiwała niezastarte piętno. Dostojeństwo i uroda tego materiału, a także jego powszechna dostępność w połączeniu z tzw. klimatem epoki spowodowały, że setki i tysiące świątyń, zamków i pałaców wypełniły się ołtarzami, nagrobkami, portalami, a nawet posadzkami wykonanymi w podkrakowskich łomach.

W dziedzinie rzemiosła artystycznego, ubioru męskiego sarmatyzm to okres przemożnych wpływów orientalnych. Szlachta tak zasmakowała w tureckich, tatarskich czy perskich tkaninach, rzędach, broni, że uzyskały one na polskiej ziemi swoją drugą ojczyznę. Uświadomić sobie trzeba jed-

nak, iż wpływy te sięgały wyłącznie gustów, mody, nawet nie architektury, a coś dopiero myśli politycznej. Odporność na wzorce wschodnie wykazał także staropolski strój kobiecy.

Do największej oryginalności doszła sztuka sarmacka, w „okresie schyłkowym” (choć nie dla twórczości artystycznej) epoki. Rokoko stanowiące w większości krajów styl-dekoracyjny, w Rzeczypospolitej nabiera cech monumentalizmu, kształtuje formy architektoniczne. Wyrastają fasady o rozedrganej, kapryśnej linii, jakby gigantyczne cacka z porcelany (m.in. bazylikański kościół w Berezwecz, lwowski Św. Jur, cała grupa świątyń wileńskich, gdzie wyrafinowanie rysunku połączono z lekkością i strzelistością kilkudziesięciometrowych wież).

Trwałą pozycję w dziedzictwie kultury polskiej stanowi portret sarmacki przeżywający w czasach saskich wielki rozkwit. Skrzyżowały się tu zadziwiający weryzm w oddaniu rysów twarzy i osobowości pozujących z pietyzmem w przedstawianiu urody, stroju, a szczególnie w bogatej, kontrastowej kolorystyce. O nieprzemijającej wartości portretu sarmackiego przekonała nas wspaniała wystawa krakowska sprzed kilku lat.

Niepokój twórczy trawił rzeźbiarzy połowy XVIII wieku. W swoich poszukiwaniach doszli do granic poczucia realizmu, nawet po części zatracając je. Tzw. lwowska rzeźba rokokowa – a zwłaszcza dzieła Fesingera, Polejowskiego, Pinzla, Osińskiego – bez oporu łamała dotychczasowe konwencje. Znamienitym przykładem jest statua św. Tomasza z Akwinu w Leżajsku, gdzie deformacje ciała i krystaliczność bryły wyciosanej jakby nie z drewna sięgają najdalej. Śmiałe wyprawy poza świat realny czynił z powodzeniem bernardyński freskant Walenty Żebrowski i jego uczeń Paschalis Wołos (warszawski kościół Św. Anny, reformatów w Kaliszu, bernardynów w Zamartem).

Cała epoka sarmatyzmu to czas wielkich poszukiwań artystycznych. W owym ciągłym, ożywczym zderzaniu się z wpływami obcymi rodziła się odrębność sztuki polskiej. Zwłaszcza okresy przejściowe, ścierania się z formacjami

⁴ B. Malinowski, *Potencja herbowney JJWW Sapiechów Strzaty (...)*, Warszawa 1745.

renesansową i oświeceniową, zaowocowały oryginalnymi, do dziś żywymi dziełami.

Republika Sarmatów

Jednym z najistotniejszych elementów składających się na wizerunek sarmackiej formacji kulturowej wydaje się państwo, sama Najjaśniejsza Rzeczpospolita, siła, która wspierać się miała nie na murach twierdz, lecz na setkach tysięcy piersi braci szlacheckiej gotowej do obrony zagrożonej ojczyzny. Formy ustrojowe, ukształtowane w lwiej części u schyłku średniowiecza i w czasach renesansu, właśnie w dobie sarmackiej znalazły dnie swojej najpełniejszej realizacji, dnie postępującego rozkładu, a wreszcie upadku i zaniku. Rządzący w Rzeczypospolitej stan dążył uporczywie i skutecznie do przejęcia w swoje ręce pełni władzy. Działo się to poprzez ciągłe uszczuplanie prerogatyw monarszych i wzmacnianie pozycji szlachty wobec pozostałych mieszczańców państwa. Wybierany podczas elekcji *vir* - *tim* król dysponował formalnie wielkim zakresem kompetencji, ograniczanych permanentnym brakiem egzekucji, pustym skarbem, atroficzną armią, dożywnością piastowania urzędów i dzierżenia dóbr koronnych.

Aurea libertas w sferze ustrojowej wspierała się na zasadach powszechnego uczestnictwa w podejmowaniu decyzji i konieczności uzyskania ogólnego konsensu oraz kontrolerskiej regule dążenia do pełnej jednomyślności. Rychło jednak model demokratycznej republiki ludu szlacheckiego z dożywnością tylko, choć koronowaną głową państwa, począł chorować na niedowład, a potem i paraliż. Serce ustroju, sejm walny, oraz organy samorządu ziemskiego dławili wynaturzenia *liberum veto*, a zwłaszcza *liberum rumpo*. Podupadająca już budowla uzyskała dopełnienie w postaci powoływania na tron przedstawicieli stanu szlacheckiego (Wiśniowiecki, Sobieski, Leszczyński). Władza w gestii ogółu herbowych przeszła do grupy skofigaconych ze sobą kilkudziesięciu rodów magnackich. Osiemnastowieczny, schyłkowy okres sarmatyzmu to czasy hasła „Rzeczpospolita nierządem stoi”, czasy programowego zawierzenia losów Opatrzności, przeistoczenia działań politycznych w grę pozorów, realistycznych zamierzeń w koncert poboż-

nych życzeń i dobrych intencji. Gdy mówimy o tym państwie, pamiętać trzeba, jak skąpy był jego koniec – wojsko, skarbowość, biurokracja, że nawet te wątle namiastki nowożytnego ustroju zmierzały ku rzeczywistemu zanikowi, a kiedy Stanisław August i Czartoryscy przystąpili do reform, prawie nic nie istniało. Tylko zbiegowi okoliczności i skrzyżowaniu się interesów ościennych potencji przypisać trzeba istnienie przez dziesięciolecia państwa bez przynależnych temu tworowi instytucji. Półwiecze „prosperity” po wojnie północnej i nie uszczuplone trwanie (choć tylko trwanie) wyrabiało wśród pokażnej części Sarmatów przekonanie o doskonałości lub przynajmniej odpowiedniości istniejącego stanu i nie sprzyjało powstaniu „instinktu państwowego”. Kres państwa sarmackiego nastąpił nagle, wraz z cieką Stanisława Augusta, lecz zapewne nie od razu zauważyli go jego obywatele. Z mapy Europy wymazano w trzech ratach już Rzeczpospolitą Oświeconą.

Co pozostaje istotą spuścizny po epoce sarmackiej, co przetrwało do dzisiaj? Interesowało to i pobudziło do studiów wielu badaczy polskich i obcych. Swoje prace poświęcili tej problematyce Angyal, Backvis, Brückner, Cynayki, Karpowicz, Tazbir, Tomkiewicz, Ulewicz. Stan szlachecki czasów renesansu składał się z wielu grup etnicznych, językowych, wyznaniowych, obyczajowych. Ze szkoły sarmatyzmu wyszedł jednolity prawie naród posługujący się językiem polskim, wyznający wiarę katolicką, hołdujący podobnym wartościom. W skład tak ukształtowanej całości nie weszły jednak wszystkie znaczące środowiska (np. wielkie mieszczaństwo pruskie). Przy swojej starej kulturze pozostały masy chłopstwa. Wtedy też chyba „wypadliśmy” z koleiny, odtąd też dzieje Polski, zwłaszcza w świadomości społecznej, różnić się zaczęły od „normalnych” europejskich.

Sarmatisme – une ancienne formation culturelle polonaise

Sa nativité tombe au commencement du XVI^e siècle, et ses restes peuvent être trouvés en notre siècle aussi.

Le sarmatisme se manifestait au temps de l'influence des trois grands styles artistiques – le maniérisme,

le baroque et le rococo. Une triple périodisation semblable peut être appliquée aussi dans le domaine du régime politique, de la position internationale de la République Sarmatique et même dans celui de l'économie.

Sergiusz Sterna-Wachowiak

„Kto jest tak śmiałym, żeby się nie strwożył“

Rafał Gurowski (1716–1797) – nieznany poeta epitafijny

8 kwietnia 1797 r. w swych dziedzicznych dobrach w Dryzynie pod Szlichtyngową umarł osiemdziesięcioletni starzec, Rafał Gurowski. Dziesięć dni później zwłoki ostatniego kasztelana poznańskiego, kawalera orderów Orła Białego (1783) i Świętego Stanisława (1772), zostały złożone w krypcie grobowej w podziemiach kaplicy Świętego Krzyża w kościele Św. Józefa we Wschowie, u bernardyńców. Zamknęło się życie przedziwne i doświadczane, które można określić jako pasmo pozbawionych skrupułów działań w życiu publicznym i jako pasmo osobistych cierpień.

W 1737 roku Rafał, Władysław Roch (późniejszy marszałek wielki litewski), Aleksander i Melchior – czterej synowie Melchiora Gurowskiego i Zofii Przyjemskiej – udali się pod opieką podkomorzego kaliskiego Przyjemskiego na nauki do Francji. Tam, u boku Stanisława Leszczyńskiego, Rafał kształcił się w Lunewilu, a w roku 1745 brał udział u boku księcia Maurycego Saskiego w bitwie pod Fontenoi. Po powrocie do kraju, mianowany szambelanem, uczestniczył w życiu publicznym¹.

Ze związku małżeńskiego Gurowskiego z dwadzieścia lat odeń młodszą Ludwiką z Tworzyńskich herbu Abdank w roku 1760 urodziła się córeczka Jadwiga. Śmierć zabrała ją w pierwszej wiosnie życia. Strapiiony rodzic po raz pierwszy sięgnął po pióro:

Jadwiga

z Ludowiki i Oycy Rafała,

Serafin w niej, miłością

Ku Stwórcy pałała.

Pierworodny grzech zgładził

Chrzest.

W roku dziecińcy.

*Wiara uczy, że wolna od kary y winy.
 Padła w Franciszkowe ręce,
 dotrzymały duszę, w Niebo
 zanosły y Bogu oddały.
 Smutek serc rodzicielskich
 mieni się w wesele,
 Gurowska leży,
 Hrabów cora herbu WCZELE².*

W związku ze złożeniem zwłok Jadwigi w podziemiach
 wschowskiego klasztoru Gurowski stał się dobroczyńcą
 i hojnym fundatorem. Obdarzał kościół wotami, przedmio-
 tami liturgicznymi – i owocami pióra. Na przykład w roku
 1778 – kiedy to w Kaplicy Świętego Krzyża ustawiono roko-
 kowy ołtarz z czternastowieczną gotycką dębową rzeźbą
 Chrystusa Ukrzyżowanego – Gurowski, jak przekazuje
 Archivum Conventus Vschovensis FF. Minorum Observan-
 tium³, ofiarował jedwabne tło i zewnętrzną zastłonę czerwoną.
 Dał również srebrną koronę królewską i srebrną opaskę na
 biodra oraz główki gwoździ. Pod koroną i opaską znajdują się
 wiersze przez niego pobożnie ułożone: (...) *Patrz na Serce
 dającego / Nie Bogate ofiary / R. L. wielbią cierpiącego / W
 Krzyżu męki bez miary / Siebie Żonę y z Działkami / Unog
 Twoich pokłada / Ból głowy z Ciała członkami / Gdy przesta-
 nie Twa Rada / Serce wdycha w pobożności / Błogosław G.
 moi Boże / Życia zdrowie z wszechmocności / Przywroczone
 być może / Z T. Abdank niech ma Wesele / W Swoy Chorobie
 a troski / Mąż Strapiony Cherbu Wczele / Mocy poleca*

¹ Informacje biograficzne częściowo wg: *Polski Słownik Biograficzny*, t. IX, hasło: *Gurowski Rafał h. Wczele (1716–1797)*, oprac. J. Wiślicki, Wrocław-Warszawa-Kraków 1961, s. 170–171.

² Wszystkie cytowane epitafia autorstwa R. Gurowskiego podaję wg odpisów własnych, porównywanych z fotokopiami. Zachowuję oryginalną pisownię wraz z usterkami wykonania oraz nieścisłościami zapisu.

³ *Archivum Conventus Vschovensis FF. Minorum Observantium (...) 1455–1808*, rkps w zbiorach biblioteki klasztornej we Wschowie. Autorem *Kroniki Konwentu Wschowskiego* jest prawdopodobnie o. Wiktoryn Obudziński, albowiem na s. 279 rocznika 1803 znajduje się zapis: „Eodem Anno AVPr. Victorius Obudziński Cr. die 23 Augusti hoc in Conventu mortuus est cum optima dispositione. Hic Pater ultra triginta annos hoc loco habitavit, egit officium Scriptoris Archivii et Confesarii, in utroque officio ita fuit sedulus, ut cum omni laude illa peregerit. Verba fuit Religiosus devotus, laboriosus, charitatis ac pacis fraternitatis amantissimus” (podkr. moje: SSW). Wolnego przekładu *Kroniki* dokonał o. Pius Turbański w roku 1971; rkps w zbiorach biblioteki klasztornej we Wschowie.

Boski. W tym samym roku – we wrześniu – zgon swojego krewnego, podkomorzego wschowskiego, Ignacego Nieczychowskiego z Długich, Gurowski upamiętnia epitafium już kunsztowniejszym, w formie sonetu, pełnym głębokiej zadumy eschatologicznej i doświadczenia marności ludzkiego ciała, interesującym pod względem symboliki funeralnej. Zajrzyjmy do kroniki klasztornej, w której szczęśliwym trafem znalazł się odpis wiersza, zniszczonego wraz z tablicą inskrypcyjną z kościoła w Długich Starych:

*Kto iest tak śmiałym żeby się nie strwożył
Patrz sam na Siebie iakeś się zubożył
Dostatki wszelkie z Czasem są zniknione
Serce me teraz dobrze przeświadczone
W Wieczności widzę że w Xięgę Żywota
Jużem wpisany zaiste że Cnota
Drogą do Nieba Sprawiedliwej Duszy
Kieruie Litość nad zmarłym cię skruszy
Już iedem w Ziemi robakiem pokryty.
Dobra, Urzędy, Honor znakomity,
Za nic iuż ważą wszak Śmierć nami mata
A też ozdoby fałszywe u Świata
Potomstwo, Krewni wszyscy przyjaciele
Czyńcie moy Duszy dobrze w tym Kościele
Proszę zmw każdy jedno pozdrowienie
Anielskie, bo to iest u Boga w Cenie.
Dziedzic tu leży Podkomorzy wschowski
Żąda ratunku, bo Sąd Skryty Boski.*

W 1778 roku Ludwika Gurowska jest poważnie chora; to o jej zdrowie prosi Gurowski *wszechmośność bożą* w wierszu wotywnym. Ale czy znaki nieba zostały źle odczytane? Publiczne działania Gurowskiego z tych lat mają najgorszą proveniencję. Po pierwszym rozbiore Polski Gurowski czynnie uczestniczył w pracach wyłonionej z sejmu trzydziestoosobowej delegacji do zatwierdzenia rozbioru. Wygłaszał przemówienia sejmowe – później osobno opublikowane – w których znajomość dziejów i ustaw krajowych kłóci się z zupełnym brakiem zrozumienia tak dla sprawy niepodległościowej, jak dla kwestii pilnego przeprowadzenia reform ustrojowych. Kilkakrotnie bronił Gurowski wła-

dzy królewskiej i prerogatyw senatu i występował przeciw utworzeniu Rady Nieustającej. Później przeciwny był dożywotniemu piastowaniu stanowisk w Komisji Edukacji Narodowej. Gwałtownie protestował przeciwko projektowi Massalskiego dotyczącemu uwolnienia chłopów z dóbr pojezuickich. Gurowski przypomina owego bohatera ironicznego wiersza Ignacego Krasickiego „Do kasztelana”: *Jaś nie wielmożny, ważnyś – ale jakiejs wagi? / Jeżeli do przemocy tylko i powagi, / Zła to waga.*

A znowu w roku 1779 wszystkie wsie podległego Gurowskiemu starostwa kolskiego wystąpiły przeciwko niemu i dzierżawcom do sądu referendarskiego z oskarżeniem o nadmierny ucisk, bicie i kalectwo. Przed sąd asesorski wezwali Gurowskiego mieszkańcy Brdowa i Koła, działając wspólnie z chłopami z okolicznych wsi, oskarżając starostę o zmuszanie ich do pańszczyzny w niedzielę. W odpowiedzi, na czele gromady szlachty, Gurowski pobił rajców miejskich i niektórych rozkazał zakuć w dyby. Na wsie zaś nasłał egzekucję wojskową. Zapewne więc mieszkańcom starostwa kolskiego Gurowski przedstawiał się na podobieństwo owego widma pana, które odmaluje później – jako pamiątkę pewnych wyobrażeń zbiorowych – Adam Mickiewicz w II części „Dziadów”: *Przed panem toczy się sprawa, / O co? o owoce z lasu, / Które na wspólną wygodę / Bóg dał jak ogień i wodę. / Ale pan gniewny zawołał: / „Potrzeba dać przykład grozy”.*

Ale doświadczenie grozy, ostrzeżenie czy upomnienie, jak w „Dziadach”, przesyła Opatrzność. W tymże 1779 roku Ludwika z Tworzyańskich Gurowska w czterdziestym trzecim roku życia osierociła czteroletnią Weronikę, starszą Rozalię oraz Jana Nepomucena i Władysława. Ciało kasztelanowej poznańskiej pochowane zostało w krypcie Gurowskich we Wschowie, a w kościele klasztornym pojawiła się – wtopiona w wolutę wypełnioną rzeźbami kościotrupów, trumien, czaszek i symbolami czasu (klepsydry) oraz specjalnymi (kule, kotary) – inskrypcja:

*Termin Boskiego rozkazu wydano
W Księgę Żywota imię zapisano,
Któż się uchroni strasznego wyroku,
W czterdziestym trzecim obumiera Roku,*

*Małżeńskie śluby aż do zgonu wierne.
 Rwą się żałości y jęki niezmierne,
 W imieniu słyhać Dziełek, w Sercu Męża,
 Przyczyn nie słyha, wszystkie przezwycięża!
 Posłuszna idzie pod Lochy Grobowe,
 Życie zaczyna w Bogu całe nowe.
 Franciszka Zakon na ratunek bieże,
 I z nim Wieczności zawiera Przymierze.
 Kto leży – łatwo w Nagrobku przeczyta,
 Twarz, trzymającej księgę niech się spyta.
 Grzesznica wzdycha o modły serdecznie,
 Bo przez Te w Niebo wchodzi Dusza wiecznie.
 Marya Panno, Matko miłosierna,
 Radość ztąd zmarłej, pewna y niezmierna.
 Gdy się do Syna na krzyżu przycinisz,
 Y męki w Gody Niebieskie przeminisz.
 Boże y Panie, Twe niech widzi Lice,
 Spoczynek wieczny dajże Ludowice.
 Zdrowaś Marya zmówcie, ręce wznosi
 Dar tak wielki R. G. od Niey prosi.*

Serce Ludwiki Gurowskiej – w małej urnie – zostało
 wmurowane w ścianę pocysterskiego kościoła Św. Jakuba
 w Obrze i przykryte tablicą inskrypcyjną, oprawioną
 w ramy rokokowo-klasycystycznego, stiukowego nagrobka
 sutymi draperiami, wolutami, girlandami, zwieńczonego
 rzeźbą Chronosa ściskającego w lewej dłoni „żywe”, rozpló-
 mienione serce:

*Czasie brodaty nieużyty całe
 Tysiąc Siedemset Lat liczący Sobie,
 Siedem krzyżyków z lidźbą dziewięć. Żale
 Czy nieustanne są masz mnie na probie.
 O! smutny nader dla R. G. widoku!
 Z oczu łez potok płynie żal bez miary,
 W czterdziestym Trzecim niknie swego Roku
 Potomstwa, ślubnej odstepuje pary.
 Wyroki Boskie któż wam się sprzeciwi?
 Palec Niebieskiej Wszemocności pisze
 Czyta te słowa Libityna chciwie
 Ciało porywa w Franciszka zacisze.*

*Święty Wasz Zakon szczerze ukochała
 Najpierwszą życia część składa w kościele
 Bractwo gdy z Całą Prowincją miała
 Ofiar Nayswiętszych tu doznała wiele.
 Z podziemnych Lochów głos słysząc że w Obrze
 Modłami zawsze wsparta codziennymi
 W życiu tak sobie poradziła dobrze
 Z IMIENNIKAMI tu spoczywa swemi.
 Gurowskiej SERCE troskliwy mąż chowa
 Naydrozszy kleynot BERNARDA Synowie
 Macie. Następcom że Kasztelanowa
 Przemęcka sama potomność opowie.
 Zanic uroda delikatność Twarzy
 Śmierć te grubemi pokrywa cieniami
 Mniewy zważa na to, chociaż się kto skarży
 Może że i dziś to się stanie z Nami.
 Więc nie Światowej ale wiecznej chwały
 Żąda y prosi wtey tu Bazylice
 CNY INFULACJE pokiey Zakon trwały
 Uproście Niebo, Siostrze Ludowice.*

Uroczystości pogrzebowe odbyły się także w odległej Wyszynie pod Kołem nad rzeczką Topiec, gdzie w kościele do dziś przechowywane są czaszki z symbolami władzy ziemskiej i portret trumienny, uczestniczące w pompie pogrzebowej Gurowskiej.

Zdumiewająca logika obrazowania sepulkralnego w wierszach, tragicznie doświadczonego przez los Gurowskiego zdaje się odtwarzać pogłębiający się, pionowy, mistyczny styl myślenia. Obrazy śmierci, która nami mata eksponują najpierw – w epitafium Nieżyehowskiego – rozkład człowieka w *Xięgę Żywota wpisanego. Robakiem pokryty*, wstrząsający, bo dotykający, jakby organiczny trup staje się stopniowo przejawem rzeczywistości ciemnej i potężnej, w istocie zaprzeczającej radości życia, ukazującej nieoczekiwaną *fałszywość Świata. Dobra, Urzędy, Honor znakomity* – nagle – *za nic już ważą*. Ciało – jak gdyby – topnieje, niknie, rozpływa się w nieistnieniu. *Zanic uroda delikatność Twarzy / Śmierć te grubemi pokrywa cieniami*. Po zgonie jednak, w wizji Gurowskiego, ciało raz jeszcze jakby ożywa, prze-

nosi do nicości swoją fizyczność, *posłusznie idzie pod Lochy Grobowe* – porusza się robactwem, przechodzi makabryczną metamorfozę odsłaniającą prawdziwe sumienie, treść życia i charakteru. Twarz pysznej kobiety w upiętych diademami puklach jasnych włosów z portretu trumiennego we Wschowie przemienia się w twarz kościotrupa, zatrzymującego palec na otwartej stronicy Księgi Żywota, wyrzeźbionej na wolucie nagrobka: *Kto leży – łatwo w Nagrobku przeczyta, / Twarz, trzymającej księgę niech się spyta*. Wkrótce jednak ów zmetaforyzowany w wierszach i w wystroju inskrypcji mistyczny sposób myślenia wyprowadzi się poza cielesną, biologiczną scenografię śmierci i nabierze bardziej pionowego wymiaru. Ciało przemieni się w Słowo. Zainteresowania stylistyczne poety przeniosą się na obrazy i symbole metaforyczne, osadzone całkowicie w rzeczywistości ducha; sprzeczne porządki vitalnej realności i zagrobnej metamorfozy ciała przeniesione zostaną w rejestry metafizyczne i kosmologiczne. Teraz człowieczą znikomość symbolizuje nie tylko fizyczny rozpad ciała, lecz także rywalizacja dwu uosobionych postaci bytu: czasu wiecznego i czasu biologicznego. Czas kalendarza – pomimo *brody i Tysiąca Siedmiuset Lat* trwania – pozostaje *nieużyty całe* w przeciwieństwie do chwilowego czasu egzystencjalnego, uosobionego w *niknącej w czterdziestym Trzecim swego Roku* zmarłej. Najwyższa nawet miara doczesności, *Światowa chwała*, niczym jest – powiada dalej poeta – wobec *chwały wiecznej*.

Ta ekscytująca u Gurowskiego ewolucja obrazowania wanitatywnego znakomicie zwieńcza się przekształceniem samego rozumienia śmierci. W epitafium Niezychowskiego śmierć działa jak gdyby niezawisłe i samoistnie; w epitafium serca Ludwiki Gurowskiej – jest już tylko posłuszną dworzanką Boga. Tam śmierć była omylna, działała w chaosie i przez przypadek, błędziła; tutaj *Libityna* *chciwie* odczytuje i wykonuje polecenia, zapisane *Palcem Niebieskiej Wszechmocności*. Jest przejawem ładu, wyższej harmonii, porządku Bożego kosmosu. Tam Bóg mógł jeszcze naprawić jej błędy – tutaj śmierć działa nieomylnie z Boskiego rozkazu. Tam wystarczało modlitewne wstawienictwo *Potomstwa, Krewnych wszystkich przyjaciół* – tu niezbędne staje się wstawien-

nictwo rezydentki wieczności, *Maryi Panny, Matki miłosiernej*, która *Gdy się do Syna na krzyżu przyczni, / Y męki w Gody Niebieskie przemini*.

I znowu ulicami tego ruchliwego, barwnego i wspaniałego królewskiego miasta Wschowy, otoczonego kilkudziesięcioma wiatrakami, wśród dalekiego poszumu ich pracujących tuż po żniwach śmig, przeciąga żałobny kondukt. Z Dryżyny wiozą ciało zmarłej 30 sierpnia 1783 roku Weroniki Gurowskiej:

*Lubo mnie Ciemne już Lochy ukryły,
Wiem mój początek że był z Ziemi bryły,
Już byłam pewna Boskiego wyroku,
Śmierć kwiat podcina bądź w najpierwszym Roku.
Żebym przy Siostrze, z Matką spoczywała
Ludzkiej ten koniec powinny naturze,
Wołam do Ciebie z Grobu co mam siły,
Miej na pamięci podobne mogiły.
Ledwieś się w święteż wyczwiczyla Wierze,
Z Domu Rodzica śmierć mię jednak bierze.
I w tym Franciszka złożyła Kościele,
Niechay Potomność wie żem cherbu WCZELE.
Żyłam, umarłam. Te są zem Kroniki,
Westchni za Duszę w lat ośm Weroniki.*

Pomimo jednak utrzymanych w podniosłym i przekonującym tonie wyznań, Gurowski nadal jeszcze nie przeprowadza swoich metafizycznych ośwień do rzeczywistości, do żywego życia. *Dobra, Urzędy, Honor znakomity* – wyznawał poeta – *za nic już ważą*. Wiczyliśmy tej deklaracji. Lecz oto znowu okazuje się ona próbą oszukania siebie, a może i samego Boga. *Niechay Potomność wie żem cherbu WCZELE*. Już w cztery lata po tym złożonym w imieniu zmarłej córki życzeniu Gurowski oszpecił własny, staropolski herb: w roku 1787 otrzymał indygenat śląski i dziedziczny tytuł hrabiowski, po czym wprowadził do swego herbu pruską odmianę.

Jakby więc nie dość było cierpienia, w roku 1789, w niejasnych okolicznościach – *pochowany w lesie* – umarł syn Rafała, starosta kolski (od 1784 roku), pułkownik Jan Nepomucen Gurowski. Z pogrążonym w rozpacz ojcem

pozostają już tylko Władysław i Rozalia. Śmierć wydziera i ją panu na Dryżynie: zmarła w wieku panieńskim 21 marca 1792 roku w Kościelcu. Jej serce, w białej urnie o kształcie trumienki ze szklanym okienkiem, wystawione zostało w nagrobku w kościele bernardynów w pobliskim Kole. Powyżej trumienki umocowano miedzianą tablicę inskrypcyjną i portret trumienny:

Wieczność w Społeczności

*Seraficzny wiem zakon jest ubogi.
 Myślę, jaki mu klejnot oddać trzeba
 Bo ten w mem życiu był szacowny, drogi,
 Ojciec, ach! Ciężki wyrok przyjął nieba.
 Chrystus z Franciszkiem taki parol czyni
 Że Rozalię z mąk czysca wybawi.
 Pokuty w krotsze godziny odmieni,
 Wesolość Nieba Stwórca duszy sprawi.
 Po Śmierci dusza nic nie zasługuje,
 Lecz modły tylko z rad Machabeusza.
 Ratunku każda żąda, potrzebuje,
 Niechże żyjących serca głos porusza
 Wyście synami patryarchy swego
 W wiecznem wspomnieniu miejcież tę w Pamięci
 W różnych modlitwach uproście Świętego
 Wasze z syndykiem niech się łączą chęci.
 Ratujcie duszę, niech Niebo Dziedziczy,
 Panieński Wieniec Anioł pokazuje.
 Powiat koniński znał ją w okolicy
 Niebo się duszom w tym stanie raduje.
 Ten kto przeczyta Nagrobek w kościele
 Łatwo się z liter wyrażonych dowie,
 R. G. II. serce leży herbu Wczele
 Księga zakonna przezwisko dopowie.
 Z Tworzyańskich Habdank, Pomian z Matki
 Dwie kasztelanki córy były dziatki.
 Zmiłujcież się nademną przynajmniej wy
 przyjaciele moi. Amen.
 Zmarła 1792, Dnia 21 marca w Kościelcu.
 Ojciec z afektu tę pamiątkę kładzie,
 Smutek na walnej serca stanął radzie.
 Zakonne codzień wspomnienie*

Przez Wieczność u Boga w cenie.

Rozalii dusza woła:

Ratuj mnie klasztorze z Koła!

Bez zasług ta tkliwa dusza,

Miłosierdziem niech nas wzrusza.

Ciało hrabianki Rozalii przewiezione zostało do
Wschowy i złożone w krypcie rodzinnej:

Przenika serce, kto Wieczność Rozważa

Niema ta końca cóż się w niej pomnaża.

Szczęśliwość, albo piekielne katusze,

Których stworzone oczekują dusze.

Ach, jak ten moment jest śmierci troskliwy,

Wyrok to Boski, straszny, lecz prawdziwy.

Kto czytasz pilnie uważać należy,

Jak szybkim pędem życie ludzkie bieży.

Radość jest wielka, widzieć w Niebie Boga,

Opisać trudno, co piekielna trwoga.

Z pisma katolik, wierzy prawowierny,

Zgrzytanie zębów, ból będzie niezmierny.

Grzeszniku, masz czas brać się do pokuty,

Rwij tańcuch, jeśliś do świata przykuty.

Rozpaczać w życiu cale się nie godzi,

W poprawie żyjąc, karę sobie słodzi.

Doczesne czyścić, grzechy nasze głodzi,

Chrystusa wiara, katolicka, radzi.

Cóż miejsca tego, patriarcha rzecze,

Masz czas polepszać sumienie człowiecze.

Seraficzego Franciszka synowie,

Już nie wątpcie, co wam oyciec powie.

Ach, Rozalią, swą córę oddaję,

Nayserdeczniejszy, wielki żal poznaję.

Bo ten był w życiu moim Kleynot drogi,

Przycisnął ciało już grobowiec srogi.

Więc po was żąda ratunku jej dusza

Dufam nauce tej Machabeusza.

Modły za zmarłych czynić myśl jest święta,

Za grzechy boleść w czyśćcu niepojęta.

Po śmierci dusze nic nie zasługują,

Jedno westchnienie, Msze Święte ratują.

Widok skazuje, że leży w Kościele,

R. G. H. Cherbu Przodków swoich WCZELE.
 Z Dziada Jey Habdank, Pomian głoszę z baby,
 Żal niedopuszcza, ztąd wierszopis słaby.
 Tu spoczywają trzy córy zrodzone,
 dusze rodziców z Niemi zużożone.
 Wzdycham serdecznie, ach! Okrutne czasy
 A syn pułkownik pochowany w lasy.
 Już dla mnie miejsce, zgotowane, czeka,
 Prędko weźmiecie Starca, bo Człowieka.
 O Duszach naszych pamiętacie wiecznie,
 Bo Te Ratować potrzeba koniecznie.
 Jeden Potomek wydostarczy chleba,
 Boście Ubodzy, więc Wam go potrzeba.
 Już z Pogrobowca ratujcie wołamy,
 Tę w Miłosierdziu Boskim ufność mamy.
 Was Czytających, o Zdrowaś Marya:
 W lat siedemdziesiąt sześciu zebrzę y Ja.

Smutek na walnej serca stanął radzie i Rafał Gurowski oddał się melancholii. Opublikował dedykowane Stanisławowi Augustowi swoje „Dzieje Pisma Świętego”, rzecz dziwaczną i nieudolną, ale chyba w dobrej wierze napisaną. Tak często obcuający ze śmiercią sędziwy kasztelan zaczyna się przygotowywać do osobistego z nią spotkania. 12 października 1790 roku zawarł ze wschowskim klasztorem testamentową umowę funeralną.

18 kwietnia 1797, w dziesięć dni po zgonie, ciało dryżyńskiego hrabiego złożone zostało w grobowej krypcie Gurowskich, a na prawej ścianie głównej nawy kościoła Św. Józefa pomieszczona została miedziana tablica inskrypcyjna:

Już Ci złorzeczyć, Cny staruszkę CZASIE
 Niemogę. Dążę pod Kamień grobowy,
 Tu ciało moje leżeć napiera się.
 Z domu własności spieszę się do Wschowy.
 Patrz Czytelniku, Kto pierwszy tę Drogę
 Pokazał dla mnie, y siebie bezpieczną,
 Z Traktu bitego czyliż zbłądzić mogę?
 Ten spokojnością dla każdego wieczną.
 Jeszcze za życia Franciszka Zakonie,

*Proszę stawcie mnie, gdzie spoczywa ciało
 Życia mojego połowy, przyzgonie.
 Żądam dla Duszy, jeszcze to zamało.
 Wzdycham modłami ratujcie Rafała,
 Wielki to Kleynot, przy Ubóstwie Waszym,
 Tym natężona jest myśl moja cała.
 Dla nas zaś zmarłych jest bogactwem naszym.
 Któm był żyjący Grzesznik, wie Świat Cały,
 To Duszy mojej cale nie pomoże,
 Już się wyroki Ostateczne Stały.
 Posłuszny wołam, zmiłuj się moy Boże.
 Bez zasług, Cnoty, schodzę z tego świata,
 Trworzę się, Dufam w miłosierdzie Twoje,
 A żeby Duszy mey nie była strata.
 Celem zbawienia są nadzieje moje.
 Marya Panno, Grzeszników Obrona,
 Doday ratunku, uproś Twego Syna,
 Oto szczególnie wzdychamy Mąż, Żona,
 Boś Pośredniczka do niego jedyna.
 Bóg przyrzekł, w życiu jeszcze Franciszkowi,
 Że się Ostatnią bułką dzielić chleba
 Z nim będzie, oyciec do Dziedzica mówi,
 Dryżyny daway bo Im go potrzeba.
 Dla Was wszystkiego na świecie odstąpił.
 Ztąd śmieie mówię, ukochane Działki,
 W Ratunku Duszy, dla Żony nie skąpił
 y Wy tak czyńcie dla Oycy i Matki.
 Już się skończyło nas Rodziców życie,
 Biednych żebraków wiecznie żyje Dusza.
 Więc proście Boga, bądź Jawnie, bądź Skrycie
 Słuchajcie Rady z ksiąg Machabeusza.*

Wyjęte z piersi zmarłego serce przeniesione zostało do
 Oby i wmurowane w nagrobek, zwieńczony rzeźbą sarko-
 fagu, okolony wypływającymi spod stóp Aniołów Rozpacz
 falami Kotary i wsparty – niczym na fundamencie – na
 czaszce, emblemacie śmierci. Na centralnie pomieszczonej
 inskrypcji zachowało się niewiele znaków, czas wykruszył
 litery i wytopił pozłotę:

.....
Trzeba mieć wiarę Boga mocno prosić
... w Zakonie Bracia ukochani
Skutki szczęśliwe możemy odnowić
Serca Gurowskich ... Pani

O grzechów prosi Boga odpuszczenie.

Jednak destrukcja ta okazała się jak gdyby twórcza: w kalekim szyfrze uszkodzonego epitafu czas odbił mowę człowieczej agonii. Dionizyjskie oblicze nazbyt dobrze odżywionego szlachcica z portretu olejnego w zakrystii kościoła w Owińskach i z konterfektu trumiennego ze Wschowy zachodzi wanitatywnym cieniem.

Przemiana Ciała w Słowo dokonała się we wcześniejszych wierszach Gurowskiego budującego metaforykę i obrazy na kształt pomostu stylistycznego, zapośredniczającego somatykę z semantyką. W epitafiach Rozalii i autoepitafiach ostatniego kasztelana poznańskiego ów metaforyczny pomost stylistyczny, niczym fragment wanitatywnego koła, przełożony zostaje na świetnie znaną tematowi parabolę peregrynacyjną; językowe zapośredniczenie ciała w znaczeniowości metafizycznej, owocujące skojarzeniami i wizjami kosmologicznymi, czasoprzestrzennymi i sepulkralnymi, ujęte jest teraz jako symbol kluczowy: Śmierć-Wędrowka. „Podróźna” metaforyka Gurowskiego została bowiem przełożona na figurę myślową: wanitatywną parabolę życia. Wychodzi jej naprzeciw uprawiany przez Gurowskiego gatunek poetycki: epitafium-waleta, wiersz łączący stylistyczne obrazy kondycji Thanatosa z obrazami kondycji Viatora.

Lecz wewnątrz wierszowych przygód słowa dostrzegamy również obraz inny jeszcze, jak witraż układający się ze wszystkich epitafiów w ich porządku i następstwie: parabolę autobiograficzną, ukazującą ścieżkę życia, po której długo i hardo kroczy butny pan, a z której schodzi jeszcze jeden polski Hiob. Ta przypowieść biograficzna – od zdrajcy do Hioba – nazbyt często wyjaśnia polskie losy. Nie trzeba szukać daleko. Powtórzy się w życiu prawnika ostatniego poznańskiego kasztelana, Adama Gurowskiego (1805–1866), który zdradziwszy idee powstania 1831 roku wkra-

czał na swoją ścieżkę życia jako rosyjski zausznik, apostata narodowy i wyznaniowy, a schodził z niej jako nowy polski Hiob, usprawiedliwiający swój żywot w obfitych i dziwnych, ale przecież miejscami niezwykle przenikliwych pismach, popełnianych na amerykańskiej emigracji, na którą wybrał się ze wstydu.

Rafał Gurowski (1716–1797) – inconnu poète des épitaphes

Il fit ses études à Luneville, auprès de Stanisław Leszczyński. De retour au pays natal, nommé chambellan, il prit part à la vie publique. Son activité politique était souvent erronée, montrant, par exemple, un manque de compréhension pour la question de l'indépendance du pays, ainsi que pour le besoin de réformes de l'organisation de la société. Parfois il fut cruel

pour ceux qui lui étaient soumis. Mais il a beaucoup souffert, surtout à cause des morts prématurées de personnes chères. Ainsi, dans l'œuvre de Gurowski nous apercevons une spécifique parabole autobiographique, montrant le sentier d'une vie, suivi longtemps et fièrement par un seigneur orgueilleux, et finalement abandonné par un nouveau Hiob polonais.



Ryszard Montusiewicz

Hymny maryjne Piotra Cieklińskiego

1.

Piotr Ciekliński (1558–1604) z rzadka dzisiaj przypomniany (nie uwzględnia jego osoby m.in. Encyklopedia Katolicka) zasługuje z kilku powodów na bliższe zainteresowanie. Żyjąc w II poł. XVI wieku, związany ze środowiskiem zamojskim, ówczesnie jednym z najciekawszych w życiu intelektualnym Rzeczypospolitej, uczestniczył w przemianach ideowych i przewartościowaniach kulturowych, które uczyniły jego czasy wyjątkowymi w historii kultury staropolskiej. Aktywny w wielu dziedzinach życia publicznego, swoją obecność utrwalił Ciekliński przede wszystkim na polu literatury, mimo że spod jego pióra wyszło zaledwie kilka utworów.

Młody Ciekliński uczył się, jak można przypuszczać, w jezuickim kolegium w Jarosławiu. Ostatecznie jego formacja intelektualna została ukształtowana w kręgu Jana Zamoyskiego i Akademii Zamojskiej. Z Zamoyskim Ciekliński związał się na długo; więzy te były różne. Był sekretarzem kanclerza, od 1590 roku posiadał jego pełnomocnictwa do utrzymywania kontaktów ze Lwowem. Z polecenia Zamoyskiego posłował w 1587 roku do Szwecji, w 1594 roku do Italii po zatwierdzenie przez papieża fundacji Akademii Zamojskiej i uzyskanie dla niej odpowiedniego dyplomu papieskiego, w 1597 roku do Konstantynopola, skąd między innymi przywiózł greckie manuskrypty do biblioteki akademickiej. Ciekliński brał także udział w wyprawach wojennych hetmana: prawdopodobnie w moskiewskich w 1577 i 1579 roku, na pewno w wołoskiej w 1595 roku, był również pod Byczyną w 1588 roku, skąd przywiózł królowi Zygmuntowi III wieść o zwycięstwie Zamoyskiego nad arcyksięciem Maksymilianem. Uczestniczył ponadto w rozmaitych akcjach politycznych i przedsięwzięciach dyploma-

tycznych hetmana. Służył mu ofiarnie i z oddaniem, należał niewątpliwie do zaufanych współpracowników swego dobroczyńcy. Obu łączyły również zainteresowania literackie; Zamoyski inspirował Cieklińskiego i troskliwie mu mecenasował.

Był Piotr Ciekliński – obok Szymona Szymonowica, Jana Szczęsnego Herburt, Dawida Hilchena, Reinholda Heidensteina, Macieja Piskorzewskiego – literatem zamojskim. Obracał się w kręgu wybitnych uczonych akademickich: Adama Burskiego, Jana Ursinusa, Tomasza Dreznera, Williama Bruce'a, Szymona Birkowskiego. Uczestniczyć musiał w dyskusjach nad programem chrystianizacji potrydenckiej kultury. Zajmować go musiały dokonujące się ówczesnie przewartościowania estetyczne i filozoficzne, koncepcja humanizmu chrześcijańskiego. Dostrzegał zapewne nowe nurty i zainteresowania w literaturze, „wymianę” antycznych autorytetów, ponowne „odkrycie” Biblii dla literatury i sztuk plastycznych. Problemy te w środowisku zamojskim były szczególnie głęboko rozważane. Dowodów mamy aż nadto – począwszy od akademickich dysput, filozoficznych i moralnych traktatów, poprzez program wykładów w Akademii, inicjatywy przekładowe, powstającą twórczość literacką, po repertuar wydawniczy oficyny akademickiej.

Przede wszystkim dwa utwory Cieklińskiego – komedia „Potrójny z Plauta”, pierwsza w literaturze polskiej i „Hymny na święta Panny Najświętszej” – są świadectwem uczestnictwa poety w zmianach programowych i estetycznych dokonujących się w literaturze polskiej w końcu XVI wieku, u progu baroku. Piotr Ciekliński to niewątpliwie poeta minor – literatura nie zajmowała go bez reszty. Tym niemniej oba wspomniane utwory są znaczące dla staropolskiej literatury: dramaturgii i poezji religijnej.

2.

W 1600 roku w drukarni akademickiej Marcina Łęskiego w Zamościu odbity został niewielki tomik „Ś. Wojciecha, apostoła i arcybiskupa polskiego, Bogarodzica i hymny na święta Panny Najświętszej, Piotra Cieklińskiego, które roz-

sądkowi Kościoła Powszechnego poddaje¹. Na całość opisaną w tytule składa się wiersz dedykacyjny, tekst „Bogurodzicy”, obejmujący piętnaście „kanonicznych” strof oraz siedem hymnów na najważniejsze święta maryjne.

Dziełko swoje wiąże Ciekliński z osobą mecenasa i opiekuna, Jana Zamoyskiego. W środowisku zamojskim nie było w tym nic wyjątkowego; wszyscy bez mała literaci składali hetmanowi dowody uznania, wynosili jego zasługi i światły umysł, zaświadczały przy tym o swoim do niego przywiązaniu. Ciekliński czyni to jednak w sposób osobliwy. Zwraca się ku *duchom błogosławionym Halszce, Annie, Zofijej i Gryzeldzie, Jana Zamoyskiego, kanclerza i hetmana wielkiego koronnego z matek Krystyny Radziwiłłówny, Gryzeldy Batorówny i Barbary Tarnowskiej córeczkom. Waszą pamiątką niech ozdobione te pieśni będą* – życzy sobie poeta. Ale faktycznym adresatem dedykacji pozostają żyjący: ojciec i sześciolatek wówczas Tomasz, z utęsknieniem i długo oczekiwany potomek:

*(...) wy, poświęcone
Ku chwale Panu, żądajcie swemu
Ojcu długiego zdrowia godnemu.
Proście zarazem za swego brata,
Aby Pan jego dziecinne lata
Przyjął w opiekę, żeby na ziemi,
Drogami chodził bogobojnymi.*

Wiersz dedykacyjny nie jest przykładowym panegiryskiem, jak zwykle bywało, nie jest także epicedium, jak można by sądzić z tytułowej zapowiedzi. Poeta świadomie miesza konwencje i style zapowiedzi, a przy tym zapowiada wątek tematyczny cyklu, nie wspomniany w tytule całości. Wiersz dedykacyjny ujawnia intencje autorskie zrealizowane w następnych utworach, jest przez to spowinowacony z całością, a w planie kompozycyjnym stanowi wprowadzenie. Zakończenie wiersza dedykacyjnego jest zarazem zapowiedzią następnego utworu tomiku – „Bogurodzicy”:

*A ty, o pierwszy nasz apostoł,
Wprzód zacznij swój hymn w męczeńskim kole.*

Wrócić jeszcze wypada do koncepcji adresata w wierszu dedykacyjnym po to, by spróbować znaleźć przesłanki, które pozwoliły Cieklińskiemu zrealizować z powodzeniem dość nieoczekiwany pomysł. Ciekliński wkracza w sferę osobistego życia Zamoyskiego i przypomina epizody tragiczne. Zwraca się do Jana Zamoyskiego jako do ojca, a nie polityka czy wojownika. Wypowiada najskrytsze nadzieje swego mecenasa, które ten wiązał z upragnionym następcą. Sądzić można, że poeta wypowiada jednocześnie nadzieje najbliższego otoczenia kanclerza. Tylko ktoś z tego kręgu mógł sobie pozwolić na tak dalekie wejście w sferę prywatności osoby „państwowej i publicznej” i tylko ktoś, komu hetman był prawdziwie bliski, miał powody, aby konwencji literackiej przeciwstawić familijność i osobisty ton wypowiedzi. Niewątpliwie Piotr Ciekliński odpowiadał obu warunkom.

Wspomniano wyżej o zapowiedzi „Bogurodzicy” sformułowanej w wierszu dedykacyjnym. Dodać trzeba, że *hymnowi ojczystemu*, jak nazywa pieśń poeta, poświęcony jest znaczny fragment tego wiersza. Szczególnie podkreślone zostaje znaczenie „Bogurodzicy”, wokół której jednoczył się naród dla pomyślności Rzeczypospolitej i zgody Polaków. Poprzedzenie hymnów maryjnych naszą *carmen patrium* ma głębokie i wielorakie uzasadnienie.

Stanisław Łempicki wiąże pojawienie się „Bogurodzicy” w zbiorze z *era nowych wielkich zmagañ wojennych oraz renowacji ducha rycerskiego u Polaków w II połowie XVI stulecia. Odżywała w ichnieniu wojennych czasów Batorego i Wazów wojenno-rycerska chwała „Bogurodzicy”; kto wie, czy także w otoczeniu hetmana Zamoyskiego, ostatniego batorszczyka, ten kult Bogarodzicy się nie utrzymywał, pozostając i na potem w tradycji Akademii Zamojskiej*².

Wydaje się jednak, że o umieszczeniu „Bogurodzicy” w tomiku zadecydowały inne motywacje, sądzić można, natury literackiej, moralistycznej i religijnej. „Bogurodzica”

¹ Jedyny znany egz. pierwodruku uległ zniszczeniu w czasie II wojny światowej. Całość „zdażył” wydać St. Łempicki jako *Nieznane hymny o Najśw. Pannie Piotra Cieklińskiego*, Zamość 1938. Cytaty wedle tego wydania.

² Dz. cyt., Wstęp, s. 5.

koresponduje w płaszczyźnie tematycznej z pozostałymi utworami zbioru. Przypomina tradycję poezji maryjnej, tradycję, na którą autor powołuje się świadomie i z rozmysłem. „Bogurodzica” jakby „rekomenduje” zamierzenie poety, dodaje powagi całemu zbiorowi, stanowi kompozycyjne otwarcie cyklu hymnów, pozwala na historyczne odniesienia.

„Bogurodzica”, której powstanie łączono wtedy powszechnie z osobą św. Wojciecha, wiązała się ściśle z początkami wiary katolickiej i państwowości na ziemiach Polan. Przypomnienie starożytnej pieśni miało uzmysłowić stałą obecność kultu Maryi, podkreślić maryjny charakter polskiego katolicyzmu, utwierdzany w formacji duchowej pokoleń potrydenckich. Wiązanie katolicyzmu z polskością, rodzimością stanowiło jedną z zasadniczych tez kontrreformacyjnej argumentacji, w której podkreślano zarazem ważne miejsce Matki Boskiej w planie Bożego zbawienia. W ten sposób wypuklano zarazem oblicze religijności polskiej przeciwstawianej obcym kulturowo i pozbawionym tradycji doktrynom różnowierczym. Ten dogmatyczno-tradycjonalistyczny nurt polemiki wymagał okazania historycznego świadectwa. Niezastąpionym i nie dającym się podważyć świadectwem była „Bogurodzica”.

W takim celu wykorzystywał pieśń nie tylko Ciekliński. On raczej włączył się w tendencję wyraźnie już zarysowaną. Benedykt Herbst w 1567 roku w „Chrześcijańskiej porządnej odpowiedzi na tę konfesyję, która pod tytułem Braciej Zakonu Chrystusowego jest wydana” cytuje w polemice z innowiercami „Bogurodzicę” jako dokument dawnej wiary panującej w Polsce od czasów św. Wojciecha. Podobnie Jakub Wujek w kazaniach na dzień św. Wojciecha zamieszczonych w „Postylli katolickiej, część trzecia (...)” wydanej w 1575 i 1584 roku oraz w „Postylli mniejszej, część pierwsza ozimnia (...)” – wydanej m.in. w 1579–80, 1582, 1590 i 1596 roku – przytacza fragmenty „Bogurodzicy” jako świadectwo tradycji i ciągłości jednej wiary. Podobnym zamierzeniem służyło umieszczenie „Bogurodzicy” w „Żywotach świętych Starego i Nowego Testamentu” Piotra Skargi, wydanych m.in. w 1585, 1592–93, 1598 roku (niewątpliwie popularność „Żywotów świętych”

przysporzyła sławy i samej pieśni). Z drugiej strony „Bogurodzica” wywoływała ostre reakcje innowierców, jak choćby Krzysztofa Kraińskiego w „Postylli kościoła powszechnego apostołskiego”, wydanej w 1611 roku. Protestanci otwarcie i niejednokrotnie manifestowali swoją niechęć do Matki Boskiej i jej kultu, gdy tymczasem apologety katoliccy podjęli właśnie maryjny nurt argumentacji kontrreformacyjnej. Ciekliński podąża ich tropem na gruncie poezji. Czyni to, jak dowodzą teksty, z całą powagą i przejęciem. Napomina odszczepieńców przed *zbyt późnym zobaczeniem cienia swych błędów*, widząc je przede wszystkim w odrzuceniu nauki o Matce Bożej:

*Bodaj się w błędzie swoim wszyscy obaczyli,
A na drogę żywota i prawdy wrócili,
Którzyż to odejmują, Panno, dostojęństwo
Ze z Ciebie wziął Bóg żywy żywe człowieczeństwo.*

(Na Poczęcie)

Błędy te widać także w odejściu od Kościoła, *który nigdy zbłądzić nie może*. Poeta piętnuje i napomina różnowierców, jednocześnie zachęcając ich do powrotu i konwersji:

*Otwórzcie oczy swoje, ludzie zaślepieni,
Którzy od powszechnego zboru wyłączeni
Samopas tulacie się; dzisiejszego święta
Wrzucicie na swe rozumy posłuszeństwa pęta.*

(Na Oczyszczenie)

Przytoczone wypowiedzi przekonują nas o zamierzeniu autorskim włączenia się w krąg literatury polemicznej. Z całą wyrazistością Ciekliński ukazuje się jako zapalony obrońca katolicyzmu, który umiejętności posługiwania się rozmaitymi narzędziami polemicznej perswazji stara się jak najskuteczniej wykorzystać. Poeta jest tutaj moralistą piętnującym innowierców, ale i napominającym braci w wierze przed niebezpieczeństwem naruszenia dotychczasowego porządku moralno-politycznego:

*(...) każdy naród swemu
Niech umie być poddanym prawu ojczystemu.*

(Na Oczyszczenie)

Myśl ta pojawia się już w wierszu dedykacyjnym i jest powtórzona w hymnach jeszcze kilkakrotnie. Punktem odniesienia dla tej refleksji jest „Bogurodzica” oraz osoba Matki Boskiej – *źwierciadło żywe (...) pokory świętej i niewinności*. Owocem tych rozważań jest polecenie opiece Maryi (w końcowej strofie ostatniego hymnu) Ojczyzny dotkniętej jeszcze *błędem odszczepieństw*.

*O Panno, któraś potłumiła wszędy
Wszystkich nowych wiar i odszczepieństw błędy,
Chciej wykorzenić i z naszej Ojczyzny
Ostatki bluźnierstw i zetrzeć ich blizny.*

(Na Wniebowzięcie)

3.

„Hymny na święta Panny Najświętszej” Piotra Cieklińskiego wraz z wierszami maryjnymi Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, Sebastiana Grabowieckiego, Stanisława Grochowskiego przywracają przekreślone przez reformację i zapomniane w literaturze renesansowej tradycje poezji maryjnej³. Nic dość że przywracają; tradycje te zostają wzbogacone zarówno w zakresie ujęć tematycznych, sposobów oglądu postaci Matki Boskiej jak i obrazowania poetyckiego, metaforyki. Można sądzić, że podjęcie tematu maryjnego jest miarą określenia się poety wobec przewartościowań ideowych, funkcji i zadań literatury. Dlatego w poezji tej nie brakuje zarówno moralizowania i refleksyjności, nastawienia propagandowego i modlitewnego, odwołań do dogmatyki i tradycji apokryficznych. Każdy z poetów stawia sobie jednak inne zamierzenia i różnymi sposobami je realizuje.

Ciekliński tworzy odrębną koncepcję poezji maryjnej. Podkreślić trzeba, że jego hymny są utworami *na święta Maryi, a nie bezpośrednio – jak bywało dotychczas – na zdogmatyzowane lub nie zdogmatyzowane fakty z jej życia*⁴. Nie są to jedynie utwory o tych świętach. Zawartość i kompozycja zbioru zostały podyktowane motywacjami pozaliterackimi – hymny obejmujące najważniejsze święta maryjne ułożone są według porządku życia Maryi, a więc: „Na Poczęcie”, „Na Narodzeniu”, „Na Ofiarowanie”, „Na Zwia-

stowanie", „Na Nawiedzenie", „Na Oczyszczenie", „Na niebowzięcie". Hymny wraz z poprzedzającą je „Bogurodzicą" wypełniają cały tomik, stanowią określony tematycznie i kompozycyjnie cykl, zamierzoną przez autora całość, osobliwy kancjonalik maryjny, w tej postaci dotąd w literaturze staropolskiej nie znany.

Zamysł poetę uczynienia ze świąt maryjnych podstawy dalszych rozważań wpłynął na przyjęcie określonej koncepcji poetyckiej. Tak więc Ciekliński przytacza argumenty „powołujące" i konstytuujące święta maryjne; czerpie je z Ewangelii, nauki Kościoła, tradycji kultowej. Nie odwołuje się w zasadzie do motywów i wątków apokryficznych, dotąd (w średniowieczu) a i potem chętnie przez poetów wykorzystywanych. Poetę zajmują rozważania dogmatyczne, w takim zakresie, w jakim jest mu to potrzebne do wypowiedzenia własnych, autorskich myśli. Hymny stają się po części poetyckimi traktatami mariologicznymi, choć na pewno nie w takim stopniu, jak Sępowsy sonet „Do Najświętszej Panny". Ciekliński stara się zbliżyć do tajemnicy świętości Maryi, zgłębić prawdę o jej powołaniu i gotowości wypełnienia woli Boskiej. Świadomy jest przy tym ograniczonych możliwości poznawczych człowieka i już na początku cyklu przestrzega, siebie chyba też:

*Nie człowieczy to rozum, rada nie człowiecza,
Próżna o tym świerzbących mózgów ludzkich piecza,
Zgadnąć poczęcia Twego, Panno, tajemnicę,
Trudna to na śmiertelnych dowcipów żrzenicę.
Cud to jest, który między inszemi cudami
Zakryła mądrość Boska przed spraw swych szpiegami;
Zginie, kto by w nie okiem ciekawym miał wzierać
I w skarbnicy zamkniętych czynów Pańskich szperać.*

(Na Poczęcie)

Autor usuwa się w cień wobec autorytetu Pisma Świętego, powagi dogmatyki, usankcjonowanej tradycji. Nie należy jednak sądzić, że rola poety zaczyna się i kończy na przytoczeniu właściwych dla każdego święta dowodów i argumen-

³ S. Sawicki, *Motywa maryjne w poezji średniowiecza i renesansu*, w: tegoż, *Z pogranicza literatury i religii*, Lublin 1979, s. 43–81.

⁴ Dz. cyt., s. 74.

tów teologicznych. Nie mamy wszak do czynienia z wierszowanym katechizmem maryjnym, ale z cyklem poetyckich tekstów. Teologia spotyka się z poezją, dochodzi do kontaminacji obu. Mariologia otwiera kierunki poetyckiej refleksji, moralistycznej konstatacji. *Poszczególne wydarzenia z życia Maryi czy też nazwy jej godności nie są tu wprowadzane wyłącznie dla nich samych. Nie o określenie bowiem ani o stwierdzenie chodzi tu głównie, ale o ustosunkowanie się do opisywanych zdarzeń i cech Bożej Matki; również o odstąpienie moralnego ich dna*⁵. Zawsze jednak warunkiem autorskiego komentarza jest przekazanie historycznego świadectwa, „autoryzowanej prawdy” o świętości Maryi. Ciekliński znał retoryczne zasady kształtowania tekstu i sposoby retorycznego oddziaływania na odbiorcę. Wśród nich wymieniano niepodważalność przedkładanych argumentów, wiarygodność egzemplów. Odwołania do Pisma Świętego i katolickiej dogmatyki spełniały ten warunek i pozwalały autorowi widzieć skuteczność tej drogi dla zamierzeń apologetycznych, które otwarcie deklarował. Przyjęte postępowanie poeta rozciąga na obrazowanie poetyckie, metaforykę, słownictwo. Przenosi do utworów Ave Maria, Magnificat, kantyk Symeona, korzysta z metaforyki Godzinek, Psalmów, Pieśni nad pieśniami, utwory nasycą popularną terminologią maryjną.

W pierwszym hymnie, zgodnie z przyjętą zasadą kompozycyjną, autor zajmuje się Niepokalanym Poczęciem Maryi. Co prawda dogmat ten ogłoszono dopiero w 1854 roku, ale święto obchodzono od dawna: na Wschodzie od VIII wieku, na Zachodzie od wieku IX, a powszechnie od XV stulecia. Hymn „Na Poczęcie” staje się ciekawym przyczynkiem dla historyka religii, dokumentuje bowiem proces upowszechniania i rozwoju kultu. W utworze jest również miejsce dla tajemnicy panieństwa *bez zmyy wszelakiej*. Poeta stara się ogarnąć tajemnicę obu „własności” Maryi, wskazać ich wagę i niezwykłość. Tak więc, dzień poczęcia Maryi jest *źródłem zepsowania dla smoka starego grzechu, a początkiem budunku zbawienia dla plemienia ludzkiego. Bez zmyy panieństwo pozwoliło piastować w łonie Tego, którego ogarnąć nie mogła ziemia tak przestronna*.

Również z wielowiekowej tradycji bierze się święto Narodzenia Najświętszej Panny Marii. Poeta akcentuje tę tradycję:

*Powinnie tedy Kościół Twojemu
Dzień narodzeniu świątobliwemu
Każdego roku, Panno, oddaje.*

(Na Narodzenie)

Podkreśla zarazem związek narodzin Maryi z istotą jej postannictwa: *człowieczeństwo Bóg z niego* (tzn. narodzenia – przyp. R.M.) *miał wziąć*.

W hymnie „Na Ofiarowanie” autor przypomina ofiarowanie Panny Najświętszej w Świątyni, zajmuje go przede wszystkim ostateczny wymiar tego zdarzenia: oto Panna ofiarowana Bogu, staje się *przybytkiem Synowi jednorodzinnemu*.

Kolejne trzy utwory: „Na Zwiastowanie”, „Na Nawiedzenie”, „Na Oczyszczenie” przekazują zdarzenia opisane w Ewangelii według św. Łukasza. Ciekliński wiernie przenosi sens i treść zdarzeń, dyskretnie je parafrazując. W hymnie „Na Zwiastowanie” przytacza, posługując się mową pozornie zależną i narracją, scenę zwiastowania, wzbogacając zarazem jej teologiczny wymiar refleksji wokół Prologu Ewangelii według św. Jana:

*I oddała się za służebnicę
Panu, który w niej swą obietnicę
Ziścił, bo z Jej krwi wzięło swe ciało
Słowo, które się człowiekiem stało,
Słowo, które jest i było Bogiem.*

(Na Zwiastowanie)

Wiersz „Na Nawiedzenie” wypełnia sfabularyzowana relacja z odwiedzin Maryi u Elżbiety i Magnificat stylizowany na uroczysty, podniosły hymn. W następnym utworze „Na Oczyszczenie” poeta opowiada, idąc za św. Łukaszem, o oczyszczeniu Maryi w świątyni, uwagę swoją skupiając na dostrzeżonym paradoksie *błogosławieństwa*:

*Postulsza zakonowi idzie do bożnice
Zwyczajem pospolitej inszej nałożnice,*

⁵ Dz. cyt., s. 74.

*Pełna błogosławieństwa, przecz cię idzie, żeby
Wzięła błogosławieństwo (...)*

(Na Oczyszczenie)

Ciekleńskiego uderza współbrzmienie w Maryi świadomości Boskiego wybrania i uniżenia, świętości i codzienności. Przejęty tym wypowiada słowami początku kantyku Symeona modlitwę dziękczynienia. Przenosi ją niejako, dołączając uwielbienie i pochwałę, do kończącego cykl hymnu „Na Wniebowzięcie”. W utworze tym przypomina tylko scenę wyniesienia Matki Boskiej *nad anielskie chory*, całą uwagę skupiając na układaniu kunsztownej apoteozy Jej świętości. Odwołuje się do metaforyki, rzec można „maryjnej”, bo z różnych źródeł zebranych w Godzinkach (które w Polsce zostały spopularyzowane dzięki przekładowi Jakuba Wujka wydanemu w 1596 i 1598 roku, a więc tuż przed ukazaniem się „Hymnów” Ciekleńskiego, oraz kilkakrotnie w latach następnych) i tu ukonstytuowanych jako repertuar służący poezji maryjnej.

Próba jednoczesnego spojrzenia na wszystkie utwory cyklu pozwala znaleźć charakterystyczne znamiona postawy poety wobec osoby Matki Bożej. Autor obserwuje Ją w perspektywie Boskiego wybrania i znaczenia tego faktu dla historii zbawienia i ludzkości. W pierwszym przypadku poetę fascynuje przyjęcie nowiny zwiastowania, postawa pokory, zastanawia go paradoks panieństwa i macierzyństwa. Drugi aspekt spojrzenia pozwala rozwijać moralistyczny wątek autorskich komentarzy.

Ciekleński konstatując, że Maryja znalazła upodobanie w Bogu („Na Narodzenie”), dostrzega różne aspekty Jej wybrania. Podkreśla, że wywyższona była już przed wiekami:

*Przed wszemi wieki Twoje panieństwo
Na to przejężrane, że człowieczeństwo
Bóg z niego miał wziąć nad przyrodzenie.*

(Na Narodzenie)

*(Bóg), który z wieków poświęcił ją Swemu
Przybytkiem Synowi jednorodzonemu.*

(Na Ofiarowanie)

ale widzi także, że i osobiste Jej cnoty wywyższyły Ją między ludźmi:

*W żadnym, jako ziemia stoi, pokoleniu,
Ani w męskim, ani w niewieścim plemieniu,
Równie do służb Pańskich dusze pałającej
Nie było, a tym mniej żyć poczynającej.*

(Na Ofiarowanie)

W Maryi, jak podkreśla, miała się spełnić obietnica Boga wobec człowieka:

*Że Syna począc masz i porodzić,
Który z niewolstwa ma wyswobodzić
Rodzaj człowieczy (...)*

(Na Zwiastowanie)

W podobnym tonie wypowiada się Ciekliński w utworach „Na Poczęcie” i „Na Narodzenie”. Maryja, ukazana jako przyczyna zbawienia rodzaju ludzkiego, skłania poetę do kontemplacji Jej osoby:

*(...) mnie na wysławianie
Twej zacności ani słów, ani serca zstanie.*

(Na Poczęcie)

Z drugiej strony przymioty charakteru i cnoty pozwalały kreować Maryję jako wzór naśladowania, *zwierciadło pokory* i życia pobożnego. Nastawienie moralizujące prze-wija się we wszystkich utworach cyklu w nie mniejszym stopniu niż problemy już omówione. Ciekliński mówi o moralności indywidualnej i zbiorowej. Sądy i zalecenia formu-lując rzeczowo i jednoznacznie, nadając im niejednokrotnie postać katechizmowych orzeczeń, na przykład: *grunt to wychowania, gdy się Boga boi* („Na Ofiarowanie”). Jednak najczęściej stawia po prośbu za wzór postać Maryi:

*Patrzcie w tę Pannę, panny wstydlive,
Patrzcie w Nią, jako w zwierciadło żywe,
A przykładem jej strzeżcie z młodości
Pokory świętej i niewinności.
Temi cnotami, wiedźcie to pewnie,
Tej się zalecić macie Królownie,*

*Z córkami swemi matki stateczne,
A przejść z doczesnych na dobra wieczne.*

(Na Narodzenie)

Zastanawiać się można, co dla Cieklińskiego jest ważniejsze, czy poetyckie doświadczenie świętości Maryi, czy nastawienie moralistyczno-apologetyczne, dla którego osoba Matki Boskiej staje się stosownym odniesieniem. Chyba w równym stopniu istotne są oba zamierzenia, jednak ich spotkanie w jednym cyklu wierszy, można powiedzieć, w jednej całości, stwarza zasadnicze problemy natury ideowej i artystycznej. W planie konstrukcyjnym każdego z wierszy mała utworu i w planie kompozycyjnym całości dostrzec można pewne niekonsekwencje i potknięcia. Czynniki, które zdają się je łagodzić, są: ciągłość w prowadzeniu obu nurtów zainteresowań poprzez wszystkie utwory, konsekwencja w sposobie wypowiadania się o Maryi, dająca się zauważyć paralelność w kompozycji utworów (część „maryjna” i część moralistyczna), znaczna sprawność w zakresie formułowania problemu (często poprzez paradoks). Z drugiej strony odczucie niespójności i heterogeniczności zbioru każe przypuszczać, że Ciekliński zbyt gorliwie chciał użyć poezji na potrzeby kontrreformacyjnych polemik, moralistyki, niekiedy jałowej, bo zbyt powierzchownej. Stąd na przykład nieprzystawalność partii moralistycznych do poprzedzających je refleksyjnych w hymnach „Na Narodzenie”, „Na Oczyszczenie”, stąd łamanie porządku kompozycyjnego wiersza („Na Ofiarowanie”), dysonans w tonacji niektórych utworów.

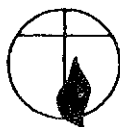
Dostrzec i docenić jednak trzeba wysiłki Cieklińskiego zmierzające do znalezienia dla poezji nowego języka, innego niż dotychczasowy styl, korespondujących z przemianami kulturowymi i estetycznymi nadchodzącej epoki. Próby te dotyczą warstwy obrazowania i technik poetyckich. Poeta podejmuje próby budowania obrazu syntetycznego poprzez równoczesne korzystanie z wielu źródeł leksyki i topiki. Potrafił dynamizować wypowiedź stosując mowę pozornie zależną, konstrukcję przytoczenia, fabularyzację opisu, parafrazę, posługiwanie się cytatem. Stosuje przerzutnię i inwersję, przejawia skłonność do sformułowań antytetycznych, kontrastowych, efektownych paradoksów. Inspiruje

go ikonografia, do schematów której nawiązuje wprost, choćby w scenie Zwiastowania, Wniebowzięcia, wyobrażenia Maryi w koronie splecionej z gwiazd. Nowe tendencje estetyczne widoczne są także w doborze słownictwa religijnego i polemicznego.

Poeta postawił przed sobą cel niełatwy – pogodzenie poezji z publicystyką. Jego wiersze maryjne nie są modlitwami, choć nastawienie modlitewne odnajdujemy w nich niejednokrotnie, nie jest to także wierszowana publicystyka polemiczna, choć te elementy utworów są wprost ujawniane, nie jest to maryjny katechizm, choć teologia maryjna zajmuje w wierszach poczesne miejsce, nie jest to w końcu liryka kontemplacyjna, choć postawa ta nieobca jest poecie.

Można więc mówić o dychotomii tematycznej całości, o niekonsekwencjach i niespójnościach artystycznych poszczególnych utworów cyklu. Nie dyskredytuje to jednak zamierzenia poety i nie podważa osiągniętych efektów. Cieklińskiemu przyszło żyć w czasach „gorących”, literatura nie mogła pozostać wobec problemów współczesnych obojętna, zalecano nawet, by wypowiadała się z całą otwartością. Hymny maryjne Piotra Cieklińskiego dokumentują ówczesne zmiany zainteresowań tematycznych i przeobrażeń artystycznych, data ich wydania – rok 1600 – jest niejako symboliczna. Otwierają także tradycję w poezji staropolskiej utworów „na święta maryjne”, w nurt której wpisują się m.in. Bartłomiej Zimorowic i Wojciech Stanisław Chrościński.

Można odważyć się na konkluzję, że Ciekliński włącza się świadomie, choć jeszcze jako terminator, w kształtujący się nurt poezji barokowej, z jej implikacjami ideowymi i artystycznymi.



Wiesław Lipowski

Niewierzący Bach?

Religijność Bacha przejawiająca się w jego muzyce

Jak powszechnie wiadomo, Jan Sebastian Bach czerpał z twórczości innych kompozytorów a także z własnego dorobku. Muzyka fortepianowa, kameralna, orkiestrowa, koncerty, pieśni i świeckie kantaty – własne i cudze – były dla Bacha bogatym źródłem inspiracji. Najśłynniejszym tego przykładem jest oczywiście „Msza h-moll“, której każda część zawdzięcza wcześniejszym kompozycjom co najmniej jakiś fragment swego kształtu muzycznego. Dzieł więc Bachowskich kantat kościelnych i kilka świeckich oraz przynajmniej jeden z koncertów ukazują proces składania muzycznych elementów w jedno dzieło muzyczne.

W ostatnim czasie występuje tendencja do ukazywania Bacha bardziej jako zawodowego muzyka kościelnego niż jako kompozytora czerpiącego swe natchnienie przede wszystkim z uczuć natury religijnej. Być może Bach nie był zbyt skrupulatny w spełnianiu swoich stricte kościelnych obowiązków w Arnstadt, szczególnie jeśli nadarzała się okazja wyjazdu do Lubeki, gdzie mógł posłuchać mistrza organów, Buxtehudego. Chociaż później, w Weimarze, był m.in. organistą w książęcej kaplicy, kierował jednak swój wzrok ku świeckiemu stanowisku kapelmistrza zamku i gdy nie udało mu się otrzymać tej funkcji, a zamiast tego wyładował w areszcie – przeniósł się pod opiekę innego protektora. U księcia von Anhalt-Köthen Bach nie miał wielu okazji grania ani chóralnej, ani instrumentalnej muzyki kościelnej. Książę był kalwinistą, zatem nabożeństwa w jego kaplicy miały bardzo skromną oprawę. Lecz Bach był zupełnie zadowolony z pobytu w Kötchen. Kiedy przeniósł się do Lipska, uważał siebie bardziej za osobę odpowiedzialną za muzykę w całym mieście niż za chórmistrza kościoła Św. Tomasza. Odmawiał przecież przyjęcia funkcji kantora i zażądał, do czego zresztą miał prawo, bardziej ogólnego tytułu – „dyrektora muzycznego“.

Aby na podstawie takich faktów twierdzić, że Bach nie czuł się wcale zobowiązany w stosunku do kościoła, w którym pracował, należałoby zlekceważyć zupełnie wyjątkową troskę, z jaką podchodził do tej pracy i jako kompozytor, i jako organista. W obu sferach swojej działalności Bach tak bardzo przekroczył wszystko to, czego można było wówczas oczekiwać od muzyka kościelnego, że nie można wątpić w obecność u Bacha niezwykle silnej podniety religijnej, która po prostu musiała znaleźć jakieś uzewnętrznienie czy zaspokojenie.

Ci, którzy potrafili wtedy te rzeczy oceniać, uznawali Bacha za najwybitniejszego niemieckiego interpretatora muzyki organowej, owej w istocie rzeczy chrześcijańskiej sztuki, która niestety chyliła się wówczas ku upadkowi. Mówiono o nim: *Wielu organistów kościelnych jest pozbawionych wszelkich kompetencji, a większość z nich jest niewiele lepsza od zwykłych grajków, jakich słyszy się w gospodach ludowych. Cóż to byłaby za tragedia, gdyby sztuka gry organowej, doprowadzona przez Bacha do takiej perfekcji, miała ulec zaprzeczeniu.*

Podczas gry słuchacze nie mogli się oprzeć zachwytem nad umiejętnościami improwizatorskimi Bacha. Bywalcy kościoła Św. Tomasza często go prosili, by grał nawet podczas przerw między nabożeństwami. Korzystając z takich okazji Bach uchwyciwszy się jakiegoś pomysłu muzycznego tworzył z niego podstawę do rozwijania różnych stylów improwizacji. Najpierw mogło to być preludium i fuga, następnie trio i fantazja chorałowa, a na koniec wspaniała, majestatyczna fuga wykonywana na pełnym zestawie organów. Będąc znakomitym improwizatorem Bach jednocześnie zajmował się komponowaniem muzyki organowej. Robił to przez cały czas swojego twórczego życia przypuszczalnie dlatego, iż zdawał sobie sprawę, że tylko w ten sposób wielkość jego talentu może przejawiać się najlepiej. Nie pisał muzyki z myślą o korzyściach materialnych, bo przecież niczego nie publikował. Komponowania od niego nie wymagano ani mu za nie nie płacono. Z ponad trzystu kantat, które Bach skomponował, za jego życia tylko jedna ukazała się drukiem.

Przejawiający się we wszystkich jego dziełach bliski, wrażliwy związek słów z muzyką pochodzić może tylko z najgłębszych przekonań religijnych artysty.

Barwy instrumentalne i wokalne, malarstwo słowne, techniki muzyczne i struktury formalne – wszystko to łączy i wiąże się z sobą, by tworzyć prawdziwie luterzańską sztukę.

Spośród elementów wymienionych wyżej najłatwiej zrozumiała jest zapewne barwa tonu. Zakrawa to prawie na cud, że Bach zdołał osiągnąć aż tyle dysponując niezwykle skromnymi środkami. Na przykład, w celu wywołania podniosłego nastroju posługuje się masywnym chorałem i pełnoorkiestrową frazą, najczęściej obywatelską się bez dźwięku trąbek. Gdy weźmiemy pod uwagę dwie początkowe części kantaty nr 29, okaże się, że pierwsza z nich to wesoło brzmiąca przeróbka preludium na skrzypce solo z III partity. Tutaj pojawia się ono w postaci koncertu na organy, smyczki, instrumenty dęte i bębny i wiedzie nas wprost do cudownie rozprzestrzeniającej się fugi na chór i orkiestrę do słów „Wir danken dir, Gott“, do tego, co później przystoiło się w finałowe „Dona nobis pacem“ w „Mszy h-moll”.

Są to najbardziej oczywiste przejawy wewnętrznych przekonań Bacha. Ale poza nimi spotykamy bardziej subtelne i może dlatego bardziej przekonujące środki ekspresyjnego zastosowania przez Bacha barw orkiestrowych. Zapewne wszyscy jesteśmy obeznani ze sposobem, przy użyciu którego w „Pasji wg św. Mateusza” słowom Jezusa towarzyszy nieustannie swoista czterogłosowa aureola skrzypcowa, podczas gdy wszystkie inne głosy sprzęgnięte są zwyczajnie albo z organami, albo z wiolonczelowym continuo. Jednakże czy ktoś zwrócił kiedykolwiek uwagę, że w momencie, w którym Jezus z rozpaczą woła: *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?! – owa aureola znika?* W trakcie wypowiedziania tych słów, Jezusa, jak zwyczajnych śmiertelników, podpira już proste continuo. Z kolei w „Magnificat” słowa: *Jako obiecałeś na wieki praojcom naszym, Abrahamowi i jego potomstwu* Bach umieścił w nieoczekiwanie polifonicznie brzmiącym fragmencie dzieła, tak że wyczuwa się tu nicomal renesansową atmosferę, jakby mającą symbolizować dawną obietnicę Boga złożoną Abrahamowi.

(Pamiętamy, oczywiście, że Renesans oznaczał m.in. nawiązywanie do kultury starożytnej.)

Przykłady tego rodzaju występują we wszystkich prawie kościelnych kompozycjach Bacha. Pełne symboli ilustracyjnych są kantaty. Ich różnorodność rozciąga się od oczywistych opisów słownych do najbardziej subtelnych form budowania nastroju. W preludium chorałowym „Durch Adams Fall“ („Na upadek Adama“) ze zbioru „Orgelbüchlein“ Bach ilustruje w funkcji pedału upadek Praojca opadającego w basie septymami, interwałami najbardziej rozrywającymi materię muzyczną; w tym samym czasie wąz-kusiciel wije się wśród melodii chorałowej. Podobnie w preludium „Da Jesus an dem Kreuze stund“ („Jezus na krzyżu zawisnął“), z tej samej kategorii agonia Jezusa na krzyżu reprezentowana jest przez serię ostrych, przykrych dla ucha zawieszonych dźwięków. Może trochę mniej czytelny jest przykład „koncertu“ z otwarcia kantaty nr 152 „Tritt auf die Glaubensbahn“ („Podążaj drogą wiary“) – gdzie w bezlitosnym przesuwaniu się najniższych dźwięków słyszy się nieustannie kroki wiernego chrześcijanina. Kantata nr 161 odtwarza w pięknym, fantazyjnym stylu dźwięk dzwonów *bijących w słodką godzinę śmierci*.

Wielka liczba podobnych przykładów występujących wśród kantat i preludiów chorałowych wskazuje na sposób, w jaki Bach wykorzystywał różne formy muzyczne do symbolizowania koncepcji religijnych. Wspaniałym przykładem tej metody jest fragment „Oratorium na Wniebowstąpienie“. Oto dwie sylwetki w białych szatach pojawiają się przed wiernymi: *A kiedy spoglądali wytrwale w niebo, gdy on się wznosił, dwu ludzi w białej podeszło do nich i powiedziało: „Hej, wy, ludzie z Galilei, po co stoicie i wpatrujecie się w niebo; ten sam Jezus, którego wam zabierają do Nieba, przyjdzie, tak jak odchodzi“*. I w chwili, gdy ludzie owi wypowiadają te słowa, Bach spaja obydwie linie melodyczne razem, w specjalnie ułożonym kanonie, oraz ilustruje wniebowstąpienie i zstąpienie Jezusa Chrystusa odpowiednio wznoszącymi i opadającymi frazami.

Preludium organowe na Boże Narodzenie „In dulci jubilo“ dostarcza następnego, uderzającego przykładu symbolizmu liturgicznego. Melodia chorału wykonywana jest

w kanonie oktawy ilustrując słowa hymnu „Trahe me post te“ („Wiedź mnie ze sobą“).

Muzyczny symbolizm Bacha bywa tak zawity, że czasem jest dostrzegalny tylko po bardzo szczegółowych studiach. Staram się przedstawiać te spośród przejawów osobistych przekonań Bacha, które ujawniły się z całą rzeczywistością. Fascynujący jest fragment „Pasji wg św. Jana“, kiedy Piłat mówi do Żydów: *Weźcie go wy i osądźcie według waszego prawa*, a Żydzi odpowiadają: *Nam nie wolno nikogo zabić*. (Zabić po niemiecku – toten.) Bach nakłada słowo „toten“ na chromatyczny, wznoszący się motyw pięciu dźwięków i powtarza go dokładnie 10 razy, aby symbolizować piątę z dziesięciu przykazań: „Nie zabijaj!“ Kolejny, ważny przykład zaabsorbowania się Bacha symbolizmem dotyczy liczby i jego własnego nazwiska. Przyjmując literę A jako 1, B jako liczbę 2 itd., okazuje się, że litery wyrazu BACH sumują się dając liczbę 14. Jeśli dodamy do tego litery J (dziewiąta litera alfabetu niemieckiego) i S (litera osiemnasta, czyli $2 \times 9!$), otrzymamy łącznie liczbę 41, to znaczy odwrócone 14, czyli wyrażenie J. S. BACH. Bach robił użytek z tych liczb przy wielu rozmaitych okazjach. Najbardziej chyba frapującym tego przykładem wydaje się preludium chorałowe „Vor deinem Thron treit ich“ („Odechodzę na Twój tron“). Melodia chorału jest ozdobiona tak, że linijka pierwsza zawiera 14 nut a cała melodia – 41. Była to ostatnia kompozycja Bacha, podyktowana, jak wiadomo, na łożu śmierci.

Przez całe życie Bach poważnie interesował się sztuką oratorską. Był w bliskich kontaktach ze specjalistą retoryki – prof. Birnbaumem z Uniwersytetu Lipskiego. Birnbaum zachwycał się doskonałym rozumieniem przez Bacha analogii między retoryką a muzyką. Bach często dyskutował z przyjaciółmi o tych analogiach i zawsze słuchano go, jak wspominał Birnbaum, z *najwyższą przyjemnością i satysfakcją*. Sztuka retoryki, jak ją wówczas definiowano, miała nauczać, zachwycać, poruszać – „docere, delectare, movere“. Bach, jako kompozytor, widział swoje zadanie w sposób bardzo zbliżony do powyższych zasad, chociaż może zmienić coś ich kolejność: zachwycać, poruszać i przez to nauczać.

Kantaty lipskie są oczywiście pełne czysto muzycznego czararu i piękna oraz tak samo zachwycają niewierzącego jak dobra symfonia, opera czy koncert. Lecz zawierają w sobie także niespotykaną formę podkreślania kontekstu teologicznego. Skoro o tym mówię, to chcę przypomnieć wspa- niałą kantatę BWV 52 stanowiącą zabawny przykład Bachowskiej metody. Kantata rozpoczyna się skoczną wersją pierwszej części I Koncertu Brandenburskiego. Jaka musiała być zatem ogólna reakcja słuchaczy, gdy w koncer- cie nagle pojawiła się dramatyczna tenorowa recytacja: *Fals- che Welt, dir trau ich nicht!* (Świecie fałszywy, nie wierzę ci!).

W taki oto sposób wzmianka o sztuce retoryki przywiodła nas z powrotem do kwestii, od której rozpoczęliśmy: jeśli Bach naprawdę uznawał się za teologa oddziałującego poprzez sztukę muzyki, jak należy tłumaczyć owe zapoży- czenia, a szczególnie zapożyczenia z twórczości świeckiej? Udzielenie odpowiedzi na to pytanie jest według mnie rzeczą prostą. Otóż granice pomiędzy religijnością a świeckością w muzyce nie były wówczas, bez wątpienia, tak jaskrawo zarysowane jak dzisiaj. Życie ludzkie łączyło się w bardzo realnym sensie z religią, toteż z całym przekonaniem uwa- żano, że oba elementy – religijność i świeckość – powinny być w sztuce w dużym stopniu wymieszane. Przecież wiele mszy skomponowanych w epoce rozkwitu renesansowej polifonii było w rzeczywistości imitacjami, spośród których wiele bazowało na kompozycjach świeckich – pieśniach, madrygalach i popularnych melodiach. Co więcej, prawie każdy kompozytor tych czasów próbował swych sił w sztuce parodiowania. Przykładem może być zwłaszcza Palestrina, chyba najbardziej „religijny” kompozytor tamtych czasów.

Zarzucanie Bachowi, na takim tle, „niewierzącego profes-jonalizmu” jest oczywiście lekceważeniem świadectwa historii.



Ks. Józef Życiński

DNA i Syzyf redivivus

Genetyka dla poetów

Opinia Josepha Jouberta głosząca, iż lepiej rozważać zagadnienie i zostawić je bez rozwiązania niż przedstawić jakiś rozwiązanie bez wcześniejszych rozważań, nie może liczyć na sympatię autorów, którzy piękno intelektualnej przygody dostrzegają jedynie w odnajdywaniu rozwiązań ostatecznych i definitywnych. Zjawiskiem charakterystycznym dla rozwoju nauki jest prawidłowość przejawiająca się w tym, iż prawie wszystkie ważniejsze odkrycia naukowe zaopatrywane bywają w filozoficzny komentarz, w którym głosi się definitywne rozwiązanie podstawowych kwestii filozoficznych. W tym właśnie duchu superkrytyczny E. Mach wskazywał na mechanikę jako na dyscyplinę przynoszącą rozwiązanie wszystkich sensownych kwestii. W tym samym duchu W. Lenin, krytykując Macha, deklarował definitywnie: *Fizyka współczesna leży w połogu, rodzi ona materializm dialektyczny.*

Byłoby dziwne, gdyby połów współczesnej biologii teoretycznej nie doprowadził do propagowania nowych interpretacji filozoficznych. Interpretacje takie są m.in. dziełem francuskiego laureata Nobla w dziedzinie biologii, Jacques Monoda. Swe kompetencje w dziedzinie biologii molekularnej i swój krytycyzm w stosunku do wielu interpretacji filozoficznych wykorzystuje on do zaprezentowania nowej wizji świata, człowieka, wartości i norm etycznych. Kompetencje i krytycyzm nie są jednak warunkiem wystarczającym do stworzenia interpretacji filozoficznej, która byłaby lepsza od krytykowanych alternatywnych teorii. Dlatego też w stosunku do wielu też formułowanych na kartach „Przypadku i konieczności”¹ można bądź to formułować zarzut *petitionis principii*, bądź wskazywać formalne braki upoważniające do stwierdzenia: *non sequitur*. Mimo tych braków Monodowski bestseller pozostaje wydarzeniem we

współczesnej filozofii przyrody, choćby tylko z racji formalnego piękna poetyckiego wariantu materializmu ukazanego na kartach książki. Jest w tej wizji wiele optymizmu poznawczego, który charakteryzował myślicieli ubiegłego stulecia. Usiłując interpretować filozoficznie odkrycia biologii molekularnej dotyczące struktury kwasu dezoksyrybonukleinowego Monod czyni to z przejęciem przypominającym fascynację XIX-wiecznych autorów oczarowanych odkryciami wieku „pary i magnetyzmu”. Z perspektywy stulecia możemy doskonale ocenić, ile w tamtych fascynacjach było superoptymistycznych przypuszczeń, które interesować dziś mogą jedynie historyków jako świadectwo intelektualnego klimatu epoki. Poznawczy optymizm Monoda zdaje się dawać pozytywne świadectwo o duchu naszej epoki. Jest w nim szacunek dla nauki, wolny od egzaltowanych uwielbień. Jest w nim również Camusowski humanizm, który współczesnym Syzyfom każe toczyć z godnością kamień egzystencji nawet wówczas, gdy wiadomo, że egzystencja ta jest tragiczna i bezsensowna. Czynnikiem świadczącym o intelektualnej niezależności autora jest również jego krytycyzm zarówno w stosunku do marksizmu, jak i do filozofii teistycznej. Odrzucając obie te interpretacje Monod zalicza je do interpretacji animistycznych, w których usiłuje się narzucać przyrodzie z zewnątrz bądź to prawa dialektyki, bądź kategorie celowości. Interpretacje takie prowadziły do podniosłych konkluzji, które były następstwem przypisywania przyrodzie cech nie posiadanych przez nią obiektywnie. Przeciwwstawiając się podobnym procedurom, francuski biolog postuluje dumnie, aby nie szukać pociech w traktowaniu przyrody jako areny, na której działają czy to prawa dialektyki, czy kosmiczny Bóg, lecz w jej interpretacji zachować postulat obiektywizmu wolnego od animistycznych pociech. Traktując przyrodę jako miejsce występowania przypadku i konieczności, wprowadza on w swych obiektywistycznych interpretacjach trzy podstawowe pojęcia: teleonomii, morfogenezy autonomicznej i niezmienniczości (*invariance*). Pierwsze z nich ma służyć do usunięcia pojęcia celowości z biologii. W swym wykla-

¹ J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970.

dzie inauguracyjnym w Collège de France w 1968 r. Monod podkreślał, iż *teleonomia jest terminem, który można stosować, jeśli – przez obiektywny wstyd – woli się unikać „celowości”*². Proponowany neologizm nie tylko ma być wskaźnikiem wstydlivosti autorów, lecz również ma odsyłać do innej treści. Termin ten oznacza mianowicie taką organizację struktur i funkcji u poszczególnych organizmów, jaka zdaje się służyć zachowaniu jednostki, a przede wszystkim zachowaniu gatunku³. Nie ma powodów, by obiektywnie przypisywać przyrodzie celowość, gdyż to jedynie obserwatorowi z zewnątrz pewne procesy i struktury jawią się jak gdyby („comme si”) były podporządkowane nie istniejącemu jeszcze celowi. Czynnikiem obiektywnym jest jedynie określona strukturalizacja organizmów i ich działań, którą można wyjaśnić za pośrednictwem przekazu informacji zawartej w kodzie genetycznym. Informacja ta stanowi swoisty program determinujący struktury i funkcje organizmu. Przekaz tego programu gwarantuje niezmienną reprodukcję, czyli po prostu niezmienniczość (*invariance*). W następstwie tego możliwa jest morfogeneza autonomiczna przejawiająca się w tym, iż – w odróżnieniu np. od komputerów – osobniki żywe mają same (autonomia) zdolność przekazu właściwych im form gatunkowych (morfogeneza).

W poszczególnych publikacjach Monod w różny sposób tłumaczył rolę emergencji w ewolucji czy ustosunkowywał się do zarzutów, iż pojęcie teleonomii skażone jest subiektywnością a nawet animizmem. Niezmienna jest natomiast rola przypisywana przez niego kwasowi dezoksyrybonukleinowemu w dziedzinie stanowiącej grę przypadku i konieczności. Relatywna stałość kodu genetycznego stanowi gwarant strukturalnej niezmienności organizmów oraz występowania funkcji teleonomicznych. Mutacje, będące wynikiem absolutnego przypadku, mogą jednak prowadzić do zmian w strukturach DNA, które następnie powielane są w jednostkach będących nośnikami nowych cech. Przyroda zamienia się w ten sposób w olbrzymi łańcuch zdarzeń przypadkowych i zdarzeń koniecznych. Nie ma obiektywnych powodów, by traktować człowieka jako ukoronowanie procesów ewolucyjnych, ponieważ jest on jedynie dzieckiem

przypadku i konieczności. W genealogii gatunku homo sapiens pewne procesy były całkowicie przypadkowe i nie podporządkowane żadnemu celowi. Po ich zaistnieniu niektóre możliwości rozwoju zostały wykluczone i bezwzględna konieczność w jednoznaczny sposób zdeterminowała późniejsze etapy rozwoju. Pocieszające wieści o szczególnej roli człowieka w kosmosie są wyrazem dobrego samopoczucia niektórych jednostek homo sapiens, które bardziej kochają samoadoracyjne pochlebstwa niż wnioski biologii molekularnej. Te ostatnie prowadzą do opinii, iż jesteśmy przypadkowymi dziećmi ewolucji. Seria przypadków zaopatrzyła nas w system nerwowy i mózg po to, byśmy mogli snuć refleksje o tragizmie naszej egzystencji i w pustym kosmosie przeżywać gorycz naszej samotności. Człowiek jawi się w filozofii Monoda jako istota wysoce dramatyczna. W swych wędrówkach po skomplikowanych ścieżkach refleksji jest on swoistym Cyganem kosmicznym, który wszędzie czuje się obco, gdyż przemierzany przez niego świat nie jest w stanie zrozumieć jego nadziei i cierpień. Kosmiczną samotność należy jednak przeżywać w stylu wielkich wzorców – w duchu humanizmu Camusa, w kręgu godności Syzyfa. Syzyf szczęśliwy istnieje jedynie w marzeniach, w rzeczywistości możemy natomiast spotykać Syzyfów-realistów. Nie szukają oni krzepiących ducha interpretacji, lecz uwikłani w splot powiązań przypadku i konieczności niosą bagaż swych naukowych teorii z tą samą dumą i konsekwencją, z jaką Syzyf pchał swój kamień.

Analiza przeciwko poezji

Zaproponowane przez Monoda połączenie krytycyzmu, genetyki i poezji doprowadziło do wizji, która intryguje formalną nowością ujęcia powtarzającego wiele tez klasycznej filozofii mechanicyzmu. Wizję tę można byłoby przyjąć, gdyby krytycyzm stosowany był w niej z jednakową konsekwencją, gdyby z przyrodniczych przesłanek wypro-

² *Leçon inaugurale*, éd. Collège de France 1968, s. 9.

³ Tamże.

wadzano jedynie przyrodnicze wnioski, zaś poetyckimi metaforami nie zastępowano merytorycznych braków. Autor „Przypadku i konieczności” nie spełnia jednak tych warunków i podczas gdy w części jego tez dominuje demaskatorski krytycyzm, w innych związki wynikania logicznego zastępowane są przez egzystencjalizujący liryzm. Ta dwutorowość analiz sprawia, iż we frapującym formalnie ujęciu Monoda odnajdujemy ccha filozoficznych tez, które w przeszłości w mniej ciekawy sposób formułowano i krytykowano już wielokrotnie.

Tak np. Monodowska krytyka pojęcia celowości procesów przyrody ożywionej jest powtórzeniem zarzutów, które wcześniej w bardziej precyzyjny sposób formułowali wielu autorów, w tym również przedstawiciele filozofii teistycznej⁴. Różnice poglądów w tej dziedzinie uzależnione są m.in. od treści nadawanej terminowi „celowość”. W różnych słownikach bardzo często za pomocą terminów „celowość”, „quasi-finalność”, „celowość heurystyczna” usiłuje się wyrażać te same treści, które Monod opisuje używając terminu „teleonomia”. Istoty problemu należy szukać nie w słownikowych preferencjach, lecz w semantyce przypisującej określony sens poszczególnym wyrażeniom. Jeśli przyjąć, iż o celowości działań można mówić tylko wówczas, gdy są one ŚWIADOMIE ukierunkowane w stronę nie istniejącego jeszcze celu, wówczas biolog nie ma żadnych powodów, by przypisywać celowość procesom przyrody ożywionej. Obserwowane w niej prawidłowości będzie on mógł nazywać quasi-finalnymi, przypisując temu terminowi heurystyczną wartość. W ujęciu takim końcowy rezultat procesów quasi-finalnych jest nazywany kresem, nie zaś celem, natomiast metafizyczne pojęcie przyczyny celowej jest systematycznie eliminowane i zastępowane przez interpretacje deterministyczne odwołujące się do ciągu obserwowanych współzależności między poszczególnymi stanami układu. Tego typu metodologiczny i terminologiczny puryzm może oczyścić biologię z metafizycznych naleciałości związanych z odwoływaniem się do procesów celowościowych. O tym, że puryzm taki nie przychodzi biologom łatwo, świadczą ich wypowiedzi, w których status pojęcia celowości porównywany jest ze statusem narzecz-

nej, z którą wstyd pokazywać się, ale i niełatwo zerwać. Czy zerwanie z teleologizującą narzeczoną musi prowadzić automatycznie do rehabilitacji mechanicyzmu w filozofii biologii? Uważam, że nie i że pytanie o rację opisywanych przez Monoda procesów teleonomicznych prowadzi do tych samych antymechanistycznych wniosków, do których prowadziły tradycyjne argumenty z celowości.

Samo odwołanie się do niezmienności pewnych struktur czy praw, do stałości kodu genetycznego czy do konieczności wystąpienia określonych procesów implikuje tezy filozoficzne, których nie można uzasadnić w perspektywach filozofii mechanicyzmu. Filozofia ta nie tłumaczy bowiem, dlaczego we wszechświecie istnieją jakiekolwiek konieczne uwarunkowania, dlaczego nie jest on jedynie zbiorem fantazyjnych procesów, w których nie można byłoby dopatrzeć się żadnej logiki. Filozofia mechanicyzmu nie wyjaśnia, dlaczego pewne dziedziny rzeczywistości są zdominowane przez przypadek, w innych zaś przyroda ściśle podlega prawom. Prawa te tłumaczą zarówno przebieg ewolucji jak i stałość naszego kodu genetycznego. Próba filozoficznego uzasadnienia tych praw prowadzi do tych samych racji, które w teleologicznych interpretacjach miały tłumaczyć tzw. celowość procesów przyrody ożywionej.

Pytanie, dlaczego przyrodzie przypisujemy kategorię konieczności, nie należy do kompetencji ani zainteresowań biologów. Nie należy go stawiać biologom, gdyż wykracza ono poza epistemologiczne ramy uprawianej przez nich dyscypliny. Pytania tego nie można jednak uniknąć w filozoficznej refleksji nad przyrodą. Zasypywanie fizyków czy biologów pytaniami, dlaczego określone prawo ma taką właśnie postać, dlaczego występują takie, a nie inne korelacje, dlaczego przyroda w ogóle jest matematyczna i poznawalna, byłoby oznaką przechodzenia z płaszczyzny fizyki na płaszczyznę filozofii. Filozofujący przyrodnik nie może jednak unikać pytania o ontyczne uwarunkowania praw przyrody. Zagadnienie to podejmował m.in. A. Einstein podkreślając, iż najbardziej niepojęte jest to, że świat w ogóle da się pojąć i że przyroda jawi nam się jako upo-

⁴ Zob. np. K. Kłóśuk, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, Warszawa 1955.

ządkowany zbiór współzależności, nie zaś jako *cholerny brzęczący zgiełk*.

Francuski laureat Nobla unika pytań należących do tej grupy i sądzi, iż wyjaśnienie ewolucyjnych przemian można znaleźć poprzez odwołanie do kodu genetycznego i struktury DNA. Dla filozofa podobne wyjaśnienie jest jednak tylko przesunięciem tajemnicy o jeden stopień wyżej, gdyż nadal intrygująca pozostaje dlań kwestia, dlaczego nasz wszechświat nie jest wszechświatem chaotycznym, *brzęczącym zgiełkiem*, który uniemożliwiałby zarówno istnienie fizyki jak i biologii. Pytanie o ontyczną rację względnej stałości kodu genetycznego pozostaje pytaniem, które w mechanistycznej filozofii Monoda można co najwyżej zaliczyć do pytań bezsensownych. Klasyfikacja taka ma jednak nie najlepszą opinię po doświadczeniach pozytywizmu logicznego, w którym większość kłopotliwych pytań usiłowano rozwiązywać przez gorliwe rozdawnictwo etykietek „Ostrożnie, Nonsens”. Procedura taka nie doprowadziła do usunięcia wielkich pytań metafizyki, doprowadziła natomiast do zakwestionowania kryteriów, za pomocą których usiłowano dekretować granice sensu.

Istotnym brakiem filozofii przypadku i konieczności pozostaje więc to, iż nie można w niej wyjaśnić, dlaczego w przyrodzie w ogóle występuje konieczność. Możliwy przecież byłby wszechświat chaotyczny, w którym nie dałoby się stosować ogólnych praw, w którym każdy proces byłby indywidualny do tego stopnia, iż w ogóle niemożliwe byłoby formułowanie prognoz o przyszłych stanach układów. To, że nasz wszechświat jest wszechświatem racjonalnym, który możemy opisywać za pomocą matematycznych formuł i w którym możliwe jest stosowanie predykcji czy retrodykcji, posiada doniosłe implikacje filozoficzne, jakie pomija milczeniem Monod na kartach swojej pracy.

Nie mniej kontrowersyjna jest proponowana w niej koncepcja przypadku. W swej filozofii Monod często operuje przeciwstawieniem między przypadkiem i koniecznością. Z niektórych jego sformułowań wynika, iż miano przypadku stosuje on także do procesów stochastycznych, które podlegają prawom o charakterze statystycznym. Wprowadzanie w takich sytuacjach opozycji między koniecznością

i przypadkiem wydaje się wątpliwe, jako że prawa statystyczne mają również swoistą konieczność, tyle tylko że różną od konieczności jednoznacznych praw deterministycznych. Monod zdaje się ignorować ten fakt, kiedy do tej samej klasy prawidłowości zalicza zarówno mutacje kodu genetycznego jak i obowiązywanie Heisenbergowskiej zasady nieokreśloności w zjawiskach mikroświata. Tymczasem pierwsze z wymienionych zjawisk są wynikiem jednostkowych doraźnych uwarunkowań, drugie mają charakter uniwersalny w dziedzinie mikroświata i zachowane są w nich matematycznie określone prawidłowości. Niektóre ze sformułowań Monoda sugerują, iż jego teoria przypadku implikuje indeterminizm ontologiczny, rozumiany jako brak uwarunkowań przyczynowych. Z innych określeń wynika, iż chodzi w niej tylko o indeterminizm epistemologiczny wyrażany w tezie o naszej niemożności poznania czy przewidywania określonych związków przyczynowych.

Inne zastrzeżenia kierować można w stronę Monodowskiego rozróżnienia między naukowo-obiektywistycznym i animistyczno-subiektywistycznym podejściem w interpretowaniu przyrody. Prosta eliminacja tzw. animizmu nie prowadzi automatycznie do obiektywizmu całkowicie wolnego od pozanaukowych, ideologicznych wtętwów. Marzenia o całkowicie obiektywnym poznaniu przyrodniczym podzielano w społeczności fizyków w latach trzydziestych, zaś ich wyrazem były m.in. teorie zdań protokolarnych. Marzenia te zakończyły się razem z upadkiem koncepcji tzw. czystych faktów, które byłyby całkowicie wolne od teoretycznych założeń przyjmowanych przez poszczególnych badaczy. Niewątpliwym truizmem jest twierdzenie, że czyste fakty nie istnieją i że w genezie teorii naukowych niebagatelną rolę odgrywają elementy pozaracjonalne. Niedobrze byłoby, gdyby filozofujący biologowie nie dostrzegali truizmów znanych fizykom już od 50 lat. Z tej racji, iż wszelka nasza wiedza naznaczona jest piętnem osobowościowo-środowiskowych uwarunkowań³, które jedynie częściowo można zrationalizować, dumne deklaracje o obiektywizmie naukowym jawią się jako ślady optymizmu poznawczego,

³ Por. M. Polanyi, *Personal Knowledge: Towards A Post-Critical Philosophy*, London 1958.

który przyjmowano w początkach naszego wieku, lecz którego obronić się nie da po pracach I. Lakatosa, M. Polanyia czy P. K. Feyerabenda.

Rezerwowanie monopolu na obiektywność bądź to dla nauki jako całości, bądź dla poszczególnych dyscyplin naukowych wydaje się przejawem filozofii zarówno subiektywnej jak i bezpodstawnej. Istnieje wiele powodów, by przyjąć zarówno Monodowską krytykę pojęcia celowości jak i praw dialektyki, uznając obie wymienione interpretacje za ekspresję określonych ideologii. Taką samą ideologią jest jednak również mechanistyczna filozofia przypadku i konieczności. Biologia molekularna nie mówi nam nic o kosmicznych Cyganach czy współczesnych Syzyfach. Wypowiedzi na ich temat są wyrazem poezji pisanej na marginesach tekstów przyrodniczych. Poezja ta ma swoisty urok, można ją kochać czy nawet zachwycać się nią. Podnoszenie jej do godności obiektywnych twierdzeń naukowych byłoby jednak wyrazem niefrasobliwego stosunku do prawdy.

Filozofia przypadku a zasada antropiczna

W sformułowaniach, niemal romantycznych, Monod podkreśla, iż nie ma powodu do kosmicznego romantyzmu. Nasz wszechświat jest obcym wszechświatem, w którym nie jesteśmy ani dziećmi, ani koroną stworzenia, tylko produktami przypadkowych procesów. Wizja taka odpowiadać może osobom, które w filozofii nie szukają pocieszenia i potrafią dzielnie przyjmować prawdy najbardziej beznadziejne i smutne. Wskaźnikiem prawdy nie jest jednak ani jej krzepiący ducha wydźwięk, ani nasza umiejętność dumnego przyjmowania przygniatających twierdzeń. Można by wypracować teorię jeszcze bardziej posępną niż interpretacja Monoda; apelujące do naszej działalności elementy pesymizmu nie stanowią jednak kryterium prawdy, podobnie jak nie stanowią go również pozbawione uzasadnień elementy optymizmu zawarte w innych teoriach. Na uwagę zasługuje jednak fakt, iż z analiz współczesnej kosmologii relatywistycznej wyprowadzane są wnioski upoważniające do kwestionowania opinii Monoda, która głosi, iż

szczęśliwy i ślepy traf zdecydował o powstaniu struktur umożliwiających ludzką egzystencję. Wnioski te znajdują wyraz w różnych wersjach tzw. zasady antropicznej. Jeden z jej wariantów, znany jako słaba zasada antropiczna, głosi, iż występujące obecnie wartości zmiennych fizycznych nie mają charakteru arbitralnego, lecz należą do przedziału wartości, których wystąpienie stanowiło warunek powstania i rozwoju życia⁶.

Na pierwszy rzut oka zasada taka może uchodzić za tautologię, skoro bowiem we wszechświecie naszym rozwinęło się życie, to oczywiste jest, że musiały w nim istnieć warunki pozwalające na powstanie życia. Problem jest jednak w tym, że parametry charakteryzujące warunki istnienia organizmów żywych dotyczą różnych aspektów ewolucji kosmicznej. Charakteryzują one izotropowość wszechświata, gęstość materii kosmicznej, prędkość ekspansji czy koincydencje między wartościami tzw. stałych. Niektóre z tych cech pozostają we wzajemnych zależnościach i np. wraz ze wzrostem średniej gęstości materii maleje szybkość ekspansji wszechświata. Nie ma jednak żadnych powodów, by twierdzić, iż wszystkie fizyczne własności ewoluującej materii są takie, iż wystąpienie jednego typu cech umożliwiających istnienie życia pociąga wystąpienie wszystkich innych warunków fizycznych koniecznych do istnienia życia. Nie ma więc obiektywnych powodów, by twierdzić np., że skoro we wszechświecie zaistniały systemy planetarne umożliwiające rozwiniecie się białkowych form życia, to musiały również konieczne wystąpić temperatury umożliwiające istnienie tych form. Można by pogodzić się z ponurymi tezami filozofii Monoda i przyjąć, że wyciągnęliśmy szczęśliwy, choć tragiczny, los na kosmicznej ruletce przypadku, gdyby do powstania organizmów żywych wymagane było spełnienie jednego typu uwarunkowań fizycznych. Kiedy jednak uwarunkowań takich jest wiele, zaś ruletka wyrzuca ustawicznie ten sam los, zachodzi podejrzenie, że tłumaczenie jej funkcjonowania przypadkiem jest filozofią nieskomplikowaną, ale też i nieprawdopodobną.

⁶ Zob. np. J. D. Barrow, *Anthropic Definitions*, „Q. Journ. Astr. Soc.” 24 (1983) 147.

Wśród różnych przesłanek, jakimi uzasadnia się zasadę antropiczną, najbardziej zaskakujących wyników dostarczyła praca C. B. Collinsa i S. W. Hawkinga dotycząca izotropowości wszechświata⁷. Uzasadniany przez nich zaskakujący wniosek głosił: W zbiorze rozpatrywanych warunków początkowych zbiór wszechświatów ewoluujących w kierunku obserwowanej obecnie izotropowości jest zbiorem miary zero. Obserwowana izotropowość jest więc bardzo mało prawdopodobna z teoretycznego punktu widzenia, a mimo to pozostaje ona faktem. Odkrycie to prowadziło do podobnych komentarzy co analizie dotyczącej gęstości materii we wszechświecie. Obserwowana gęstość rzędu 10^{-30} g/cm^3 jest bardzo niewygodna dla teoretyków szukających falsyfikacji pewnych modeli kosmologicznych. Równocześnie jednak wielkość ta jawi się znów jako zagadkowy przejaw łaskawości kosmosu. Gdyby bowiem gęstość materii we wszechświecie różniła się znacznie od obserwowanej gęstości, wówczas albo ekspandujący wszechświat przechodziłby w krótkim czasie w stadium kontrakcji, albo też rozszerzałby się w taki sposób, iż nie mogłyby w nim powstać trwałe układy planetarne. W obu przypadkach nie mogłoby w kosmosie rozwinąć się życie w znanych obecnie formach, zaś przypuszczenia, iż pył kosmiczny czy neutrino byłyby wówczas nośnikami życia, można traktować jedynie jako przejawy fantazji.

Przeciwstawiając zasadę antropiczną Monodowskiej filozofii przypadku nie chcę traktować kosmologii jako super-nauki umożliwiającej falsyfikację twierdzeń formułowanych w innych dyscyplinach. Chcę jedynie wskazać, iż ładunek filozofii łączonej z niektórymi z tych twierdzeń nie musi być traktowany jako jedyna możliwość interpretacyjna, choćby tylko z tej racji, że nawet w płaszczyźnie nauk przyrodniczych pozostaje on trudny do pogodzenia z analizami dotyczącymi ewolucji wszechświata. Obiektywnie zaznaczyć trzeba, iż z samą zasadą antropiczną zaczęto również łączyć metafizyczne treści, dotyczące np. roli celowości w rozwoju wszechświata. Wybitnie metafizyczny charakter ma zarówno mocna zasada antropiczna⁸, jak i rozwijana przez J. A. Wheelera antropiczna zasada partycypacji.

Dlatego też nieporozumieniem byłoby jednakowe traktowanie wszystkich wariantów zasady antropicznej. Zagadnienie to stało się tak fascynujące i modne w okresie ostatniego dziesięciolecia, iż zaproponowane zostały warianty zasady bliższe science fiction niż nauce. Do prób takich należy zaliczyć np. syntezę zasady antropicznej i teorii światów równoległych H. Everetta⁹. Z tego, że miłośnicy poezji w fizyce usiłują opisywać matematycznie niedostępne do obserwacji wszechświaty, nie wynika, iż sama zasada antropiczna jest oznaką fantazjowania. Jej słaby wariant zarówno dostarcza intrygujących pytań, jak i odślania słabość tezy Monoda o człowieku, kosmicznym Cyganie.

Tezę tę z wielu innych powodów krytykowali sami biolodzy zarzucając jej scjentystyczny neoklerykalizm, ogólnikowość podstawowych terminów, wizjonerstwo czy brak związków wynikania logicznego¹⁰. Deklarowana na kartach „Przypadku i konieczności” filozofia nowego przymierza okazała się w istocie starą filozofią Demokryta ubogaconą odsyłaczami do biologii molekularnej. Odsyłacze do przyrodniczych tekstów mogą być pomocne przy rozwiązywaniu filozoficznych kwestii, ale złudzeniem byłoby oczekiwanie, iż biologia może nam dostarczać metafizyki instant. Poszukiwanie biologicznych uzasadnień tez mechanicyzmu i nowego mitu o Syzyfie wydaje się Syzyfowym trudem. Głównym efektem tego trudu może być co najwyżej nowa mitologia.

⁷ „Astroph. J.” 180 (1973) 317.

⁸ Por. Barrow, art. cyt., s. 149.

⁹ Zob. np. G. Gale, *The Anthropic Principle*, „Sc. Am.”, (1981, Dec.) 114.

¹⁰ Zob. odsyłacze w: M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1983, s. 191.

DNA et Sisyphe redivivus

La biologie théorique contemporaine a conduit aussi aux nouvelles interprétations philosophiques. De telles interprétations sont, entre autres, l'oeuvre du lauréat français du

prix Nobel en biologie, Jacques Monod. On peut reprocher beaucoup aux idées de Monod, néanmoins elles sont un évènement dans le domaine de la philosophie de la nature.

Wielkie pojęcia polityczne

Kazimierz Dziewanowski

Kto płaci za rację stanu?

Jakże sugestywną i potężną bronią bywa talent pisarza, umiejętność malowania przejmujących obrazów, kreślenia przekonujących sylwetek ludzkich! Oto pod piórem Sienkiewicza rodzi się tajemniczy, nicustraszony Rycerz Dzikich Pól Jeremi Wiśniowiecki, obrońca cywilizacji, a w rzeczywistości, w historii prawdziwej: warchoł, oprawca i rzeźmieszek. Oto pod piórem Mickiewicza wstaje tragiczna i szlachetna postać Konrada Wallenroda uświęcająca nawet podstęp i zdradę – ale której w historii w ogóle nie było. Oto pod piórem Dumasa jawią się nam pełne fantazji, ognia i galanterii postacie Muszkietierów broniących czci i honoru przed zdradzieckimi knowaniami ludzi kardynała i przed nim samym – wyrastającym w naszych oczach na uosobienie intrygi, złej woli, zawiści, cynizmu i obłudy. Lecz przecież kardynał Richelieu uważany jest przez historyków za jedną z najwybitniejszych postaci historii Francji, za twórcę nowoczesnego pojęcia racji stanu i jej obrońcę przeciw prywacie i warcholstwu możnowładztwa, przeciw secesyjnym tendencjom hugenotów, przeciw licznym zagrożeniom zewnętrznym.

Profesor Jan Baszkiewicz, autor interesującej książki o Richelieu¹, tak o tym pisze: *Richelieu należy do przedstawicieli tego nurtu, który już się pojawił dawno, wśród zamętu wojny domowej XVI wieku. W 1588 roku katolicki pamflet egzorcyzmował tych, którzy „krzyczą bez przerwy: Państwo, Państwo, porządek, porządek, nie troszcząc się w pierwszym rzędzie o świętą religię, a nawet twierdząc, że porządek publiczny we wszystkim i wszędzie powinien mieć przed nią pierwszeństwo: słusznie się ich nazywa «Politykami»...* Już za czasów Richelieuego jeden z jego propagandystów, Ferrier, tak replikował: *„To zadziwiające, jak słowo «Państwo» jest nienawistne ludziom, którzy żyją dzięki Państwu i bez niego byłiby ubogimi żebrakami... Drukuje się jeszcze nadal książki,*

w których można wyczytać jako zarzut: *Statianorum secta*, sekta tych, którzy wielbią Państwo (*l'Etat*). Można było usłyszeć, jak na ulicach krążył zarzut pod adresem «upaństwowionego kardynała»; moglibyśmy więc odtąd się obawiać, że to herezja być radcą stanu (*conseiller d'Etat*), sekretarzem stanu (*secrétaire d'Etat*) i królem miłującym swe państwo“.

Słownik ludzi otaczających kardynała – pisze Baszkiewicz – to w rzeczy samej wyraz ideologii etatyzmu. Mówi się więc o *coup d'Etat*: rozumie się przez to szybkie i gwałtowne, a dla państwa zbawienne rozwiązanie, w odróżnieniu od długich, finezyjnych zabiegów... Dużo się mówi o sekrecie państwa, *mystère d'Etat*. Polityka to sztuka dla elity, niezrozumiała dla prostaków, niedostępna społeczeństwu; ale i wykształconym nie można ujawniać niektórych *secrets d'Etat* ze względu na bezpieczeństwo publiczne, *sureté d'Etat*. Ciągłe powraca pojęcie konieczności państwowej, *nécessité d'Etat*: materializuje się ona w postaci wojny, zwiększonego podatku, bezlitosnej represji... Konieczność państwowa to rodzaj srogiej bogini, która narzuca się bez pardonu samym władcom, zmusza do milczenia tradycyjne prawa, zwyczaje, przywileje. Ale największe wzięcie ma oczywiście pojęcie racji stanu, *raison d'Etat*. Jest to jakby kwintesencja całej sztuki rządzenia, podporządkowywania spraw prywatnych, jednostkowych – interesom ogólnym, dobru państwa. Racja stanu wyraża konflikt wartości, każe rezygnować z różnych ludzkich uczuć władcy i ministra. Na jej głos milkną uczucia miłości (stąd polityczne mariaże królów), miłosierdzia (stąd głośne egzekucje wbrew błaganiom arystokracji), hojność (królowie muszą więc zabierać pieniądze poddanym zamiast im je rozdawać), a nawet poczucie honoru (racja stanu może zmusić władcę do złamania danego słowa). Dewoci, żegnając się nabożnie, twierdzili, że taka racja stanu jest po prostu racją piekła, *raison d'Enfer*; oburzona *Statianorum secta* replikowała, że to nienawiść do państwa jest prawdziwą teologią diabelską.

Baszkiewicz wylicza jeszcze zrodzone w czasach Richelieu pojęcia związane z racją stanu i państwem, które często pojawiają się w tekstach kardynała: prawa państwa (*droits d'Etat*), zasady stanu (*maximes d'Etat*), tajemnice stanu

¹ Jan Baszkiewicz, *Richelieu*, PIW, Warszawa 1984.

(secrets d'Etat), więzienia stanu (prisons d'Etat), zbrodnie stanu (crimes d'Etat), katolicy „państwowi” (catholiques d'Etat) i tak dalej. Tak więc kardynał jawi się nam tutaj jako nieugięty obrońca nadrzędnych racji i interesów państwa przed osłabiającymi je partykularnymi (często przekraczającymi granicę zdrady narodowej) interesami prywatnymi, które dotąd rozdzierały Francję (podobnie zresztą jak Włochy, Niemcy, Anglię, Polskę – i każdy wówczas kraj europejski). Taka jest prawda, którą uznają wszyscy historycy, choć nie wszyscy darzą Richelieu sympatią. Spór o ocenę kardynała trwa we Francji od bardzo dawna i wcale się dotąd nie skończył. Rewolucja francuska nienawidziła go, rewolucjoniści sprofanowali jego grób i chcieli wymazać z pamięci. Francuscy konserwatyści i prawica, w przeciwieństwie do lewicy, wynosili pamięć przebiegłego purpurata na ołtarze narodowe i nadawali jego imię pancernikom. Zresztą i lewicowcy też się podzieliли w zależności od tego, czy byli zwolennikami Statianorum secta, czy też nie.

Prawda, jak zwykle, nie była ani czarna, ani biała, czerwona czy niebieska. Była tęczowa albo mieszana. Wielki obrońca racji stanu zawsze przekładał interesy państwowe ponad prywatne – cudze. O własne dbał zadziwiająco dobrze. W tym racja stanu mu nie przeszkadzała, przeciwnie – pomagała. Wydawał niemato pieniędzy kupując najemnych publicystów, by jego własne interesy prywatne przedstawiali jako państwowe. Osiągnął w tym niemale sukcesy, a co najważniejsze – zawsze umiał przekonać do swych racji króla. Tak więc racja stanu monarchii często zależała po prostu od stanu racji kardynała w oczach monarchy. Trzeba zatem uznać, że kardynał nie tylko wynalazł pojęcie racji stanu, ale i wykorzystał je w sposób nader nowoczesny: użył go, by uzasadnić i usprawiedliwić własne poglądy i własną politykę, a to przynosiło mu ogromne korzyści osobiste. Pochlōnięty nieustanną walką o swoją karierę i o to, by zniszczyć swoich przeciwników umiał ubrać swe zabiegi w szaty służby dla monarchii i dla wielkości Francji.

Gdy się pisze o tak skomplikowanej i wybitnej postaci, łatwo o uproszczenia i oceny krzywdzące. Nie chcę więc być gołostowny. Nie można wszak pominąć faktu, że choć kardynał przez całe życie walczył o pomnożenie dochodów

królewskich, o powiększenie budżetu państwa, a zwłaszcza o zapewnienie królowi środków na prowadzenie ambitnej i kosztownej polityki zagranicznej – to jednak te zbrojne starania nie przeszkadzały mu wcale w bezwstydnym powiększaniu własnej fortuny i obracaniu środków państwowych na korzyść swoją i swojej rodziny. Uprawiał nepotyzm na wielką skalę i stał się drugim po królu, najbogatszym dostojnikiem Francji. Budował olśniewające pałace, w których gromadził kosztowne dzieła sztuki. Najsłynniejszy jego pałac w Richelieu (wraz z nowym miasteczkiem) kosztował 14 milionów liwrów i zyskał rozgłos w całej Europie, lecz sam kardynał nie zdążył go nawet obejrzeć przed śmiercią. Czternaście milionów to była suma przekraczająca całość majątku większości najbogatszych ludzi ówczesnej Francji. Richelieu, który na początku kariery nie posiadał niemal niczego, wydał taką sumę na jeden tylko pałac. Drugi pałac: Palais-Cardinal w Paryżu ustępował tylko Wersalowi, ale był wygodniejszy niż Luwr. Budowle kardynała powstawały w okresie, gdy Francja omal nie przegrała wojny, w którą popadła za jego głównie sprawą, gdy trzeba się było uciec do najdrastyczniejszych środków, by opłacić głodną armię i gdy na prowincji tysiące ludzi marły po prostu z głodu.

Minister skarbu Ludwika XIII powiedział kiedyś otwarcie królowi, że pieniądze państwa toną w trzech otchłaniach. Jedną jest marynarka, drugą artyleria, trzecią – dwór Jego Eminencji. A trzeba wiedzieć, że ministrem marynarki był sam Richelieu, zaś wielkim mistrzem nad armatą – jego krewny, La Meilleraye.

Tak więc utrzymywanie, że Richelieu przekładał zawsze interesy państwa ponad interesy prywatne – stanowi, delikatnie mówiąc, pewną nieścisłość. Tak często, niestety, bywa z wyznawcami Statianorum secta. Są oni srodzy i nieubłagani na ogół w stosunku do cudzych interesów prywatnych.

Ścisłe splatające się z państwową racją stanu interesy kardynała nie ograniczały się li tylko do spraw finansowych. Jeszcze mocniej wiązały się z nią jego ambicje, niechęci i nienawiści. Specjalizował się w wrzucaniu na innych odpowiedzialności za własne błędy, każdy zaś jego przeciwnik

osobisty automatycznie stawał się wrogiem państwa, czyli „przestępcą stanu”. Zemsta kardynała nie znała granic ani przedawnienia; nieraz uderzała po latach i zawsze była przedstawiana jako sprawiedliwa realizacja najwyższych interesów państwowych.

Możemy więc słusznie powiedzieć, że Richelieu był politykiem na wskroś nowoczesnym. Dziś również zrobiłby karierę, choć może nie we Francji. Ale trzeba też pamiętać, że w tamtych czasach jego postępowanie budziło mniej zdziwienia i potępicnia, niż musiałoby budzić dzisiaj.

Na początku swej oszałamiającej drogi występował jako przeciwnik wplątywania Francji w kosztowne i ryzykowne awantury zagraniczne, jako zwolennik szerokich i starannie przemyślanych reform wewnętrznych, które pozwoliłyby krajowi osiągnąć nie znaną dawniej pomyślność. Taką polityka byłaby niewątpliwie zgodna z francuską racją stanu – i tak też ją kardynał przedstawiał. Później jednak, gdy osiągnął pełnię władzy i wszelkie osiągalne zaszczyty, zmienił zdanie. Jego horyzont poszerzył się, a z nim ambicje. Odtąd francuska racja stanu zaczęła pilnie wymagać udziału w wojnie trzydziestoletniej, a reformy wewnętrzne zostały w większości odłożone ad acta. Baszkiewicz pisze: *Pojawiał się wśród wrogów kardynała pogląd – zapisał go m.in. Talle- mant – że na decyzji o wojnie zaważyła irytacja Richelieu z powodu brukselskich paszkwili na jego osobę². Jeszcze inni twierdzili, że traktował wojnę z Hiszpanią jako rodzaj osobistego pojedynku między nim a wielkim rywalem, Olivaresem. „Obaj oni – pisze pan de Fontenay Mareuil – byli niepohamowanie ambiini i żądni sławy, każdy więc starał się przewyższyć drugiego...” W tekstach obliczonych na szeroki odbiór i na użytek potomnych Richelieu dowodził, że Hiszpania pragnie ujarzmić wszystkie państwa Europy i w ten sposób ustanowić uniwersalną monarchię. Czy sam w to wierzył?*

Zdaniem większości historyków (podziela je również Baszkiewicz) był to argument absurdalny i wymyślony dla uzasadnienia własnych pomysłów i poczynań, w owym jednak czasie łatwo trafiał do szerokiej opinii, przekonał też króla. Ale sam Richelieu, choć publicznie rozwodził się nad hiszpańskim niebezpieczeństwem, w listach prywatnych lekceważył siły i możliwości Hiszpanii. Nie ulega więc raczej

wątpliwości, że – pchając króla do wojny – Richelieu posługiwał się argumentem, o którego fałszywości doskonale wiedział.

I druga rzecz, która również nie ulega wątpliwości: walka przeciwko groźbie okrażenia przez uniwersalną monarchię habsburską była przedstawiana (wielu w to wierzyło) jako wyraz nadrzędnej, najwyższej francuskiej racji stanu – *raison d'État*. Racji twardej, bolesnej, nawet okrutnej, ale takiej, której każdy patriota musi się podporządkować.

A przecież był to argument fałszywy.

*

Jeżeli przyjrzeć się historii, zadziwiająco często okazuje się, że pojęcie racji stanu nie wyraża wcale żadnej obiektywnej wyższej konieczności, lecz służy po prostu do uzasadnienia bieżącej polityki i bieżących decyzji. Czasem kryją się za tym osobiste interesy i ambicje danego polityka czy grupy polityków; czasem ich błędy, omyłki, fałszywe oceny, omyłkowe kalkulacje. Bardzo niestety często jest to po prostu oszustwo. Tylko niekiedy, z rzadka, argument racji stanu bywa argumentem rzetelnym.

Ludwik XIV w pierwszym okresie swego panowania za nakaz racji stanu uważał przestrzeganie edyktu nantejskiego o tolerancji religijnej – i państwo dobrze na tym wychodziło. Później, również powołując się na rację stanu, unieważnił edykt i rozpętał prześladowania religijne, co doprowadziło do wielkich nieszczęść i bardzo osłabiło państwo. Hiszpania, z uwagi na rację stanu, toczyła przez dwieście lat bezsensowne boje o Niderlandy, co w końcu zrujnowało państwo. Francuzi i Austriacy przez długie lata prowadzili wojny we Włoszech, co osłabiało oba państwa i nikomu nie przynosiło korzyści – ale czynili to w imię nadrzędnej racji stanu. Napoleon z tego samego powodu wprowadził blokadę kontynentalną i wyprawił się na Moskwę. Bismarck podniósł walkę z polskością do rzędu najwyższej racji stanu swego rządu i państwa. Póki był ministrem króla Prus – miał może rzeczywiście rację, bo Prusy rozwinęły się kosztem Polski i odrodzenie Polski mogło się dla nich stać katastrofą. Ale gdy został kanclerzem zjednoczonych Niemiec?

² Drukowanych przez wygnanych z Francji oponentów kardynała (przyp. mój – K.D.).

Obsesyjna walka z polskością (i katolicyzmem) podniesiona do rzędu racji stanu, a będąca w rzeczywistości wynikiem osobistych animozji i fobii kanclerza, nie przyniosła korzyści Niemcom, a jemu samemu przyniosła upadek. Jednakże przykład Bismarcka może być zakwestionowany, co natomiast powiedzieć o Hitlerze? O jego nadrzędnej racji stanu zwanej „przestrzenią życiową dla Niemiec”? Albo o Japończykach z ich obsesją surowcową i chińską? Wszystkie te decyzje polityczne, o których mówimy, były uzasadniane najwyższą i niepodważalną racją stanu. Wszystkie doprowadziły do stanu całkowitego upadku.

Posuńmy to rozumowanie do granic absurdu: czy z niemieckiej racji stanu mogła wynikać konieczność zniszczenia Berlina i innych miast, katastrofy stalingradzkiej, podziału Niemiec, utraty roli mocarstwowej? Czy w japońskiej racji stanu mogła leżeć klęska wojenna i tragedia Hiroshimy? Czy francuska racja stanu mogła się domagać kataklizmu Moskwy i Berezyny? Czy argentyńska racja stanu, na którą wciąż się powoływali argentyńscy generałowie, mogła wymagać kompromitacji falklandzkiej? Odpowie ktoś, że te wszystkie przykłady dotyczą porażek poniesionych podczas prób realizacji racji stanu. Ale przy takim argumentie można tylko wznieść oczy do nieba i pokiwać głową. Trudno dyskutować na temat racji stanu, która prowadzi do zmiążdżenia państwa.

Porzućmy więc krainę groteski, wróćmy do spokojnych rozważań. Okazuje się, że jak w każdej sprawie na świecie, tak i przy zagadnieniu „racji stanu” istotą sprawy jest nie to, jak naprawdę i obiektywnie przedstawia się owa racja, czyli „najwyższe interesy państwa”, lecz co przez to rozumieją i jak sobie wyobrażają ludzie, a zwłaszcza ludzie rządzący. Racja stanu to narzędzie teoretyczne pozwalające w dodatkowym nimbie i w dodatkowym, onieśmiałającym świetle przedstawić to, co oni uważają za słuszne i zgodne z ich własnymi interesami. I właśnie to jest racją stanu, co planuje, zamierza i ku czemu dąży jednostka, grupa czy warstwa rządząca. Nie musi to być wcale zgodne z rzeczywistymi interesami narodowymi. Powinniśmy zatem pamiętać, że gdy słyszymy o racji stanu, to bardzo często mówi się nam po prostu o czyichś interesach. Tak uczy logika, która –

zauważmy to – jest w tym punkcie całkowicie zgodna z marksizmem.

A nawet, jeśli politycy nie posługują się pojęciem racji stanu tylko po to, aby osłonić swe interesy, to i tak niebezpieczeństwo wcale się nie umniejsza. Przeciwnie, może się nawet powiększyć. Albowiem interesy są zawsze czymś, co – przynajmniej w pewnym stopniu – wymaga działania racjonalnego. Machiavelli wskazując, gdzie i w czym leży interes księcia, wywodził z tego wnioski będące często w zgodzie również z interesem poddanych. Gorzej, jeżeli polityk działa nie tylko w imię racjonalnie pojętego interesu własnego, ile w imię błędnych teorii i wyobrażeń, fałszywych założeń, złych ocen rzeczywistości. Jeżeli po prostu nie rozumie rzeczywistości, myli się, lub z uporem trwa w błędach:

Profesor Baszkiewicz wskazuje na to niebezpieczeństwo, gdy pisze: *Polityka Richelieugo kryła w sobie poważne niebezpieczeństwa. Silna władza skłonna jest przeciw nadużywać swej siły. Jakież mogą być gwarancje, że nie kontrolowane przez nikogo decyzje króla i ministra rzeczywiście umocnią ład wewnętrzny i autorytet międzynarodowy Francji? Jeden z najlepszych pisarzy politycznych w służbie kardynała, Jean de Silhon, pisał, że „taka granica oddziela króla od zwykłego człowieka... iż miejsce namiętności duszy zajmują dziś u niego interesy jego Państwa”. Pięknie; jak jednak rozpoznać bezbłędnie interesy państwa? Richelieu i jego ludzie odwołują się wyniosłe do tajemnic sztuki rządzenia, które przenika i odgaduje mądrość rządzących. Cóż jednak, jeśli rezultaty ich działań wcale nie zagwarantują ładu wewnętrznego i międzynarodowego sukcesu? Wystawia to na ciężką próbę wiarę w mądrość rządzących: polityka jest wszak sztuką stosowaną.*

*

Czy z tego wynika, że pojęcie racji stanu jest pojęciem fałszywym, mitem służącym do ukrycia istotnych sprężyn władzy i konkretnej polityki? Myślę, że taki wniosek byłby pochopny i niesłuszny. Ale odpowiedzi na to pytanie trzeba szukać nie w samym pojęciu racji stanu, lecz o wiele głębiej: w poglądach na istotę i pochodzenie władzy.

*

Zwróćmy się teraz do innej książki poświęconej historii Francji, która również ukazała się w Polsce w ostatnim

roku³. Książki wspaniałej, świetnie napisanej i znakomicie uzupełniającej dzieło Baszkiewicza. Obie łącznie stanowią wszechstronny wykład o istocie absolutyzmu we Francji, o polityce europejskiej siedemnastego i osiemnastego wieku. Gdyby uzupełniono je wydaniem dzieła Micheleta o rewolucji francuskiej (o którym pisałem poprzednio) – uzyskalibyśmy trylogię ukazującą wielki przełom, przejście narodów europejskich od wiary w nadprzyrodzone pochodzenie władzy jednostki, władzy króla, do przekonania, iż władza pochodzi od ludu i przed nim winna być odpowiedzialna. Przekonania, które jest dziś powszechne, a jednak nie potrafiło dotąd uzyskać powszechnego wyrazu. Albowiem wciąż jest wielu ludzi, którzy wprawdzie nie wierzą, by władza pochodziła od Boga, ale nie chcą też uznać, że pochodzi od ludu. Dziwnym paradoksem nie wierzą oni ani w Boga, ani w ludzi. Być może to właśnie jest rzeczywista „raison d'Enfer“.

Gaxotte pisze: *Siłą monarchii była prawie religijna cześć, jaką lud żywił dla króla. Kiedy powołując się na Pismo Święte, a zwłaszcza na listy świętego Pawła, Bossuet pisze, że na początku świata Bóg królował bezpośrednio nad ludźmi, że sprawował nadal tę cudowną zwierzchność nad Izraelem do czasu ustanowienia królów, że odtąd monarchowie działają jako jego studzy i namiestnicy na ziemi, osoby królewskie są więc święte i podnoszenie na nie ręki jest świętokradztwem, że winno się im posuszeństwo nie tylko z obawy przed ich gniewem, lecz z obowiązku sumienia, że więc ów respekt, posuszeństwo i miłość są jakby świętym związkiem łączącym ludzi z tym wtórnym majestatem, wyraża jedynie idee, które w jego czasach były powszechnie przyjęte. Dzisiaj jesteśmy dalecy od tych poglądów.*

Tak pisze francuski historyk. Lecz skoro istotnie tak było, jak pisze, to jasne się staje, że interes króla był w owych czasach tożsamy z interesem państwa, samo zaś państwo było powierzonym mu przez Opatrzność dobrem i jego wyłączną własnością. Zatem racje królewskie były racją stanu, a gdy król się mylił – cierpieli poddani. Quidquid delitant reges, plectuntur Achivi. Z wolna jednak również u królów budziło się poczucie obowiązku i odpowiedzialności za powierzoną im władzę. Zresztą wielcy monarcho-

wie, przynajmniej w Europie, mieli to poczucie zawsze, choć występowało ono w różnym stopniu. Tym różnili się od władców azjatyckich (z wyjątkiem chińskich) i być może w ten sposób przejawiały się w nich wpływy chrześcijaństwa. Poczucie odpowiedzialności za państwo i powierzone im narody, w odróżnieniu od samowoli i braku tego poczucia u tyranów azjatyckich, to temat wielkiej rozprawy historycznej, której nie podejmuję się napisać. Wróćmy więc do naszego wątku. Ludwik XIV był, jak wiemy, monarchą absolutnym nie stawiającym tamy swoim zachciankom. A jednak, mimo licznych słabości, wykazywał też ogromną i niekwestionowaną troskę o powierzone mu z wyroków nieba sprawy państwa i Francuzów. Był niezmiernie pracowity i wymagał od siebie nie mniej niż od innych. Podobnie zachowywał się Fryderyk Wielki. Najdobitniejszym zaś przykładem całkowitego poświęcenia się obowiązkom władcy, rezygnacji z życia prywatnego i niemal wszystkich przyjemności życiowych – był cesarz Franciszek Józef, który zaczął swe panowanie jako absolutny samodzierżca, zakończył zaś jako liberalny monarcha konstytucyjny.

Jak widać, pojęcie racji stanu ewoluowało również w monarchiach absolutnych. Zasadniczą jednak zmianę wprowadziła rewolucja francuska i wydarzenia dziewiętnastego wieku. Zmiana poglądów na istotę i pochodzenie władzy spowodowała też zmianę poglądów na rację stanu, czyli najwyższy interes państwa. Ujmując rzecz w ogromnym uproszczeniu można powiedzieć, że racją stanu państw demokratycznych stały się podstawowe interesy narodu, a więc przede wszystkim: pomyślność materialna, wzrost zamożności społeczeństwa, sprawiedliwa ochrona prawna, rozwój oświaty, kultury itd. To, co tym celom sprzyja, jest zgodne z racją stanu państwa demokratycznego, co szkodzi – jest z nią sprzeczne. Jeżeli zatem jakieś państwo w dziewiętnastym lub dwudziestym wieku prowadziło politykę utrudniającą zbliżenie się do tych celów, lub co gorsza – oddalającą je, to nie można powiedzieć, by działało ono w zgodzie z nowoczesnym pojęciem racji stanu. Należy sądzić, że w takim przypadku państwo nie realizowało narodowej racji stanu, lecz rację węższą – jakiejś stanowiącej

³ Pierre Gaxotte, *Ludwik XIV*, przekład: Barbara Janicka, PIW, Warszawa 1984.

mniejszość klasy, warstwy lub grupy. Pozostało więc w najważniejszej dziedzinie pojmowania zadań, celów i istoty państwa nadal w wieku siedemnastym, o którym tak interesująco opowiadają obie wspomniane przeze mnie książki – albo nawet w epoce wcześniejszej.

*

W tym miejscu zdałem sobie sprawę, że nie mam puenty do tego szkicu. Ale czy koniecznie muszę ją mieć?

Ryszard Strzelecki

maria magdalena
nabrzmiała duchem własnym
napięta jak cienka skórka wiśni
zdolna do porodzenia siebie
mimo twardych stawów i zastygłych mięśni
z samego dna materii
czy jest ukochanie
zdolne stargać obroty rzeczy
uścisk matki – wyrywający z czeluści
wypalenie się do nicości

maria magdalena płacze
dotyka ustami własnego cienia
mnie i ciebie
swoje obrazy najdawniejsze
jak końce stóp pnięte
w raju przekwitłym
który jest przyczyną pierwszą
jak ziarno

rozsypałem się w próżni
wszystko gotowe
rzekomo gdzieś zbiegła ulica światła
jeszcze zatrzymałem w swoich żyłach
nieprzezroczystość modlitwy
na słowo patrzy się słowem
świat przesiąka przez duszę
w głąb zamyślenia

sens i bezsens tropią
moją ucieczkę
w cieniu pozostawionym przeze mnie
roją się ptaki
ktoś ziemię nagina do praw
próbuję zerwać z siebie mrok jasności

krzesło róże i krzyż
lecz wszystko co posiada
nosi za kratą ciała
pod białym welonem kobiecości
twoja dusza naga publiczna
jak słowa proroka
ścigane kamieniami

w lśniących oczach
na dnie siatkówki
porcelanowa figurka Dzieciątka
zastygła ze strzępami nieba
w dłoniach

choć płuca cisną się do ust
jak pieśni – milczysz
jakie czekanie
jest czekaniem naprawdę
które okamgnienie
jest prawdą nad prawdami

ALBUM PODRĘCZNY

Jacek Waltoś urodził się w 1938 r. W Krakowie ukończył Liceum Sztuk Plastycznych i Akademię Sztuk Pięknych. Tu mieszka. Jest członkiem grupy WPROST – wraz z przyjaciółmi: M. Bieniaszem, Z. Grzywaczem (PP 9'85) i L. Sobockim (PP 12'84) – istniejącej od niemal 20 lat. Uczestniczył we wszystkich jej wystawach wraz z ostatnią – też już prawie dwudziestą – w warszawskim Muzeum Archidiecezjalnym (XI–XII'84), a także organizował wiele ekspozycji zbiorowych. Miewał też wystawy indywidualne. Od roku bierze udział w ruchu wystawowym «wokół Kościoła». Prowadzi pracownię malarstwa w poznańskiej PWSSP.

Domena sztuki to jest środowisko, w którym czuje się lepiej niż w innych. Maluje lub rzeźbi, kiedy indziej zajmuje się grafiką albo rysuje – żeby się jednym nie znudzić i żeby ciągle być w sztuce. Np. zamiast uczestniczenia w takim bardzo krótkim życiu. Rzeczywiście mało jest do tego usposobiony.

Porównując malarstwo z rzeźbą zwraca uwagę, że sam impuls jest w każdej z tych dziedzin inny. Rzeźbę poznaje się rękoma i oczyma, ona ma ciężar, zabiera przestrzeń, istnieje po zgaszeniu światła. Obraz już nie – jest z istoty swej bardziej *artificial*. Więc ten pierwotniejszy, jakby bardziej biologiczny, ale i bardziej zasadniczy impuls stworzenia fizycznego faktu sprawił, że zaczął rzeźbić, chociaż studiował malarstwo.

Nie zgadza się w obrębie sztuki na destrukcję. I to z racji moralnych, które – jak uważa – obligują do odpowiedzialności w dziedzinie, którą się uprawia i w którą się wierzy, że ona dokądś niesie i coś daje. A wątpliwości? Stały się one jakby cechą warsztatową, myślową i społeczną artystów. Więc w tym sensie jest jednym z wielu. Sądzi co najwyżej, że wątpienie widać w samej jego robocie, i to nie zawsze z dobrym skutkiem. Wolałby wątpić poza pracownią, a w pracowni być bardzo mocny.

Rzeźby, obrazy, pastle, rysunki, ryciny tworzone w wielkim skupieniu i z wielką pieczołowitością już od ponad 20 lat. Przenikające się cykle i motywy, ich podskórne ciągi i wynikanie. Postacie samotne, przepołowione zaczęły się od pierwszego cyklu *Przemiany Androgyne*, klęczące – od cyklów *Czuwanie* i *Poszukiwanie grobu*. Dały potem *Pietę w trójnasób*. Trzy postacie wzięły się z *Fedry*, gdzie w części głównej wystawy (1974) inspirowanej arcydziełem Racine'a stały naprzeciw siebie trzy cząstkowe figury – później ten motyw przeniósł się na postacie klęczące złączone światłem zawieszzonej nad nimi lampy. Równolegle powstawał cykl *Pomiędzy nami kres* z podtytułem *Eros Thanatos*, który wchłonawszy wątek chrześcijański wydał z siebie obraz *Eros Agape*. W okresie stanu wojennego w już wspólną ramę postaci przepołowionych i klęczących weszły elementy doznawanej rzeczywistości. To *Noce Wizyty*, zfeszta tytułów osobnych nie mają, wszystkie są *Zimą 81/82*. I jeszcze ówczesny motyw bramy gdańskiej: *Sierpień'80* i *Wielka Sobota'82*. A później *Plaszczy miłosiernego Samarytanina*. I wątek najnowszy z biblijnym Samuelem – próbowany, więc właściwie nie powinno się o nim mówić.

Kto to jest artysta? To jest ktoś, kto myśli i odczuwa za pomocą przetworzenia świata w formę. Mam takie poczucie, że świat daje się wyrazić, przeczuć, pochwycić tylko poprzez formę. Kiedy jej nie ma, wszystko jest bezradne. Przed laty w Grecji uprzytomniłem sobie, że forma jest jakością istnienia. To przekonanie mi zostało, pomaga mi. Ważne jest, żeby nie myśleć o formie jako stylizacji, żeby była bliżej tego wyposażenia, tej intensywności przetworzenia, niż tego czy innego wzoru, konwencji, w których dana cpoka żyje, w których uczestniczymy i z których musimy zrobić swój własny użytek.

Nie wyobrażam sobie życia poza pewnym kręgiem tradycji. Wolę mówić o tradycji niż o kulturze, bo kultura ma dla mnie znaczenie szczególne, pietystyczne: kultywowania, uprawiania czegoś. Może ta wierność tradycji okazuje się rodzajem kultury? O tak, tak może bywa. A czy to ogranicza? Na pewno, ale ma się nadzieję, że w ograniczeniu da się działać: bo dla czego miałbym nie działać? Konsekwentnie trzeba by spytać: czy ograniczenie znaczy, że nie mogę żyć? Wydaje mi się, że nie. Przeciwnie: ono wręcz daje mi szansę. Szansa jest taka, że się szuka swoich motywacji, swojego powodu i możliwie je się wypełnia, równocześnie patrząc sobie na ręce. Rzecz w zgodności z własnymi możliwościami i wytrzymaniu tej zgodności – żeby nie ośzukać swego impulsu, swego temperamentu. To jest kwestia wewnętrznej świadomości, choć oczywiście nie musi to być świadomość werbalnie deklarowana, tylko musi być spełniana w samej pracy. Z tym że każdemu może się zdarzyć, że ma np. fałszywą wersję siebie, swoich możliwości, że wszystko, co zrobił i co robi, okaże się fałszywe, mimo najlepszej intencji. To jest największy lęk, który może artystę ogarniać.

A kultura? W sposób oczywisty – można by powiedzieć: naturalny, więc też często dla człowieka nieświadomy – wprowadza go z właściwej mu samotności w poczucie wspólnoty. Zresztą, jeżeli kultury nie traktować encyklopedycznie, ale jako sposób istnienia człowieka, to okazuje się ona ciemnością, żywiołem. Jest niczym gęsty las, którego niewielką część poddaliśmy konceptualizacji i ulegamy złudzeniu, że jesteśmy w ogrodzie, który i tak – gdy nie strzyżony przez kilka lat – na powrót dziczeje.

A sztuka, prawda sztuki? Jedyne może prawda sztuki polega na maksymalnym natężeniu, nasyceniu dzieła wszystkimi jego możliwościami. To nie mówi nic o 'prawdzie' w kategoriach filozoficznych. Mówi tylko, że dzieło bardzo mocno, wyraźnie jest. Jeszcze bardziej jest niż coś innego. Im bardziej jest, tym jest prawdziwsze. Prawdą nigdy nie będzie z prostego względu, że jeżeli jest ciągłym stopniowaniem, to nigdy nie dojdzie do spełnienia.

Istnieje też towarzysząca prawda dzieła, tzn. że dzieło za czymś się opowiada, że naprowadza, że wzrusza. I to też jest szansa dla sztuki. Bo dzisiaj często dzieło programowo napina się chcąc się spełnić samo wokół swojej osi. I najczęściej bywa jałowe. Natomiast, kiedy zapomni o tym, a służy czemuś z dobrą wolą, to zdarza się, że niespodzianie zbliża się też do swojej wewnętrznej prawdy.

Wśród pamiętników

Jesienny obrachunek

Czesław Poniecki, autor „Jesiennego obrachunku”*, urodził się ok. roku 1910 w rodzinie chłopskiej w Słupi Kapitulnej. Po ukończeniu szkoły średniej studiował w seminarium nauczycielskim w pobliżu Rawicza. W latach szkolnych zorganizował koło młodzieży ludowej we własnej wsi. Ta działalność określiła jego dalsze życie. W latach trzydziestych wciągnął się do pracy w Stronnictwie Ludowym, najpierw w Wielkopolsce, przelotnie na Pomorzu, aby od roku 1936 związać się na stałe z Kielecczyną. Tu był sekretarzem Zarządu Wojewódzkiego Stronnictwa, a w latach okupacji jego czołowym działaczem konspiracyjnym.

Obserwacja, której początek i koniec stanowi wieś rodzinna, prowadzi go do doświadczeń szerszych. Rozszerza się jej horyzont, nie zmienia punkt odniesienia. Działalność społeczna i polityczna wywodzi się tu z doświadczeń własnej wsi, co zwiększa wartość obserwacji ogólnopolskich. Objęta pamiętnikiem szersza działalność autora przypada na lata 1930–1945; późniejszego okresu dotyczą lakoniczne wzmianki. Ponieważ z innych źródeł wiadomo, że Czesław Poniecki był działaczem Polskiego Stronnictwa Ludowego, trzeba więc przyjąć, że nie widział możliwości publikacji dalszego ciągu swych wspomnień. Jego książka czyni wrażenie wiarygodnego dokumentu, niestety bez ostatniego rozdziału.

W latach trzydziestych w Wielkopolsce stykał się autor wielokrotnie ze Stanisławem Mikołajczykiem, którego ocenia jako polityka rozważnego, znającego dobrze psychikę chłopów wielkopolskich, bojącego się zrazić go zbyt radykalizmem. Poniecki dobrze rozumie motywy tego stanowiska, choć się z nim nie utożsamia: solidaryzm wielkopolski stanowił pożywkę wielkich wpływów Narodowej Demokracji i związanego z nią kleru. A w Wielkopolsce głównym przeciwnikiem ludowców byli właśnie Narodowi Demokraci. Stanisławowi Rekowski, który dla celów propagandowych oczerniał przedwojenną działalność Mikołajczyka, pamiętnikarz zarzuca kłamstwo, a stosowane w latach pięćdziesiątych wobec ludowych działaczy wielkopolskich klasyfikacje uważa za rażące uproszczenia.

Poniecki zafrapowany jest osobowością przywódców ruchu ludowego. Wincentego Witosa ujrzał po raz pierwszy na zgromadzeniu politycznym w Krobi. Wrażenie wywarła na nim nie tylko treść i forma dialogu ze słuchaczami, ale także lekceważenie, z ja-

kim Witos odnosił się do własnych przeżyć w Brześciu. Witos pojawia się jeszcze kilkakrotnie na kartach pamiętnika, najbardziej przejmująco w wypowiedzi na poufnym zebraniu działaczy Stronnictwa w sierpniu 1939 roku: *Napaści Hitlera Polska będzie musiała przeciwstawić się sama. Nie chcę też przemilczać, że stosunek liczbowy i techniczny sił militarnych między Polską a Niemcami jest wyraźnie dla nas niekorzystny. Wynik tej nierównej walki może być dla nas tragiczny, a nawet może zakończyć się utratą niepodległości. Ale do obrony niepodległego bytu państwowego musi stanąć cały naród, gdyż godna i honorowa przegrana może stać się źródłem naszego przyszłego odrodzenia. To nie jest tylko konflikt niemiecko-polski. Ludzkość stoi przed drugą wojną światową, która może być bardzo długa* (s. 244–245). Zarówno w tej, jak we wcześniej cytowanych przez autora wypowiedziach Witos z roku 1939 uderza poczucie odpowiedzialności za kraj. Milknie w tych momentach usprawiedliwiony gniew na rządzących; nie o nich tu chodzi, ale o sprawę nadrzędną.

Kilkakrotnie spotykał się Poniecki z Maciejem Ratajem, w którym dostrzegał zespolenie wielkości i prostoty. Rataj był legalistą i w ostatnich latach II Rzeczypospolitej rozumiał się nieraz z radykalnymi nastrojami chłopów. *Ale Rataj był również legalistą w stosunku do siebie. Przecistawiając się strajkowi podporządkował się jednak uchwałom przyjętym przez większość Naczelnego Komitetu Wykonawczego i jako urzędujący prezes lojalnie je wykonywał. Właśnie po strajku chłopskim, któremu sam był przeciwny, mówił Rataj w lutym 38 roku: „Gdyby rządzący umieli spojrzeć na strajk i na to, co po tym było, nie tylko przez okulary policyjne i nie tylko przez paragrafy kodeksu karnego, to by dojrzeli olbrzymie wartości wykazane przez chłopów w ciężkich chwilach: ofiarność posuniętą aż do samozaparcia się, hart ducha jak stal, poświęcenie nieograniczone i niezłomność podziwu godną”* (s. 220).

Narzucona w roku 1935 konstytucja, bojkot wyborów, do którego skutecznie wczwały partie opozycyjne, zmieniły krajobraz życia politycznego, również wewnątrz demokratycznych partii opozycyjnych. Dopóki sejm był traktowany jako podstawowa trybuna walki politycznej, także życie polityczne Stronnictwa Ludowego skupiało się głównie wokół posłów. Teraz „być, albo nie być” Stronnictwa zależało od aktywności chłopów, wśród których często przodowali młodzi działacze „Wici”. Władza państwowa, jak władza każdej dyktatury, operowała bogatą gamą środków represyjnych i szykan. Obok naciąganych procesów politycznych sięgano do nasilających się działań aparatu policyjnego i innych służb bezpieczeństwa. Za bezustanną konfiskatą prasy ludowej

* Czesław Poniecki, *Jesienią obrachunek*, Warszawa 1983, ss. 387.

szedł policjant, który pod byle pretekstem rozwiązywał legalne zgromadzenia, chłopów związanych ze Stronnictwem szykanowano, nader często sięgano do 48-godzinnego aresztu, wysuwano wobec ludowców absurdalne zarzuty o agitację komunistyczną. W ślad za tym szła kłamliwa kampania prasy rządowej, a Witos jeszcze po powrocie z Czechosłowacji w roku 1939 był na krótki czas zaaresztowany. Te działania władz miały skutek odwrotny od zamierzeń. Słabsi odpadali, wśród aktywistów chłopskich fakt znalezienia się, choćby na krótko, w areszcie stawał się zaszczytnym wyróżnieniem.

Poniecki skierowany w roku 1936 do Kielc na stanowisko sekretarza wojewódzkiego Stronnictwa podjął działalność w oparciu o bardzo skromne środki materialne rozbudzając aktywność środowiska. Kieleccyzna stała się w ostatnich latach przed wojną terenem represji i szykan, o których wspomniano. Szczególne znaczenie miał liczny udział regionu w strajku chłopskim, a także zjazd chłopów zwołany przez Stronnictwo do Raławic 18 kwietnia 1938 roku. Władze państwowe wydały zakaz tego zjazdu, a władze Stronnictwa poinformowały o tym chłopów nie chcąc narażać ich na represje. Spora gromada, około 10 tysięcy ludzi, dotarła jednak do Raławic stając się tam przedmiotem szarży policyjnej. W następstwie aresztowano 200 osób, kilkadziesiąt z nich zasiadło na ławie oskarżonych. Zakaz manifestacji kościuszkowskiej, krwawa szarża policji (nazywana ironicznie „drugą bitwą pod Raławicami”), wreszcie sfingowany proces, w którym adwokaci bronili chłopów a sędziowie – niezawisłości sędziowskiej, przyczyniły się do kompromitacji władz państwowych.

W tych warunkach krzepła terenowa organizacja Stronnictwa, które na Kielecczyźnie stało się w latach okupacji potężną siłą grupującą w szeregach Batalionów Chłopskich około 35 tysięcy członków. A oprócz formacji bojowych działały afiliowane do „Rocha” (kryptonim Stronnictwa) Ludowy Związek Kobiet, Zielony Krzyż i Związek Pracy Ludowej „Orka”. Poniecki bez osłonek pisze o kontrowersjach wewnątrz podziemia. Ludowcy, jego zdaniem, prędko stracili zaufanie do Związku Walki Zbrojnej w przekonaniu, że kierownictwo ZWZ jest w rękach sanacyjnych oficerów, którzy po wojnie zapragną przywrócić dawne porządki. Dlatego już w 1940 roku utworzono własne oddziały zbrojne, których znaczna część została jednak scalona z Armią Krajową w roku 1943. Nie brakło po drodze napięć i samosądów, a stosunki z Narodowymi Siłami Zbrojnymi na Kielecczyźnie określa autor jako wrogie. W świetle przytoczonych dokumentów i wspomnień wyłania się obraz radykalizacji ruchu ludowego (postulat programowy reformy rolnej bez odszkodowań i nacjonalizacji zakładów przemysłowych zatrudniających więcej niż pięćdziesię-

ciu pracowników). Stronnictwo popierało też wysiłki generała Sikorskiego zmierzające do ułożenia poprawnych stosunków ze Związkiem Radzieckim. Wszystko to wiemy w ogólnych zarysach. A jednak wiedza ta nabiera głębi, kiedy weryfikują ją obserwacje działacza terenowego. W tym świetle należy też spojrzeć na działalność Polskiego Stronnictwa Ludowego w roku 1945, którego przywódcy w dramatycznym momencie dziejów szli na daleko idący kompromis pod warunkiem zachowania pluralistycznego i praworządnego modelu władzy. W świetle wspomnień Ponieckiego rysuje się wyraźnie, że szło tu o obywatelską partycypację w wolnej Polsce. Mimo radykalizacji ruchu ludowego w czasach okupacji: *Naczelnym hasłem była Polska Niepodległa. To był cel najistotniejszy, bo bez niepodległości wszelkie przymiotniki traciły swój sens* (s. 248). Zaś co do kontaktów z Polską Partią Robotniczą w końcowym okresie okupacji powiada: *Uważaliśmy, że zasadnicze problemy polityczne powinny być rozwiązane lub uzgodnione przez centralne kierownictwa polityczne* (s. 297). Wreszcie, charakterystyczny dla osobowości autora zapis zaczerpnięty z jego artykułu opublikowanego w „Wiciach” w roku 1946: *Mamy ambicje być pożyteczni i przodować w zespole twórczych sił chłopskich. Chcemy naprzód wybiegać i życie poszerzać. Uważamy jednak, że odgórnie, pod dyktando, tych wartości wytworzyć się nie da* (s. 356).

Książkę Ponieckiego czytałem z niesłabnącym zaciekawieniem. Dwa jej fragmenty uważam jednak za szczególnie wartościowe. Myślę o rozdziale pierwszym, który nie jest pamiętnikiem, ale historią wsi rodzinnej odczytaną z dokumentów, literatury przedmiotu i tradycji rodzinnych. Również na przykładzie Szupki Kapitulnej sprawdza się teza, że uporczywa praca gospodarza była od II połowy XIX stulecia głównym środkiem samoobrony społeczeństwa wielkopolskiego. Dla autora jest zrozumiałe, że przez długi czas (od pierwszych kółek rolnych w latach sześćdziesiątych) interes obrony polskości tych ziem był wspólnie urzeczywistniany przez chłopów oraz patronujących im światłych ziemian i księży. Solidaryzm wielkopolski miał więc swoje praktyczne korzenie, które potem przy nasileniu walki z niemczyzną tworzyły tu podatny grunt dla Narodowej Demokracji. Ale właśnie wtedy samodzielność i samookreślenie ruchu ludowego stały się sprawą niezbędną. Przychodziła ona w trudnej walce, w latach niepodległości głównie z Narodową Demokracją i często sprzyjającym jej klerem. Powtarzał się tu, choć w łagodniejszej formie, dylemat galicyjskich chłopów, ludzi religijnych, którzy u schyłku XIX wieku znaleźli się w konflikcie ze swoimi duszpasterzami.

Drugi z tych fragmentów, pomieszczony przy końcu książki, dotyczy więzi społecznej na Kielecczyźnie w latach okupacji. Socjologia uczy nas o odmienności stosunków miejskich i wie-

skich, a przecież, gdy czyta się te stronicie, uderza podobieństwo społecznego podglebia konspiracji w Warszawie i wsi kieleckiej. I tu, i tam konspiracja nie mogłaby się rozwinąć, gdyby nie stały za nią wielkie grupy społeczne stanowiące jej zaplecze i wsparcie. Ale i to nie przyszło samo: *Propaganda hitlerowska chciała nas rozbroić psychicznie. Po prostu szło o to, by jak największą liczbą Polaków ośwładnęła apatia, by stracili oni wiarę w możliwość odzyskania niepodległości. W celu przeciwstawienia się owej propagandzie, zaistniała potrzeba stworzenia bliższej więzi pomiędzy ruchem oporu a szerokimi masami chłopskimi. Szło (...) o kształtowanie jednolitej postawy całego środowiska wobec wroga* (s. 343–344).

Te kontakty nawiązywano w sposób naturalny, a do zbliżenia najbardziej przyczyniły się akcje w obronie wsi. Ludność wiejska nieraz zwracała się do Batalionów Chłopskich o poskromienie spekulantów i kolaborantów. Wiadomości o wymierzaniu kar tym ludziom dodawały chłopom otuchy do dalszego trwania, bo był ktoś, kto stawał czynnie w ich obronie. Kobiety wiejskie, nie tylko zorganizowane, udzielały pomocy żołnierzom opatrując ich rany, goszcząc i częstując strawą. W tych warunkach nierzadko zwracano się do konspiracyjnych władz i wojska o rozstrzygnięcie sporów rodzinnych i tradycyjnych sporów o miedzę. Z okazji świąt narodowych organizowano na polanach uroczyste akademie; spotykano się w licznych gromadach na wieczernych wigiliach. *Rozchodzili się ludzie z tych spotkań podniesieni na duchu. Powracali do swych codziennych zajęć z wyprostowanym grzbietem, z wolą dalszej walki i trwania* (s. 347). Przez całą okupację wędrowała po wsiach legenda o ułanie polskim, którzy przyszedł do jakiegoś kościoła na pasterkę w roku 1939, zasalutował szablą przed ołtarzem i odszedł w siną dal.

Choć książka Czesława Ponieckiego jest książką bez ostatniego rozdziału – dobrze, że została napisana i wydana. Ważne to bowiem, aby dowiedzieć się z czystego źródła, co krzywdzeni przed wojną chłopci o przyszłości Polski myśleli, kogo popierali, jak o tę Polskę walczyli i jak przez tę walkę gruntowali swoje obywatelskie poczucie.

Jan Górski



Obserwacje

Niedookreśleni

Między wysokim stopniem społecznej akceptacji Kościoła a religijną codziennością Polaków istnieje spora różnica. Ostatnie lata ożywienia religijnego nie zatężyły jej, a niekiedy nawet uwybraźniły. Pozytywne określenie się całych grup i środowisk wobec Kościoła jako wielkiego symbolu i depozytariusza wartości narodowego etosu nie zawsze oznacza, że grupy te i środowiska ściślej przylgnęły do zasad życia chrześcijańskiego.

Stwarza to dla Kościoła nowy problem, ale jest to także problem tych, którzy powodowani złożonymi motywacjami, działając pod naporem różnych okoliczności, podeszli niejako pod same drzwi Kościoła – i zatrzymali się przed nimi. Przyjęli autorytet moralny instytucji – ale jeszcze nie umieją lub obawiają się przyjąć w sposób zobowiązujący treści nauk Kościoła. Są więc ciągle w jakimś sensie niedookreśleni, a przy tym rozproszeni: pozostający gdzieś poza obrębem swoich parafii, w słabej z nimi łączności. Nazwałabym ich ludźmi zewnętrznego świadectwa, zaledwie zwolennikami Kościoła. Powstaje pytanie, jak dalek będzie wyglądać ich więź z religią i Kościołem.

Można często spotkać się z obawami, że po religijnym „przyptywie” minionego czasu już niedługo nastąpi „odpływ”, znów podyktowany życiowymi koniecznościami; że łączność tych „nowych ludzi” z Kościołem – zadzierzgnięta w sytuacjach sprzyjających bądź w stanach lęku i poczucia bezbronności – nie stanowi żadnego poważnego wyboru, a tylko akt społecznej demonstracji, jest przeto słaba i nietrwała; że przecież cechą wszelkich takich sytuacyjnych decyzji jest ich połowiczność, powierzchowność; że wobec tego nie warto może inwestować w „nowych” znaczniejszego wysiłku duszpasterskiego, a jedynie, jeśli już są, moderować ich i przyprowadzać – kiedy trzeba – do porządku, jako że bywają ostentacyjni, głośni i nieodmiennie sceptyczni, mnożący najróżniejsze pytania, jednocześnie przekonani i wątpliwi, entuzjastyczni i nieufni. Uptłynął już wystarczająco długi czas – twierdzą wyraziciele podobnych obaw – i należałoby oczekiwać, że ów wybór zostanie wreszcie pogłębiony i przeżyty, wsparty odpowiedzialną postawą, zaświadczony zmienionym życiem, przekształcony w stosowne obowiązki. Tymczasem niejeden życiorys świeżo „nawróconego” zwyczajnie przeczy jego kościelnej opcji, a sposób myślenia tych ludzi nie zmienia się prawie wcale.

Cokolwiek powiemy o stanie świadomości religijnej Polaków lat osiemdziesiątych, będzie to na razie fragmentaryczne, niepełne. Tym bardziej jeśli dotyczyć ma trudno dostępnej dziedziny motywacji. Jednak przy formułowaniu takich jak powyższe opinii wypadałoby pamiętać, że wbrew pozorom czynniki bezpośrednio polityczne nie są w obrazie tego „przyptywu” najważniejsze, a to bardzo zmienia charakter motywacji. Nie one też mogą spowodować ewentualny „odptyw”. Jedną z najistotniejszych przyczyn powrotów do religii i Kościoła, przyczyną ogólnocivilizacyjną, choć mocno podbarwioną naszymi lokalnymi względami społecznymi, była – jak mi się zdaje – uświadomiona czy nie uświadomiona tęsknota za wspólnotą i wspólnotowością, dążność do odbudowywania autentycznej więzi międzyludzkiej, do kontaktu nie tylko rzeczowego, do nieanonimowej komunikacji typu: spotkanie, przyjaźń, zjednoczenie. Potrzeba ta szła w parze z nasilającym się odczuciem niepełności człowieka „planowo” ograniczonego jedynie do własnego człowieczeństwa i zorientowanego wyłącznie horyzontalnie, człowieka zdanego na siebie i nie mogącego siebie przewyższyć, a nawet – jak wskazuje bieg spraw świata – zrozumieć siebie, sobą pokierować.

Owe znane wypadki polityczne, którym głównie sklonni jesteśmy przypisywać erupcję zbiorowych uczuć religijnych, miały swoją ciekawą prehistorię, cokolwiek dziś zapomnianą. Dokonywała się ona, zwłaszcza wśród młodzieży i w pewnych środowiskach inteligencji, na płaszczyźnie najzupełniej apolitycznej. Lata siedemdziesiąte były okresem takiego właśnie „wzbierania wód”, przyboru świadomości niematerialistycznej, ujawniania się zainteresowań osobą ludzką, sensem życia, warunkami samorozwoju i samowychowania, w konsekwencji także religią. W odpowiedzi na jałowość sztucznie stymulujących życie społeczne „akcji”, na zewnętrżność i kruchość wszelkich oficjalnych tworów i sztywnych modeli grupowych, w obliczu wątpliwego prestiżu uznanych instytucji, w przeżuciu ich tymczasowości, mnóstwo ludzi jęło się wycofywać pod osłonę życia przyjacielskiego i rodzinnego albo uczestniczyć w rozmaitych środowiskowych inicjatywach nazywanych, co jest ogromnie ważne, „psychoterapeutycznymi”. Przyszły następnie początki pontyfikatu Jana Pawła II i sposób przyjęcia tego faktu przez liczne wielkomięskie, nade wszystko zaś młodzieżowe kręgi, jak gdyby uwybraźnił istnienie dotychczasowych, podskórnych przemian. To wówczas wokół Kościoła licznie pojawili się różni „nowi”, a pierwsza pielgrzymka Papieża do kraju stała się tego czytelnym dowodem. W pewnych czasopismach kulturalnych pojawiły się cykle pod znaczącym tytułem: „Gdzie biją źródła wartości?” Co bardziej wytrawni socjologowie (np. J. Szczepański) napisali później, że tamten okres przygotował grunt pod przyszłe wypadki.

Na pytanie, gdzie biją źródła wartości, odpowiadano przestępując już nieco ustaloną granicę wartości zadekretowanych, wartości z urzędowego rozdzielnika. Okazało się, że istnieją w Polsce historycznie sprawdzone nośniki wartości, i że należy do nich chrześcijaństwo. Dziś czytam oto w tygodniku „Rzeczywistość” z 23 czerwca 1985 r. takie zdanie: *W dialogowej konfrontacji z marksizmem Kościół katolicki zajmuje (...) postawę, która sprowadza się do propagowania haseł ucieczki współczesnego człowieka od rzeczywistych i ważnych problemów jego egzystencji w sferę iluzorycznych potrzeb psychicznych* (Jan Pawłowski, „Dialog światopoglądów”). Jest to zdanie totalnie nieprawdziwe, przeczące wszystkim znanym faktom, nie wiadomo więc, przez jaką intencję czy wiedzę podyktowane. Nawet bowiem, jeśli pominiemy głoszone przez Kościół a dla autora z oczywistych racji „iluzoryczne” prawdy wiary, to pozostaje jeszcze cała rozległa sfera zasad egzystencjalno-moralnych, bynajmniej nie „ucieczkowej” natury, które Kościół nieustannie powtarza. Należą do nich prawa człowieka, sprawiedliwość społeczna, nieczłoka na wyzysk i przemoc, godność ludzka, pokój światowy. Dzisiaj już zresztą nie sposób, po tylu lekturach i przy wysokim stosunkowo poziomie wykształcenia społeczeństwa, utożsamiać potrzeb psychicznych z „iluzorycznymi”. Raz po raz przekonujemy się w Polsce, że potrzeby psychiczne, kiedy się zobiektywizują, mogą łatwo wpłynąć na sytuację zewnętrzną. A gdy mowa o ucieczce, to wówczas przecież w początkach polskiego pontyfikatu zaczęli się zbliżać do Kościoła ludzie uprawiający dotąd różne formy ucieczkowe do wnętrza swoich domów, do kontaktów z niclicznymi przyjaciółmi i grupami. Niestety, nie da się ukryć, że iluzoryczne okazały się już wtedy właśnie różne struktury i ideologie racjonalistyczne.

Z zachowaniem nalczytej powściągliwości, niemniej można mówić o formacji lat sześćdziesiątych-siedemdziesiątych jako o formacji przełomu światopoglądowego. Sprzyjał temu dodatkowo fakt, że w oczach społeczeństwa Kościół wyposażony został w bardzo atrakcyjne wzorce przywódcze, akceptowane przez większość i bardzo na czasie, po zbyt długo trwającym nieurodzaju na autorytety. W tradycji polskiej leży nadto okresowe uwielokrotnianie się funkcji religii, kiedy to Kościół ze zwykłej konieczności przejmuje szereg ról i zastępuje szereg słabych bądź nie istniejących ogniw społecznych. W zależności od wypadków role te bywają różnie eksponowane, co nie oznacza, że Kościół ogranicza swą działalność wyłącznie do nich. Zdarzało się, że opinia publiczna przypisywała takim rolom największe znaczenie.

Alc co ma się dzieć dalej, aby wody tego „przyboru” nie opadły, a ustaliły się w „brzegach” konkretnych parafii, aby całe to bogactwo – i powikłanie – tęsknot, dążeń, zmian, lęków i oczeki-

wań można było z wolną przekształcać w codzienną, religijną postawę ludzką?

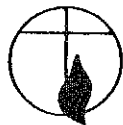
Szansa tkwi chyba w rozwijaniu wspólnotowych form Kościoła, one najlepiej mogą sprostać zapotrzebowaniom naszych czasów. Nie jest prawdą, że tradycyjny, wielki Kościół „ludowy” nie potrafi być zarazem Kościołem wspólnot. Od wielu lat odnotowujemy w Polsce coraz śmielsze i ciekawsze inicjatywy duszpasterskie, zorientowane na małe grupy i nieliczne wspólnoty. Powinno ich być jeszcze więcej, i to na terenach parafii, a nie tylko poza czy ponad nimi. Pożytki płynące ze wspólnot są już dzisiaj ogólnie znane. To właśnie wspólnoty mogą stać się owym brakującym ogniwem, szczeblem pośrednim między wielkimi wartościami a życiem na co dzień. Wspólnoty są bowiem zakotwiczone w realnej codzienności, w zwyczajności ludzkiej. Ich specyfika: kontakt „twarzą w twarz”, nieanonimowy i niesłużbowy, bezinteresowny kontakt międzyludzki dostarcza wspólnotom wglądu w takie doświadczenia i przeżycia człowieka, które w dużych zbiorowościach i przy „odświętnych” zaledwie okazjach bywają pomijane, nieważne. A przecież dla człowieka są one najważniejsze. Sądzę również, że w ramach wspólnot może się najpełniej rozwinąć to, co ks. Józef Majka nazywa „katechezą dialogową”. *Nauczanie homiletyczne – pisze ks. Majka – nie zawsze ma szansę trafić w tę problematykę, która w danej chwili jest palącą dla poszczególnych jednostek. (...) Katecheza natomiast prowadzona dialogowo przynosi niemałe korzyści samemu kaznodziejstwu, bo stawia je wobec sprecyzowanych zagadnień.* Istotny problem autor widzi dziś w tym, *co można by nazwać marginalnością problematyki religijnej w świadomości katolików. Przejawia się ona jako ściśnięcie perspektywy religijnej i takie wyobcowanie spraw religijnych w świadomości człowieka, że nie przenikają one wszystkich dziedzin życia codziennego, lecz są odnoszone wyłącznie do pewnej sfery tego życia* (J. Majka „Problem katechizacji dorosłych na tle współczesnej rzeczywistości religijno-społecznej”, w zbiorze „W służbie ludowi Bożemu”, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1983). W ramach wspólnoty, gdzie dokonuje się prawdziwe interpersonalne spotkanie i rozumiejąca wymiana znaczeń, wyobcowanie z reguły zanika. Kurczy się też odległość między różnymi nieprzystającymi dziedzinami życia, a generalne wartości uzyskują możliwość wdrożenia, włączenia w rytm życiowych spraw.

Przeżycie religijne, choćby objawiało się z początku w gestach jedynie zewnętrznych, i choćby posługiwało się różną, niekoniecznie religijną symboliką, choćby wreszcie nie było od razu aż tak silne, żeby opromienić całe ludzkie życie, jest samo w sobie doświadczeniem nadzwyczaj cennym i zawsze warto o nie dbać, warto się nim zaopiekować. Wspólnoty stwarzają takie możli-

wości. Można je nazwać laboratoriami wewnętrznych przemian i tej pracy nad sobą, którą każdy jakoś pod wpływem przeżyć religijnych w końcu podejmuje. Najgroźniejsze symptomy dzisiejszych czasów to samotność i poczucie zagrożenia. I jeśli nawet udział w masowych imprezach pozwala je osłabić, to dzieje się tak na krótko, a efekty nie muszą być trwałe. Zdarza się przy tym, że różnica między wielkimi uroczystościami a codziennością może być trudna do zniesienia. Pouczającej informacji dostarczyły mi w tym względzie rozmowy prowadzone z kilkorgiem przyjaciół, którzy w trakcie pierwszego, a potem następnego pobytu Papieża w Polsce bardzo się obawiali tego, co będzie po jego wyjeździe. „Jak my sobie poradzimy z tą nijakością i pustką – mówili. – Już się na nic wtedy nie będzie czekać.” Zapewne, uczestnictwo we wspólnocie pozwoliłoby im na wyrównanie takiego wahania temperatur, skądinąd w polskich warunkach zrozumiałego i stąd nie zawsze słusznie uważanego za jedną z pierwszoplanowych cech polskiego katolicyzmu. Nic takiego jednak nie nastąpiło.

Kiedy wzrost zainteresowań religijnych dokonuje się w wieku dojrzałym, już nie tylko z powodu dziedziczenia rodzinnego, a czasem nawet przeciw rodzinnej tradycji, jest to zawsze sprawa poważna, niezależnie od tego, do jakich zewnętrznych i okazjonalnych świadczeń bywa ograniczona. Pozostaje tu pamiętać, że rozwój religijności nie dokonuje się po prostej ani w postępie arytmetycznym. Ma on swoje mierzyny i cofnięcia, zastoje i przyspieszenia. Wymaga odpowiedniego klimatu i warunków, które dzisiaj są już inne niż w ubiegłych okresach, jako że wszystkie ludzkie sprawy stały się dziś trudniejsze i bardziej złożone. Mówiąc zatem o różnicy między autentyczną religijnością naszego społeczeństwa a jej „z polską” zewnętrznymi objawami warto równocześnie uzmysłowić sobie, co się na tę różnicę składa, jakimi brakami i jakimi możliwościami jest ona wypełniona, czemu można tu zaradzić, w czym pomóc. Bo przecież zwrot do religii jest zawsze wołaniem o pomoc. Również o pomoc ludzką.

Maria Walendowska



Katechumenat dzisiaj

Nowi potrzebują wspólnoty

Wracam do jednego zdania z mojego artykułu „O katechumenat w Polsce” („PP” wrzesień 1985, s. 283), by je tutaj rozwinąć. Oto ono: *Katecheza katechumenalna jest ściśle złączona z akcją misyjną i wspólnotową, które mają wyraźnie chrześcijański charakter.*

Najpierw kilka słów o misyjnym wymiarze. Kościół przestałby istnieć, gdyby nie wchodzili doń nowi wyznawcy. Jeśli Kościół – jak głosi dekret ostatniego soboru (AG, 2) – jest z natury misyjny, to wszyscy chrześcijanie są powołani do dawania świadectwa. Misja znaczy posłanie i zaczyna się w samym Bogu. Ojciec posłał Syna, Syn posłał Ducha Świętego. Ten zaś rodzi w chrześcijanach przekonanie, że są także posłani. Mają dalej przekazywać doświadczenie miłości i światła Bożego. Kościół bierze więc początek z misji i urzeczywistnia się poprzez misję¹.

Dodajmy od razu: urzeczywistnia się jako wspólnota składająca się z ludzi, którzy zespoleni w Chrystusie prowadzeni są przez Ducha Świętego w swym pielgrzymowaniu do Królestwa Ojca... (GS, 1). *W ten sposób wspólnota chrześcijańska staje się znakiem obecności Bożej w świecie* (AG, 15).

Taka wizja Kościoła w dokumentach ostatniego soboru idzie w parze z zainteresowaniem Kościołami lokalnymi. Dalszą konsekwencją jest dostrzeganie małych wspólnot, którym wiele uwagi poświęcili ojcowie trzeciego Synodu Biskupów (1974) a następnie papież Paweł VI w adhortacji „*Evangelii nuntiandi*”. Owe małe wspólnoty, czyli tzw. wspólnoty zaczątkowe (*communitates a basi*), w sposób szczególny są ewangelizowane a równocześnie one ewangelizują (nr 58). I właśnie one mogą mieć duże znaczenie w realizacji współczesnego katechumenatu. Dlaczego? Tłumaczy to autor hiszpańskiej książki, Secundino Movilla:

Ponieważ katechumenat jest pewnym procesem, który wychodzi ze wspólnoty i jest na nią ukierunkowany, jest jasne, że najlepszym punktem widzenia, żeby zrozumieć katechumenat, jest wspólnota chrześcijańska: w niej bowiem katechumen znajduje całą swoją rację istnienia bądź wtedy, gdy wspólnota działa jako animatorka katechumenalnego doświadczenia od początku, bądź gdy jest jedynie pewnym punktem odniesienia, kresem, ku któremu zmierza doświadczenie².

Powyższe słowa harmonizują z tym, co czytamy w dokumencie „*Ordo initiationis christianae aduitorum*” (Obrzęd chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych), wydanym 6 stycznia 1972 roku przez Kongregację do Spraw Kultu Bożego: *Wtajemniczenie kate-*

chumenów dokonuje się stopniowo w łonie wspólnoty wiernych, którzy – rozważając razem z katechumenami znaczenie misterium paschalnego i odnawiając własne nawrócenie – swoim przykładem dodają im odwagi, żeby wspaniałomyślnie odpowiedzieli na łaskę Ducha Świętego (nr 4).

Doniosły dokument stanowiący wstępną realizację soborowych ustaleń na temat odnowy katechumenatu analizuje włoski autor Carlo Rocchetta¹. Uwzględnia on różne jego aspekty. Omawia drogę katechumenalną jako propozycję nie tylko dla ochrzczonych, ale także dla osób, które kiedyś otrzymały chrzest i po latach decydują się na udział w życiu Kościoła. Tutaj z książki włoskiego kapłana przytaczam nieco myśli dotyczących wspólnotowego charakteru drogi katechumenalnej.

Tym, co różni tę drogę od każdej innej typu indywidualistycznego, jest fakt, że ona dzieje się w Kościele oraz w formie ustalonej i celebrowanej przez Kościół, zakładając oczywiście zdecydowanie osobistą, własną odpowiedź człowieka (s. 75). Nie ma bowiem wtajemniczenia prawdziwie chrześcijańskiego, które nie byłoby zarazem wtajemniczeniem w Kościół. Braterstwo i świadectwo to są sposoby dojrzalej i odpowiedzialnej przynależności do Ciała Chrystusa – Kościoła (s. 73). Realizacja drogi katechumenalnej może jedynie nastąpić w konkretnym kontekście wspólnoty chrześcijańskiej, która wyznaje wiarę, celebrowa ją w kulcie i wyraża w życiu (s. 151).

Obecność wspólnoty jest potrzebna w różnych okresach przygotowania – od prekatechumenatu poczynając na etapie mistagogicznym kończąc. Ale czy można mówić o końcu wtajemniczenia? Początek oczywiście można określić: owo zainteresowanie człowieka chrześcijaństwem, najczęściej na skutek tego, że przemówiło do niego piękne świadectwo jakiejś grupy albo przynajmniej jednego konsekwentnego chrześcijanina. I może ten właśnie człowiek przedstawia zainteresowanego kapłanowi, diakonowi, katechizatorowi jako sympatyka chrześcijaństwa. Wtedy zaczyna się wstępna katechizacja – najlepiej w grupie. Ludzie Kościoła wprowadzają tego człowieka w swoją modlitwę. A następnie zaczyna się katechumenat właściwy. Reprezentanci konkretnej wspólnoty chrześcijańskiej poprzez katechzę i odpowiednie rytę, poprzez obserwację katechumena, jego postępów, zmięrzają razem z nim do dnia,

¹ Zob. *Katholischer Erwachsenen Katechismus. Das Glaubens-bekenntnis der Kirche*, Herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985, s. 267.

² Korzystam z tłumaczenia włoskiego Laury Zanini: *Secundino Mowilla, Dal catechumenato alla comunità*, Presentazione di Pino Scabini, Cittadella Editrice Assisi 1983, s. 134.

³ Carlo Rocchetta, *Cristiani come catecumeni. Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, Edizioni Paoline, Roma 1984, ss. 233+5 nrb.

w którym on stanie się „wybrany”. W trzecim okresie – zazwyczaj w Wielkim Poście – społeczność miejscowego Kościoła w klimacie modlitwy troszczy się o oczyszczenie, oświecenie i bezpośrednie przygotowanie „wybranego” do sakramentów wtajemniczenia. Razem z nim uroczystie przeżywa dzień udzielenia sakramentów świętych. I wtedy następuje wspomniany już etap mistagogiczny – czas szczególnego doświadczenia wspólnoty. Nowi chrześcijanie uczestniczą już w sakramentach świętych. *Dlatego – czytamy w Ordo initiationis – czas mistagogii ma ogromne znaczenie i przynajmniej neofitom, wspomaganym przez rodziców chrzestnych, prawo do nawiązania ściślejszych związków z wiernymi i ofiarowania im odnowionej wizji rzeczywistości oraz impulsu do nowego życia* (nr 39). Ten etap wtajemniczenia właściwie nie powinien mieć końca. Czy o kimkolwiek bowiem możemy powiedzieć, że jest chrześcijaninem należycie uformowanym, że w dostatecznej mierze wszedł w społeczność Kościoła?

Z książki Carlo Rocchetta warto jeszcze przytoczyć następujące zdania, również wyraźnie nawiązujące do „Obrzędu chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych”:

COMMUNITAS, która przyjmuje, towarzyszy i podąża za katechumenem jego osobistą drogą, jest wspólnotą w drodze, wspólnotą DYNAMICZNA, duchową i kultową, która zapoczątkowuje, proponuje i ożywia w sobie celebrowane ministerium (nr 41). *Kandydat potrafi iść drogą w kontekście określonej COMMUNITAS, w której jest powołany do przeżywania radykalnego procesu przemiany, żeby być do niej „przyjętym” (albo „ponownie przyjętym”) zupełnie inaczej niż w chwili, gdy prosił o przyjęcie* (s. 80).

Założenia teoretyczne są oczywiście niepodważalne. Kandydatowi do chrześcijaństwa potrzebna jest wspólnota. Powstaje jednak pytanie, czy Kościół współczesny, czy Kościoły lokalne są dostatecznie żywotne, żeby wyjść na spotkanie ludziom, w których powstaje głód Boga i sakramentów? Czy są zdolne wyzwać i potęgować ten głód nie tylko w członkach swojej społeczności, ale także w ludziach będących na zewnątrz? Czy potrafią przyjmować w swoje szeregi nowe, dorosłe osoby?

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć. Istnieje bowiem duże zróżnicowanie, gdy chodzi o miejscowe Kościoły. I wobec tego w dalszym ciągu tych rozważań niech raczej będzie tylko nieco zastrzeżeń i nieco sugestii.

Dziś, gdy piszę te słowa, jestem pod wrażeniem jazdy autobusem z tabliczką: Przewóz pracowników. Wśród trójkątnych proporczyków – może z różnych miast, może z różnych klubów sportowych (nie zwróciłem na to uwagi) – na czołowym miejscu proporczyk z naszą Częstochowską. Tuż przy wejściu młody mąż-

czyzna o dość sympatycznej twarzy – z szeroko otwartą koszulą – jakby chciał, żeby wszyscy widzieli krzyżyk na jego piersi. Nie, tylko pokazywać innym naszą pobożność.

Tuż za granicą Warszawy autobus staje. Kilka osób wybiega po zakupy do sklepu spożywczego i monopolowego zarazem. Po powrocie zaczyna się ordynarne picie – z butelek. Jedną z nich aż trzech mężczyzn wiaskają siedzącej obok kobiecie. Chłopak z krzykiem na piersiach już po kilku łykach zaczyna „się wyrażać”. Różne brudne słowa rzuca na zmianę z pobożnymi wezwaniami w stylu: Rany Boskie! W autobusie coraz głośniej i wulgarniej. W jakim stanie byli ci ludzie, gdy dojechali do Sochaczewa? Ja jechałem z nimi tylko kilkanaście kilometrów. Miałem wrażenie, jakbym zobaczył Polskę w przekroju. Podobnie jak kiedyś Zygmunt Lichniak w „Leylandzie”, którym jechał na mecz piłkarski do Lipska i z powrotem. Tylko że on podróżował kilkadziesiąt godzin, a ja dwadzieścia kilka minut. Teraz wraca uparcie pytanie: czy chciałbym tych ludzi i tę sytuację pokazać komuś z zagranicy albo moim znajomym nie ochrzczonym i niewierzącym? Pytanie oczywiście retoryczne.

Prosta obserwacja prowadzi do wniosku, że nieraz ci nie ochrzczeni i niewierzący są lepsi od wielu przyznających się do katolicyzmu. Oni sobie to niejednokrotnie uświadamiają. Z pewnym poczuciem wyższości mówią o tym. Swoją drogą czasem aż powstaje obawa, żeby po chrzcie nie nastąpił jakiś zły odwrót, żeby nawrócenie czegoś tu nie popsulo. A poza tym może byłoby lepiej, gdyby było mniej katolików, ale za to bardziej konsekwentnych? Pojawiają się takie lęki i znaki zapytania.

Trzeba mocno wierzyć, że chrzest może wprowadzić w życie człowieka dorosłego istotne wartości, że uznanie i poszanowanie trzech początkowych przykazań dekalogu będzie prostowaniem tego, co ludzie w życiu własnym albo innych pokrzywili. Bo przecież to jest smutne nieporozumienie, gdy stworzenie zaprzecza istnieniu Stwórcy, gdy dziecko odrzuca wieść o dobrym Ojcu. Dlatego trzeba powtarzać sobie i innym: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną. Nie będziesz brał imienia Pana, Boga Twego, nadaremnie. Pamiętaj, abyś dzień święty święcił”.

Jeśli są zastrzeżenia do Kościoła ze względu na styl życia jego członków, tym bardziej należy dbać o powstawanie mniejszych społeczności, zwanych często wspólnotami, które by stanowiły właściwe środowisko najpierw dla katechumenów a później dla neofitów. Byłoby bardzo wskazane, żeby wspólnoty rzeczywiście realizowały ustalenia zawarte we wspomnianym już numerze 41 „Ordo initiationis”. Jednak nawet do najlepszej grupy nie wolno wprowadzać na siłę i stwarzać mitu wyłączności: tylko ta wspólnota, tylko ten kierunek duchowy, tylko ta metoda modlitwy.

Rzecz w tym, żeby nie tworzyć sytuacji skazania na grupę, na kierownika, na określoną formę modlitwy. Ktoś, ochrzczony jako dorosły, wspomina takie rygory jak zły sen. Każdy wyjazd na dzień skupienia z grupą był dlań po prostu zmorą. Toteż doświadczał neofita chęci zerwania tych więzów, a w pewnym momencie nawet odejścia od Kościoła, do którego mozołnie zdązał.

Najlepiej byłoby tworzyć wspólnoty z grup katechumenalnych. Cotygodniowe spotkania w ramach katechezy, na Mszy św. niedzielnej i po Mszy, od czasu do czasu udział w nabożeństwie słowa, wyjazd na dzień skupienia – wszystko to jednoczy ludzi ułatwiając działanie słowa Bożego, które ma moc wspólnototwórczą. Nie wszyscy po przyjęciu sakramentów wtajemniczenia i etapie mistagogicznym zechcą systematycznie spotykać się w grupie. Niektórzy przeniosą się do innych miejscowości. Inni wejdą w swój świat, może do innych grup. Znaczna część zatęskni za przedłużeniem kontaktu z ludźmi, z którymi odbywała ważną drogę. I tak grupa katechumenalna może przerodzić się na przykład we wspólnotę życia chrześcijańskiego. Ta propozycja nie jest czysto teoretyczna. Przed kilkoma tygodniami uczestniczyłem w spotkaniu niedawnych katechumenów, którzy dziś tworzą wspólnotę. Znamienne były świadectwa tych ludzi wypowiedziane w homilii zespółowej. Rok, względnie dwa lata, które upłynęły od przyjęcia wszystkich sakramentów wtajemniczenia, albo przynajmniej od pierwszej spowiedzi i Komunii świętej, stanowił dla nich ważny etap wchodzenia w chrześcijaństwo – razem z innymi i przy wydatnej pomocy innych.

Skoro już padł termin „wspólnota życia chrześcijańskiego”, podam nieco informacji o tymże ruchu. Jest on inspirowany przez duchowość ignacjańską. Wkrótce po powstaniu Towarzystwa Jezusowego powstawały pierwsze grupy świeckich, formowane w duchu nowego zakonu. Były to kongregacje mariańskie zależne od Towarzystwa. Sytuacja zmieniła się w roku 1773. W niespełna cztery miesiące po zniesieniu zakonu jezuitów papież Klemens XIV zaaprobował istnienie kongregacji mariańskich w całym Kościele, ale bez udziału jezuitów. Ruch mariański stał się dziełem całego Kościoła. Rozwijał się zwłaszcza po ogłoszeniu w r. 1854 dogmatu o Niepokalanym Poczęciu. Tracił jednak związek z charyzmatem ignacjańskim. Od zniesienia zakonu do roku 1948 istniało około 80 tysięcy grup, ale tylko 5% było w ośrodkach jezuickich.

Dlatego datą graniczną jest rok 1948? Otóż w tym roku ukażała się konstytucja apostolska „*Bis saeculari*”, adresowana przede wszystkim do kongregacji mariańskich, w której Pius XII kładł nacisk na charyzmat ignacjański, a szczególnie na Ćwiczenia duchowne. Z czasem kongregacje zaczęto nazywać wspólnotami

życia chrześcijańskiego. Mocno zaangażowali się w nie jezuici, bardziej niż kiedyś w kongregacje. W owych wspólnotach bowiem odczytali własny styl życia. A jednak ustalono, że federacja światowa wspólnot jest niezależna od Towarzystwa Jezusowego. Jezuici pomagają jedynie jako asystenci i dają inspirację. Ale często świeccy inspirują jezuitów. Oni niejednokrotnie lepiej niż jezuici rozumieją doświadczenie św. Ignacego, który – jeszcze podczas studiów w Paryżu, zanim powołał do istnienia zakon – tworzył wraz z kilkoma innymi studentami wspólnotę „przyjaciół w Panu”.

I u nas w Polsce można spotkać młodych ludzi, do których wyobraźni w sposób zaskakujący przemawia duchowość ignacjańska. Są świeccy jakby szczególnie powołani do formowania życia według Ćwiczeń duchownych. Tacy ludzie mogą rzeczywiście dzięki spotkaniom w grupie rozwijać swoją osobowość i ducha apostołskiego. Praktycznie w duchowości wspólnot życia chrześcijańskiego chodziłoby o częsty, nawet codzienny udział w Ofierze Eucharystycznej; o intensywne życie sakramentalne; praktykę codziennej modlitwy, zwłaszcza opartej na Piśmie Świętym; o miłość do Matki Bożej; o rozeznawanie własnej sytuacji poprzez codzienną rewizję życia (albo po prostu: rachunek sumienia) i poprzez stałe kierownictwo duchowe. Szczególne znaczenie ma odnowa poprzez doroczne ignacjańskie Ćwiczenia duchowne. Proponuje się ośmiodniowe rekolekcje. Grupy i poszczególni ich członkowie mogą sobie określać różne zadania apostołskie, chodzi bowiem o to, żeby utrwałała się postawa służby i Bogu, i ludziom. Zasadniczo nie przewiduje się jakichś ślubów czy uroczystych przyrzeczeń⁴.

Podałę przykład jednego typu wspólnot, o których niewiele jeszcze napisano w Polsce. Przypominam: mogą one stanowić kontynuację grup katechumenalnych i bardzo potrzebne oparcie dla osób, których wiara po przyjęciu sakramentów wtajemniczenia jest zazwyczaj jeszcze krucha i potrzebuje odpowiednich warunków do dalszego rozwoju.

⁴ Nicco więcej informacji na temat wspólnot życia chrześcijańskiego można znaleźć w opracowaniach: Louis Paulussen SJ, *Dio lavora così. Origini delle comunità di vita cristiana*, Supplemento a „Cristiani nel Mondo”, N. 7-8 Luglio-Agosto 1980, ss. 24 oraz Juan Miguel Leturia, *Verso una comunità di vita cristiana. Inizi e crescita*, Roma, b.r.w., s. 48.

książki

S. Małgorzata Borkowska
OSB

*Dekret w niebieskim
ferowany parlamencie*

Wybór testamentów z XVII-
-XVIII wieku

Spółeczny Instytut Wydawniczy
ZNAK, Kraków 1984, ss. 207

Staropolskie przysłowie, zanotowane już w r. 1632 przez Grzegorza Knapskiego orzekło, że „testament każdego” jest „zwierciadłem żywota jego” i w taki też sposób potraktowała s. M. Borkowska siedemnastowieczne i osiemnastowieczne testamenty w swej antologii, opracowanej na podstawie zbiorów Archiwum Benedyktynów Wileńskich. Testament uznała ona mianowicie za „kopalię wiadomości” o stosunkach rodzinnych i społecznych, sprawach majątkowych i o samych ludziach, ten ostatni aspekt nie przypadkiem eksponując jako najważniejszy. Widziany w tej ludzkiej perspektywie testament jawi się rzeczywiście (jak to sugeruje autorka opracowania) nie tyle jako suche wyliczenie, co komu należy przekazać, ile jako obrachunek z całym życiem, a nawet jako *niemal spowiedź, dokonywana z granicy wieczności, z której wiele spraw przedstawia się już inaczej niż poprzednio, a jednocześnie istnieje niezwykle silna tendencja (może pokusa?), aby właśnie utrzymać poprzedni sposób myślenia, jakoś go uzasadnić i usprawiedliwić.*

Tak widziany testament w istocie był autoportretem jego autora, przez to specyficznym, że niejako skazanym na weryfikację przez spadkobierców. Testator spisując go miał świadomość, iż podejmuje jednostronny dialog z przyszłością i tak go musiał zredagować, aby swoje racje wyłożyć w sposób niepodważalny, nie miał bowiem w ewentualnym sporze z przyszłością ostatniego słowa. To ostatnie słowo należało do spadkobierców i w zbiorze s. Borkowskiej widać to ładnie na przykładzie testamentu Wincentego Piotra Wołłowicza (1727): tu na marginesach pojawiły się później porobione dopiski raz pełne wyrzutów pod adresem testatora (*O toż się i długi pokazały!*), kiedy indziej jakby wręcz do niego kierowane! Choć więc są te testamenty swoistymi autoportretami autorów, to przecież jednak dają one nieporównanie bardziej obiektywny ich obraz niż epitafia i mowy panegiryczne wygłaszane na ich pogrzebach. I pewnie dlatego jest to lektura tak bardzo ciekawa.

Edycja tych testamentów, opracowana bardzo starannie, zasługuje na uwagę z kilku jeszcze względów. Staropolskim testamentom niewiele do tej pory poświęcano uwagi, traktując je przede wszystkim jako źródło informacyjne do badań głównie historycznych (por. np.: K. Dobrowolski, „Włościańskie rozporządzenie ostatniej woli na Podhalu w XVII i XVIII w.”, Kraków 1933). Autorka omawianego opracowania doceniła „autonomiczną” wartość testamentów, zauważając, iż jest to *de facto* osobny gatunek literacki, którego *poetyka jest niemal tak rygorystyczna, jak poetyka sonetu*, w którego budowaniu

ważną rolę odgrywają wypracowane zwroty frazeologiczne. Zrekonstruowany przez nią schemat daje zarazem obraz porządku świata, który owe testamenty wydał. To znamienne, że na pierwszym miejscu zawsze pojawiają się zlecenia odnoszące się do *potrzeb duszy i ciała samego testatora*, aczkolwiek istota schematu „dostarczanego” przez wiarę nie może być uznawana za świadectwo rzeczywistej religijności tamtych ludzi, na co słusznie i mocno zwraca uwagę autorka. Znamienne jest jednak, że za pomocą niemal tej samej – a tylko pojawiającej się w różnych wariantach słownych – figury retorycznej mówi się w tych testamentach o nieuniknioności śmierci. Ważne to dlatego, że jeśli owe testamenty mogą w jakiś sposób zaświadczać o ówczesnej postawie wobec śmierci, to wskazują na fakt, iż jawi się ona nie tyle jako śmierć „oswojona” (a więc spodziewana i nieunikniona, konieczna i naturalna, nie budząca sprzeciwu a tylko pogodzenie z losem), ile jako śmierć „retoryzowana” – aż do schematyzacji. Ale ta retoryczna schematyzacja ogarnia właściwie wszystko, nie tylko śmierć, ale także życie (własna majątność to obowiązkowo „uboga fortuna”) i nawet zaświaty. Osobliwe to, że w takim retorycznie uschematyzowanym porządku – ze szlacheckiej perspektywy – autorzy tych testamentów widzą nawet niebo jako instytucję po szlachecku zorganizowaną (tak w testamencie Konstantego Popibińskiego, 1707: *Uważyć to każdy na świecie żyjący człowiek powinien, iż raz ferowany w konsystorze kancelaryjej niebieskiej dekret śmiertelności samym skutkiem wykonywać musi...*). Ta właśnie instytucjonaliza-

cja „nieba” pociąga za sobą owo (trochę autorkę rażące) przeliczanie, ile też mszy *wyjdzie za taką czy inną sumę*. Bardzo dobrze, że autorka wspomniała, iż fundacje i obligacje tego rodzaju były generalnie kasowane przez biskupów już od końca XVIII wieku, o tym się bowiem zwykle nie wie i prostaczek mógłby w głowę zachodzić, jak też sobie dzisiaj radzą klasztory z przeróżnymi wieczystymi fundacjami. S. Borkowska pisze, że czasem te tysięczne liczby mszy wyglądają na lekceważenie (*na kopy i pęczki liczy się rzecz tanią, ale nie Ofiarę Chrystusa*), ale w tym przypadku chyba się myli, bo rzecz jest po prostu wytworem owego myślenia o niebie w kategoriach szlacheckiej instytucji (tej kancelarii czy parlamentu, w których się przecie zawsze trzeba było opłacać). Trudno mi tu uwolnić się od chęci przypomnienia mało w Polsce znanego przykładu słowackiego poety – katolickiego ubogiego księdza Jana Hollego, który z wdzięczności za to, że kanonik Juraj Palkovič wyłożył na druk jego dzieł 542 złote, odprowadził w intencji fundatora ponad 500 mszy, tak właśnie w prostocie ducha przeliczając: 1 złoty – jedna msza!

Znamienne jest także, iż owa stabilizacja schematu retorycznego ogarnia w stopniu większym pozaprawne elementy treści testamentów, a więc pojawia się właśnie tam, gdzie autorzy mieli pole do literackiego popisu, do swobody i indywidualności. Apel o zapłacenie pozostawionych przez testatora długów często bywa opatrywany formułą: *zeby nic na duszy mej nie zostawało*. Pojawiła się ona już w przepisaniu przez Jana Długosza testamentu niejakiego Wydźgi, datowa-

wanym przez niego na rok 1246 (*Ja z Torunia, gdy sem umrzeć miał, proto sem kazał popisać, żeby to na mej duszy nie zostało*). Podobnie ma się rzecz z próbami stworzenia gwarancji poprawnej realizacji testamentu: bezbronny i bezradny umierający z reguły w takich przypadkach zapowiada, że kto jego ostatniej woli nie usłucha, tego *na straszny sąd Boski* on pozywać będzie. Trudno było o lepszą gwarancję, ale też testator zdawać sobie musiał sprawę z tego, że i takie zabezpieczenie może być zawodne. S. Borkowska ładnie w swej pracy wskazała na fakt niezadkiego fałszowania testamentów, ale w rzeczywistości było chyba jeszcze gorzej, skoro Krzysztof Opaliński mówił o nagminności tego zjawiska.

Retoryka wkracza nawet do rodzinnych pożegnań i rodzinnej tytulatury. I tu także mamy do czynienia ze schematyzacją, tyleż determinowaną przez konwencję gatunkową testamentu, ile przez normę obyczajową. Jeśli owa retoryczna schematyzacja mimo wszystko nie zabija indywidualnych obrazów poszczególnych postaci testatorów, to z pewnością dzieje się to za sprawą faktu, iż należała ona do znamienitych rysów świata, do którego należeli autorzy testamentów. Jest ta warstwa obrazem kultury, nie zaś psychicznych indywidualności, wypełniających sobą owe schematy. Lektura daje zatem obraz dwojaki: epoki i jednostek. Stąd także wynika atrakcyjność czytelnicza owych testamentów, będących jednym z ostatnich śladów po świecie, który w najgłębszym tego słowa znaczeniu – zniknął bezpowrotnie, a zniknął tak, że autorce bardzo starannie zrehabilitowanego opracowania czasem nawet

nie udawało się ustalić topograficznej lokalizacji wiosek wymienianych w tekstach.

Oddać też trzeba s. Borkowskiej, że bardzo pięknie napisawszy bogate w informacje wprowadzenie, zrehabilitowała i opracowała książkę tyleż pięknie, ile naprawdę dobrze. Także dzięki tym zaletom warto czytać „Dekret w niebieskim ferrowany parlamentem”, będący ważnym przyczynikiem do dziejów polskiej kultury siedemnastego i osiemnastego wieku.

Jacek Kolbuszewski

Ks. Stanisław Olejnik

W kręgu moralności chrześcijańskiej

Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1985, ss. 412

W 1979 r. ks. prof. Stanisław Olejnik, czołowy polski teolog moralista, opublikował swój podręcznik teologii moralnej zatytułowany: „W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej”. Jest to właśnie pierwsze w Polsce całościowe ujęcie problematyki teologiczno-moralnej, które wypełnia poważną lukę w naszej literaturze z tego zakresu. Ukazał się oryginalny podręcznik, niezmiernie potrzebny studentom teologii, zarówno duchownym jak świeckim, stanowiący solidne opracowanie katolickiej nauki moralności na poziomie studiów wyższych. Publikacja pionierska, a zarazem znacząca i cenna z uwagi na zalety dydaktyczno-naukowe i uwzględniająca postulat Soboru Watykańskiego II.

Ze względu na podręcznikowy charakter tej publikacji (pomimo jej pokażnej objętości: ponad 800 stron) autor był zmuszony zwięźle potraktować całokształt problematyki stanowiącej przedmiot katolickiej nauki moralnej. Nie mógł więc obszerniej przeanalizować niejednego zagadnienia moralnego, charakterystycznego dla naszych czasów, a przez to będącego punktem zainteresowania nie tylko specjalistów, lecz szerszego kręgu ludzi. Dlatego też z zadowoleniem trzeba odnotować ukazanie się kolejnej książki ks. Olejnika: „W kręgu moralności chrześcijańskiej”, wydanej w ramach serii ODISS-u.

Tą publikacją książd Profesor wychodzi naprzeciw zapotrzebowaniu na bardziej wyczerpujące przedstawienie szczególnie aktualnych zagadnień moralnych. Wiele z nich opracował w czasie swojej ponad trzydziestoletniej pracy naukowej w zakresie teologii moralnej i opublikował w różnych pracach zbiorowych i czasopismach, nie zawsze łatwo dostępnych. Ponowne więc ich ogłoszenie w oddzielnej publikacji ułatwi znacznie korzystanie z nich.

Omawiany tom studiów i szkiców obejmuje szeroki wachlarz problematyki moralnej: zagadnienie kryterium dobra, sprawy wiary, nadziei, miłości i w ogóle cnoty w moralności chrześcijańskiej, następnie zagadnienie odpowiedzialności moralnej i normatywnego charakteru wartości etycznych, wreszcie przedstawienie znamion i humanistycznych przesłanek katolickiej nauki moralności. Autor opublikował ponownie zarysowe opracowanie pozamarksistowskich nurtów etyki niezależnej w Polsce XIX i XX w. ze szczególnym uwzględnie-

niem poglądów etycznych Tadeusza Kotarbińskiego wskazując w innym opracowaniu na perspektywy dialogu etyki chrześcijańskiej z humanizmem ateistycznym. Kilka tekstów odnosi się do zagadnień etyki zawodowej i współczesnych problemów etyki lekarskiej. W tej części książki, oprócz poprzednio już publikowanych prac na temat oceny etycznej eksperymentów dokonywanych na człowieku oraz przeszczepów narządów ludzkich, na szczególną uwagę zasługuje opracowanie problematyki ingerowania medycyny w proces powstawania życia ludzkiego (sztuczne zapłodnienie, sterylizacja, „hodowanie płodu in vitro” czy wreszcie programowanie człowieka na drodze manipulacji genetycznej). Jest to studium, w którym autor podaje przesłanki do oceny etycznej poszczególnych form ingerencji w oparciu o wnikliwą analizę autonomii lekarskiej i nienaruszalnych praw osoby ludzkiej jako kryterium moralnego wartościowania. W ostatniej części autor porusza doniosłe współcześnie zagadnienia makroetyki: ojczyzny i patriotyzmu, pokoju i podważania hierarchii wartości w świecie zdominowanym przez technikę. W osobnym studium (drukowanym po raz pierwszy) przedstawia zarys zagadnienia na temat etycznych przesłanek współczesnego rozwoju i postępu ludzkości.

Starannie przygotowany i wydany tom prac ks. Olejnika świadczy o wielokierunkowości jego zainteresowań badawczych, a także o jego wrażliwości na zagadnienia moralne nurtujące współczesnego człowieka. Rzetelnej informacji towarzyszy w omawianych tekstach wnikliwa analiza zmierzająca do ustalenia oceny moralnej

i ukazania normy postępowania. Przejrzystość w ujmowaniu zagadnień i jasny sposób ich przedstawiania ułatwiają czytelnikowi zgłębianie problematyki. Sumiennie zebrana literatura przedmiotu z cennym wyodrębnieniem publikacji polskich może ułatwić dalsze studia nad poszczególnymi zagadnieniami. Publikacja zawiera ponadto skrócony rzeczowy i osobowy. W taki sposób tom „W kręgu moralności chrześcijańskiej” stanowi teoretyczne zaplecze dla podręcznikowych wywodów autora.

Ks. Zygmunt Perz SJ

Przydrożne kapliczki

Kapliczki, figury i krzyże przydrożne na terenie diecezji tarnowskiej, pod red. ks. Jana Rzepy.

T. I tekst, T. II ilustracje.

Kuria Diecezjalna w Tarnowie

Cechą charakterystyczną polskiego krajobrazu są liczne kapliczki, figury i krzyże rozsiane wzdłuż dróg na terenie całego kraju. Towarzyszą one nieustannie podróżującym po Polsce i tak silnie wtopiły się w krajobraz, że wiedząc o ich istnieniu właściwie ich nie zauważamy. Należą one niewątpliwie do tych zjawisk, które ze względu na codzienne obcowanie z nimi – zabrzmi to paradoksalnie – są bardzo słabo lub w ogóle nie znane. Mam na myśli pewną szerszą znajomość zjawiska. Kapliczki, figury i krzyże przydrożne są materialnymi śladami cywilizacji i trudno wyobrazić sobie pełny obraz przeszłości bez uwzględnienia tych źródeł. Zwłaszcza gdy uświado-

mimy sobie ogromną liczbę tych obiektów, świadczącą o masowości zjawiska będącego fenomenem naszej narodowej kultury, widzianej w wielu aspektach: religijnym, artystycznym, patriotycznym, itd. Towarzyszyły one życiu narodu od czasów najdawniejszych, ale tych najstarszych obiektów nie znamy, bowiem wykonywane z nietrwałych materiałów po pewnym czasie ulegały zniszczeniu, a na ich miejsce fundowano nowe. Wiele miejsc, w których znajdują się interesujące nas obiekty, otaczano kilkusetletnim kultem, chociaż obecnie najczęściej niepodobna wykazać tego źródłowo.

Przydrożne kapliczki to materialne znaki kultu, wokół nich ogniskowało się życie religijnej wspólnoty i kształtowały formy kultu, które możemy określić jako ludowe: zdobienie kapliczek kwiatami, girlandami, barwnymi wstążkami, ubieranie figur w szaty, wspólne śpiewanie litanii i pieśni oraz procesje do poszczególnych kaplic.

Fundowanie przydrożnych kapliczek wiązało się zarówno z życiem całego narodu jak i pojedynczych ludzi, znajdują więc w tych fundacjach odbicie dzieje zbiorowe i indywidualne: z jednej strony powstania, pierwsza i druga wojna światowa, z drugiej – wszystkie barwy indywidualnego ludzkiego życia, radość, smutek, wiara, nadzieja i wdzięczność. W napisach, które zdobią te obiekty, widać, jak dzieje zbiorowe i indywidualne wzajemnie się przenikają, jak pojedynczy człowiek wciągany jest w „maszynę historii”, a daty świadczą, iż liczba fundacji wzrastała zwłaszcza w okresach trudnych dla narodu. Są to więc bezcenne źródła do poznania – tak ważnej dla historyka –

mentalności i hierarchii wartości społeczeństwa w przeszłości.

O tym, jak silnie przydrożne kapliczki są związane z naszą kulturą, świadczy m.in. tradycyjne malarstwo polskie, w którym motyw ten często się pojawia. Najczęściej jako element drugoplanowy nadający kompozycji określoną wymowę. Bywa jednak i tak, że motyw ten staje się jednym z nurtów malarskiej twórczości. Trudno tu nie wspomnieć również o twórczości ludowej, w której ta problematyka zajmowała i zajmuje miejsce centralne. Nawet w świetle tych z konieczności krótkich uwag nie ulega wątpliwości, że problem przydrożnych kapliczek był i jest stale obecny w naszej kulturze. Dlaczego więc pomimo oczywistości tego stwierdzenia tak nikle jest dotychczasowe zainteresowanie nauki tą problematyką? Myślę, że odpowiedź na to pytanie tkwi właśnie w masowości zjawiska. Warunkiem poważnego naukowego podjęcia tej problematyki jest dokonanie inwentaryzacji tych niezliczonych obiektów mających stanowić źródło przyszłej analizy.

I oto w 1983 r. nakładem diecezji tarnowskiej ukazał się pod redakcją ks. Jana Rzepey katalog kapliczek, figur i krzyży przydrożnych tej diecezji. Jest to przedsięwzięcie pionierskie i chociażby z tej przyczyny zasługuje na szczególną uwagę.

Praca została wydana w dwóch tomach, z których pierwszy zawiera teksty, drugi natomiast ilustracje. Tom pierwszy otwiera słowo wstępne ks. Jana Rzepey, który omawia motyw podjęcia tej problematyki, określa ramy chronologiczne i rzeczowe wydawnictwa, zasady oraz przebieg inwentaryzacji i przygotowania mate-

riału do druku, w końcu kreśli szeroką panoramę możliwości badawczych, jakie tworzy zgromadzony w wydawnictwie materiał źródłowy. Właściwą część tomu stanowi katalog. Obejmuje on wszystkie tego typu obiekty od średniowiecza po czasy współczesne (datą zamykającą inwentaryzację jest 15 XII 1982 r.), z podziałem na dekanaty, a w ramach dekanatów na parafie. Pod względem rzeczowym materiał źródłowy podzielono na 12 grup zachowując w ich ramach porządek chronologiczny. Należy podkreślić, że zarówno podział terytorialny jak i rzeczowy są bardzo przejrzyste i ułatwiają dotarcie do poszczególnych obiektów, co ma szczególne znaczenie w wydawnictwie gromadzącym tak ogromną ilość materiału.

Zdecydowaną nowością w omawianym wydawnictwie – w przeciwieństwie do Katalogu Zabytków Sztuki – jest objęcie inwentaryzacją wszystkich obiektów bez względu na ich walory artystyczne. Stanowisko takie tłumaczy autor charakterem wydawnictwa, które ma być m.in. dokumentem życia religijnego diecezji (s. XVI). Decyzję tę – podjętą z motywów religijnych – można poprzeć argumentami historycznymi: otóż dla każdego historyka traktującego przydrożne kapliczki jako źródło historyczne, ich walor artystyczny będzie miał drugorzędne znaczenie, liczy się bowiem przede wszystkim sam akt fundacji będący wyrazem świadomości fundatora. Stąd pełna inwentaryzacja interesujących nas obiektów – pomimo iż objęła szereg obiektów artystycznie bezwartościowych – z punktu widzenia historyka zasługuje w pełni na akceptację. Warto może podkreślić jeszcze jeden

walor pełnej inwentaryzacji: otóż staje się ona dokumentem stanu posiadania diecezji w tym zakresie, dokumentem sporządzonym dla przyszłych pokoleń. Inwentaryzacja dała zaskakujące efekty, dzięki niej odkryto wiele cennych obiektów, nie znanych dotychczas nauce, a wśród nich pięć gotyckich Madonn z XIV w. (!) oraz szereg innych posągów z XIV–XVI w. (zob. t. II, s. IX).

Na szczególnie uznanie zasługuje technika gromadzenia materiałów, wszelkie prace inwentaryzacyjne zostały bowiem wykonane przez duchowieństwo diecezji. Nieodparcie nasuwa się w tym miejscu refleksja, iż sięgnięto do dobrych dziewiętnastowiecznych wzorców włączania szerokich warstw społeczności (w tym przypadku kościelnej) do podejmowanych prac naukowych. Metoda ta dała bardzo dobre wyniki, a autor mógł z dumą napisać, że *siłami organizacji kościelnej dokonano czegoś, czego nie udało się dotychczas dokonać nikomu*. Pomimo zaangażowania w inwentaryzację wielu osób, co zawsze pociąga za sobą duże zróżnicowanie zgromadzonego materiału, dzięki dobremu opracowaniu redakcyjnemu praca zyskała jednolity charakter. Informacje o poszczególnych obiektach są krótkie i podają tylko niezbędne dane (liczba porządkowa, lokalizacja, czas powstania, imię i nazwisko fundatora i ewentualnego autora, opis), nie odbiegając od zasad stosowanych w Katalogu Zabytków Sztuki. Szkoda, że nie uwzględniono również napisów umieszczonych na poszczególnych obiektach, stanowią one bowiem dla historyka cenne źródło (co zresztą podkreśla autor). Jeżeli było to niemożliwe ze względów

wydawniczych (np. ograniczona liczba arkuszy), należało chociażby zaznaczyć, czy dany obiekt posiada napis, jak uczyniono to w kilku przypadkach. Informacja taka byłaby bardzo pomocna dla wydawnictwa „Corpus Inscriptionum Poloniae” gromadzącym napisy epigraficzne, w tym również z przydrożnych kapliczek.

W końcowej części tomu znajduje się cenne zestawienie ukazujące liczbowe występowanie poszczególnych tematów ikonograficznych (wizerunki Trójcy Św., Chrystusa, NP Marii i świętych) na terenie diecezji. Pozwała ono na orientację w głównych nurtach kultu. Uderza tu przede wszystkim niezwykle silny kult maryjny, a wśród świętych kult Jana Nepomucena, zapoczątkowany jeszcze w XVIII w. i intensywnie rozwijający się aż do początku wieku XX. Generalnie można jednak stwierdzić ciągłość kultów świętych od czasów średniowiecza, z nielicznymi jedynie wyjątkami, jak wspomniany św. Jan Nepomucen, św. Józef czy św. Teresa od Dzieciątka Jezus. Szkoda, że w ramach tych zestawień nie podjęto próby ukazania materiału również w ujęciu chronologicznym, które dałoby obraz rozwoju bądź zaniku poszczególnych kultów. Tom zawiera indeksy, wśród których szczególnie cenny jest indeks artystów i rzemieślników.

Tom drugi zawierający 1477 fotografii stanowi cenne, zwłaszcza z artystycznego punktu widzenia, uzupełnienie tomu pierwszego. Poprzedzony jest krótką rozprawą pióra Mariana Korneckiego, opartą na materiale źródłowym zgromadzonym w wydawnictwie, wprowadzającą w problematykę artystyczną przydrożnych

kapliczek. Spostrzeżenia i uwagi sformułowane w tej rozprawie, zdaniem autora, *stanowią ważny przyczynek dla syntetycznego podsumowania problematyki*. Podobnie jak w słowie wstępnym ks. Jana Rzepy wiele tu pytań bez odpowiedzi, wiele problemów wymagających badań analitycznych, świadczących o niedostatecznym dotychczas zainteresowaniu tą problematyką. Jednak nie ulega wątpliwości, że zarówno pod względem religijnym, historycznym jak i artystycznym stajemy wobec zjawiska niezwykle ciekawego, godnego dalszych studiów.

Lektura tomu drugiego – prezentującego wielkie bogactwo artystyczne dawnych kapliczek, figur i krzyży przydrożnych, zaskakującą wprost różnorodnością rozwiązań architektonicznych, a zwłaszcza plastycznych, z których wiele ma rodzimy, nie spotykany poza granicami kraju charakter – nasuwa smutne refleksje na temat wartości artystycznych obiektów współcześnie fundowanych. Niestety, jakże często dzieła rąk ludzkich, kryjące niejednokrotnie ogromny ładunek uczuć religijnych, zostały zastąpione przez mechanicznie wykonywane odlewy gipsowe, pozbawione tych walorów, które w sztuce sakralnej są najważniejsze. Nie waham się stwierdzić, że powstał tragiczny rozdźwięk pomiędzy tak pięknie rozwijającą się tradycyjną twórczością w tym zakresie, a dokonaniem współczesnymi. Ujawniają one ułomność XX wieku, który – tworząc cywilizację przemysłową – jakby zatracił umiejętność wypowiadania religijnych treści za pomocą form plastycznych. Zresztą czy ta smutna refleksja odnosi się tylko do przydrożnych kapliczek? To

jeszcze jeden walor omawianej książki, że dostarcza materiału do przemyśleń w tym zakresie i wzorów godnych twórczego naśladowania. Szczególnego podkreślenia – w czasach upadku sztuki drukarskiej – wymaga strona edytorska omawianej pracy, a zwłaszcza dobrze reprodukowane fotografie i piękna oprawa graficzna.

W sumie otrzymaliśmy pracę bardzo ważną, podejmującą problematykę stale obecną w naszej kulturze, lecz bardzo w dotychczasowych badaniach naukowych zaniedbaną. Miejmy więc nadzieję, że stanie się ona wzorem dla innych diecezji, które również podejmą trud opracowania kapliczek, figur i krzyży przydrożnych na swoim terenie.

Zenon Piech

czasopisma

Prasa o gospodarce (33)

Pora odnotować oceny „Wariantów koncepcji NPSG na lata 1986–1990”.

Ocen, serwowanych zarówno przez specjalistów jak i po prostu publicystów ekonomicznych, było bardzo dużo. Przewijały się przez prasę codzienną, tygodniową i specjalistyczną. Wszystkie miały jedną, wspólną cechę – były krytyczne... „Warianty” nie stały się materiałem – jak bywało niestety w naszej najnowszej historii – które „trzeba” akceptować bez za-

strzeżeń, bo jest to materiał Centrum i nie ma co podejmować z nimi dyskusji.

To dobrze i źle zarazem. Dobrze – bo w sprawach gospodarczych owijanie faktów w bawełnę nie na wiele się przydaje. Gdyby to miała być tendencja trwała – takie otwarte dyskutowanie i spieranie się o sprawy gospodarki polskiej – trzeba by ją ocenić pozytywnie. Źle – bowiem w obliczu tak wielkiego kryzysu gospodarczego i problemów stojących przed nami do rozwiązania, nie materiału „do odrzucenia”, a właśnie materiału „do akceptacji społecznej” można było oczekiwać. Materiału, który zawierałby nie tylko werbalnie słuszne stwierdzenia, ale także propozycje konkretne, pobudzające społeczeństwo do twórczych działań i autentycznego przystąpienia do odbudowy stanu polskiej gospodarki.

W tym sensie konieczny był materiał stanowiący nie tylko zbiór liczb i prawd ściśle ekonomicznych. Wyjście z kryzysu nie może odbywać się bez dostrzegania powiązań i ograniczeń społecznych, wpływających na możliwości perspektywiczne naszej gospodarki.

Wiele analiz przedstawionych w dyskutowanym przez nas dokumencie ujętych jest tak ogólnikowo, iż należy wątpić, czy mogą one stanowić rzeczywistą wytyczną dla decyzji gospodarczych, a także czy pozwalają na dokonanie rachunków, w oparciu o które można oceniać skutki takiej decyzji. Z drugiej strony jest to dokument zbyt szczegółowy i zbyt techniczny, aby mógł stać się nośnym społecznie aktem politycznym, być może jednym z najważniejszych, jakie się obecnie przygotowuje. Rodzi się więc postulat zasadni-

czej przebudowy treści i formy dokumentu, który zostanie przedłożony społeczeństwu jako plan rozwoju społeczno-gospodarczego na najbliższe pięćlecie!

Powyższe stwierdzenia pochodzą z materiału, który jakby w soczewce skupił większość uwag pojawiających się w prasie w związku z opublikowaniem „Wariantów”. Jest nim „Opinia na temat Wariantów koncepcji NPSG na lata 1986–1990”, wydana w czerwcu br. przez zespół ekspertów w składzie: prof. dr Maciej Perczyński – przewodniczący Komitetu Nauk Ekonomicznych PAN, prof. dr Henryk Frąckiewicz – dyrektor Instytutu Podstawowych Problemów Techniki PAN, prof. dr Bohdan Gliński – kierownik Zakładu Problemów Organizacji i Zarządzania PAN, prof. dr Janusz Komender – zastępca sekretarza wydziału VI PAN, czł. koresp. PAN Roman Ney – sekretarz wydziału VII PAN, czł. koresp. PAN Janusz Reykowski – kierownik Zakładu Psychologii PAN, czł. rzecz. PAN Antoni Rutkowski – sekretarz wydziału X PAN.

Podstawowy zarzut wobec „Wariantów” autorzy ujmują w stwierdzeniu: *Przedstawione trzy warianty koncepcji planu nie zawierają właściwie sformułowanych przesłanek wyboru dla uczestników konsultacji społecznej. Pierwszą przesłanką dokonywania takiego wyboru musi być w każdej sytuacji przedstawienie alternatywy: co można osiągnąć i za co. Z czego należy zrezygnować, aby osiągnąć jakiś cel. Tymczasem – konkludują autorzy opinii – różne warianty planu nie są powiązane ze zróżnicowaną strategią gospodarczą. W części dokumentu, która traktuje o głównych*

liniach polityki społeczno-gospodarczej (rozdział III) oraz o systemie funkcjonowania gospodarki (rozdział IV) proponowane środki są oderwane od poszczególnych wariantów planu. W ten sposób to, co nazwano wariantami NPSG stanowi jedynie trzy programy, bądź prognozy rozwoju gospodarki narodowej, obarczone mniejszą lub większą dozą ryzyka.

Drugą przesłanką dokonania dobrego wyboru – a nie wybrania „na oko” mniejszego zła – jest pełne zrozumienie przez społeczeństwo tego, co wybiera, i pełne poczucie współodpowiedzialności za dokonywany wybór: *Aby wybór taki mógł być dokonany, każdy wariant musiałby zawierać opis jego przewidywanego kształtu i niebezpieczeństw, jakie jego realizacja za sobą pociąga: wysiłków i rezygnacji, których wymaga; korzyści, które przyniesie z uwzględnieniem zróżnicowanych efektów dla różnych grup społecznych i dla odrębnych momentów czasowych. Należy podkreślić, że uczestnictwo obywateli w wyborze rzeczywistych wariantów planu może być niezmiernie ważnym faktem politycznym nie tylko dla aktualnej fazy stosunków społecznych w Polsce, jak również dla przyszłego poczucia współodpowiedzialności za rozwój kraju.*

Każde planowanie, szczególnie dotyczące losów gospodarki kraju w następnym pięćcioleciu – musi mieć na uwadze zasadnicze cele, jakie chce się przy tej okazji osiągnąć. Tymczasem: *Określenie celów strategicznych w założeniach koncepcji NPSG na lata 1986–1990 jest wysoce niezadowalające – twierdzą autorzy „Opinii”. Określony w „Wariantach” cel – tworzenie efektywnego rozwoju – jest co najwyżej zadaniem czysto gospodar-*

czym, bowiem nie uwzględnia społecznych celów rozwoju. Nie stanowi podstawy do kształtowania wizji przyszłości. Nie jest tym, czego po tak ważnym dokumencie można było oczekiwać: pokazaniem przesłanek mobilizacji społeczeństwa. Mobilizacji tak nam dzisiaj i w przyszłości potrzebnej. Spotkałem się np. z oceną, że „Warianty” nie stwarzają okazji do ujawnienia emocjonalnego zaangażowania się społeczeństwa w procesy gospodarcze. A zatem nie stwarzają tego, czego nam dzisiaj najbardziej brak. Wychodzenie zaś z kryzysu może się odbywać tylko przy takich możliwościach społecznych.

Autorzy oceny proponują zatem zupełnie odmienną strategię postępowania:

- Przedstawienie społeczeństwu kilku wybranych, najważniejszych zadań. Na przykład – podejmowanie inicjatyw służących zasadniczej poprawie jakości warunków życia.

- Przedstawienie etapowej wizji osiągania celów pięcioletniej: *Akcent powinien być położony nie na obietnice rządu i zobowiązania zaciągnięte wobec społeczeństwa, ale na bardziej szczegółową analizę możliwości uzyskania przez społeczeństwo – dzięki jego wysiłkom – określonych pożądanych efektów.*

- Przedstawienie warunków i wskazanie środków, które miałyby być uruchomione na każdym kolejnym etapie. Muszą to być warunki i środki konkretne i zrozumiałe dla społeczeństwa, żeby w rezultacie stało się jasne, iż uczestnictwo w realizacji poszczególnych etapów stwarza najlepszym i najbardziej zaangażowanym jednostkom i grupom możli-

wość wyraźnego polepszenia ich sytuacji życiowej.

Autorzy oceny „Wariantów” skupiają swą uwagę również na bulwersującej specjalistów informacji zawartej w tym materiale. Otóż „Warianty” w sposób (delikatnie rzecz ujmując) niewystarczający przedstawiają widzenie przez Centrum problemu restrukturalizacji naszej gospodarki; ...*problem restrukturalizacji* (jedna z podstawowych barier rozwoju w naszej gospodarce – przyp. S.S.) *należałoby potraktować jako jedną z zasadniczych przesłanek wyboru wariantu planu.*

Równie bulwersująca jest informacja na temat chęci Centrum do przejścia, w sposób gwałtowny, na zdecydowanie wyższy poziom inwestowania, przy czym tempo wzrostu inwestowania (skądinąd zresztą konieczne) ma wyprzedzać wzrost dochodu narodowego do podziału i to dwukrotnie. Czym się to skończy? Kolejną falą inflacyjną.

Wydaje się, że można pozostawić w spokoju dalsze omawianie – już szczegółowych – uwag zgłaszanych przez specjalistów różnych dziedzin w związku z „Wariantami”.

Sławomir Siwek

Posiedzieć, porozmawiać...

Słyszałem kiedyś opinię o prof. Andrzej Grzegorzcyku – uczciwy jak niemowlę, naiwny jak dziecko. I oto w redakcyjnej dyskusji „Zdania” na temat dialogu katolików i marksistów (nr 6/85) prof. Grzegorzcyk

powiada: *Mam poczucie pewnego kryzysu ideologii. Były bowiem okresy w naszej najnowszej historii, kiedy odwoływanie się do haseł socjalizmu znacznie bardziej inspirowało niż dziś. Dziś mniej się spodziewamy zarówno po hasłach ideologii marksistowskiej, jak i po społecznej nauce Kościoła, bo doszliśmy do sytuacji braków tak elementarnych, że przestało już chodzić o ideologię. Hasłem mogłoby być dziś jak wyżyć, lub jak wyżyć względnie uczciwie. Trzeba też ratować drobne instytucje, przede wszystkim gospodarcze, trzeba wspólnie robić konkretne rzeczy, walczyć o bardzo proste sprawy: np. o poziom wyższych uczelni i o ich samostanowienie, o możliwość ich autentycznego rozwoju. O rozwój nauki. Chodzi po prostu o elementarne wartości ogólnoludzkie. Jeżeli tak widzieć problemy, to tradycyjny dialog ideologiczny lat 50–60 okazuje się przeżytkiem.*

Ze słów prof. Grzegorzcyka wynika, że ideologia jest czymś w rodzaju korony dostatku materialnego. Partnery od wspólnego stołu mogliby go uświadomić, że się myli. (Np. według Karola Marksa ideologia jest dowartościowaniem braku.) Mogliby łatwo podać przykłady rozhasania ideologicznego w skrajnej nędzy i głodzie. Mogliby udowodnić, że właśnie w niedostatku tym bardziej trzeba uzasadniać nierówny rozdział dóbr, lub przeciwnie, podawać najświętsze powody zmiany zasad podziału. Mogliby, lecz tego nie zrobili. A prof. Grzegorzcyk chce się z nimi spotkać na gruncie *elementarnych wartości ogólnoludzkich*, jak gdyby te wartości były powszechnie uznawane i bezdyskusyjne. Czyżby trzeba było przypominać fakty historyczne?

Prof. Grzegorzcyka łatwo skłonić do zabrania głosu i sam się gniewa, gdy inni milczą. Namawia więc redakcję „Zdania”, by opublikowała nazwiska działaczy katolickich, którzy nie przyjęli zaproszenia do dyskusji, żeby publicznie pokazywać, że niektórzy nie chcą rozmawiać, podejmować dialogu. Wymiana poglądów i myśli w obiegu publicznym musi być bardziej normalna – powiada prof. Grzegorzcyk widocznie sądząc, że stan normalny to przymusowa wymiana poglądów na nie chcianych warunkach. Prawo do milczenia – czy to też za dużo?

Z większym pożytkiem przeczytałem wypowiedź prof. Zbigniewa T. Wierzbickiego, który powiedział m.in.: *Mechanizm wyjścia z kryzysu wydaje się specyficzny i nie musi prowadzić przez dialog, co najmniej na pierwszym, elementarnym poziomie. Gdy prowadziłem badania na wsi i m.in. zapytywałem chłopów, kto – ich zdaniem – powinien rządzić w Polsce, to często otrzymywałem odpowiedź: „Niech rządzi sam diabeł, byle rządził dobrze i mądrze”.* Oczywiście, można zapytać, czy diabeł może rządzić dobrze, a ponadto uwzględnić i to, że moi rozmówcy, wierzący, przeciętni rolnicy, mieli mniejsze aspiracje polityczne niż ludzie w mieście, lecz w podobnej odpowiedzi mieści się ta prawda, że rządzący są z reguły oceniani pragmatystycznie. Nie będziemy się tu zastanawiać nad przyczynami obecnego kryzysu, ale na pewno znaczną w nim rolę odegrały zarówno słabości charakterów jak i wskoczenie na zbyt wysokiego konia, z którego łatwo się spada (...) Wspomniałem, że ustalenie obszaru wzajemnie akceptowanych wartości nie byłoby w zasadzie trudne. Z drugiej jednak strony staje się on, w miarę

irwania stanu pośredniego, nieokreślonego i niepewnego, coraz mniej jednoznaczny. Czas pracuje przeciwko nam. Jako „państwowiec” uważam, iż każde państwo polskie przedstawia wartość, której trzeba bronić. Ale ludzie są zmęczeni, rozgoryczeni i tak nastawieni sceptycznie do wszelkich propozycji i projektów, że nawet podobnie oczywisty pogląd budzi niekiedy wątpliwości (sic! – KK).

Socjalizm daje wprawdzie pewne możliwości prowadzenia elastycznej polityki, lecz w praktyce ograniczają pole manewru poważne błędy przeszłości oraz negatywne stereotypy... Nie myślę tu nawet o klasie robotniczej, która w swej opozycji jest twórcza, stwarzając stale jakieś możliwości porozumień, lecz przede wszystkim o technobiurokracji, która chce decydować o naszym życiu. Co gorsze, manipuluje ona również i władzą, posługując się grupami nacisku, obietnicami bez pokrycia i tendencyjnie dobieieranymi danymi. Skutki tego są nam dobrze znane... Jeśli więc nie przywrócimy pewnej chociaż równowagi sił społecznych, co leży zarówno w interesie społeczeństwa jak i partii, nie uwolnimy się od przyczyn wywołujących zapaści i kryzysy.

W replice prof. Jerzy J. Wiatr zaprzecza katastrofalnej roli technobiurokracji i dalej powiada: *Centralna sprawa, której współdziałanie powinno służyć, to wytwarzanie atmosfery eliminującej fanatyzm i dążności konfrontacyjne (...)* Według mnie znaczny ich przyrost jest istotnym, negatywnym następstwem przeżywanego przez nas kryzysu. Otwarcie powiem, że mam na myśli oba fanatyzmy, na obu krańcach. Sądzę, że mówi się o nich niedostatecznie głośno i wyraźnie. (...)

Musi więc powstawać klimat, w którym ludzie zdają sobie sprawę z tego, czym się różnią – jednak łączą ich co najmniej jedno: przeciwstawienie się postawom politycznie czy ideologicznie motywowanej nienawiści, zresztą uzasadnianej w rozmaity sposób.

Prof. Władysław Markiewicz stwierdza, że porozumienie jest możliwe i nieodwołne tylko w sferze politycznej. Nawiasem mówiąc, często sztucznie przenosi się różnice w poglądach politycznych na płaszczyznę światopoglądową, stwarzając przez to stany pozorne. (...) nie jestem wcale przeciwno dialogowi między katolickimi personalistami a marksistami, ale zwracam uwagę na to, że jest to proces długotrwały – a rzeczywistość już nie tylko skrzeczy, ale wrzeszczy. Oczekiwanie, że na tej platformie mogłoby narodzić się coś, co naszemu krajowi mogłoby pomóc, jest oczekiwaniem iluzorycznym. Trzeba po prostu szukać innych płaszczyzn. Zwłaszcza – i tu zgadzam się całkowicie z prof. Grzegorzem – że doświadczenie historyczne pokazuje, iż to, że w ogóle cokolwiek udało nam się zbudować, mamy do zawdzięczenia właśnie faktycznie istniejącemu od dziesiątków lat współdziałaniu katolików i marksistów. Czy obecnie coś wspólnie nadal budujemy? Coś na pewno tak. Obawiam się jednak, że przede wszystkim raczej wspólnie rujnujemy. Trafne postawienie w zaproszeniu do dyskusji przez redakcję „Zdania” problemu degradacji Polski oznacza rzeczywiście tragiczny dylemat, choć sądzę np., że moim zdaniem prof. Wierzbicki wyolbrzymia problem katastrofy ekologicznej, która owszem, na pewno jest groźbą stojącą u progu rozwoju kraju. Co mnie jednak bardziej niepokoi, to

istw. luka technologiczna, która sprawia, że postawiony przez prof. Wierzbickiego dylemat katastrofy ekologicznej jest czymś niesłychanie groźnym. (...) Druga, ściśle z pierwszą sprzężona katastrofa, jaka nam grozi, to niemożność restrukturyzacji naszej gospodarki, która m.in. pcha nas w nieszczęście ekologiczne. Czyli, że znów jesteśmy na podwórku polityki. Jak rządzą tym krajem? Jak można w gospodarce planowej realizować reformę gospodarczą, nie ruszając po tylu latach podstawowych struktur tej gospodarki? Przecież nadal brniemy w barbarzyńską wręcz eksploatację wyczerpujących się zasobów naturalnych. Tym bardziej więc główny dylemat naszego kraju należy dostrzegać w sposobie sprawowania władzy i odpowiednio na płaszczyźnie politycznej właśnie znaleźć platformę porozumienia.

Gospodarz spotkania, redaktor naczelny „Zdania”, prof. Marian Stępień, nakłania do dialogu za pomocą takich m.in. argumentów: *Po obu stronach do pełnego głosu musi dojść racjonalne myślenie, interes rzeczywisty narodu i państwa. Po stronie katolickiej np. jest spora grupa Polaków, która w imię swych motywacji i pryncypiów bywa jakby obojętna na to, co się dzieje z krajem i postanowiła nie otwierać się na współpracę z innymi dla ratowania zbiorowego dobra. (...) Naprawdę grozi nam zniżenie społeczeństwa, rozkład tkanki społecznej przez odchodzenie od wszelkich pasji ideowych ku egoistycznemu, pozbawionemu wyższych motywów moralnych działaniu. Zniszczeniu uległy już pewne, zdawałoby się nienaruszalne bariery. Taką barierą jest np. zwykły wstyd. Ile było i jest bezwstydných żądań, bezwstydnego godzenia się na moralne zło*

wokół, ogrom złodziejstwa, owego „kombinowania”. (...) Uważam, że za wszystko, o czym mówię, ogromną odpowiedzialność ponoszą również katolicy i Kościół katolicki. To prawda, że w naszym socjalistycznym państwie rządzi partia komunistyczna i rząd, w którym ona ma większość. Ale przecież władza partii i rządu jest władzą ograniczoną, gdyż nie mają one wielkich możliwości, by spowodować w społeczeństwie pożądane przez siebie odruchy, zachowania i reakcje. Z wydawania nakazów, zakazów, przepisów, rozporządzeń i ustaw niewiele jeszcze wynika (sic! – KK). Kto wie, czy nie większą, rzeczywistą autentyczną władzę w zakresie kształtowania ludzkich postaw moralnych posiada Kościół. I tym, którzy komunistów pytają: „Coście zrobili, macie przecież rząd, władzę”, należy odpowiadać, że od 1945 roku w zakresie kształtowania ludzkich postaw moralnych była tylko w rękach partii i rządu. Przez cały czas miał ją również Kościół i dysponował niemałymi możliwościami instytucjonalnymi. Z odpowiedzialności za degradację moralną społeczeństwa polskiego Kościół przed historią też się nie wywinie. (...) Tak, partia odpowiada najwięcej, jako siła sprawująca formalną władzę. I wszystkie rządzące kolejno ekipy. Ale to nie znaczy, że Kościół zwolniony jest od odpowiedzialności. Cała bowiem struktura Kościoła katolickiego znacznie głębiej niż instytucje państwowe przenika do sumienia ludzkiego. (...) Powiem szczerze, co myślę czasem, gdy jestem sam ze sobą. Otóż ja się boję, że taka sytuacja jak teraz jest dla Kościoła po prostu dogodna. Bo lud przychodzi do Kościoła przede wszystkim w biedzie i nędzy. Gdy naród będzie miał komputery,

jachty, domy, samochody i egzotyczne podróże – kościoły zaczną pustoszeć. Może mój pogląd jest nietrafny – ale czym ja mam sobie wytłumaczyć już przeszło trzy lata trwającą swoistą niemoc? Nieobecność, milczenie w podstawowych sprawach dla narodu – pyta oskarżycielsko prof. Stępień.

Nareszcie wiadomo, dlaczego nie mamy komputerów, jachtów, domów, samochodów i egzotycznych podróży – to skutek politycznej wstrzemięźliwości Kościoła. A mówiąc poważnie zastanawiam się czy Profesor Redaktor nie przesadza w prowokowaniu dyskusji. Można udawać, że się nie zna podstawowych faktów, lecz wątpię, czy to zachęci do rozmowy.

K.K.

sztuka

Ponton na głębokiej wodzie

Sierpniowe upały. Nawet ogórki bojkotują tegoroczną aurę i nie chcą rosnąć. Zostało tylko żniwo wystaw środowiskowych – zorganizowanych po raz pierwszy od pięciu lat przez branżowe związki plastyków – w Krakowie (żywi w Pałacu sztuki i Pawilonie Wystawowym BWA, martwi w Nowym Gmachu MN) i w Warszawie (jedynie żywi w Zachęcie i Domu Artysty Plastyka). Skądinąd żniwo to mało dorodne, co pełniejszych kłosów zabrakło, choć obowiązkowo weń wpatrzyli żęńcy próbując od czasu do czasu bronić zdania, że nie jest złe.

W Muzeum Archidiecezji na Solcu też wystawa – jedyna prawdziwie środowiskowa, ale tu również nie jest za dobrze, mimo że ksiądz dyrektor zebrał plon płócien zdumiewająco obfity. Jednak muzeum w zdecydowanej większości nie dokonuje zakupów dzieł sztuki, a przyjmuje dary, zaś nie każdy z artystów – także tych renomowanych, a ich nazwisk tu wiele – chce, lubi bądź może podarować spośród swoich prac te najlepsze czy choćby bardzo dobre. Stąd niemało miżernych obrazów. W dodatku tłoczenie wszystkich w bardzo wąskiej przestrzeni wystawienniczej oraz nieuniknione w takiej sytuacji nieudane ich sąsiedztwa nie służą i płótnom dobrym. Słowem wystawa ta, choć zapewne krzepi, to jednak nie oko. No cóż, mści się stara prawda, którą lakonicznie wyraża przysłowie: *darowanemu koniowi nie zagląda się w zęby*.

Wszystko to dziwi szczególnie w odniesieniu do tego właśnie muzeum, jedynego jak dotychczas miejsca „wokół Kościoła”, które – obok innych względów respektowanych i gdzie indziej – wysoko sytuowało standardy artystyczne prezentowanych tu dzieł. Dziwi tym bardziej w kontekście artykułu ks. Przekazińskiego („PP” nr 6’85), w którym czytamy m.in., że muzeum diecezjalne *nie może być tylko MAGAZYNEM* (podkreślenie moje) *czy swoistą izbą pamięci, ale każde jego przedsięwzięcie ma zawierać jasno sprecyzowany program katechetyczno-duszpasterski*. Nie mam stosownych kompetencji i kwalifikacji, aby dyskutować tę i inne tezy wspomnianego artykułu. Powiem jedynie, iż z jedną z nich – nota bene bezdyskusyjnie słuszną: że aby mu-

zeum sensownie funkcjonowało, potrzebne są odpowiednie środki finansowe – pozostaje w jawnej sprzeczności praktyka kierowanego przez ks. Przekazińskiego muzeum. Oto bowiem prymarną „metodą” pomnażania zbiorów okazują się, niestety, darowizny.

Zwracam na to uwagę nie bez powodu. Coraz częściej, a i coraz agresywniej, bywają formułowane pod adresem z jednej strony Kościoła, z drugiej osób związanych z rozwijającym się od kilku lat ruchem kulturalnym pod auspicjami tegoż, sugestie – niekiedy wręcz pomówienia – iż mamy do czynienia z mecenatem, który hojnie wynagradza, żeby nie powiedzieć: opłaca, nowych „klientów”. Podkreślę raz jeszcze to, co kiedyś już na tych łamach pisałam: płaci się (zresztą różnie, ale nie o tym mowa) projektantom i wykonawcom wnętrz sakralnych i obiektów sztuki liturgicznej na zasadzie zwykłej odpłatności za zleconą i wykonaną konkretną pracę. Natomiast ani Kościół jako instytucja, ani poszczególni proboszczowie nie płacą artystom za to, że ci ostatni wystawiają swoje prace plastyczne w świątyniach lub pomieszczeniach z nimi sąsiadujących, ani też bynajmniej tych prac po zamknięciu wystaw nie kupują. Ba, często kosztami tych wystaw, przynajmniej częściowo, obciążeni są artyści, nie mówiąc o nierzadko ponoszonych przez nich stratach własnych zważywszy uszkodzenia dzieł w wyniku choćby transportu czy niewłaściwych warunków ich eksponowania i przechowywania.

Trudno tu pisać o szczegółach, nie one są zresztą ważne. Podkreślę więc raz jeszcze, że określenie MECENAT

w odniesieniu do działań „wokół Kościoła”, przynajmniej jeśli chodzi o plastykę – bo na ten temat mogę wypowiadać się względnie kompetentnie – oznacza zazwyczaj jedynie zgodę księży na udostępnienie miejsca ekspozycji (zgoda, o którą często bardzo trudno; nie przesądzam racji stron – są to sprawy indywidualne i nie ma sensu ich generalizować) oraz mniejszą bądź większą życzliwość proboszcza. Taki jest stan faktyczny. W Muzeum Archidiecezjalnym jest to oczywiście coś więcej niż zgoda i życzliwość. Jest to organizacja wystaw każdorazowo od pomysłu przez realizację i otwarcie aż do zamknięcia.

Piszę o tym nie tylko, aby uzmysłowić bezzasadność wspomnianych już, zazwyczaj pełnych złej woli sugestii. Również dlatego, że OSOBIŚCIE BARDZO ŻAŁUJĘ, IŻ KOŚCIÓŁ, A RACZEJ NIEKTÓRE INSTYTUCJE KOŚCIELNE NIE DOKONUJĄ ZAKUPÓW DZIEŁ SZUKI, W TYM DZIEŁ SZUKI WSPÓŁCZESNEJ. Myślę, że tracą na tym i owe instytucje – nie mnie orzekać czy Kościół – i artyści, wreszcie tzw. sztuka i kultura, co, przyznam, smuci mnie najbardziej.

Argumentów za takim stanowiskiem dostrzegam sporo. Trudno choćby część z nich przedstawić w tak z konieczności wycinkowych uwagach. Jako czytelniczka felietonów Kisiela mogłabym podać tutaj pod rozwagę взгляд, żeby tak rzec, merkantylny. Podobno bowiem nawet w prawie kanonicznym – nie mówiąc o zdrowym rozsądku – istnieje dyrektywa sensownego lokowania pieniędzy. Otóż nie ulega dziś wątpliwości, że obrazy, rzeźby, ryciny co najmniej kilkunastu współcześnie tworzących polskich artystów są bezspornie zna-

komitą lokatą kapitału. I to bynajmniej nie z racji postępującej inflacji złotego, lecz wartości, które te dzieła sobą reprezentują. Kontrargument, że księża nie mogą lub nie powinni kupować dzieł sztuki, które tematycznie nie są związane z religią, nie jest przekonujący, choć często bywa stosowany. Przedstawię znów tylko dwa spośród możliwych względów podważających jego zasadność, pomijając już liczne egzemplifikacje znane z historii nowożytnego mecenatu. Pierwszy to oczywiście w odniesieniu do twórczości wielu artystów dwudziestowiecznych duchowe sąsiedztwo sztuki i religii. Za przykład wystarczą nazwiska Soutine'a, Mondriana, Kandinsky'ego, Paula Klee, Marka Rothko. Ba, nie trzeba daleko szukać – co najmniej kilku z dotychczasowych rozmówców *Albumu Podręcznego* tak pojmują sztukę, w szczególności swoją twórczość (pomijam zupełnie osobną kwestię oceny dzieł). I nie są to „głodne kawałki” sprzedawane maluczkim ani też alibi, jak to często sugerują ignoranci. Nawet jeśli zdarzają się plastycy, którzy mistyfikują duchowe źródło swych działań. Ale nie o hochsztaplerach mowa. Drugi взгляд jest praktyczny. Dzieła sztuki współczesnej, przynajmniej jej tradycyjnych dyscyplin, to poza wszystkim przedmioty, które przeznaczone są – niejako ze swej istoty, o czym zdajemy się zapominać – do oglądania. Do powieszenia na ścianie lub wystawienia w stosownym miejscu po to, by zainteresowały, ucieszyły, skłoniły do refleksji, spodobały się bądź zainteresowały tych, którzy na nie życzliwie spojrzą, przyjrzą się im, zaczną na nie patrzeć, może czegoś w nich szukać. To oczywiście można robić

w muzeum, także w muzeum kościelnym. Ale z pewnością nie gorzej, a tak naprawdę stokroć naturalniej, doświadczać tego kontaktu z dziełami sztuki, także współczesnymi, w codziennym otoczeniu. Tym otoczeniem dla kleru i ludzi przychodzących dziś do Kościoła są nie tylko świątynie, ale również pomieszczenia „wokół świątyń”, których jest coraz więcej i o bardzo zróżnicowanych funkcjach i przeznaczeniu. Dobrze byłoby przynajmniej w niektórych z nich zobaczyć dobre prace współczesnych twórców, a nie tylko sztampowe reprodukcje, kolorowe fotografie, nie mówiąc o wszechobecnych, tandetnych dewocjonaljach. A ŻE TRZEBA BY ZA NIE PŁACIĆ? TRZEBA BY, ALE WARTO. I nie ma nic wstydliwego w tym, że za dobrą pracę się płaci. Oczywiście nie oznacza to, że należałoby kupować wszystko co nowoczesne. Lub raczej dlatego, że nowoczesne. Tak jest już z architekturą kościołów wznoszonych obecnie w kraju i niekiedy żalować patrzeć, co z tego bezkrytycznego przyjmowania nowoczesności wynika. Otóż bynajmniej nie o to chodzi; wręcz przeciwnie. STOSOWANIE KRYTERIÓW JAKOŚCI. POZIOMU ARTYSTYCZNEGO JEST BEZDYSKUSYJNYM, KONIECZNYM WYMOGIEM (quasi-filantropia lub pomoc socjalna dla artystów znajdują się całkowicie poza polem tych uwag). Stąd zresztą tak ważna rola muzeów kościelnych typu Muzeum Archidiecezjalnego – jako wskazujących, pomagających owe kryteria sytuować; kryteria, które zresztą w odniesieniu do współczesnej sztuki liturgicznej pozostają także w znacznym stopniu „w mocy”.

Tyle o ewentualnych „zyskach” Kościoła. Artystów byłoby też nie bez

znaczenia. Poczynając od materialnych. Nie wstyd o tym pisać, skoro tak trudno nawet tym najbardziej renomowanym o przyzwoite materiały do pracy, jak to pędzle, farby, oleje, dłuta etc. Trudno też o pracownice (pojawiały się nawet sugestie „rugowania” niektórych artystów z ich własnych pracowni – co najżałośniejsze, formułowane przez ich kolegów po fachu). A czy muszą kogokolwiek przekonywać, ile kosztują wyjazdy zagraniczne, których znaczenie w tej profesji bywa porównywalne z wagą, jaką mają wyjazdy i kontakty zagraniczne dla naukowców. Nieprzypadkowo od dobrych kilkuset lat znany jest w myśli o sztuce termin *Kunstreise* (podróż artystyczna), dla którego współczesnym odpowiednikiem byłoby określenie: praktyka zawodowa, czy – jeszcze brzydsze – stypendium rozwojowe. Niekiedy wreszcie pieniądze bywają potrzebne do związania końca z końcem, co – proszę mi wierzyć – bywa też problemem artystów i dotyka sporej ich liczby, nie omijając wybitnych. Tzw. rynek sztuki nowoczesnej w naszym kraju był bowiem zawsze wątły, a dziś z racji powszechnej pauperyzacji jeszcze odpowiednio osłabł (majątni kupują „kossaki” albo szkice Chełmońskiego). Zresztą wielu twórców nie lubi sprzedawać swoich prac (nade wszystko tych uważanych za wyjątkowo udane lub ważne) przypadkowym nabywcom prywatnym, w tym także – a niekiedy szczególnie – klientom zagranicznym, mimo niekiedy w tym ostatnim przypadku kuszących materialnie ofert (głównie z racji przelicznika dolara na złotówkę). Oznacza to bowiem w praktyce przepadek dzieła dla kultury polskiej. To zapew-

ne brzmi dla wielu. Czytelników zaskakująco i wątpliwie, ale tak jest. Proszę pomyśleć o poważnym wysiłku, wielkiej pracy włożonej w obraz czy rzeźbę, o pragnieniu, aby udostępnić efekt tej pracy ludziom, którzy żyjąc „tu i teraz” podobnie jak autor są najlepiej dysponowani do możliwie pełnego odbioru stworzonego dzieła. Najlepiej wyjaśnia to słowa jednego z rozmówców *Albumu Podręcznego*, który zapytany przeze mnie tyleż naiwnie, ile prowokacyjnie, czy brak zainteresowania dla sztuki daje artystyście komfort bezinteresowności, odpowiedział: *Też mi komfort – siedzieć samemu na pontonie na głębokiej wodzie! Bezinteresowność artysty to jest w ogóle umowna rzecz. Bo artysta jest bezinteresowny, kiedy myśli o formie, natomiast jest bardzo interesowny, jeśli chodzi o związki z ludźmi. Dlatego to osamotnienie zewnętrzne, społeczne artysty – to, że jego prace, wyrób jego myśli czy ręk jest mało komu potrzebny, jest nieważny – to to jest wielki problem.* Z tej perspektywy każdy wrażliwy, życzliwie przyglądający się owym pracom człowiek to wielki „zysk” dla artysty. Co dopiero, gdy twórca może mieć nadzieję, iż jego obrazy, ryciny, rzeźby znajdują takich widzów więcej.

Tę nadzieję stwarzają najzasadniczy zakupy dzieł od takich miejsc, które ludzie spragnieni dobrej sztuki nowoczesnej bądź szukający takowej odwiedzają lub – dowiedziawszy się, że powstało – zacząć odwiedzać. Tę nadzieję stwarzają też – choć z innych względów – miejsca, w których ludzie – przynajmniej niektórzy i niekiedy – zwykli chronić się przed codzienną wyzmaczką i zgiełkiem szukając duchowego skupienia i psychicznego

azyłu. Takim poszukiwaniom dzieło sztuki, jak wiadomo, nieraz sprzyja, zaś takie stany mogą pomóc znalezieniu się człowieka wobec dzieła, czyli inicjacji, jakby powiedział pan Stanisław Fijałkowski (nie zaś inicjatywie, jak błędnie wydrukowano w *Albumie Podręcznym* w numerze 5'85 „PP”).

Te pierwsze miejsca to muzea i galerie. Oczywiście takie, które się lubi, a przede wszystkim którym się ufa. Te drugie to – także, choć nie jedynie – świątynie i ich otoczenie.

I tutaj dotyka się spraw generalnych, dotyczących tzw. sztuki i kultury „tu i teraz”, a raczej tego, co z nich zostanie i co się z nimi stanie. Myślę z jednej strony o zagrożeniach, a raczej zapobieganiu im, zanim będzie za późno. Z drugiej – o szansach, które mogą być zaprzepaszczone. Lękam się słów zbyt dużych, sformułowań zbyt może pochopnych. Powiem więc tylko, że w muzeach narodowych (czyli najbardziej prestiżowych i budzących największe zaufanie co do merytorycznych kryteriów doboru eksponatów) wprowadza się znaczne ograniczenia zakupów dzieł – po ich całkowite zaniechanie – autorstwa twórców, którzy wystawiają swe prace w ruchu „wokół Kościoła”. Nie myślę tu o zakupach u wszystkich uczestników tego ruchu, bo nie ma potrzeby kupowania słabych prac słabych plastyków bez względu na ich postawy i światopogląd. Mowa o tych kilkunastu, może jeszcze kilku, których dzieła winny znaleźć się – i wcześniej były nabywane i kolekcjonowane – w muzeach narodowych, jeśli przyjąć, że instytucje te mają służyć kulturze narodowej dziś i jutro, a nie tylko odzwierciedlać kierunki

obecnej polityki kulturalnej. Istnieją niestety podstawy, aby sądzić, że ta wydawałoby się oczywista funkcja muzeów narodowych coraz bardziej bywa zapoznawana przez nadzorujące je urzędy i osoby. W tej sytuacji przeciwdziałanie tej powstającej dziś – ale na jutro – wyrwie w obrazie współczesnej sztuki polskiej, słowem zapobieganie rozproszaniu dorobku twórczego wybitnych artystów, a także gromadzenie prac nawet słabszych, ale dla obecnej sytuacji malarstwa czy rzeźby znaczących, wydaje się dla muzeów kościelnych nie tylko szansą czy programem, lecz – przepraszam za słowo, bierze się ono z mego głębokiego przekonania i zatroskania zarazem – powinnością.

Warszawa, VIII'85

Nawojka Cieślńska

PS. W związku z artykułami autorstwa A. Skoczylasa publikowanymi w nowym tygodniku „Kultura” (powstałym po zamknięciu tygodnika „Tu i teraz”, który pamiętnego czasu powstał po zamknięciu tygodnika „Kultura”) czuję się zmuszona stwierdzić, iż uwagi sformułowane przeze mnie w numerze 3'84 „PP” w odniesieniu do pojedynczego tekstu tegoż autora, publikującego podówczas w „Perspektywach”, zachowują niestety swą aktualność. W szczególności zaś ta, którą przytoczę zmieniając jedynie liczbę z pojedynczej na mnogą, do czego upoważniają mnie takie teksty, jak: *Obecność* („K” nr 1,3), *Uciążliwość-Dwurnik* („K” nr 6), *Naga modelka na umbonie* („K” nr 7), *Nagrody i odnaczenia* („K” nr 12). Rzekomo polemiczne. W istocie pełne nieomówień i to w dodatku o wyraźnie orientowanym ostrzu, mające w sobie bezspornie pewne cechy gatunku, na którym Marek Hłasko – jak twierdzi w „Pięknych dwudziestolnich” – nauczył się robić literaturę”. Tak więc również pozostaje w mocy moje

ówczesne zastrzeżenie; iż tego rodzaju artykuły „znajdują się poniżej owego minimalnego warunku: nie szkodzić i jeśli o nich piszę, to bynajmniej nie w celu polemizowania z ich autorami, a jedynie ostrzegając, że i w tę domenę wkrada się owa drapieżna niepoczyłość słowa i intencji”.

NC.

teatr

Koniec Anatewki

Teatr Muzyczny w Gdyni: „Skrzypek na dachu” wg Szolema Alejchemera. **Libretto:** Joseph Stein. **Muzyka:** Jerry Bock. **Piosenki:** Sheldon Harnick. **Przekład:** Antoni Marianowicz. **Reżyseria:** Jerzy Gruz. **Współpraca reżyserska, choreografia i ruch sceniczny:** Jan Szurmiej. **Scenografia:** Krzysztof Baumbiller i Wiesław Olko. **Kostiumy:** Irena Biegańska. **Kierownictwo muzyczne:** Zygmunt Rychter i Leopold Kozłowski. **Premiera:** 1985.

Co to jest musical – każdy zdaje się wiedzieć. Powiedzmy: coś z lekkiej muzy scenicznej, młodszy i trochę ambitniejszy brat operetki, dziecie XX wieku zrodzone w Ameryce. W musicalu tańczy się i śpiewa, trochę mówi, przeważnie ku rozrywce. Atoli „Skrzypek na dachu” (prapremiera 1964) okazał się pozycją nietypową. Mało – na swój sposób zrewolucjonizował gatunek. Udoowodnił, że możliwa jest – w takiej konwencji – rzecz prawie niemożliwa:

pożenienie śmiechu z dramatem. Nieklamane śmiechu z równie nieklamany dramatem. Kilka lat później podejmą tę linię „Hair“, „Jesus Christ Superstar“, a zwłaszcza „Kabaret“, bliski „Skrzypkowi“ nawet w niektórych wątkach, z żydowskim na czele.

Joseph Stein wziął mianowicie powieść „Tewie Mleczarz“ Szolema Alejchema, przyrzucił wątki z innych opowieści tegoż autora, a rozpisując to wszystko na głosy postarał się po prostu nie spłycić oryginałów. Podkreślił humor i ironię, ale zachował Alejchemowe serio, strzegąc się przed uczynieniem z powagi – gustownego ozdobnika „pogłębiającego“ hecne treści. Jerry Bock napisał muzykę bynajmniej nie przebojową (z jednym wyjątkiem), a płynącą raz zwolnionym, raz przyspieszonym nurtem epickiej opowieści. Gdyńska inscenizacja powstała w setną rocznicę debiutu Szolema Alejchema i w 20-lecie nowojorskiej prapremiery zrealizowanej przez wielkiego Jerome Robbinsa.

Sukces przedstawienia, ogromny, spowodowany został, jak myślę, nie tylko jakością inscenizacyjno-wykonawczą. I bodaj nie tylko rozrywkową stroną widowiska. To, co jest w „Skrzypku“ dramatem, a jest go sporo, podnosi rangę sukcesu i przywraca niejaka wiarę w świadomość widowni. Stein, Bock, Harnick i Gruza mieli zresztą spory handicap w postaci trwającego od kilku lat polskiego bzika na punkcie J. B. Singera. Libretto „Skrzypka“ okazało się doskonałe współcześnie na przykład z dylogią „Dwór“-„Spuścizna“. A przecież i w rodzimej literaturze mamy dzieło nie mniejszego formatu: książki Strykowski. „Głosy w cie-

mności“, „Austeria“, „Na wierzbach... nasze skrzypce“ stanowią literacki kanon ciągle obecny. Starsze pokolenia pamiętają też wielki sukces – książkowy i teatralny – „Burzliwego życia Lejzorka Rojtszwanca“ Erenburga. Nie mówiąc już o książkach Izaaka Babla czy samego Alejchema. Żydowski holocaust jest tematem żywym, bośmy jako Polacy doświadczali go zbyt często na własnej ziemi.

Rzecz dzieje się w Rosji, w 1905 roku, w żydowskiej osadzie Anatewka. Bohaterem opowieści jest mleczarz Tewie, jeszcze jeden z bogatej już galerii żydowskich prostaczków, którymi przemawia duch pięknej i dowcipnej, acz naiwnej mądrości. Tewie ma żonę i pięć córek, a głównym zmartwieniem jest oczywiście ich zamażpójście. Każde z małżeństw, tak pożądaných, okazuje się jednak okrutną próbą dla ojca: przekracza bowiem któreś z uświęconych tradycją, obyczajowych tabu żydowskiej społeczności. I nolens volens stary musi się z tym godzić, co czyni z właściwą sobie chytrą rozumem, ale i poczuciem, że oto na jego oczach rozpada się świat dawny, a nadchodzi nowy.

Motyw rozpadania się tradycji jest zresztą głównym lejtmotywcem „Skrzypka“. Także w wymiarze szerszym. Rewolty 1905 roku w Rosji i na świecie nie ominęły Anatewki, tej małej, stabilnej dotąd społeczności posługującej się sprawdzonymi normami egzystencji. Akt I spektaklu kończy się pogromem mieszkańców osady. Akt II – zbiorowym opuszczeniem Anatewki na rozkaz władz carskich. W XX wiek Żydzi wkroczą jako naród po raz kolejny rozproszony, wciąż w poszukiwaniu Ziemi

Obiecanej. Rozjedzie się po świecie rodzina Tewiego. On sam z żoną i dwójką najmłodszych dzieci wybierze się do Ameryki. Powtórzy więc drogę Szolema Alejchema. Jego późne wnuki sprokurują na motywach tej historii „Skrzypka na dachu”.

Przedstawienie gdyńskie jest bardzo dobre. Mówi to dużo i zarazem niewiele. Widoczna jest gołym okiem teatralna sprawność reżysera w komponowaniu scen, kontrastowaniu nastrojów, delikatnym prowadzeniu aktorów w przestrzeni między skeczem a dramatem. Kilka scen wręcz przejmie (pożegnanie córki idącej za mężem na Sybir, a także finał – rozstanie się mieszkańców Anatewki). Scenografia dyskretna, budowana z prostych znaków bardziej symbolizujących niż nazywających zmienne miejsca akcji.

O aktorach-spiewakach da się powiedzieć równie wiele dobrego, przynajmniej o protagonistach, bo pozostali tworzą tylko niezbędne tło, co jest określeniem technicznym, a nie wartościującym. Gościnnie występujący w roli Tewiego Juliusz Berger (gra tę rolę na zmianę ze Zdzisławem Tygielskim), aktor Teatru Żydowskiego w Warszawie, jest tyleż dobrym śpiewakiem, ile aktorem, rzecz nieczęsta, i jako postać główna zasługuje w pełni na miano gwiazdy spektaklu. Posiada duże poczucie humoru, także czysto scenicznego, bez którego niepodobna wyobrazić sobie tej postaci. Z aktorskiego punktu widzenia rewelacją „Skrzypka” jest Tadeusz Woszczyński w roli młodego, ubogiego krawca, pretendenta do ręki najstarszej córki Tewiego. Szkoda, że jako śpiewak nie dorównuje aktorowi.

Każda właściwie z postaci kobiecych jest dobra czy doskonała, a wyróżnianie którejkolwiek czyniłoby krzywdę pozostałym.

Można by na tym zakończyć. Sukces „Skrzypka na dachu” dowiódł, że możliwe jest w Polsce wystawienie amerykańskiego musicalu, co jeszcze do niedawna wydawało się wyruszeniem z motyką na słońce. Pogląd ten ugruntowały dwa inne przedsięwzięcia, jedno nieco wcześniejsze, drugie niemal równoległe w czasie ze „Skrzypkiem”: „Mahagonny” Brechta-Weilla-Zaleskiego i „Złe zachowanie” – „Fats” Wallera-Strzeleckiego. Więc jest nic!le. Rodzi się jednak wrednie złośliwe pytanie – czy jest to sukces jak na polskie warunki? Logiczna odpowiedź powinna w ogóle odrzucić pytanie, bo dlaczegoż Gruzja miałaby w Polsce wystawiać musical na warunki jakieś inne? Ale nawet gdyby rzeczono pytanie odrzucić, miejsce po nim nadal będzie wisiało w powietrzu, a wredność jego nie mniejsza.

Otóż żeby wypluć to z siebie: ten „Skrzypek” mógłby być większy, głębszy, śmieszniejszy i dramatyczniejszy zarazem. Nie przypadkiem musical jako gatunek powstał w Stanach, gdzie są po prostu ludzie, którzy takie rzeczy grają i śpiewają lepiej niż ktokolwiek inny gdziekolwiek indziej. Być może też i w Polsce znalazłby się zespół, pracowicie dobrany spośród wielu różnych artystów na tę jedną okazję (tak właśnie, jak się to robi w Ameryce choćby po to, żeby zapewnić optymalną jakość), który wykonałby wszystko z większą maestrią i przekonaniem. Żebym był dobrze zrozumiany: to nie jest pretensja pod adresem gdyńskiego spektaklu. Ra-

czej ostrzeżenie dla tych, którzy skłonni są padać na kolana przed wszystkim, co w polskim teatrze wzniesie się ponad zwykłą, czyli nijaką albo nader niską miarę.

Na koniec obserwacja z innej parafii. „Skrzypiek“, który traktuje o rozpędzie pewnej tradycji i holokaucie konkretnego narodu, jest tłumnie nawiedzany przede wszystkim przez „gojów“, jako że – zgodnie z problemowym rozpoznaniem spektaklu – niewielu już Żydów ma okazję stanowić publiczność widowiska. Czy jest to zwykła ciekawość egzotycznej już dziś egzystencji i kultury? Czy próba – nieuświadomiona nawet – solidarności z nią? Z domieszką poczucia winy? A może przeciwnie: z braku jakichkolwiek kompleksów? Więc powrót do normy we wzajemnych stosunkach? Choć przecież potoczne doświadczenie mówi, że jeszcze nie jest tak dobrze... Czy zatem tylko kwestia jakości czysto estetycznej, tak zwanego poziomu artystycznego?

Więcej pytań niż odpowiedzi. Ale sztuka jest po to właśnie, by zadawać pytania. Odpowiedz na nie, dobry człowieku, dobry Polaku.

Tadeusz Nyczek



Film destrukcyjny?

Krzysztof Zanussi wymyślił bardzo pożyteczne wydarzenie; sympozjum „Film a religia“ podczas Warmińskich Dni Duszpasterskich (Olsztyn 27–29 sierpnia 1985), mające na

widoku oswojenie księży z kulturą masową. Prowadziłem tam krąg dyskusyjny o „filmie destrukcyjnym“. Był to również pomysł autora imprezy – wystawić na próbę potoczne kryteria katolickie przez zetknięcie z najpopularniejszą dziedziną kultury.

Obracaliśmy się wokół prawd raczej znanych, by na koniec stanąć przed niemalym problemem. Lecz zacznijmy od przestróg dla surowych sędziów. Przede wszystkim okazało się, że nie ma dzieł destrukcyjnych. Co najwyżej zgubny może być wpływ, jaki dzieło wywiera. Skutek dobry lub zły zależy od twórcy, ale i od widza. Co dla jednych niszczące, innym nie przynosi szkody. Szczegółowo zajmuje się tym socjologia kultury.

Dobroczynny lub szkodliwy wpływ dzieła na publiczność zależy również od kontekstu, w jakim występuje, co przede wszystkim dotyczy telewizji. Jeśli obok inscenizacji „Dziadów“ pojawia się program sprzeczny z myślą „Dziadów“, to niechcący Mickiewicz wspiera sprawę, jakiej być może nie chciałby służyć. Jeśli poczciwa „Bonanza“ nie tylko przekazuje wzór męskiej dzielności i kobiecych cnót, lecz także usypia umysły telewizorów, to ma destrukcyjny wpływ na ludzką podmiotowość. Nieco inaczej rzecz wygląda w kinie. Filmy „kung-fu“ wyrwane z kontekstu swojej macierzystej kultury mogą być bardzo szkodliwe; uczą siły, a nie uczą, jak nad nią panować. Na Dalekim Wschodzie lekcje pokory daje wychowanie, gdy w Europie najwyżej ceni się postawę zdobywcę.

Trzeba określić podstawowe wartości, nim się wskaże to, co bywa niszczące. Wypadło się zgodzić z wybranym dyskutantem, że w naszym

kręgu kulturowym podstawowe są wartości judeo-chrześcijańskie. Czołowe miejsce zajmuje człowiek jako osoba ludzka, zaś miejsca naczelne – miłość Boga i miłość bliźniego. Jeśli więc jakieś dzieło podważa te wartości, to jest destrukcyjne. Demoniczna rola przypada kłamstwu, które ludzi, że znajduje ważne odpowiedzi, a zwodzi podważając tym sposobem podmiotowość człowieka. Liczy się jednak tylko trwale uszkodzenie postaw. Pojedynczy film raczej nie wywiera tak wielkiego wpływu. Nie trzeba też przeceniać potęgi telewizji. Może ona być groźna, gdy silnie wzmacnia istniejące skłonności. Jednak telewizja nie potrafi wytwarzać postaw nowych; to znajduje się w mocy środowiska domowego i koleżeńskiego.

Chętnie zgodziliśmy się, że destrukcyjny jest zbyt radykalizm, zrywający ciągłość tradycji. Przed takimi zamachami chroni społeczna nauka Kościoła i pluralizm kultury. Co prawda pluralizm dopuszcza treści szkodliwe, lecz to ryzyko warte ponoszenia w imię godności człowieka jako podmiotu wolnego wyboru.

Podobne ustalenia można wynieść z każdego seminarium socjologicznego. Nie warto byłoby w tym celu spotykać się w kościele. Drugiego dnia spróbowaliśmy więc oderwać się od świeckich kategorii i (dość chałupniczo i po amatorsku) posłużyć się pojęciami teologii kultury. Wskazówką były słowa Chrystusa: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem”. Pięknie powiedziane, ale co znaczą w odniesieniu do sztuki? Oczywiście destrukcyjne jest to, co przeczy, że Chrystus jest drogą, prawdą i życiem. Jednak w ocenach decyduje subiektywne od-

czucie. Przy wieloznacznych, metaforycznych słowach „droga, prawda, życie” nie można z całą pewnością osądzić, co do nich należy. Bo przecież nie chodzi ani o formalne wyznawanie chrześcijaństwa, ani o obronę instytucji Kościoła. Także poza chrześcijaństwem spotyka się ludzi żyjących zgodnie z najgłębszym sensem nauki Chrystusa. Również krytyka Kościoła oraz duchowieństwa może wynikać z głębokiego przejęcia się Ewangelią. Świadczą o tym koleje życia wielu świętych i reformatorów.

W dyskusji na tak delikatny temat musiał pojawić się pogląd eklezjocentryczny. I rzeczywiście, dało się usłyszeć, że destrukcyjne jest to, co sieje zgorzienie, podważa prawo Boże wedle wykładu Kościoła, podważa dogmaty, podważa konieczność istnienia Kościoła, podważa objawiony sens Pisma Św., godzi w spirytualizm a propaguje ateizm, materializm i empyryzm. Wyszło więc, że unieważniamy (najlepsze na świecie) kino amerykańskie, doskonałą klasykę radziecką, pewne filmy Bergmana, Felliniego itd., itp. Brzmiałoby to groźnie dla sztuki, gdyby zapomnieć o czymś podstawowym – nawet niezależnie od intencji twórcy destrukcja może być wstępem do odnalezienia wartości poprzez cierpienie. Całe chrześcijaństwo podziela pogląd, że dobro podźwiga się z najgłębszego upadku. Starczy wskazać Dostojewskiego, który przy pomocy swych strasznych bohaterów przeprowadza przejmującą krytykę ateizmu.

Docierajmy do sedna wiary poprzez historyczne formy życia religii. Pokazywany podczas Dni film Zeffirellego „Jezus z Nazaretu” dobitnie uświadamia, że skrwawione płótna

i pusty grób to był cały widzialny dorobek Kościoła. Dziś stanęła na tym ogromna budowla, czasem zasłaniająca podstawową prawdę, że chrześcijaństwo to spotkanie człowieka z człowiekiem, z których jeden jest Bogiem. Apostolska wspólnota przypominała bardziej hipisowską komunę niż jakiegokolwiek dostojne zgromadzenie. Historyczne przymusy sprawiły, że Kościół stał się państwem alternatywnym z własną biurokracją, systemem rytuałów, mecenatem sztuk

i nauk, lecz nie to stanowi o jego istocie. Pragnienie prostoty jeszcze wyraźniej pojawia się w „Stalkerze” Andrieja Tarkowskiego. Z religijności zostały tu zdrapane wszelkie historyczne formy, a zostało nagie poszukiwanie Boga w takim świecie, w jakim ten film powstał. A przecież żadne z obu dzieł nie jest destrukcyjne. Oba służą słowom Chrystusa: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem”.

Krzysztof Kłopotowski

W nadziei, że grudniowy numer „PP” dotrze do
naszych Czytelników jeszcze przed Bożym Narodze-
niem, składamy najlepsze życzenia świąteczne

Redakcja

Boże Narodzenie 1985