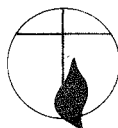


przegląd powszechny

10/782/86

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiełło
Maria M. Matusiak
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opiela SJ (red. naczelny)
Grzegorz Schmidt SJ

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

REDAKTOR TECHNICZNY

Joanna Wirpsza

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja
ul. Rakowiecka 61
02-532 Warszawa
tel. redakcji 49-02-71 w. 158
49-02-39
tel. administracji 49-02-71 w. 273
48-09-78

PRENUMERATA

roczna 1320 zł
półroczna 660 zł
kwartalna 330 zł
cena egzemplarza 120 zł

Wpłaty

Bank PKO VI Oddział w Warszawie
nr konta 1560-51624-130
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

Prenumerata wyłącznie za pośrednictwem administracji „Przeglądu Powszechnego”. Część nakładu jest do nabycia w kioskach „Ruchu” i w katolickich księgarniach.

Druk: Zakład Poligraficzny IW „Pax”,
Warszawa, ul. Owsiana 9/11

Zam. 1056/Z-1028, (P-66), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0

Papier druk. kl. V, 71 g., format A1

Numer zamknięto 10 VI 1986 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Pedro Arrupe SJ

Msza w mojej „katedrze“ 9

Osobiste zapiski byłego przełożonego generalnego jezuitów pozwalają odkryć jego głęboką pobożność eucharystyczną.

Stefan Kieniewicz

Problem ugody w Polsce w XIX wieku 23

Najważniejsze próby ugodowe noszą symboliczne daty: 1806, 1815, 1848, 1861, 1866.

Jan Kieniewicz

Hiszpania w polskiej mitologii narodowej 36

Jaką rolę spełniała Hiszpania w kulturze polskiej XIX wieku?

Jan Białostocki

Kryzysy w sztuce 50

Sztuka połączona z życiem społecznym licznymi więziami reaguje na kryzysy zachodzące w różnych dziedzinach rzeczywistości.

Maria Poprzęcka

Kryzys „wielkiego artysty“ 68

Przekonanie o wartościach sztuki stanowi rację bytu historii sztuki, chociaż trudno jest te wartości nie tylko mierzyć, ale i nazywać.

Wokół postulatów integralnej lektury Pisma Świętego (ks. Waldemar Chrostowski) 84

„Tygodnik Katolicki“ – pierwsze religijne czasopismo na Górnym Śląsku (ks. Janusz Wyciśło) 96

O mniejszościach narodowych inaczej (Maria Turlejska) 102

List z Ameryki: Dusza jamajska (Wojciech Roszkowski) 118

Katechumenat dzisiaj: Pierwszy grzech i jego skutki (Mirosław Pacuszkiewicz SJ) 122

Książki – *H. Fros SJ* (Aleksandra Witkowska, „Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa”) **130**

I. Smolka: Ocean leżący pod słowami (Anna Kamieńska, „Na progu słowa”) **134**

J. Kasprzyk (Sven Jonas Stille, „Podróż do Polski”) **137**

Czasopisma – *S. Siwek*: Prasa o gospodarce (41) **140**

Prasa o kulturze (7) **143**

Sesje – **Sympozja** – *T. Szubka*: Filozofia klasyczna w spotkaniu z filozofią analityczną **146**

Teatr – *T. Nyczek*: Ślepa kiszka (Teatr Nowy w Poznaniu: „Zorza”. Reżyseria: Izabella Cywińska) **151**

Film – *K. Kłopotowski*: Wiedeńska pralinka (Miłosz Forman, „Amadeusz”) **154**

A. Dziurdzikowski: „To wszystko nie dla nas...” (Barbara Sass, „Dziewczęta z Nowolipek”, „Rajska jabłoń”) **156**

Table des matières

Pedro Arrupe SJ

Messe dans ma „cathédrale“ 9

Notes personnelles du supérieur général des jésuites permettant de découvrir sa profonde piété eucharistique.

Stefan Kieniewicz

Problème de conciliation en Pologne du XIX-ème siècle 23

Les essais de conciliation les plus importants portent les dates symboliques: 1806, 1815, 1848, 1861, 1866.

Jan Białostocki

L'Espagne en la mythologie nationale polonaise 36

Quel rôle jouait l'Espagne dans la culture polonaise du XIX-ème siècle?

Jan Białostocki

Crises dans l'art 50

L'art lié à la vie sociale par de nombreux liens réagit aux crises survenant dans différents domaines de la réalité.

Maria Poprzęcka

Crise du „grand artiste“ 68

La conviction concernant les valeurs de l'art constitue la raison d'être de l'histoire de l'art, quoiqu'il soit difficile non seulement de mesurer ces valeurs mais aussi de les nommer.

Autour de la demande pour la lecture intégrale de l'Écriture Sainte (abbé Waldemar Chrostowski) 84

„Tygodnik Katolicki“ („Hebdomadaire catholique“) – premier périodique religieux en Haute Silésie (abbé Janusz Wycisło) 96

Sur les minorités nationales autrement (Maria Turlejska) 102

Lettre de l'Amérique: L'âme de Jamaïque (Wojciech Roszkowski) 118

Catéchuménat aujourd'hui: Le premier péché et ses conséquences (<i>Miroslaw Paciuszkiewicz SJ</i>)	122
Comptes rendus	130

Contents

Pedro Arrupe SJ

Mass in My "Cathedral" 9

Personal notes of the former general superior of Jesuits enable us to discover his deep Eucharistic piety.

Stefan Kieniewicz

Problem of Conciliation in Poland in 19th Century 23

The most important trials of conciliations have the symbolic dates: 1806, 1815, 1848, 1861, 1866.

Jan Kieniewicz

Spain in Polish National Mythology 36

What part did Spain play in Polish culture of 19th century?

Jan Białostocki

Crises in Art 50

Art linked with social life by a lot of ties reacts to crises occurring in different domains of the reality.

Maria Poprzęcka

Crisis of "Great Artist" 68

The conviction about the values of art is the *raison d'être* of the history of art, although it is difficult not only to measure those values but also to name them.

Around the Demand for Integral Reading of the Holy Scripture (*Father Waldemar Chrostowski*) 84

"Tygodnik Katolicki" ("Catholic Weekly") -- the First Religious Periodical in Upper Silesia (*Father Janusz Wycisło*) 96

About National Minorities Differently (*Maria Turlejska*) 102

Letter from America: Soul of Jamaica (*Wojciech Roszkowski*) 118

Catechumenate Today: The First Sin and Its Consequences (<i>Mirosław Paciuszkiewicz SJ</i>)	122
Reviews	130

Pedro Arrupe SJ

Msza w mojej „katedrze“*

Moja katedra

Mini-katedra! Trochę więcej niż trzy metry na pięć. Mała kaplica przygotowana po śmierci mojego poprzednika, o. Janssensa, dla nowego przełożonego generalnego... kimkolwiek by on był! Opatrzność chciała, że zostałem nim ja. Jestem wdzięczny osobie, w której zrodziła się ta myśl – nie mogła lepiej przewidzieć życzeń swego nowego generała. Ten, kto powziął myśl zorganizowania tej małej kaplicy, chciał, być może, dać nowemu generałowi ciche i wygodne miejsce, odpowiednie do sprawowania eucharystii i adoracji Najświętszego Sakramentu bez potrzeby opuszczania mieszkania. Nie myślał zapewne, iż to małe oratorium stanie się jakby potężną centralą, skąd wypływać będą energia i dynamizm służące całemu Towarzystwu, że stanie się ono źródłem inspiracji, pociechy i siły, a także miejscem, gdzie kocha się życie! Stanie się miejscem, gdzie można odpocząć po nadmiernym wysiłku, gdzie nie czyniąc nic tworzy się wszystko! Na wzór bezczynnej Marii chłonącej słowa Mistrza, tak daleko bardziej zaangażowanej niż jej siostra Marta! To właśnie tutaj krzyżuje się wzrok Mistrza z moim wzrokiem, w tym miejscu, w którego ciszy tak wiele można się nauczyć.

Przełożony generalny będzie nieustannie blisko Pana, oddzielony od Niego jedynie prostym przepierzeniem. Tego samego Pana, który wszedł do Wieczernika pomimo zamkniętych drzwi, tego, który pojawił się wśród swoich uczniów, który będzie niewidzialnie obecny podczas tak wielu rozmów i spotkań w moim biurze.

Ten mały pokój nazywa się prywatną kaplicą generała. Jest to katedra wykładowcy i jednocześnie sanktuarium:

* P. Arrupe SJ, *La messe dans ma „cathédrale“*, w: „Vie Consacrée”, nr 1, 1986, ss. 7–19.

Tabor i Getsemani, Betlejem i Golgota, Manresa i La Storta! Zawsze ta sama, wciąż odmienna. Gdybyż ściany mogły przemówić! Te cztery ściany mieszczące ołtarz, tabernakulum, krzyż, obraz Matki Boskiej, zabuton (japońska poduszka), japoński obraz, lampę. Nie potrzeba nic więcej; to wszystko: ofiara, ołtarz ofiarny, sztandar Krzyża, Matka, świeca, która płonie i zużywa się powoli obdarzając swym światłem i ciepłem, i miłość – wyrażona w dwóch japońskich znakach: Bóg-Miłość.

Oto cały program życia; życia, które spala się w miłości, ukrzyżowanego z Jezusem, ofiarowanego Bogu z pomocą Maryi, jak ofiara dzień po dniu składana Ojcu na ołtarzu.

W ostatnich latach słyszałem często pytanie: Jaki sens ma adoracja Najświętszego Sakramentu, skoro Bóg jest wszędzie obecny? Moją – czasami niewyraźną – odpowiedzią jest: *Zaprawdę, oni nie wiedzą, co mówią: Bóg jest oczywiście obecny wszędzie, lecz „chodźcie, a zobaczycie” (J 1,39), gdzie mieszka Pan: oto Jego dom.* Nie chodzi tu o podkreślanie wagi argumentów i dyskutowanie, lecz raczej o odwoływanie się do całego doświadczenia przeżytego w domu Pana: *...mądrze przemawiać będzie, kto ma wielkie doświadczenie* (Syr 34,9).

Nauczyciel jest i woła cię (J 11,28). W tym momencie spontanicznie nasuwają się prośby: *Panie, naucz nas modlić się* (Łk 11,1); *Wyjaśnij nam przypowieść* (Mt 13,36). Kiedy słyszymy te słowa, zaczynamy rozumieć entuzjazm tłumu: *Nigdy jeszcze nikt nie przemawiał tak, jak ten człowiek przemawia* (J 7,46), czy też Apostołów: *Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego* (J 6,68). Tak więc tylko dzięki doświadczeniu można zrozumieć znaczenie spoczywania u stóp Pana i słuchania Jego słów (por. Łk 10,39; 24,32).

Katedra, o którą chodzi, to miejsce, w którym dokonuje się najistotniejsze działanie dnia: msza święta! Chrystus jest prawdziwym kapłanem, Słowo staje się Ciałem. I to właśnie Jego boskość pozwala, aby ją zamknięto w tak ograniczonej przestrzeni, podczas gdy nawet wszechświat nie jest w stanie Go objąć: to tabernakulum, czy też mały namiot, nie jest dla Niego za małe, chociaż wszechświat okazuje się niewystarczający, aby Go w sobie zawrzeć.

Każda msza ma nieskończoną wartość, ale – stosownie do osobistych uwarunkowań i w pewnych uprzywilejowanych momentach – ta nieskończoność bywa odczuwana o wiele głębiej. Niewątpliwie fakt bycia generałem Towarzystwa Jezusowego – z 27 000. osób poświęconych Bogu i całkowicie oddanych współpracy z Jezusem Chrystusem Zbawicielem we wszystkich rodzajach trudnych apostolatów, które niekiedy mogą prowadzić do ofiary złożonej ze swego życia w krwawym męczeństwie – zawiera ogromny ciężar odpowiedzialności i właściwy jej głęboki sens uniwersalizmu.

Pójdę aż do ołtarza Boga

W łączności z Jezusem Chrystusem, ja, kapłan, przynoszę całe ciało Towarzystwa. Wydaje mi się, iż ściany tej małej kaplicy zaczynają się rozpadać. Ołtarz zdaje się mieć wygląd *ołtarza w niebie* (I Modlitwa Eucharystyczna), gdzie wznosi się ku Bogu *niesiona przez Jego Anioła* modlitwa wszystkich członków Towarzystwa. Mój ołtarz podobny jest do *złotego ołtarza, który jest przed tronem*, o którym mówi Apokalipsa (8,3).

Jeśli, z jednej strony, czuję się – jak mówi św. Ignacy – *raną i wrzodem*¹, jedynie zawadą (todo impedimento), to z drugiej odkrywam siebie jako zjednoczonego z Chrystusem, *nazwanego przez Boga kapłanem na wzór Melchizedeka* (Hbr 5,10), *świętego, niewinnego, nieskalanego, oddzielonego od grzeszników, wywyższonego pod niebiosy* (Hbr 7,26), *który wszedł nie do świątyni, zbudowanej rękami ludzkimi (...) ale do samego nieba, aby teraz wstawiać się za nami przed obliczem Boga* (Hbr 9,24).

Z Chrystusem odkrywam siebie również jako „ofiara”. *I ujrzałem (...) stojącego Baranka, jako zabitego* (Ap 5,6).

Na tym, jeśli można tak powiedzieć, zawieszonym pomiędzy niebem a ziemią ołtarzu, msza rozpoczyna się. Jeśli zwrócę wzrok ku górze, mogę zobaczyć Jeruzalem niebiański: *Zródło jego światła podobne do kamienia drogiego, / jakby do jaspisu o przejrzystości kryształu* (Ap 21,11). Lecz

¹ Sw. Ignacy Loyola, *Cwiczenia duchowne*, w: *Pisma Wybrane*, opr. M. Bednarcz St. WAM, Kraków 1968; tutaj nr 58 (dalej cyt. CD).

świątyni w nim nie dojrzałem: / bo jego świątynią jest Pan Bóg Wszechmogący / oraz Baranek (Ap 21,22). Gdy zaś spojrzę ku dołowi, widzę te osoby, które są na obliczu ziemi, tak bardzo różnorodne w stroju, w sposobie bycia. Jedni są biali, inni czarni; jedni żyją w pokoju, drudzy w stanie wojny; jedni płaczą, drudzy się śmieją; jedni zdrowi, drudzy chorzy; jedni się rodzą, inni umierają itd. (CD 106).

Jestem głęboko poruszony spoglądaniem z wysokości tego ołtarza, rozwieszonego między niebem a ziemią, na wszystkich rozproszonych po całej ziemi członków Towarzystwa, pracujących i cierpiących w wysiłkach zmierzających do pomocy duszom, rozesłanych po całym świecie, by szerzyli *świętą naukę wśród ludzi wszystkich stanów i wszystkich pozycji społecznych* (CD 145). Tak bardzo pragnę, aby od tego ołtarza mogły spłynąć – jak z potężnego wodospadu – błogosławieństwa, łaska światła i siły, których oni tak bardzo potrzebują w tym momencie. W czasie tej mszy sam Chrystus ofiarowuje się za świat i Towarzystwo Jezusowe, a ja wraz z Nim.

Na nowo wznoszę wzrok ku niebiańskiemu Jeruzalem; widzę nieskończoną świętość Boga, *trzy Osoby Boskie jak siedzą na swojej królewskiej stolicy, albo na tronie swego Boskiego Majestatu, i jak patrzą na powierzchnię i na cały okrąg ziemi i na wszystkie ludy, które w zaślepieniu umierają* (CD 106). W tym czasie okrzyk *zgrzeszyliśmy*, unosi się nieustannie z powierzchni ziemi, krzyk, który rozbrzmiewa jak pomruk wodospadu w *huku Twych potoków* (Ps 42,8); *...i usłyszałem jakby głos mnogich wód, / i jakby głos potężnych gromów* (Ap 19,6).

Kiedy czuję się blisko *Śługi Jahwe*, pod ciężarem grzechów Towarzystwa – szczególnie w okresie mego generalatu – i moich niezliczonych grzechów osobistych, mam świadomość bycia *Wzgardzonym i odepchniętym przez ludzi, / Mężem boleści, oswojonym z cierpieniem, / jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa* (Iz 53,3). Pragnę więc, by można było powiedzieć o mnie, jak powiedziano o Jezusie: *Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas* (Iz 53,5); *Dreczono Go, lecz sam się dał gnębić, / nawet nie otworzył ust swoich* (Iz 53,7). Również wtedy, gdy słyszę ten wielki akt skruchy Towarzystwa: *Zgrzeszyliśmy, zblądziliśmy, bezbożnie postąpiliśmy*

(1 Krl 8,47), sam czuję się jak *najmniejszy ze wszystkich, poroniony płód, niegodzien zwać się „synem Towarzystwa”* (por. 1 Kor 15,8–9). Właśnie to przekonanie pozwala mi zrozumieć tych, którzy upadli i zbłądzili i uchwycić sens tego fragmentu Listu do Hebrajczyków: *Może on współczuć z tymi, którzy nie wiedzą i błędzą, ponieważ sam podlega słabości. I ze względu na nią powinien jak za lud, tak i za samego siebie składać ofiary za grzechy* (5,2–3).

Chrystus staje się *pośrednikiem Nowego Przymierza* (Hbr 9,15). Również ja, w łączności z Sercem Jezusa i pomimo wszystko, czuję się pośrednikiem i zaczynam rozumieć, dlaczego św. Ignacy określa *najściślejsze zjednoczenie i zażyłość z Bogiem i Panem Naszym*² jako naczelne przymioty generała Towarzystwa.

Moje miejsce pomiędzy Bogiem a Towarzystwem Jezusowym – jako kapłana i sprawującego ofiarę eucharystyczną – jest takie samo, jakie ma pośrednik między Bogiem a ludźmi. Polega na *zarządzaniu całym organizmem Towarzystwa (...)* *Osiągnie [on] to przede wszystkim swoją powagą i przykładem życia (...)* *pełnej pragnień modlitwie i ofiarami mszy św., które upraszają łaskę zachowania Towarzystwa i jego wzrostu. Z tego, co może sam uczynić, najbardziej powinien cenić sobie to właśnie i jak najmocniej w Panu zaufać. Jest to bowiem najbardziej skuteczne dla uproszenia u Boskiego Majestatu łaski, bo od Niego pochodzi to, czego się pragnie* (Konst. 789–790).

Tak rozważany urząd przełożonego generalnego ukazuje się w całej swej złożoności i w pełnym świetle: *Każdego rana pobudza me ucho (...)* *Pan Bóg otworzył mi ucho* (Iz 50, 4–5). Świadomy bycia kapłanem wraz ze Sługą Jahwe i ja się *nie oparłem ani się cofnąłem. / Podałem grzbiet mój bijącym / i policzki moje rwącym mi brodę. / Nie zasłoniłem mojej twarzy / przed zniewagami i opluciem* (Iz 50, 5–6). Lecz jak wielką pociechą jest móc przeczytać w świętym tekście: *Jeśli wyda swe życie na ofiarę za grzechy, / ujrzy potomstwo, dni swe przedłuży, / a wola Pańska spełni się przez Niego. / Po udrękach swej duszy, / ujrzy światło i nim się nasyci. / Zacny mój Sługa usprawiedliwi wielu, / ich nieprawości On sam dźwigać będzie* (Iz 53, 10–11).

² Św. Ignacy Loyola. *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, tłum. M. Oleksy T.J. Kraków 1982, nr 723 (dalej cyt.: Konst.).

Ofiarowanie

Doznaję głębokiego poruszenia odnajdując siebie przed Bogiem tajemnicy (arcano), Agios athanatos (Świętym nieśmiertelnym) i Deus absconditus (Bogiem zakrytym). Czuję, że On jest obecny we mnie i kocha mnie jak Ojciec, że jest źródłem wszelkiego życia i że przyjmuje moją ofiarę.

Kiedy wznoszę patenę, usiłuję przeniknąć – za pomocą oczu Chrystusa i światła wiary – poprzez nieskończoność wszechświata aż do serca samej Trójcy Świętej: *Błogosławiony jesteś, Panie, Boże wszechświata, bo dzięki Twojej hojności otrzymaliśmy chleb*. Jednocześnie przypominam sobie te słowa z dawnej liturgii, że ja, *Twój niegodny sługa, ofiaruję Tobie, Bogu żywemu i prawdziwemu*. Jeszcze raz staję w obliczu mojej niegodności: *Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, / Mąż boleści, oswojony z cierpieniem* (Iz 53,3); *ich nieprawości On sam dźwigać będzie* (Iz 53,11).

Ty, Panie, wiesz wszystko! Gdy unoszę patenę, wydaje mi się, że wszyscy moi bracia ją kontemplują, są współobecni: *i za wszystkich tu obecnych*. Patena zdaje się powiększać, kiedy nagromadzają się *niezliczone grzechy i zaniebdania* moje i innych, w tym samym czasie co aspiracje oraz pragnienia całego Towarzystwa. Jak Mojżesz czuję, że: *Nie mogę już sam dłużej udźwignąć troski o ten lud, już mi nazbyt cięży* (Lb 11,14). Mam wrażenie, że ręce wszystkich jezuitów świata dopomagają mi w niesieniu tej jakże ciężkiej pateny, obciążonej grzechami, ale i pragnieniami, nadziejami i prośbami. Zdaje mi się, że słyszę głos Pana zwracającego się do mnie jak do Mojżesza: *...wezmę z ducha, który jest w tobie, i dam im, i będą razem z tobą dźwigać ciężar ludu, a ty go sam już więcej nie będziesz musiał dźwigać* (Lb 11,17). Tak więc patena stanie się lżejsza albo też moje ramiona silniejsze. Będę mógł ją unieść wyżej, aby położyć bliżej Pana.

A także za wszystkich wierzących chrześcijan, żyjących i zmarłych (...) i za zbawienie świata. W obliczu ludzkiej złości i grzechu odczuwam moją słabość. Potrzebuję, Panie, pomocy Twojej wszechpotężnej dłoni. *Sam rozpiąłem niebiosy, / rozpostarłem ziemię; a któż był ze Mną?* (Iz 44,24). Dopiero podtrzymany Twą potężną dłonią będę zdolny do

kontynuowania modlitwy: *...aby stał się dla nas chlebem życia.*

Biorę następnie kielich z winem, które przemieni się w Krew Chrystusa. *Błogosławiony jesteś, Panie, Boże wszechświata, bo dzięki Twojej hojności otrzymaliśmy wino (...), aby stało się dla nas napojem duchowym.* Wino, owoc winnego krzewu, wyciśnięte w prasie i sfermentowane, zostanie przemienione w Krew wylaną na krzyżu.

Kielich, symbol tego samego kielicha, który był przyczyną Twego krwawego potu w Getsemani i który był tak uciążliwy, że pragnąłeś, aby został oddalony od Ciebie, stanie się wkrótce kielichem Twojej Krwi wylanej dla zbawienia świata. Są teraz weń wlane cierpienia tak wielu jezuitów, którzy zdruzgotani oddali lub oddadzą swe życie dla Ciebie – czy to w sposób krwawy, czy też bezkrwawy – swe łzy, swój pot... Straszna mieszanina o nieprzyjemnym smaku, która raz zjednoczona w Twojej Krwi, stanie się miłą i o przyjemnych zapachu, będzie *miłą Bogu wonnością Chrystusa* (2 Kor 2,15).

Wiemy bowiem dobrze, że zostaliśmy ustanowieni (...) aby doznać przeciwności (por. 1 Tes 3,3), lecz nieodparcie popychani Twoją miłością (*miłość Chrystusa przynagla nas*, 2 Kor 5,14), decydujemy się i prosimy o przyjęcie pod Twój sztandar w *znoszeniu zniewag i krzywd, aby Go w nich więcej naśladować* (CD 147).

Ty, Panie, z pewnością wysłuchałeś naszej modlitwy, gdyż kielich przedstawiony Tobie jest wypełniony, lecz miłość sprawia, że napelniamy się radością w *każdym ucisku* (2 Kor 7,4). Ten kielich przemieniony w *ofiara i dań na wdzięczną wonność Bogu* (Ef 5,2) jest przez Ciebie przyjęty jako ofiara, która podoba się Bogu (por. Flp 4,18), a stanie się dla nas *napojem duchowym*.

Pochylając się przed tronem Trójcy Świętej mogę więc mówić wraz z całym Kościołem: *Przyjmij nas, Panie, stojących przed Tobą w duchu pokory i z sercem skruszonym; niech nasza ofiara tak się dzisiaj dokona przed Tobą, Panie Boże, aby się Tobie podobała.*

Nasza ofiara: ta Chrystusa, osób Jemu bliskich i ta całego Towarzystwa, jako ciała zebranego na nowo w miłości Ducha Świętego, członków i głowy wraz z Chrystusem

(por. Konst. 671). Tak więc zjednoczeni w więzi *posłuszeństwa* (Konst. 659), przez które my wszyscy jak jeden mąż przedstawiamy codzienne całopalenie naszego życia, w którym człowiek całego siebie, bez żadnego podziału, ofiaruje w ogniu miłości swemu Stwórcy i Panu³. Nasze osobiste ofiary, zjednoczone w codziennym całopaleniu wspólnoty, tworzą ofiarę pełną, naszą ofiarę uwielbienia (Modl. Euch. II).

Prefacja i konsekracja

Z samego serca Towarzystwa unosi się spontanicznie owo wołanie wdzięczności: *Ojcze, zaprawdę godne to i sprawiedliwe, abyśmy zawsze i wszędzie Tobie składali dziękczynienie*. Nasz śpiew uwielbienia jednoczy się ze śpiewem aniołów i łączy się w jeden harmonijny chór, w którym pojedyncze głosy odnajdują się w wielkiej różnorodności brzmień. w ten szczególny chór, utworzony przez wielki tłum, / którego nie mógł nikt policzyć, / z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, który donośnym głosem woła: *Zbawienie u Boga naszego, Zasiadającego na tronie / i u Baranka* (Ap 7, 9–10). Ten nasz śpiew łączy się także ze śpiewem Towarzystwa tryumfującego w niebie oraz ze śpiewem wszystkich aniołów i świętych: *Błogosławieństwo i chwała, i mądrość, i dziękczynienie, i cześć, i moc, i potęga Bogu naszemu na wieki wieków! Amen* (Ap 7,12).

Gdy przebrzmi głos tego potężnego chóru, mam wrażenie, jakbym „słyszał” przejmującą ciszę. *Milczcie przed obliczem Pana Boga, / gdyż bliski jest dzień Pański, / bo już przygotował Pan ofiarę, / poświęcił swoich zaproszonych* (So 1,7). *Zamilknij, wszelkie ciało, przed obliczem Pana!* (Za 2,17). ...zapanowała w niebie cisza jakby na pół godziny (Ap 8,1). Zachowajmy więc w ciszy naszego serca, jak Maryja (Łk 2,51), wszystko to, co ma się dokonać w niebie (Modl. Euch. I), misterium paschalne, poprzez które Chrystus został ofiarowany, tajemnicę odkupienia świata, tajemnicę najwyższego uwielbienia Ojca. *A lud ogarnęło zdumienie i zachwyt z powodu tego, który przybył* (por. Dz 3,10).

Zbliży się wzniosły moment konsekracji. W łączności z całym ciałem Towarzystwa, utożsamionym z Chrystu-

sem. trzymam w moich dłoniach Hostię i wymawiam słowa: *Oto Ciało moje*, moje ciało i Chrystusa; *oto kielich Krwi mojej* – uroczysty moment, którego jedynym dopełnieniem może być pełna uszanowania cisza. Chrystus przemienia chleb w swoje Ciało a wino w swą Krew, ale tym, który wygłasza te sakramentalne słowa, jestem ja! Ta identyfikacja z Nim jest tak wielka, że mogę powiedzieć: to jest moje ciało, chociaż jest ono w rzeczywistości Ciałem Chrystusa. Moje wewnętrzne „ja” jest jak ogień, jest jakby Sercem Chrystusa bijącym w miejscu albo wewnątrz mojego serca! Jak gdyby w momencie konsekracji Jego Krew płynęła w moich żyłach!

Od tego momentu spełnione jest odkupienie świata: wcielenie, śmierć, misterium paschalne, zbawienie. Wszystkie te tajemnice w tym jednym momencie powtarzają się w dziele moich rąk. Zatrzymuję się *pełen zdumienia*, a jednak: *Wierzę, zaradz temu niedowiarstwu!* (Mk 9,24). Sam Chrystus jest w moich dłoniach! Baranek, który gładzi grzechy świata, nie zasiada gdzieś wysoko na tronie z Apokalipsy, ale jest w moich rękach, pod sakramentalną postacią chleba. Wierzę! W tym momencie konsekracji dokonuje się doskonałe uwielbienie Ojca: zostanie ono niedługo wyrażone w doksolologii: *Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, Tobie, Boże, Ojczy Wszechmogący, w jedności Ducha Świętego wszelka cześć i chwała przez wszystkie wieki wieków.*

Zatrzymuję się na chwilę w tej uroczystej chwili, aby wyobrazić sobie Chrystusa, który ofiaruje się dla mnie (por. CD 53). Jak z tego ołtarza przedstawia się świat? Jak widzi go Jezus Chrystus? Aby to zrozumieć, jestem zmuszony poszerzyć moje serce o wymiary świata. Upodobnione do Serca Chrystusa serce całego Towarzystwa i serce każdego z nas musi rozszerzyć się. Powinno objąć wszystkich ludzi bez wyjątku, jak Serce Chrystusa, *który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy* (1 Tm 2,4), aby w końcu *nastąpiła jedna owczarnia i jeden pasterz* (J 10,16).

Z tego ołtarza – usytuowanego między niebem a ziemią – można lepiej ujrzyć i zrozumieć potrzeby ludzi na całym

³ Św. Ignacy Loyola, *Pisma Wybrane*, dz. cyt., t. I, s. 509.

świecie. Widzi się i rozumie w nowym świetle wagę tej powszechnej misji: *Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!* (Mk 16,15). Sam czuję się, jakbym był rzucony w świat; wraz ze mną całe Towarzystwo jest posłane na cały świat. To jest cel jego działania, zadanie, które zostało mu powierzone do wykonania aż do momentu przyścia Pana, by Go uwielbić, odnieść zwycięstwo w walce o Królestwo.

Moje uszy wypełniają kojące wypowiedzi: *Ja was posyłam* (J 20,21) i: *Ja jestem z wami przez wszystkie dni* (Mt 28,20). Słowa te napełniają nasze serca ufnością. Moim niezrównanym towarzyszem jest sam Chrystus, obecny nie tylko na tym ołtarzu, ale i we mnie, napełniający mnie swą boskością, posyłający do tych, którzy Go nie przyjęli (por. J 1,11). Mogę tylko odpowiedzieć: Panie, co chcesz, abym uczynił? i: *com powinien uczynić dla Chrystusa?* (CD 53).

Ciało Towarzystwa całkowicie świadome swego posłania i umocnione potęgą samego Boga czuje się odmłodzone, pełne mocy, zapału, żyje Krwią Chrystusa, która płynie w żyłach, i pełnią Ducha Chrystusowego, który bierze w posiadanie swe własne istnienie. Towarzystwo czuje się jakby popchnięte do przodu przez uderzenie gwałtownego wiatru (por. Dz 2,2). Któż mógłby stawiać opór temu Towarzystwu, skoro jest ono wierne misji, jaką wyznaczył mu Pan? Towarzystwo ma świadomość, że życie jego członków jest życiem *ludzi ukrzyżowanych dla świata, i dla których świat stał się ukrzyżowany* (por. Gał 6,14), i że nikt nie może oprzeć się *mądrości i Duchowi, który przemawiał* poprzez tak wielką liczbę ludzi (por. Dz 6,10) ani sprzeciwić się ich głosowi (por. Jdt 16,14).

Ojcze nasz

Ojciec Towarzystwa: wszyscy – synowie jednego Ojca, który prosił Syna przybitego do krzyża w La Storta, aby przyjął Ignacego na swoją służbę, nadając jednocześnie nazwę „Towarzystwu Jezusowemu”. „Ojcze nasz” to modlitwa doskonała dla każdego osobiście i dla wspólnoty.

Który jesteś w niebie. Jezuita powinien nieustannie żyć perspektywą nieba. Tam jest jego Ojciec i jego ojczyzna.

Całe nasze życie jest ukierunkowane na Królestwo.

Przyjdź Królestwo Twoje. Wszystkie nasze prace dążące do utwierdzenia tego Królestwa byłyby nieefektywne bez pomocy łaski Bożej. Całe Towarzystwo usilnie prosi o tę łaskę, mając świadomość tego, że zrealizowanie wszystkich przedsięwzięć zależy od odpowiedzi na modlitwy Towarzystwa.

Bądź wola Twoja. Skoro mamy współpracować z wolą Bożą, konieczne jest jej poznanie. Daj nam, Panie, zmysł prawdziwego rozeznania, abyśmy mogli w każdym momencie odczytywać Twą wolę względem nas. Oświecaj nas nieustannie, abyśmy mogli odkryć Twoją wolę i umocnij nas dla jej spełnienia.

Jedynym celem Towarzystwa jest czynienie Twojej woli, wyrażanej na różne sposoby, lecz w sposób szczególnie w posłuszeństwie. Moja odpowiedzialność – jako przełożonego generalnego Towarzystwa – jest prawdziwie ogromna. Dana jest mu wszelka władza *ad aedificationem* („ku zbudowaniu”, Konst. 736). *Bądź wola Twoja:* abym nigdy nie był przeszkodą, abym nie mógł nigdy przeinaczyć, wypaczyć Twojej woli względem Towarzystwa lub też jej błędnie odczytać. Jest bardzo trudno myśleć, że coś takiego mogłoby się zdarzyć: zachowaj mnie w wierności Twemu nauczaniu i nie dozwól mi nigdy odłączyć się od Ciebie (por. Modl. przed Komunią). Uważam to za podstawową łaskę. Od tej chwili, pochylony nad pateną, powtarzam jeszcze wiele razy tę modlitwę: prędzej tysiąc razy śmierć niż być odłączonym od Ciebie. *Na życie Pana (...) w miejscu, gdzie znajduje się pan mój, król, czy to na śmierć, czy życie, tam będzie sługa twój* (2 Sm 15,21).

Moje oczy zwrócone są na konsekrowaną Hostię: ukazując ją Bratu, który służy mi do mszy św., reprezentując w ten sposób wszystkich jezuitów. Jak pierwsi uczniowie, którzy ujrzeli Jezusa, gdy Jan Chrzciciel zwrócił na Niego ich uwagę. Tam oni widzieli człowieka; tutaj widzimy tylko kawałek chleba. To jest prawdziwy akt wiary: wierzyć na przekór temu, co widzimy. Akt wiary w eucharystię jest prawdziwie *trudną mową! Któż jej może słuchać?* (J 6,60). Nie, Panie, wiara w tajemnicę eucharystii nie jest twarda, stanowi ona raczej motyw głębokiej radości: *Panie, do kogoś pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego* (J. 6,68). Wierzę!

Panie, nie jestem godzien, ale powiedz tylko słowo, a będę uzdrowiony (por. Mt 8,8), tak jak uzdrowiłeś sługę setnika. Towarzystwo wierzy, że Ty jesteś Panem i że chcesz mieszkać pod jego dachem: w naszych domach, w naszych kościołach, gdzie chcemy Cię nawiedzać i zabiegać o Twą chwałę i o Twój kult. A przede wszystkim Towarzystwo pragnie, abyś mieszkał w sercu każdego z jego członków i w tabernakulum każdej z jego wspólnot, gdzie będą z Tobą przebywać i szukać przy Tobie światła, pomocy i siły, by wykonać misję, którą im powierzyłeś.

Wejdz, Panie, pod dach naszego Towarzystwa. Potrzebujemy Ciebie. Jest tak wiele krzysów wiary, tyle sofistycznych interpretacji „na pokaz“, jak gdyby były one naukowo-teologiczne. Niekiedy także pobożność chrześcijańska traktowana jest bez należytej powagi, jak gdyby okazywanie jej w głębokiej i prawdziwie ignacjańskiej wierze było wyłącznie praktykowaniem minionego zabobonu. *A dusza moja będzie uzdrowiona*. Panie, nie dozwól, aby Towarzystwo w tej dziedzinie dało za wygraną albo nie wzrastało w tym, czego dla niego pragnął św. Ignacy.

Wpatrując się nieustannie w białą Hostię upadam na kolana, a 27000 jezuitów wraz ze mną, mówiąc – jak Tomasz Apostoł – z głębi mej duszy i z niezachwianą wiarą: *Pan mój i Bóg mój* (J 20,28).

Ciało Chrystusa niech mnie strzeże na życie wieczne

Panie, strzeż całego Towarzystwa, chroń mnie szczególnie, gdyż to Ty sam powierzyłeś mi to brzemień ciążące tak wielką odpowiedzialnością. Wspólnotowa Komunia, utożsamienie z Chrystusem. Pożywienie, które nie zostało przemienione, lecz które przemienia. Ciało Chrystusowego Towarzystwa, całkowicie zjednoczone i przemienione w samego Chrystusa. Czyż może istnieć lepsza *jedność serc*? *Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus* (Flp 1,21), o wiele bardziej teraz niż kiedykolwiek.

Jak dobrze znajdują w tym momencie swoje miejsce obserwacje Nadala!

Przyjmij i praktykuj gorliwie tę łączność, w której utrzymuje cię Duch Święty, a która dotyczy Chrystusa i Jego pano-

wania. W ten sposób będziesz mógł dostrzegać w swej duszy, że rozumiesz dzięki Jego rozumowi, że pragniesz dzięki Jego woli, że pamiętasz dzięki Jego pamięci, i że to całe twoje jestestwo, istnienie, twoje życie i twoja działalność dokonują się nie w tobie, lecz w Chrystusie. To stanowi największą doskonałość życia, moc Bożą, cudowną słodycz⁴.

Dzięki temu utożsamieniu Towarzystwa i wszystkich jego członków z Chrystusem nasza apostołska aktywność i troska o dusze zostanie uwieńczona sukcesem. Nasze słowa będą słowami Chrystusa, który wie, jakie słowo odpowiada danej chwili. Nasze plany i metody apostołatu będą tymi, które nam podda Pan, a które nie mogą zawieść, lecz przyniosą owoce. Towarzystwo Jezusowe, prawdziwie Jezusowe, jedno z Nim.

Błogosławieństwo Boga Wszechmogącego

Jak bardzo pocieszający i wzruszający jest dla mnie, zjednoczonego z Chrystusem, moment udzielania całemu Towarzystwu błogosławieństwa. Jego błogosławieństwa, które nie może okazać się nieskuteczne.

To błogosławieństwo jednoczy was – pracowników winnicy Pańskiej, rozrzuconych po całym świecie i zmagających się z tyloma trudnościami.

– Was, którzy jesteście przykuci do łoża boleści przez cierpienie i niemoc i którzy ofiarujecie wasze modlitwy i strapienia dla dobra dusz, Kościoła i Towarzystwa.

– Was, Przełożeni, którzy niesiecie ciężar odpowiedzialności, a którym zostało powierzone nielatte w dzisiejszym świecie zadanie do spełnienia.

– Was, którzy jesteście odpowiedzialni za formację naszych młodych jezuitów, którzy będą tworzyć Towarzystwo jutra.

– Was, Bracia Koadiutorzy, którzy w decydującym momencie naszej historii przechodzicie głęboką przemianę, służąc Kościołowi i Towarzystwu z tak wielkim poświęceniem i zapominając o sobie.

⁴ Jérôme Nadal SJ, *Orationis observationes*. Coll. *Monumenta historica Societatis Jesu*, Roma 1964, s. 122, nr 308.

– Was, młodzi scholastycy i nowicjusze, na których spoczywa nadzieja Towarzystwa na przyszłość; dla którego powinniście być ludźmi całkowicie oddanymi Kościołowi i dobru dusz w Towarzystwie, głęboko zakorzeni w duchu św. Ignacego.

– Was szczególnie, którzy żyjecie w krajach pozbawionych prawdziwej wolności, którzy pragniecie odczuwać bliskość Towarzystwa i jego szacunek dla waszej trudnej służby i waszego świadectwa.

– Was wszystkich w najbardziej odległych zakątkach świata, w najbardziej skrytych pokojach naszych domów, na najdalszych placówkach w dżungli.

Błogosławieństwo Boga Wszechmogącego, Ojca. Syna i Ducha Świętego niech zstąpi na was i pozostanie z wami na zawsze.

Msza w mojej katedrze dobiega końca. Idźcie i zapalajcie ogień w świecie!

tłum. Witold Sokołowski SJ

Ojciec Arrupe, porażony paraliżem w sierpniu 1981 roku, zrzekł się urzędu generała Towarzystwa Jezusowego. Od tego czasu żyje w ciszy i na modlitwie w swym pokoju w infirmerii, w Rzymie.

Przedstawione tutaj jego intymne notatki zostały napisane do osobistego użytku krótko przed chorobą. Ojciec Arrupe wyraził zgodę na ich publikację. Strony te dają nam wgląd w wielką zażyłość Ojca Generała z Chrystusem Eucharystycznym.

Myśli Ojca Generała zostały opublikowane w: Pedro Arrupe SJ, „En El solo... la esperanza”, Apostolato de la Oración, Roma 1983 i przetłumaczone na liczne języki świata.

Stefan Kieniewicz

Problem ugody w Polsce w XIX wieku

Dwadzieścia kilka lat temu ogłosiłem książkę „Między ugodą a rewolucją”, z podtytułem: „Andrzej Zamoyski w latach 1861–1862”. Rzecz poświęcona była analizie polityki obozu białych w przededniu powstania styczniowego. Prof. Henryk Wereszycki w uprzejmej recenzji zwrócił mi podówczas uwagę na istotny mankament tej pracy: nie określiłem bowiem, co mianowicie rozumiem pod terminem „ugoda”. Niniejszy brak spróbuję dziś uzupełnić.

Zamiar zdaje mi się o tyle celowy, że dokoła tego problemu narosły nieporozumienia. Słownik Doroszewskiego pod hasłem „ugoda” (w znaczeniu politycznym) objaśnia: *W okresie zaborów, ustepliwość, kompromisowość wobec władz zaborczych*. W moim przekonaniu jest to definicja myląca. Przeciwwstawiając bowiem „ugodę” i „rewolucję”, nie możemy w nazwanych postawach upatrywać jedynej alternatywy, jaka stała przed Polakami w okresie niewoli.

Jak dobrze wiadomo, w środowisku narodowo uświadomionym w XIX w. nie wszyscy i nie stale opowiadali się u nas za walką zbrojną oraz za towarzyszącą jej ideą przeobrażeń czy też wstrząsów społecznych. Lecz nie każda postawa odrzucająca powstanie i rewolucję tudzież wiodącą do nich konspirację dawała się utożsamiać z ugodą – czy to faktycznie zawartą, czy tylko postulowaną. Odróżnić od niej wypada dwa inne style zachowania się, na równi antypiskowe i antypowstańcze, lecz wcale niepodobne do siebie.

Mogła bowiem wchodzić tu w grę definitywna rezygnacja z myśli o Polsce – czy to oznaczająca otwarte zaprzęśństwo, wynarodowienie, czy też nie tak daleko idącą afirmację, że pozostając nadal Polakiem uważam, iż państwo polskie nigdy się nie odrodzi, czy nawet, że się odrodzić nie powinno. Mógł ktoś nadal trzymać się języka polskiego,

pielęgnować polskie obyczaje i tradycje, a mimo to lojalnie i z przekonaniem służyć obcemu monarsze. Nie wchodziły w motywację tego rodzaju zachowań, nierzadkich wśród arystokracji we wszystkich trzech zaborach. Nie miały one nic wspólnego z koncepcją ugody.

Zgoła odmienna była postawa tych wszystkich, którzy odrzucając powstania i spiski chcieli nadal służyć Polsce, ale w przetargi z zaborcą wchodzić nie zamierzali czy to dlatego, że nie widzieli korzystnych perspektyw ugody, czy też, że się nią brzydzili ze względów zasadniczych. W tej kategorii przeciwników rewolucji odnajdzie się gros działaczy tzw. organicznych, którzy z większym lub mniejszym powodzeniem, sposobem, o ile się tylko dało, legalnym, trudzili się około podniesienia polskiej gospodarki, oświaty i kultury, około umacniania i krzewienia świadomości narodowej. Postawa charakterystyczna zwłaszcza dla zaboru pruskiego w drugiej połowie zeszłego stulecia.

Ugodowcy natomiast szukali porozumienia z zaborcą, a przynajmniej postulowali potrzebę takiego porozumienia. Jakże jednak było ono możliwe pomiędzy społeczeństwem podbitym, ubezwłasnowolnionym a obcą władzą, ucieleśnioną w monarchii absolutnej, a jeśli nawet konstytucyjnej, jak np. w Prusach po 1848 r., to przecież nadal bliskiej samowładztwa?

Ugoda godna tej nazwy powinna była spełniać co najmniej trzy warunki. Musiała być:

Po pierwsze dwustronna. Nie mogła jej zastąpić deklaracja lojalności samej tylko strony podbitej, deklaracja jakże często ignorowana przez zaborcę, który nie przyjmował jej do wiadomości (bądź udawał tylko, że jej nie przyjmuje).

Po drugie reprezentatywna. Nie mogła więc zawierać ugody jednostka czy też znikoma, pozbawiona autorytetu koteria. Musiała wchodzić w grę ze strony polskiej jeśli nie całe społeczeństwo, to jakaś licząca się grupa społeczna bądź też wpływowe stronnictwo. Po stronie zaborcy nie mógł to być przedstawiciel lokalnej administracji, lecz rząd centralny, sam monarcha lub jego pełnomocnik. Niekoniecznie musiała to być umowa spisana, opieczetowana i zaprzysiężona. Można wyobrazić sobie ugodę zawartą na zasadzie gentlemen agreement, jak mówią Anglosasi.

Po trzecie wreszcie, ugoda winna była być dobrowolna, nie zaś wymuszona. Przykładowo: monarsze wstępującemu na tron poddani (w praktyce notable), w tym również poddani polscy, składali w XIX w. przysięgę wiernopoddania. Kto jej odmówił, podpadał rygorom, w najlepszym razie przymusowi banicji i wyprzedazy mienia. Przysięgi takiej, najbardziej sołennej, nie brali w Polsce na serio ani przysięgający poddani, ani nadzorujący ich urzędnicy. Pierwsi sprzeniewierzali się jej po kryjomu, drudzy o tym dobrze wiedzieli i nie nabierali ani krzty zaufania do ludności zaprzysiężonej, lecz nadal podejrzanej.

Ex definitione ugoda każda, zawarta lub postulowana, oznaczała jakiś kompromis. Każda ze stron z czegoś rezygnowała, by jakieś inne dobro uzyskać, odzyskać lub zachować. Strona polska przystępując do ugody zazwyczaj rezygnowała z dążenia do niepodległości; w zamian oferowała obcemu monarsze co najmniej lojalizm a zazwyczaj obietnicę efektywnego poparcia. Monarcha dzięki ugodzie uzyskiwał pacyfikację kraju bez uciekania się do przemocy; natomiast rezygnował z polityki wynaradawiania (rusyfikacji, germanizacji). Zapewniał więc poddanym uprawnienia językowe, swobody wyznaniowe itp., nadto zaś odrębne instytucje, jakąś dozę samorządu, niekiedy autonomię.

Zawarta ugoda bywała w różnym stopniu szczerą, ze strony władzy i ze strony poddanych. Mogła być tylko posunięciem taktycznym, mogła zawierać tę czy inną *restrictio mentalis*.

Do ugód tego typu dochodziło w XIX w. w różnych podbitych krajach Europy. Najbliższa nam i najlepiej znana była ugoda Węgrów z monarchią habsburską. Trzymając się jednak spraw polskich, spróbujmy po tych teoretycznych uwagach dokonać przeglądu ugód faktycznie zawartych, lub tylko projektowanych i negocjowanych, pomiędzy społeczeństwem polskim (w praktyce: jego grupami) a obcą władzą, w przedziale czasowym 1795–1918. Interesować nas będą, tak jak każdego historyka, trzy momenty:

Okoliczności narodzenia się programów ugodowych – jakie grupy z nimi występowały, w jakim celu, z jakich przyczyn i w jakich warunkach?

Okoliczności dojścia (lub niedojścia) do skutku ugody, ze szczególnym uwzględnieniem polityki obcego rządu.

Następstwa dojścia do skutku ugody albo też jej rozchwiania czy też załamania się.

Skoncentruję się na pięciu najważniejszych, mym zdaniem, próbach czy też eksperymentach ugodowych, chociaż nie wyczerpują one zagadnienia. Oto zaś ich symboliczne daty: 1806, 1815, 1848, 1861, 1866.

Pierwsza z tych dat, 1806 rok, może budzić zdziwienie, jako że doszło wtedy w Polsce do porozumienia nie z żadnym z trzech zaborców, ale z pogromcą ich, Napoleonem. A jednak wchodziło w grę porozumienie, i to kompromisowe, nie w pełni dopowiedziane, nie do końca sformalizowane, pomiędzy Polakami a ich „niezwyciężonym Wskrzyszycielem“. Polacy ofiarowali się służyć Wielkiemu Cesarstwu w nadziei restytuowania ojczyzny w jej dawnych granicach. Pod okupacją francuską poszedł na tę koncepcję ogół społeczeństwa, ale i z pozostałych dzielnic liczna młodzież, zwłaszcza szlachecka, śpieszyła wtedy ochoczo pod sztandary Księstwa Warszawskiego. Z polskiego punktu widzenia istotnie wchodził w grę kompromis, tak jasno stawiali sprawę czołowi publicyści owych lat, Staszic i Kołłątaj. Kadłubowe państewko utworzone w Tylży z wycinka dawnej Rzplitej nie było samodzielne i nie nosiło nawet nazwy Polski. Po stronie Napoleona gra kartą polską miała charakter taktyczny w narzuconej mu walce z mocarstwami rozbiorowymi. Cesarz Francuzów podejmował sprawę polską z konieczności, z opóźnieniem, bez przekonania, a parokrotnie usiłował się z niej wycofać. Przekreślił, jak wiadomo, napoleońską kombinację rok 1812. Bilans niedługiego istnienia Księstwa Warszawskiego potomność oceniła dodatnio, mimo poniesionych strat ludzkich i materialnych. Niezależnie od sławy wojennej epizod napoleoński odnowił państwowość polską i dał początek ważnym przemianom społecznym.

Rok 1815. Na kongresie wiedeńskim odtworzone zostało niewielkie Królestwo Polskie w unii personalnej z Rosją. Przyjęło tę ugodę społeczeństwo rozczarowane klęską Napoleona, pożądające stabilizacji i wytchnienia od tyłu wysileni wojennych. Wyszło więc społeczeństwo na spotka-

nie intencjom cara Aleksandra, który w kongresowych przetargach o utrzymanie się rosyjskiego władztwa nad Wisłą potrzebował poparcia Polaków przeciwko Europie. Mężem opatrnościowym okazał się w tej rozgrywce Adam Czartoryski. I tym razem był to kompromis, w sensie terytorialnym i konstytucyjnym. Akceptowano go mimo poczucia krzywdy. *Głupia Polska bez Poznania* – wyraził się Alojzy F. Żółkowski. Przyniosła jednak ugoda: utrzymanie państwowości polskiej i instytucji narodowych (sejm, wojsko), szansę rozwoju gospodarczego i kulturalnego, także w Okręgu Naukowym Wileńskim.

Rychło, jak wiadomo, ujawniły się rozczarowania. Rozwijały się początkowe rachuby na poszerzenie Królestwa o ziemie zabużańskie. Urażała, upokarzała wszystkich samowola wielkiego księcia Konstantego, nie liczącego się z prawem ani też z ludzką godnością. Konstytucyjne swobody okazywały się martwą literą, wraz z zaprowadzeniem cenzury i sądów wojskowych. Budziły niepokój echa z Petersburga: że car Aleksander, a bardziej jeszcze car Mikołaj, nie czuje się ugodą związany.

Trwały mimo to przy ugodzie koła konserwatywne polskie. Kajetan Koźmian post factum wyraził się filozoficznie: *Warunkiem egzystencji Polski była podległość, zatem w używaniu swobód konstytucyjnych uległość*. Trwał przy status quo dygnitarski establishment Kongresówki z ministrem Lubeckim na czele; trwała robiąca dobre interesy z rządem burżuazja. Broniła zasad ugody przed jej skrzywieniem „kaliskie” ziemiaństwo. Frondowała natomiast młodzież inteligencka – studencka i oficerska. Konspiracje zawiązywały się, by bronić konstytucji zagrożonej przez cara; z czasem, w rewolucyjnej sytuacji 1830 r., targnęły się na ugodę jako taką, z myślą o niepodległości. Nazajutrz po 29 listopada prawica polska podejmowała rozpaczliwe próby ratowania już przekreślonej ugody. Próby daremne, jako że car Mikołaj wykorzystał warszawski „bunt” do przekreślenia ugody, już dawniej zamierzonego. Ugoda 1815 r. załamała się, ponieważ od początku była inaczej interpretowana w Warszawie, inaczej w Petersburgu.

Rzućmy okiem na pozostałe zabory. W 1819 r. Atanazy Raczyński, młody arystokrata wielkopolski o targowickich

tradycjach, człowiek inteligentny i ambitny, zwrócił się ze szczególnym memoriałem do namiestnika, Antoniego Radziwiłła. Sugerował w nim, aby król pruski pozyskał sobie swych polskich poddanych w podobny sposób, jak uczynił to car Aleksander. Niech nada konstytucję podobną do warszawskiej Wielkiemu Księstwu Poznańskiemu, niech zareczy równe swobody jego polskim i niemieckim mieszkańcom. Zapewni sobie w ten sposób osłonę przeciwko grożącej Prusom ekspansji rosyjskiej... W tym momencie, zwróćmy uwagę, ekspansji maskowanej pozorami liberalizmu! Raczyński wskazywał notabłów wielkopolskich, gotowych jego zdaniem do polsko-pruskiej ugody: gen. Dezyderygo Chłapowskiego, Tytusa Działyńskiego, Stanisława Poninńskiego, Józefa Grabowskiego. Memoriał ten nie spotkał się z żadnym odzewem. Fryderyk Wilhelm III nań nie zareagował. Na zachowanej u siebie kopii memoriału, pod dość zmienną datą 1 marca 1864 r., Raczyński zamieścił dopisek: *Combien je trouve maintenant tout ce mémoire absurde!*

W Galicji owych lat nie słychać o takich próbach. W systemie Metternicha nie było miejsca na pertraktowanie władzy ze społeczeństwem. Nawet jeśli gubernator Lobkowitz, by zyskać popularność wśród galicyjskiej szlachty, paradował niekiedy w kontuszu!

Przyszł jednak rok 1848, rewolucja europejska, która wstrząsnęła także tronami Habsburgów i Hohenzollernów, na krótki czas dała swobodę ruchów Galicji i Poznańskiemu. Koła liberalne w Berlinie podchwyciły hasło zjednoczenia Niemiec. W Wiedniu mówiło się o sferedalizowaniu ludów podległych Habsburgom. Koncepcje takie liczyły się z prawdopodobnym starciem między rewolucyjną Europą a caratem. W perspektywie zaś wojny z Rosją okazywało się nader wskazane pozyskanie sobie Polaków. Na przełomie marca i kwietnia 1848 r. mówiło się więc w Berlinie i Wiedniu o koncesjach dla Poznańskiego i Galicji. Myśl tę w obu prowincjach podchwytowały środowiska ziemiańskie, niechętne konfliktowi z miejscowym zaborcą, jako że konflikt taki zagrażał im rewolucją agrarną. W Poznaniu, Lwowie i Krakowie proszono więc monarchów o prawa językowe polskie, o legalizację pozawiązanych

komitetów narodowych. Postulat niepodległości pozostawał nie dopowiedziany. Tymczasem koniunktura na ugodę okazała się efemerydą. Do wojny z Rosją nie doszło, rewolucje w Berlinie i Wiedniu zatrzymały się w pół drogi. Liberalny rząd pruski oferował, owszem, Polakom „reorganizację” Poznańskiego, ale za cenę podziału prowincji na dwie części: polską i niemiecką. Na ugodę tego rodzaju ziemianscy przywódcy pójść nie mogli. Zbrojąca się prowincję już w maju 1848 spacyfikowało wojsko pruskie. Galicja uśmierzona została w listopadzie tegoż roku, gdy tylko Windischgrätz rozprawił się z powstaniem robotniczym w Wiedniu. Ewentualni partnerzy ugody: liberałowie niemieccy z jednej, polscy działacze ziemianscy z drugiej strony, nie panowali nad sytuacją w owym „szalonym” roku 1848.

Szansa ugody niebawem otworzyć się miała w zaborze rosyjskim, po śmierci Mikołaja, wśród „odwilży posewastopolskiej”. Polskim konserwatystom w Królestwie mogło się wtedy zdawać, że w ramach reform podjętych przez nowego cara uda im się rozwiązać w sposób dogodny dla siebie nabrzmiałą kwestię agrarną oraz odzyskać jakąś dozę autonomii. Nie sejm, nie armię, rzecz jasna, ale chociażby „Statut organiczny”. Postulat tego rodzaju zakładać musiał i tym razem rezygnację z niepodległości, przypuszczalnie w formie odcięcia się od tradycji powstania listopadowego. Tak właśnie rozumiał ówczesną możliwość ugody margrabia Wielopolski – i mało kto poza nim. Nota bene: słynny list Wielopolskiego do kancierza Metternicha, pisany w 1846 r. pod wrażeniem rzezi galicyjskiej, zalecający szlachcie poddanie się carowi w zamian za utrzymanie pokoju społecznego – słynny ów list trudno nazwać ofertą ugody. Raczej była to, podjęta w chwili rozpacz, niefortunna próba jednostronnej kapitulacji.

W 1856 r. przybyły do Warszawy Aleksander II przekreślił ugodowe aspiracje polskiego ziemiaństwa pamiętnym oświadczeniem: *Point de rêveries!* Dopiero w roku 1861 namiestnik Gorczakow a w ślad za nim nad wyraz niechętnie Aleksander II zdecydował się na pertraktacje ugodowe z Polakami. Stanie się to pod naciskiem warszawskiej ulicy, krwi przelanej na Krakowskim Przedmieściu. Tym razem

Wielopolski proponuje carowi powołanie do życia w Królestwie jakichś ciał pseudo-przedstawicielskich. Nie uzyskał owego przedstawicielstwa ani też przywrócenia polskich barw narodowych. Uzyskał samorząd miejski i powiatowy, pożyteczną reformę szkolną, połowiczną reformę agrarną i spójnienie administracji. Carat zmierzał do pozyskania tą drogą polskich klas posiadających przeciwko siłom rewolucji, zagrażającym mu w Polsce i w Rosji. Koncesje jednak przyznawano Polakom z ociąganiem i etapami, co osłabiało ich efekt. Ziemiańsko-burżuazyjny obóz białych trzymał się więc znanej maksymy: „Brac i nie kwitować”. Oznaczało to odwlekanie decyzji o ugodzie w oczekiwaniu, że pod naciskiem czerwonych (ewentualnie Napoleona III) carat będzie musiał dać Królestwu Polskiemu coś więcej: może przedstawicielstwo a może przyłączenie Litwy.

Margrabia pozyskał więc niewielu tylko stronników. Nie tylko dlatego, że był, jak się ogólnie twierdzi, niezręcznym politykiem, ale ze względu na dwie inne okoliczności. Primo: Petersburg bardzo niechętnie szedł margrabiemu na rękę. Secundo: margrabia jako konserwatysta nie mógł przeliczować czerwonych, gdy w grę wchodziło pozyskanie chłopów. Czerwoni zaś uwierzyli w moc zbawczą hasła uwłaszczenia. Porwali się do broni; zaś biali, nolens volens, zgłosili także akces do powstania. Z tą chwilą Wielopolski przestał być potrzebny caratowi. Udaremniała tym razem ugodę sytuacja rewolucyjna.

Przegrana szansa ugody z caratem nie miała się już odnowić, mimo że ideowi spadkobiercy Wielopolskiego występowali z analogicznymi ofertami w następnych dziesięcioleciach (1877, 1881, 1897). Były to oferty skromniejsze: lojalizmu i wspólnego frontu przeciw terrorystom i socjalistom w zamian za złagodzenie kursu rusyfikacyjnego. Oferty te Petersburg ignorował. Nie wziął ich pod uwagę nawet w ogniu rewolucji 1905 r. Roman Dmowski złożył wówczas premierowi Wittemu ofertę dalej idącą: stłumienia rewolucji własnymi polskimi siłami w zamian za autonomię Kongresówki. I tę ofertę ugody Petersburg odrzucił, mimo że Dmowski mógł stać się dla caratu poważniejszym partnerem niż Wielopolski. Rewolucję w zaborze rosyjskim stłumiły lokauty i szubienice.

A w zaborze pruskim? Nie było mowy o ugodzie za rządów Bismarcka. Gdy Bismarck odszedł w 1890 r., przejściowy układ sił w berlińskim Reichstagu zmusił nowego kanclerza, Caprivię, do niewielkich koncesji na rzecz Polaków w Poznańskim. Trudno ów koniunkturalny przetarg nazywać ugodą. Poznańscy organiczni nie brali go bardzo na serio, a rząd pruski wycofał koncesje z chwilą, gdy głosy polskie przestały mu być potrzebne.

Doszło natomiast do ugody polsko-austriackiej w Galicji. Apologeci ugody tłumaczyli, jak się to stało: Agenor Gołuchowski okazał się mądrzejszy od Wielopolskiego; Galicjanie okazali się roztrośniejsi od Królewaków. Roztrośniejsi okazali się w samej rzeczy, jako że otrzeźwiła ich niedawna klęska 1864 r. Naprawdę jednak umożliwił ugodę z Wiedniem zestaw innych okoliczności.

Po stronie polskiej: demokraci krakowscy i lwowscy byli stosunkowo słabsi w porównaniu z warszawskimi czerwonymi, nie mogli więc tak skutecznie przeciwstawiać się ugodowcom ziemiańskim. Zresztą i demokraci galicyjscy ani myśleli o występowaniu przeciwko Austrii. Powstanie w Galicji dla nich także było wykluczone; po krwawym doświadczeniu 1846 r. to był dogmat ogólnie przyjęty. Co więcej, uгода z Austrią nie musiała w odczuciu opinii oznaczać aż rezygnacji z niepodległości! Argumentowano przecie, że autonomiczna Galicja w wypadku konfliktu austro-rosyjskiego może się z czasem rozszerzyć na zabór rosyjski. Ta to koncepcja „polskiego Piemontu”, lansowana w Galicji bardziej lub mniej szczerze, stroiła ugodę z zaborcą w patriotyczne szatki.

Sens ugody z punktu widzenia zaborcy – i to był chyba взгляд rozstrzygający – tkwił w tym, że monarchia habsburska przeżywała głęboki kryzys i zwłaszcza po Sadowie (1866) zmuszona była do paktowania, nie tylko z Węgrami. Jednym z wariantów owego paktowania było pozyskanie dla dynastii polskich konserwatystów przeciwko niemieckim liberałom a ubocznie też przeciw Czechom. Oddając Polakom rządy w autonomicznej Galicji, mogła również Austria osłaniać się z ich pomocą w wypadku konfliktu z Rosją, zawsze możliwego ze względu na sprawę bałkańskie.

Predyspozycja do ugody była więc obustronna, a mimo

to nie doszło do niej tak łatwo. Pierwsze ustępstwa Wiednia na rzecz języka polskiego, a nawet zwołanie sejmu krajowego w 1861 r. zostały w kraju przyjęte z satysfakcją, ale nie dały powodu do zobowiązań wzajemnych. Prawdę powiedziawszy, polska „partia narodowa” w Galicji trzymała się w roku 1861 tej samej taktyki: „Brać i nie kwitować”, co biali w Królestwie. W roku 1862 posłowie polscy w Wiedniu przeszli do opozycji; w 1863 i czerwoni, i biali galicyjscy podporządkowali się Rządowi Narodowemu w Warszawie. W 1864 pociągnięto to za sobą, również w Galicji, stan oblężenia, aresztowania i wyroki. Dopiero pod koniec 1865 r., po klęsce powstania w zaborze rosyjskim, a w przededniu starcia Austrii z Prusami, atmosfera dwustronnie dojrzała do porozumienia. Przetargi ciągnęły się jeszcze osiem lat. Znamionowało je to, że strona polska rezygnowała z kolejnych swoich postulatów, gdy te okazywały się niemożliwe do osiągnięcia.

Tak więc w roku 1869 stało się jasne, że Galicja nie zdoła wynegocjować dla siebie osobnego „rządu”, czy też „kancelrza”, odpowiedzialnego przed sejmem. W 1870 r., po upadku Drugiego Cesarstwa we Francji, załamała się też idea „polskiego Piemontu”. W 1872 r. zakończyła się też nieudana próba wspólnego frontu polsko-czeskiego przeciw centralistom wiedeńskim (idea, którą lansował przywódca demokratów lwowskich, Franciszek Smolka).

W 1873 r. sejm galicyjski zaniechał wysuwania dalszych roszczeń w stosunku do Wiednia. Zadowolono się tym, co się osiągnąć dało: spolszczeniem szkół, sądownictwa i administracji, autonomią dość szeroko zakrojoną oraz, co najistotniejsze, uzyskanym wpływem na obsadzanie stanowisk kluczowych – namiestnika i marszałka krajowego. W efekcie oznaczało to przejęcie władzy państwowej i kontroli nad autonomią galicyjską przez polskich konserwatystów – rzecz jasna z uszczerbkiem mas ludowych, polskich i ukraińskich. Ubocznie uzyskali też konserwatyści polscy wpływ na rządy w Wiedniu, ograniczony zresztą do wewnętrznych spraw austriackich. W zamian za to rezygnowali z dążenia do niepodległości, co symboliczny swój wyraz znalazło w adresie sejmowym z grudnia 1866 r.: *Przy Tobie, Najjaśniejszy Panie, stoimy i stać chcemy*. W 1866 r. mówiło

się jeszcze trochę o „galicyjskim Piemencie”; później jednak, i na długie lata, sprawa niepodległości Polski i tak poczytywana była za nieosiągalną. Z wiedeńskiego punktu widzenia ważniejszy był inny aspekt galicyjskiej ugody – że mianowicie Koło Polskie rezygnowało z popierania innych dążeń odśrodkowych w monarchii.

Ugoda galicyjska w przeciwieństwie do węgierskiej nie została sformułowana w jakimś jednym, uroczystym akcie. Złożyło się na nią kilka ustaw państwowych i krajowych, rozporządzeń ministerialnych i porozumień poufnych, które zarysowały modus procedendi na kilka dziesięcioleci. Z polskiego punktu widzenia ugoda okazała się korzystna: przede wszystkim dla wielkiej własności ziemskiej, ale także dla znacznych grup inteligencji, którym otwartą kariery urzędnicze; korzystna także dla oświaty, nauki i kultury polskiej, w tym sensie pożyteczna dla narodowości polskiej, nawet w skali trójzaborowej.

Na tym systemie tak gładko funkcjonującym pod koniec XIX w. zaczęły pojawiać się rysy. Proces demokratyzacji pogłębiał się w Europie, nie oszczędzając sędziwej monarchii habsburskiej. W 1897 r. ordynacja wyborcza do Rady Państwa została uzupełniona o tak zwaną piątą kurię; w następstwie tego socjalista Daszyński mógł z wiedeńskiej trybuny piętnować w języku niemieckim rządy polskich konserwatystów w Galicji. A i w kraju potęgował ruch ludowy kwestionujący prawo wielkiej własności do reprezentowania społeczeństwa polskiego. Usiłował zaradzić złemu namiestnik Michał Bobrzyński najwybitniejszy z konserwatystów polskich. Bobrzyński myślał utrzymać dotychczasowe zasady systemu ugody poprzez częściową ich modernizację. Przegrał, opuszczony przez własnych stronników, zdezwuowany nawet przez episkopat.

Na te same przedwojenne lata przypadają poufne rozmowy Józefa Piłsudskiego z przedstawicielami c. i k. sztabu generalnego. Czy mamy w nich upatrywać zaczątek nowych form ugody z Austrią? Chyba nie – nosiły one przecie charakter taktycznych, doraźnych porozumień, nie angażowały ani wiedeńskiego rządu, ani społeczeństwa polskiego.

Wojna światowa właśnie położyć miała kres ugodzie galicyjskiej. Naprzód wypowiedziała ją Narodowa Demokracja, wycofując się – już w kilka tygodni po wybuchu – z krakowskiego NKN-u. W ślad za nią poszedł PSL „Piast”. Toteż w roku 1915 namiestnikiem Galicji został już nie konserwatysta polski, jak to zakładał gentlemen agreement sprzed pół wieku, ale niemiecki generał. W 1917 r. pokój brzeski sygnalizował, że monarchia habsburska poświęca interesy Polaków na wschodzie na rzecz Ukraińców. Grunt usuwał się spod nóg ostatnich austrofilów w Polsce. Ale usuwał się też spod nóg dynastii.

Nawiasem mówiąc: ostatnią próbę zawarcia ugody pomiędzy zaborcami a społeczeństwem polskim stanowi akt 5 listopada 1916 r., proklamujący Królestwo Polskie pod opieką mocarstw centralnych. Tym razem inicjatywa wyszła od cesarzy: Wilhelma i Franciszka Józefa. Po stronie polskiej, rzecz znamienna, oferta ta nie spotkała się z szerszym poparciem. W samej rzeczy, era niewoli dobiegała już wtedy końca.

Niniejszy skrótowy przegląd usiłowań ugodowych w Polsce XIX w. zamknąć można trzema ogólnikowymi wnioskami.

Uгода między pozbawionym niepodległości społeczeństwem a tym czy innym zaborcą miała szansę dojścia do skutku tylko w tych sytuacjach, gdy obie strony – to jest i Polacy, i władza zaborcza – znajdowały się w stanie kryzysu (rzeczywistego lub tylko suponowanego). Po stronie polskiej mógł wchodzić w grę upadek nadziei wybicia się na niepodległość; po stronie władzy – komplikacje wewnętrzne lub międzynarodowe.

Ugody nie zawierało w XIX w. społeczeństwo podbite ze społeczeństwem panującym. Dochodziła ona (lub miała tylko dojść) do skutku pomiędzy polskim obozem „umiarkowanym” (czytaj: wielkoziemiańskim) a monarchią. Rzecz rozumiała, że ugodowcy wykorzystywali układ zawarty lub postulowany w duchu własnych interesów. Leżała w tym ich słabość, każda bowiem koncepcja ugody spotykała się w Polsce z opozycją oddolną środowisk nie dopuszczanych do władzy, tym bardziej zaś społecznie upośledzonych. A równocześnie ugoda, nawet taka, na którą przystał

monarcha i jego doradcy, nie zawsze spotykała się z aprobatą wpływowych kół w Petersburgu, Berlinie czy Wiedniu.

I jeszcze jedno: rzekomo wieczysty charakter raz już zawartej ugody bywał wieczysty w tym jedynie sensie, w jakim wieczyste bywają traktaty międzynarodowe. „Wysokie układające się strony” milcząco zakładały, że respektować będą zawierane porozumienie tak długo tylko, jak długo utrzymywać się będą okoliczności wewnętrzne i zewnętrzne, które porozumienie to umożliwiły. W Polsce XIX w. każda ugoda z zaborcą, domniemanie wieczysta, obustronnie obowiązywać miała – aż do odwołania.

Problème de conciliation en Pologne du XIX-ème siècle

Une conciliation entre la société privée de l'indépendance et l'envahisseur pouvait se réaliser quand les deux parties se trouvaient en état de crise. Elle n'était pas conclue par la société conquise avec le régnaant, mais par le camp polonais „modéré” avec la

monarchie. Toute conception de conciliation donc rencontrait en Pologne une opposition de la part des milieux n'ayant pas d'accès au pouvoir. La conciliation conclue était respectée aussi longtemps que duraient les circonstances qui l'ont rendue possible.



Jan Kieniewicz

Hiszpania w polskiej mitologii narodowej*

Jakie miejsce zajmowała Hiszpania w życiu Polski, jaką rolę spełniała w kulturze polskiej XIX w.? Zastanawiając się nad tym pytaniem dochodzę do przekonania, że zasadnicze znaczenie ma umiejscowienie Hiszpanii w obrębie narodowych mitów Polaków. Przynależność ta zdawać się może wątpliwa lub mało znacząca, ale niepodobna jakiegokolwiek sprawy w Polsce ubiegłego stulecia oderwać od kontekstu narodowego. Polacy wieku XIX, co ja mówię, Polacy w ogóle, byli i są chorzy na Polskę. Albo przestawali być Polakami. To miało wpływ także na recepcję elementów kultury hiszpańskiej. Rzecz zresztą się na tym nie kończy.

Hiszpania wieku XIX była dla Hiszpanów – tak jest nadal – problemem, zagadką, ideą i historią, tkanką życia i strukturą istnienia. Od stu pięćdziesięciu lat Hiszpania pozostaje obsesją Hiszpanów¹. Naród hiszpański istnieje, ponieważ jest Hiszpania, bez niej, bez rzeczywistości, ale i bez idei, nie zawsze czytelnej, ale wyraźnie odczuwalnej, pozostawałaby nadal zbiorem narodów lokalnych, Hiszpanią-państwem, ale nie strukturą narodową.

Obsesyjność tematu Hiszpanii mogła przemawiać do Polaków, zwłaszcza do polistopadowych emigrantów. Aż do początku wieku XIX odbierano wątek Hiszpanii w sposób intuicyjny, nie dążąc do pogłębienia. Do dziś wątki paralelne, niezbyt jasne sentymenty i nieokreślone repulsje są w Polsce odczuwalne. Hiszpania była podstawowym mitem narodowym Hiszpanów. Polacy podobnego typu mitologię rozbudowali daleko bardziej, ale znajdowali się in extremis. Potrzebowali siły szalejącej, która byłaby zdolna scalić społeczeństwo w naród. Mitologia narodowa była pojmowana jako rękojmia przetrwania.

* Skróty referatu wygłoszonego na Ogólnopolskiej Konferencji Hispanistycznej w Krakowie 17 XII 1985.

Znajomość Hiszpanii czy pojmowanie jej istoty nie miały większego znaczenia. Zresztą Polakom było trudno skupić uwagę na czymkolwiek poza Polską. Polską, która była o tyle, o ile oni ją budowali we własnej świadomości. Przez całe stulecie byliśmy obolali, po stracie państwowości zakompleksieni. Ten stan umysłów elit ciążył nad postrzeganiem świata. Jest też zupełnie zrozumiałe, że po kolejnych klęskach *drugie pół rycerzy żywych* ratowało substancję – swoją i ojczyzny. I jeszcze łatwiej zrozumieć, że znakomita większość społeczeństwa pod zaborami nie tylko nie wiedziała, co to jest Hiszpania, ale nie zdawała sobie jeszcze sprawy, czym jest Polska.

Proces kształtowania się narodu polskiego, narodu w niewoli, narodu bez państwa i bez jedności (i to fragmentarycznej!) poza językiem, kulturą i Kościołem, proces kształtowania się zupełnie wyjątkowej formy więzi narodowej, wszystko to nadal wymyka się próbom kodyfikacji. Proces ten trwał pokoleniami, narastał podskórnie, w głąb społeczeństwa schodząc przetwarzał je w sposób nieoczekiwany. Aż wreszcie wybuchła Polska i było to nie tylko cudem zmartwychwstania państwa, ale i pełnym zadziwieniem rozpoznaniem się narodu, który uwierzył w siebie. W tym długim i złożonym procesie z pewnym zdziwieniem znajdujemy także Hiszpanię i o niej Polaków wyobrażenie.

Związki Hiszpanii z Polską i wyobrażenia o nich należą do dwu podstawowych mitów narodowych. Pierwszy miał odpowiedzieć na pytanie: Jaka Polska, drugi określał: Jaki ma być Polak? Były to oczywiście całe kompleksy mitologiczne. W pierwszym kompleksie Hiszpania znalazła się w zbiorze mitów antemurale jako zarazem pozytywny i negatywny wzór bytu narodowego. W drugim zbiorze spostrzegamy Hiszpanię jako element mitów kompensacyjnych. W pewnych momentach Hiszpania pomagała podbudować samopoczucie Polaków, w innych jednak łączyła się z polskim kompleksem niższości².

Zacznijmy od Hiszpanii jako wzoru. Polacy dążący do niepodległości, zmuszeni udowadniać sobie i światu nie

¹ Por. J. Marias, *España inteligible. Razón histórica de las Españas*, Madrid 1985.

² J. Kieniewicz, *Nacionalismos y regionalismos españoles vistos por los polacos en el siglo XIX*, w: *Nacionalisme et littérature en Espagne et en Amérique Latine au XIX-e siècle*, ed. C. Dumas, Lille 1982, s. 135–150.

tylko obecność, ale i przynależność do Europy, potrzebowali przykładów pozwalających ukierunkować te wysiłki.

Echa wydarzeń hiszpańskich roku 1820³ były nad Wisłą bardzo wyraźne. Szukano inspiracji w hiszpańskim sukcesie, myślano o odzyskaniu wolności przyznanych liberalną konstytucją. Młodzież w Krakowie śpiewała wtedy: *Jeszcze Polska nie zginęła, póki my żyjemy, za przykładem Włoch i Hiszpan wroga pobijemy*⁴. Nadzieja była złudna, ostatnie dziesięciolecie panowania Fernando VII budzić musiało u Polaków skojarzenia negatywne, umacniając anachroniczne stereotypy.

Po rewolucji 1830/31 r., która stworzyła nowy wymiar sprawie narodowej, przez lat dwadzieścia przeważała wśród Polaków wizja Hiszpanii jako wzoru negatywnego. W drugiej połowie stulecia uzyskały przewagę elementy wzoru pozytywnego. Wygodniej będzie zacząć od tego drugiego. Hiszpania stawiała się wtedy przykładem pozytywnym jako wzór narodu idealnego. Dostrzegano przede wszystkim jej sukces jako państwa. Obroniła się przed najazdem francuskim 1808–1813, choć przegrała pokój (1815 – kongres wiedeński), co w Hiszpanii boleśnie odbierano, a czego Polacy nie dostrzegali. Mimo wojny domowej 1834–1839⁵ i chaosu lat czterdziestych dostrzeżono postęp w utrwalaniu systemu konstytucyjnego i objawy rozwoju gospodarczego. Wysoko oceniano tendencję scalającą kraj. Często krytykowano przejawy codzienności hiszpańskiej, ale dominowało poczucie, że Hiszpanii się udało. Umocniło się ono w dobie restauracji (od 1874), nie bez związku z załamaniem postępczym a zupełnie w oderwaniu od odczuć samych Hiszpanów. Te powierzchowne i czasem sprzeczne odczucia odzywały się tym mocniej, im bardziej własna sytuacja wydawała się Polakom nie do zniesienia. Stąd może nieoczekiwane zainteresowanie hiszpańskimi doświadczeniami po 1981. Mit Polski zawierał przeświadczenie o możliwości odbudowy suwerenności państwowej dzięki sile woli narodowej. Hiszpania miała być pozytywnym przykładem takiego obrotu wydarzeń.

Najpierw na krótko stała się Hiszpania wyłącznym terenem polskiej walki o wolność. Od 1836 r. co najmniej 600 Polaków walczyło w Hiszpanii w obronie liberalnego kursu

regencji przy królowej Izabelli II⁶. Przede wszystkim w prze-
rzuconej z Algieru francuskiej Legii Cudzoziemskiej, ale
także w legionie angielskim. Polacy trafiali do wojska hisz-
pańskiego także indywidualnie, z Portugalii i z Francji.
Dwa szwadrony polskich ułanów zrobiły nawet karierę
w tej służbie. Ludziom tym zarzucano, że oddając siły obcej
sprawie zdradzają Polskę. Odpowiadał na te zarzuty jeden
z polskich kondotierów wolności. Kalikst Borzewski:
*Poniósł to który z tułaczów Polskich usługi Don Miguelowi,
Wilhelmowi, albo Don Karlosowi? Sztandary, pod którymi
stanęli, nie zostały owszem wzniesione przeciw zasadom i zwo-
lennikom Św. Przymierza? Dziwne zaślepienie! nie widzieć,
tylko koronę na głowie Izabelli, a nie dostrzegać triumfu wol-
ności, co pod jej cieniem dojrzewa*⁷. Ciśnie się tu pytanie,
czemu to w sto lat potem, na tejże ziemi, tacyż sami ochot-
nicy wolności do tej tradycji walki polskiej nie sięgnęli? Oto
i jeszcze jeden powód, by sprawy hiszpańskie w mitologiach
naszych pomieścić.

Myśli tej wtórował Julian Ursyn Niemcewicz. Przemawia-
jąc w Paryżu podczas obchodów 3 Maja 1836 powiedział:
*Jeśli w kim niepokonana żądza bojów, niech idzie walczyć
gdzie się wolność z despotyzmem pasuje; tak czynili Koś-
ciuszko, Pułaski, tak idąc ich śladem czyni dziś Horain z towa-
rzyszami swymi w Hiszpanii*⁸. Nawet najzgorzalsi krytycy
ówczesnej Hiszpanii dostrzegali, że tam, za Pirenejami,
toczy się walka z siłami, które pogrzebały Polskę. Oczywiście
nie wszyscy Polacy popierali sprawę liberalną, znaleźli
się i po stronie pretendenta, za którym stały dwory zabor-
cze. Po wojnie karlistowskiej nie wracano już do myśli, że
może tam właśnie rozpali się wojna ludów, ale też prze-

⁶ Powstanie Riego, które doprowadziło do liberalizacji rządów w latach 1820-1823.

⁷ S. Wodzicki, *Pamiętniki*, Kraków 1888, s. 282.

⁸ Wojna, jaką toczył pretendent Don Carlos przeciwko regencji Marii Krystyny, wdowy po Ferdynandzie VII, nazywana pierwszą wojną karlistowską.

⁹ E. Wróblewska, *Emigranci polistopadowi w Hiszpanii*, w: *Rozprawy z dziejów XIX i XX wieku*, Toruń 1978, s. 89-104. Tamże dotychczasowa literatura.

¹⁰ *Kronika Emigracji Polskiej*, t. V, Paris 1836, s. 66.

¹¹ *Kronika Emigracji Polskiej*, t. IV, Paris 1836, s. 278. Chodzi o płk. Tadeusza Horaina, dowódcę 2. bryony Legii, czasowo szefa jej sztabu i organizatora pułku ułanów. Zginął w Algierze w 1839. Jego brat, Michał, zrobił karierę w sztabie gen. Espartero, dosłużył się rangi generała (zm. 1855).

chodzono do porządku nad rozbieżnością między polityką hiszpańskich gabinetów a sympatiami wyrażanymi przez opinię publiczną. Hiszpania zabiegała o uznanie Rosji, a w 1863 i później także wołała się zbytnio nie narażać. Nie miało to wpływu na polskie opinie. Zauważano i doceniano wyłącznie odgłosy i akty sympatii.

Zasadnicze znaczenie miało przeświadczenie, że Hiszpania ma charakter *prawdziwie narodowy*⁹, jest więc ideałem, do którego Polska zmierza. W pół wieku potem narodowy charakter cywilizacji hiszpańskiej eksponował historyk Adam Szelągowski w omówieniu dzieła Altamira y Crevea¹⁰. Z tym przeświadczeniem współistniało poczucie wspólnoty duchowej. Formowało się ono zwłaszcza z dala od Hiszpanii, pod wyraźnym wpływem mitów romantycznych. Już od czasu polskich doświadczeń z wojny 1808–13 utrwaliło się przekonanie, że Hiszpanie to *naród waleczny, rycerski, przywiązany do rodzinnej ziemi*¹¹. Można mnożyć przykłady przypisywania Hiszpanii cech pozytywnych w rozumieniu właśnie narodowym polskim i skłonność ta nie przestaje dziwić Hiszpanów. Nad zbiorem niekoherentnych sądów o Hiszpanach odziedziczonym jeszcze po „Czarnej Legendzie” na sto lat co najmniej zatrumfował wers poety: *Hiszpanie męstwo cenić umieją*.

Wincenty Lutosławski, mający długie i bezpośrednie doświadczenie Hiszpanii na przełomie wieków, eksponował właśnie jej narodowy charakter, jakby na przekór zwątpieniu wywołanemu kryzysem roku 1898¹². Dłuższy cytat jest tu uzasadniony, bo trzeba go słyszeć w polskim kontekście początku XX w., a więc sytuacji zupełnie odmiennej niż bezpośrednio po powstaniu listopadowym. *Hiszpanie są jednym z narodów, co wcielają zasady narodowości i nietykalności terytorii narodowych. Oni dzięki swej jednolitości może najrychlej z pośród narodów Europy dojdą do urządzeń ściśle narodowych, uwydatniających ich narodową odrębność i niezależnych od obcych wpływów, a wtedy dopiero będzie można ocenić wartość geniusza hiszpańskiego dla całej ludzkości. A dalej: ...narod, w którym czystość obyczajów i nienaruszalność rodziny zachowuje się niepospolicie, przy upadku obyczajów i rozluźnieniu więzów rodzinnych w całej Europie – narod, w którym twórczość artystyczna nieustannie okazuje swą*

potęgę – taki naród nie jest narodem upadłym, ani też nie potrzebuje się obawiać o swą przyszłość¹³.

Wreszcie najbardziej wymowne świadectwo, choć może podyktowane okolicznościami chwili. Władysław Mickiewicz podczas kongresu literackiego w Madrycie w 1887 r. wpisał się do albumu w Ayuntamiento: *Hiszpania nauczyła świat, co może naród, który nie zwątpił w siebie. Przykład jej szczególnie pouczający dla Polski, świadczy, że naród, który zachował kult ojczyzny, musi stać się znowu panem swego losu, chociażby nawet po wiekach ucisku, i gdy już odzyska swą niepodległość, musi ją utrzymać przeciw najmniejszym nawet potentatom*¹⁴.

Podsumujmy. W poszukiwaniu pozytywnego wzorca narodowego kierowano się w Polsce różnymi doświadczeniami i przesłankami. Hiszpania nie stała się przykładem powszechnie znanym lub ogólnie akceptowanym, ale znalazła miejsce w obrębie mitu Polski europejskiej. Polski-przedmurza.

W tym samym czasie Hiszpania trafiała do zbioru przykładów negatywnych, stawała się przestrożą. Taką rolę mogła odegrać już „Historyczna Paralela Polski i Hiszpanii” spisana przez Joachima Lelewela w 1820 a opublikowana w 1831 r. Hiszpania nie tyle jest dla niego obiektem krytyki, jak dla obrońców szlacheckich wolności w wieku XVI czy XVII, ile swoistą przestrożą. Więcej w „Paraleli” elementów konsolacji dla Polski niż krytyki Hiszpanii. Tekst ten okazał się jednak zbyt trudny dla Polaków szukających rozliczeń pokłeskowych.

Hiszpania posłużyła wtedy do uwypuklenia dwu wersji wzoru negatywnego. W pierwszej przestrzegano Polaków przed zagrożeniem, jakie stwarza anarchia, to znaczy rewo-

⁹ T. Dziekoński. *Historia Hiszpanii*. Warszawa 1852.

¹⁰ Początek narodu i cywilizacji hiszpańskiej. „Ateneum Polskie”. 1908, III, s. 275.

¹¹ (L. Potocki). *Wincenty Wilczek i pięciu jego synów. Wspomnienia z drugiej połowy XVIII i początku XIX stulecia*, przez Bonawenturę z Kochanowa, Poznań 1859, t. II, s. 51.

¹² W 1898 w rezultacie m.in. wojny z USA Hiszpania utraciła ostatnie wielkie posiadłości kolonialne – Kubę i Filipiny. Stało się to źródłem głębokiego kryzysu.

¹³ *Jak tanio podróżować? Wędrowki iberyjskie*. Warszawa 1901, s. 126, 128.

¹⁴ *Pamiętnik*. t. III. Kraków 1933, s. 263.

lucja. W drugiej kładziono nacisk na niebezpieczeństwo marazmu i niemocy, której przykładem miała być Hiszpania pod rządami Izabelli II. Wątki te dla mitologii narodowej były ważne, więc warto je przypomnieć, choć Hiszpania odegrała w nich rolę epizodyczną. Anonimowy autor, czyniąc porównanie wydarzeń z 15 sierpnia 1831 w Warszawie z motin de la Granja¹⁵ 12 sierpnia 1836, oskarżał *zgorączkowanych* (exaltados) o pograżenie kraju w anarchii i pogrzebanie sprawy narodowej. Znowu posłużę się dłuższym cytatem, ponieważ jego echa będą rozbrzmiewać jeszcze długo. *Ktoby z nas w Polsce, w domowych kłóskach i upadkach, nie nauczył się rozumieć zgubnych skutków anarchii, niech patrzy na Hiszpanię. Jeden z naszych uczonych bawił się niedawno spisywaniem porównań historii hiszpańskiej z historią Polską. Niedomyślamy się coby był za cel, co za pożytek tej mozolnej rekreacji historycznej, takiej jaka jest. Lecz cel i pożytek pisma tego byłby jawny, gdyby uczony autor dociągnął swoje porównania aż do dni ostatnich, – gdyby rzetelnie porównał wypadki nocy 15 sierpnia, które zna u źródła, z wypadkami podobnej natury, w La Granja, – gdyby się na koniec wypowiedział z tą prawdą, tak w Polsce jak w Hiszpanii dowiedziona, że to największy grzech społeczny, – że to najszkaradniejsza zdrada kraju: wobec jawnego nieprzyjaciela (sc. Moskali i Karlistów), jawnego niebezpieczeństwa, podszezuwać ślepe namiętności ludu na władzę narodową, na rząd, na żywotny warunek społecznej dzielności. – Bądź co bądź, pewni jesteście, że cały optakany postęp rewolucji i wojny Hiszpańskiej, rzucił niemałe światło, tu, a mianowicie w kraju, na nasze pojęcia polityczne. Gangrena anarchii oszpeca jednym słowem sprawę wolności i jest dla pretendenta lepszym sojusznikiem niż car Rosji. Tak jest, czytamy uważnie relacje z Hiszpanii, a znajdziemy w nich potwierdzenie nauki zbawiennej dla nas samych*¹⁶.

Ten wywód mógł znać Słowacki, który w dziesięć lat potem szkicował sobie kształt Polski odzyskanej w rezultacie zwycięstwa w wojnie polsko-rosyjskiej 1831 r. Obraz to gorzki, a Hiszpania nie jest w nim tylko doraźnie wybranym exemplum. To bardzo charakterystyczne, że krytyki narodowych słabości dokonywał poeta na wzorze hiszpańskim. Słowacki w „Dzienniku” zanotował 22 XII 1847 myśl,

ze gdyby się Polska była utrzymała, byłoby w niej tak jak obecnie w Hiszpanii. Powstał stąd znany epigramat¹⁷, który myśl pierwotną miejscami upraszcza, ale i dodaje nowe elementy.

*Chcesz wiedzieć, czym dziś byłby nasz kraj odzyskany
W trzydziestym pierwszym roku? to patrz na Hiszpany,
A ujrysz ziarno, które było w czasie łonie.*

Cóż zdaniem poety niedobrego w tej wizji, stronniczej zresztą i złośliwej? Nie chodzi mu przecież o przedłożenie stanu niewoli nad odzyskaną wolność, choćby nawet niedoskonałą. Można to ująć w ten sposób, że dla kształtu przyszłej Polski, dla narodu, byłyby niekorzystne rządy rywalizujących ugrupowań wojskowych. Wzorem Hiszpanii miałyby one spowodować przewagę linii konserwatywnej, reprezentowanej przez księcia Adama Czartoryskiego. Łączyłoby się to z nieodpowiedzialną i spekulacyjną gospodarką, której przykłady mógł rzeczywiście dostrzec w ówczesnej Hiszpanii. Słowacki mógł zresztą przeprowadzić analogie z czasami Królestwa Kongresowego. Inna rzecz, że nawroty to liberalnych, to konserwatywnych rządów, spekulacji i nadużyć były powszechne w krajach powstającego peryferyjnego kapitalizmu¹⁸. Ciekawe natomiast, że Słowacki nie dotknął ani kwestii Kościoła, ani nie nawiązał do tak charakterystycznej dla ówczesnej Hiszpanii sprawy konfiskaty dóbr kościelnych. Konflikt z Litwą na wzór katalońskiego wydaje się pomyślany na wyrost, natomiast wizja rozpraszania manifestacji ludowych na Starym Mieście przy użyciu sikawek jak najbardziej prawdopodobna.

¹⁵ Latem 1836 przeszła przez Hiszpanię fala zamieszek, które skulminowały się buntiem garnizonu w La Granja, siedzibie letniej królów, i wymuszeniem powrotu do konstytucji 1812 r.

¹⁶ *Hiszpania. Polacy w wojsku hiszpańskim*, w: *Kronika Emigracji Polskiej*, t. IV, Paris 1837, s. 178, 179. Inne zdania byli prawdopodobnie polscy republikanie liczący na przewrót społeczny w Barcelonie. „Republikanin”, nr I. Londyn, 7 I 1837, s. 4. Czy Polacy byli rzeczywiście zamieszani w rewolucyjne próby hiszpańskie, trudno sprawdzić, zob. *Kronika Emigracji Polskiej*, t. V, Paris 1836, s. 22–24.

¹⁷ *Dziela*, Warszawa 1959, t. X, s. 290.

¹⁸ Analogie procesów uprzemysłowienia nasuwają się przy lekturze J. Jedlickiego, *Nieudana próba kapitalistycznej industrializacji. Analiza państwowego gospodarstwa przemysłowego w Królestwie Polskim XIX w.*, Warszawa 1964 i J. Nadala, *El fracaso de la Revolución Industrial en España, 1814–1913*, Barcelona 1975.

Karykaturalna nieco wizja Hiszpanii służy tu poecie jako argument w zaostrażającym się sporze o to, jaka ma być Polska. Była to zarazem walka o program na przyszłość, o program realnych szans. Tych szans odmawiano powstaniu listopadowemu, nawet w przypadku hipotetycznej wygranej wojny. Polska wyłaniająca się z powstania nie dosięgałaby ideału, byłaby... ot właśnie Hiszpanią. Przypomina to nieco protekcyjnalne opinie Polaków sprzed lat ledwie dziesięciu.

W negatywnym ostrzeżeniu sam obraz Hiszpanii nie jest jedynym argumentem. Hiszpańscy konserwatyści i liberałowie potrafili swój kraj pokazać w daleko ciemniejszych barwach. Słowacki mógł mieć na myśli paraliżujący polskie działania bezwład czy niemoc, ową niezdolność do czynu usque ad finem, którą w bolesnych słowach demaskował Mochnacki. Dlatego też Słowacki sięgał po wzór Hiszpanii, bo w niej *ani idei nie dostrzegał, ani ideału*¹⁹. Sądzę, że był w błędzie, w tym sensie, że oba kraje – choć w odmienny sposób – identyfikowały swą ideę z ojczyzną. Hiszpanii i jej sporów o ideę mógłby równie dobrze jak Polski dotyczyć słynny epigramat XXXV Słowackiego: *Szli krzycząc: Polska! Polska!...* Związki poety z kulturą hiszpańską pozwalają przypuszczać, że intuicyjnie wyczuwał zjawisko hiszpańskiego niedowładu, owej abulia pozbawiającej Hiszpanię kręgosłupa. Ostrzeżenie więc dotyczy samej istoty narodowego ideału.

W podobnej roli Hiszpania wystąpiła tylko wtedy. Czy miało to jakiś szerszy zasięg? Brak echa tych myśli, podobnie jak i Lelewelowskiej paraleli, w nielicznych, ale przecież istniejących ówczesnie wymianach intelektualnych polsko-hiszpańskich. Natomiast niezależnie od receptu mitu Hiszpanii romantycznej, choć w ścisłym związku z jego zawartością, włączano Hiszpanię do polskich mitów kompensacyjnych. Postawa wyższości wobec Hiszpanów, przekonanie o wyprzedzaniu ich w dorobku cywilizacyjnym nie było obce Polakom już w 1808²⁰. Takie pojęcia, jak „gruba ciemnota” czy „fanatyzm” powtarzały się w relacjach przez całe stulecie, zwłaszcza w jego ostatniej ćwierci. Wydawały się nie przeczyć ani fascynacjom, ani sympatiom, którym dawali wyraz zarówno przelotni turyści, jak i Polacy osied-

lający się w Hiszpanii na dłużej. Publikowane opinie były na ogół powierzchowne i ogólnikowe, co mogło się wiązać z cenzurą, ale raczej było następstwem zapotrzebowania społecznego na pokrzepienie serc. Hiszpania biedna, zacofana, brudna, leniwa, nieporadna etc., słowem pozostająca w tyle za Europą, miała poprawiać kiepskie samopoczucie Galicjan czy Królewaków. Hiszpania była wtedy rzeczywście krajem zacofanym i nowsze badania nie pozostawiają w tym względzie wątpliwości, ale to samo stwierdza się o ziemiach polskich. Hiszpania zaś do szukania pociechy nadawała się o tyle lepiej, że było to w końcu państwo duże i o znamienitej przeszłości²¹.

Dziewiętnastowieczne relacje turystyczne, jak zresztą dwudziestowieczne reportaże, pełne są objawów rozmaitych polskich kompleksów. Jednym z nich było poczucie niższości wobec Europy kompensowane wytykaniem niedomagań hiszpańskich. Istniał jednak jeszcze inny powód, dużo ważniejszy i z Hiszpanią najściślej związany. Hiszpania zacofana stawała się korzystnym tłem dla prezentacji mitycznej postaci Polaka – rycerza bez skazy i trwogi, wiecznego rewolucjonisty, obrońcy wolności, sojusznika słusznej sprawy i opiekuna uciśnionych. Ideał Polaka był oczywiście także szlachetny, męski, nieodparcie pociągający. Od Triplicina i Zielińskiego do Gąsiorowskiego i Żeromskiego powtarza się ten sam schemat romansowy. Bohaterski Polak zafascynowany Hiszpanką zyskuje jej bezgraniczne oddanie. Znow jest to margines, ale znaczący. Przetworzenie wspomnień żołnierskich prowadziło do uwypuklenia i utrwalenia mitu.

Mit rycerski Polaka rozpowszechniał się w Europie w sposób samodzielny, ale i bez przeszkód ze strony polskiej. Znał też swój oddźwięk w Hiszpanii, gdzie Polska w różnych momentach cieszyła się żywą, może nie zawsze zrozumiałą sympatią. Dla Polaków jednak ważniejsze od

¹⁹ *Do emigracji o potrzebie idei*, w: *Dziela*, dz. cyt., t. XII, s. 307.

²⁰ H. Brandt, *Pamiętnik oficera polskiego*, Warszawa 1904, s. 91 i S. Broekera, *Pamiętnik z wojny hiszpańskiej 1808–1814*, Warszawa 1877, s. 34, 35. Por. M. Szymański, *Hiszpania w: Encyklopedia Powszechna*, t. XI, Warszawa 1862, s. 890.

²¹ O niektórych sprawach pisze G. Makowiecka, *Po drogach polsko-hiszpańskich*, Kraków 1984.

sympatii było potwierdzenie przekonania o ich własnej wspaniałości, wyrównujące poczucie niższości narodu zniewolonego. Bohater walki narodowej odbierał nagrodę w postaci kobiecego ideału. Jeśli to nie była Polka, to ewentualnie dopuszczano w tej roli Hiszpankę.

W ciągu wieku XIX Hiszpania występowała jeszcze w innej roli – była ciemną plamą na świetlanym wizerunku bohatera. Tworzyło ją polskie uczestnictwo w tłumieniu hiszpańskiej wolności. Rzecz szczególna, tego kompleksu nie mieli zdaje się Polacy broniący tronu Izabelli II, natomiast ewidentnie towarzyszył polskim obrońcom Republiki Hiszpańskiej. Zapominano łatwo o roli Legionów w tłumieniu powstań w Italii, znaleziono wytłumaczenie dla Santo Domingo. Epopei hiszpańskiej w pamięci zbiorowej wymazać się nie dało. Należała przecież do podstawowego mitu chwały polskiego oręża. Tam, w Hiszpanii, polskie pułki staczały zwycięskie bitwy, dawały świadectwo męstwa i sprawności bojowej. Unosi się nad tym wszystkim wspaniały mit Somosierry. Przesłonił on całkowicie wielkie osiągnięcia Nadwiślańskich Ułanów, którzy słusznie zyskali od Hiszpanów miano „los infiernos picadores”. Obraz Polaka-żołnierza, zwycięskiego i sprawnego, był kultywowany przez całe stulecie, aż do I wojny światowej. Potem w narodowym micie została już tylko Somosierra, której hiszpańskość jakby stopniowo blakła. Dziś może nie wszyscy wiedzą, gdzie i kiedy była ta „Samosiera” i na czym polegała sława owych straceńców. Weszła jak Rokitna i Monte Cassino do zbioru narodowych świętości oderwana od pierwotnego historycznego kontekstu²².

Na tej sławie żołnierskiej jedna wielka ciemna plama, która sama wystarczyła, by stworzyć polski kompleks Hiszpanii. To Saragossa. Tam pułki piesze Legii Nadwiślańskiej okryły się chwałą, tam zrodziła się legenda Chłopskiego. I żaden opis zdobycia i obrony tego miasta nie ma tej siły co zawarty na kartach „Popiołów”. W czym więc sprawa? Skąd niesmak wyrażny już w najwcześniejszych relacjach? Tak wczesnych, że wykluczających refleksję post factum. Skąd poczucie winy, które narastało z czasem? Przecież to w hiszpańskiej wojnie domowej 1936–1939 Polacy chcieli spłacać tamten dług, dla Hiszpanów już niepojęty. I skąd ten pomysł, by polski batalion nazwać imieniem generała Pala-

foxa, obrońcy Saragossy? Zdziwiłby go pewnie ten pomysł, może zaskoczyłaby go wizja nadana mu w polskich powieściach dla młodzieży. Ten kompleks był zresztą świadomie eksploatowany w pracy politycznej Brygad²³. A przecież... równie dobrze mógł uzasadniać walkę Polaków po stronie generała Franco! Tym razem broniąc Nuestra Senora del Pilar, patronki Saragossy. Niezwykle jest to splątanie polsko-hiszpańskich losów.

Kompleks hiszpański nie był związany tylko z Saragossą i nie miał funkcji wyłącznie ekspiacyjnych. Sprawa ta wiązała się najpierw z oceną polskiego związku z Napoleonem, potem dopiero z wojowaniem przeciwko „słusznej sprawie”; oba aspekty zresztą rozrosły się do rangi problemu dopiero po klęsce. W trakcie wojny hiszpańskiej pytania o sens, powątpiewania w słuszność były marginesem. Ale były. To Kantorbery Tymowski w 1810 pisał:

*Podpierając zasady iberyjskich tronów,
Tracę zaszczyt obrony ojczystych zagonów.
Tępię lackie żelazo na Kantabrow murze;
I swojej daleki, obcą ziemię burzę*²⁴.

Tej wątpliwości towarzyszyło jednak przekonanie o „nieśmiertelności” polskiej chwały. Z czasem o chwale coraz mniej pamiętano, a krytyki rosły w lawinę oskarżeń. Polscy żołnierze okazywali się zdziczął tłuszczą, rozpasanymi najemnikami. Było to bardzo przykre. Nie udawało się też zrównoważyć tych obrazów legendą Polaków-obrońców Maryi, podkreślaniem polskiej moralnej przewagi nad Francuzami itp.²⁵ Cała ta historia psuła niemiłosiernie mit *za waszą i naszą...* Znęcali się więc nad sprawą historycy i publicyści. Już Lelewel zapisał zaraz po powstaniu: *Musieli się Polacy w Hiszpanii bić z ludźmi wolnymi, którzy ani Polakom, ani ich sprawie nie zawinili, wynosząc stamtąd smutną sławę, że na obcej polegając łasce, w obcej będąc służbie,*

²³ Temat ten, poza wszystkim, od Przyborskiego do Kukieła, pozostaje nadal niedostatecznie opracowany. por. ostatnio St. Kirkor. *Legia Nadwiślańska 1808–1814*. Londyn 1981.

²⁴ E. Szyr. *Refleksje i wspomnienia uczestnika walk w Hiszpanii*, w: *Wojna narodowo-rewolucyjna w Hiszpanii 1936–1939*. Warszawa 1979, s. 283.

²⁵ *Dumania żołnierza polskiego w starożytnym zamku Maurów nad Tagiem*, w: „Pamiętnik Warszawski”, 1814.

²⁶ Zob. kwestię kaprała w części II „Dziadów”, akt I, scena I.

służyć można złej sprawie²⁶. W rezultacie polski udział w hiszpańskiej wojnie o niepodległość został po części zakłamany, po części zmanipulowany.

Jednak kompleks hiszpański tu się nie kończy. Hiszpania stała się także figurą polskiej niezdolności doprowadzania spraw do końca. Wspomnienie Saragossy przypominało polistopadowym Polakom, jak się walczy do krwi ostatniej. To ich gnębiło. Bo to Palafox odpowiedział na propozycję kapitulacji: *Hasta la ultima tapia*, co znaczy właśnie: *Twierdzą nam będzie każdy próg*. I dotrzymał. Pamięć o tym była tak bolesna, że Słowacki wołał nam wypominać Termopile, bo w końcu Spartanie do niedościgniony ideał. Przewyciężaniem tego kompleksu zajmowała się głównie literatura, zresztą z niewielkim skutkiem. Znamienne będą w tym kontekście słowa, które Żeromski włożył w usta kapitana Wyganowskiego. Pokazując Cedrze obraz spustoszenia i wyuzdania w zdobytym klasztorze, sarkastycznie komentuje, że hiszpańskie mniszki nie objawiają *śmiesznego uporczywie* *numantyńskich*. Tamte bowiem, jak wiadomo, wybrały śmierć. Ale Żeromski sam rozwija mit-kompleks, który w następnym pokoleniu zyskał siłę fatalną. Sławiąc hiszpańską zakonnicę, która wybrała śmierć nad hańbę, przyrównuje ją do Saragossy, zdobytej, a nie pokonanej. Píše: *Gdybym był pierwszym władcą plemienia, które cię wydało, imieniem twoim nazwałbym miasto, kraj mój, ziemię całą! Z osoby twej uczyniłbym herb narodu i pieczęć państwa. Kazałbym swoim armiom defilować przed twoim trupem z rozwiniętymi sztandarami...*²⁷ Warszawa odpowiedziała Saragossie kończąc właściwie karierę tej części mitu. Kompleks został przewyciężony przez ofiarę. Warto pamiętać o roli odegranej przez Hiszpanię w dziejach polskiego niedosięgnięcia do ideału.

Obecność Hiszpanii w polskiej mitologii narodowej miała więc różne oblicza i rozmaite znaczenia. Wpłynęło to w sposób istotny na recepcję mitu Hiszpanii romantycznej. W tych właśnie związkach widziałbym zarówno źródło bogactwa polskiej wersji Hiszpanii romantycznej i egzotyycznej, jak i przyczyny jej trwałości. Jest to osobny temat, ogromny i niedostatecznie spenetrowany. Nie mogę się jednak oprzeć przed wskazaniem jeszcze jednego źródła polskiej specyfiki interpretacji Hiszpanii romantycznej. Z upo-

dobaniem wydobywano tendencję do ujmowania Hiszpanii jako upostaciowania Orientu. Polska romantyczna odrzucała Wschód – Rosję i chciała związać Orient – Lewant i Ukrainę – z wartościami narodowymi. Związki pustyni-stepu-wolności z islamem-godnością-walecznością pozwalały przenosić idealizację Araba i Kozaka na Hiszpana. Skłonność do wciągania Hiszpanii w obręb polskiej wersji romantyczności mogła się też wiązać z nieuświadomianą analogią sytuacji obu krajów w stosunku do centrum powstającego systemu światowego. Istniało wreszcie moim zdaniem ciekawe podobieństwo wywodzące się z odrzucenia w obu krajach oryginalnego dziedzictwa orientalnego. Przebiegało to w różnym czasie i w odmiennych formach, ale dało w efekcie wielce podobną narodową schizofrenię.

Na koniec nie chcę pominąć jeszcze jednej kwestii. Chodzi o taką możliwość ewolucji mitu narodowego, w rezultacie której Polska zostałaby w sposób trwały związana z Hiszpanią. Wariant ten nie tylko nie nastąpił, ale nie został nawet pomyślany. W Polsce i w Hiszpanii etnocentryzm narodowy, idee Polski i Hiszpanii, obsesje narodowe były chyba tak silne, że wykluczały dwubiegunowe wizje świata. W mitologii narodowej Polska stawiała się centrum sakralnym, środkiem świata, ofiarą doskonałą, która przewycięża niszczącą opozycję Wschód-Zachód. Inaczej i z odmiennych racji podobną rolę przypisywała sobie Hiszpania. Z analogii tej nic nie wynikło, nawet wzajemne sympatie miały swe źródło gdzie indziej. A przecież wizja Europy ustrukturyowanej wokół osi polsko-hiszpańskiej była do pomyślenia. Byłaby to jedna z nigdy nie spełnionych perspektyw składających się na *España que no pudo ser i na Polskę – jaka może być*.

²⁶ *Polska odradzająca się czyli dzieje Polski od roku 1795*, Bruxella 1836, w: *Dzieła*, t. VIII, s. 52, 53.

²⁷ *Popioły*, t. III, Warszawa 1956, s. 79.

L'Espagne dans la mythologie nationale polonaise

La présence de l'Espagne dans la mythologie nationale polonaise avait de différentes faces et significations. Comme un modèle national positif elle a trouvé sa place dans la sphère du mythe de la Pologne-rempart. Comme modèle négatif l'Espagne était in-

clue dans les mythes compensateurs polonais. Cela vaut la peine de noter la tendance à son inclusion dans la version polonaise du romantisme. Pouvait-on songer à une vision de l'Europe structurée autour du pivot polono-espagnol?

Jan Białostocki

Kryzysy w sztuce*

Słowo „sztuka” jest określeniem całej sfery działań ludzkich i ich wytworów. Mówiąc „sztuka” mamy na myśli zespół wytwarzanych przez człowieka przedmiotów, materiałów, narzędzi i instytucji, ludzi – twórców i odbiorców, a także technik i umiejętności, jakimi się artyści posługują. Tak szeroko pojmowana sztuka nie ma ostrych granic. Jest to obszar spraw powiązanych dziesiątkami więzów z życiem społecznym i gospodarczym, intelektualnym i duchowym i jest oczywiste, iż wszelkie zakłócenia zachodzące w innych sferach życia muszą z konieczności w większym czy mniejszym stopniu odbijać się na sztuce. Brak zapotrzebowania na jakiś rodzaj wyrobów artystycznych musiał prowadzić do wygaśnięcia odpowiadającego mu rodzaju wytwórczości, np. wyobrażeń świętych w objętych reformacją częściami Niemiec. Są to sprawy oczywiste i można ogólnie powiedzieć, że wobec tego, iż na życie sztuki oddziałują rozmaite czynniki życia społecznego i ekonomicznego, doznaje ono skutków tych kryzysów, które dotyczą tamtych dziedzin życia. Wydaje się naturalne, że w okresie bezrobocia i drożyzny społeczeństwo może poświęcić mniejsze nadwyżki finansowe na inwestowanie w dobra kultury i niejednokrotnie bywa tak rzeczywiście.

Pojęciem „kryzys” określamy zazwyczaj decydujący moment zakłócenia normalnych procesów, w którym następuje rozstrzygnięcie, czy jakiś proces przybierze tok pozytywny czy negatywny. Takie znaczenie pojęcia wiąże się z jego greckim źródłosłowem i z jego użyciem przez nauki lekarskie już od czasów Hipokratesa¹. Odróżnijmy więc najpierw kryzysy, które prowadzą do wyników negatywnych – w potocznym użyciu termin „kryzys” oznacza zjawi-

* Niniejszy referat został wygłoszony na sesji naukowej Stowarzyszenia Historyków Sztuki w Lublinie, dnia 5 grudnia 1985 r. W nieco odmiennej formie tekst ten został przedstawiony podczas poświęconego problematyce kryzysów sympozjum zorganizowanego przez wiedeński Instytut Wiedzy o Człowieku, w Castelgandolfo, dnia 31 sierpnia 1985 r.

sko negatywne – i te, których rezultatem są nowe pozytywne zjawiska. Będziemy więc omawiać zjawiska kryzysowe, biorąc pod uwagę zarówno ich konsekwencje jak przyczyny.

Na początek chcę zająć się tym, co nazywam kryzysami negatywnymi, ich rozmaitymi przyczynami i źródłami. Później przejdę do kryzysów, których wyniki mają charakter pozytywny. Ostatecznie omówię specjalne problemy dotyczące powiązań pomiędzy sztuką i innymi obszarami życia w sytuacjach krytycznych.

Kryzysy o charakterze zjawisk negatywnych

Możemy uznać, że za cechy charakterystyczne dla kryzysów dotyczących sztuki uważa się potocznie następujące symptomy. Niektóre z nich dotyczą strony materialnej życia artystycznego: stagnacja w produkcji artystycznej, brak inicjatyw i zamówień kierowanych do artystów, spadek popytu na dzieła sztuki. Inne kryzysy wynikają z tego, co się dzieje w sferze intelektualnej bądź duchowej. Są to takie zjawiska, jak załamanie się wiary w sensowność dotychczas wyznawanych zasad oraz w przyjęte cele i normy artystycznej twórczości; w dobie socjalistycznego realizmu, w krajach, w których on występował, niejeden artysta, który opowiedział się za zasadami tego kierunku artystycznego, przeżywał kryzys wynikający z konfliktu zachodzącego pomiędzy różnymi postawami i ideologiami. W tych okresach, kiedy wysoko ceni się innowacje w sztuce, kryzys może się wyrażać w braku nowych idei, w ograniczeniu do dobrze znanych typów rozwiązań podstawowych problemów artystycznych i w niechęci do podejmowania ryzyka angażowania się na nowych, nie znanych dotychczas drogach.

Trudno jest usystematyzować zjawiska zachodzące w tym obszernym zakresie, który przypisaliśmy pojęciu sztuki, postaram się jednak wyróżnić przynajmniej kilka grup takich zjawisk.

¹ O historii pojęcia „kryzys” por. G. Masur, *Crisis in History*, w: *Dictionary of the History of Ideas*, I, New York 1973, s. 589–596; R. Starn, *Metamorphoses d'une notion. „Communications”*, nr 25 (*La notion de crise*), 1976, s. 4–18.

1. Pierwszy typ kryzysów stanowią te, które wywołane są przez czynniki wobec specyficznych problemów sztuki zewnętrzne. Istotnie wśród zjawisk kryzysowych występujących w sztuce dużą grupę tworzą te, które zostały spowodowane wpływem wydarzeń historycznych całkowicie wobec spraw kultury, a sztuki w szczególności, zewnętrznych. Można wśród nich wyróżnić kryzysy dotyczące aspektów materialnych i te, które wpływają na sferę ideologiczną bądź duchową.

W swych rozważaniach o kryzysach historycznych, zawartych w wygłoszonych w 1868 r., a wydanych pośmiertnie w 1905 r. jako „Weltgeschichtliche Betrachtungen” wykładach, Jakub Burckhardt dawał jako przykłady kryzysów inwazję Germanów na cesarstwo rzymskie i podbój Bizancjum przez otomańskich Turków. Te wydarzenia historyczne miały oczywiście ogromny wpływ na procesy kulturowe i artystyczne. Były to niewątpliwie w świadomości ówczesnych ludzi prawdziwe katastrofy. Były to klęski spowodowane przyczynami zewnętrznymi. Niemal takie jak nieszczęścia wywołane przez huragan czy wybuch wulkanu.

Równie oczywistym i uderzającym przykładem kryzysu spowodowanego wydarzeniami spoza świata sztuki był podbój ludów Ameryki przez Europejczyków, reprezentujących dużo bardziej zaawansowany wiek systemowy. Dla ludów Ameryki konfrontacja z najeźdźcami, znajdującymi się na nieporównanie wyższym poziomie cywilizacji, była niewątpliwie czymś więcej niż kryzysem. Był to kataklizm i zupełna katastrofa. Jednak przyczyna kryzysu i śmierci sztuki Azteków i Inków była zewnętrzna i stanowiła wynik czysto fizycznej przemocy.

Nieco podobnie Lorenzo Ghiberti w XV w. widział wielki kryzys, który położył kres sztuce starożytnej: *W czasach cesarza Konstantyna i papieża Sylwestra* – pisał Ghiberti w swych „Commentari” – *zwyciężyła wiara chrześcijańska. Bałwochwalstwo doznało tak wielkich prześladowań, że wszystkie posągi i obrazy zostały połamane i poniszczone, [mimo] ich ogromnej szlachetności, [mimo] czcigodnego wieku i doskonałości. Wraz z rzeźbami i obrazami zniszczone zostały pisma i notatki, zasady sztuki i reguły pouczające o tej wielkiej, wybornej i szlachetnej sztuce. Ażeby zaś usunąć*

wszelki ślad dawnego obyczaju bałwochwaltwa, postanowiono, że wszystkie świątynie mają być białe. Ustanowiono w tym czasie bardzo wysoką karę dla każdego, kto wykonałby posąg lub obraz. Tak tedy zginęło malarstwo, rzeźba i wszelka o nich nauka. Sztuka się skończyła i świątynie stały białe przez około 600 lat².

Jakkolwiek wizja ta jest częściowo fałszywa, ma ona wewnętrzną spójność – Ghiberti widział schyłek sztuki starożytnej jako wielki kryzys, po którym przychodzi śmierć, kryzys spowodowany przez nową religię i jej negatywny stosunek do sztuki starożytnej przedstawiającej antycznych pogańskich bogów.

Nie każda fizyczna agresja z zewnątrz powoduje jednakowo doniosły kryzys w sztuce. Dowodzi tego złupienie Rzymu przez wojska cesarskie w 1527 r. Wprawdzie w ówczesnej świadomości Sacco di Roma rysowało się jako koniec świata, zapowiadane od dawne przez chiliastów zniszczenie zdeprawowanej Romy papieża, kryzys prowadzący do klęski i katastrofy, ale na artystycznym życiu zaciążył on w sposób przelotny³. Niewątpliwie dziesiątki artystów opuściły Rzym szukając schronienia bądź w północnych centrach włoskich, w Mantui, Bolonii czy Wenecji, bądź za granicą, jak rzesza artystów ściągnięta przez Franciszka I do Francji. Jednak to koszmarnie doświadczenie, w sensie fizycznym i psychologicznym, jakim dla ludzi dojrzałego renesansu musiało być Sacco di Roma, nie pozostało, jak się zdaje, trwałszych rezultatów. Ani nie przecięło zasadniczych inicjatyw artystycznych papieża, które nieprzerwanie trwały aż do czasów Berniniego, ani nie wpłynęło w wyraźny sposób na przemiany sposobów artystycznego wyrazu, na dobór tematyki bądź styl artystycznego ujęcia. Choć niekiedy wpływowi tych dramatycznych wydarzeń przypisywano pojawienie się niektórych cech manieryzmu, trudno udowodnić, że były one istotnie spowodowane przez Sacco di Roma.

2. Drugi rodzaj kryzysów powstaje nie w wyniku przemocy fizycznej, lecz oddziaływania ideologicznego, a doty-

² Cyt. za: *Myśliciele, kronikarze i artyści o sztuce od starożytności do 1500 r. (Historia Doktryn Artystycznych. Wybór tekstów. I)*, opr. J. Białostocki, Warszawa 1976, s. 487 n.

³ A. Chastel. *The Sack of Rome, 1527*, Princeton 1983.

czy on moralnych bądź duchowych aspektów sztuki. Klasycznym przykładem kryzysu w sztuce wywołanego przez zjawiska dokonujące się w sferze ideologicznej jest bizantyński bądź protestancki ikonoklazm, choć trzeba przyznać, iż w obu tych przypadkach zachodziło także użycie przemocy fizycznej wobec dzieła sztuki. Wiadomo, jakie konsekwencje dla sztuki powodowało wprowadzenie w życie skrajnych poglądów ikonoklastycznych⁴. Wynikiem ich było zniszczenie w dużym stopniu przedikonoklastycznej sztuki w Bizancjum i zdziesiątkowanie dzieł sztuki średniowiecznej w Niemczech, Szwajcarii i Niderlandach. Poza tym fizycznym aspektem problemu poglądy obrazoburców wywołały ponadto głęboki kryzys w ustosunkowaniu do aktualnej twórczości artystycznej.

Pod presją reformacyjnego obrazoburstwa sztuka niemiecka załamała się. Dürer zmarł niejako w ostatniej chwili i dzięki temu oszczędzone mu zostało przeżywanie największego kryzysu⁵. Holbein wyjechał do Anglii i skoncentrował się na nie podlegającym krytyce portretowaniu swoich znakomitych współczesnych. Jeśli kryzys Sacco di Roma był zewnętrznym kataklizmem, który szybko przeminał, kryzys reformacyjny dotknął sztuki niemieckiej – głównie religijnej – w dużej mierze zmieniając jej charakter i rolę i zasadniczo ograniczając jej zakres. Na opanowanych przez protestantów obszarach zamówień kościelnych nie było zupełnie bądź zostały one zredukowane do ograniczonego repertuaru ikonograficznego. Główna funkcja, jaką malarstwo nadal pełniło, miała charakter religijno-komemoratywny: epitafia pozostały głównym, niemal jedynym rodzajem uprawianego w Niemczech malarstwa.

W 1526 r. cech malarzy w Bazylei skierował do rady miejskiej petycję, która wyraża rozpaczliwe położenie artystów: *Wreszcie proszą, aby Rada wzięła łaskawie pod uwagę, że oni także mają żony i dzieci i umożliwiła im pozostanie w Bazylei, bo i tak zawód malarzy jest w złej sytuacji. Wielu malarzy porzuciło już swój zawód, a jeśli sytuacja się nie poprawi pod tym i innymi względami, trzeba będzie się liczyć z tym, że więcej z nich da za wygraną*⁶.

Trzeba było długiego czasu, by stopniowo, na przełomie XVI i XVII w., za Rudolfa II, sztuka późnego manieryzmu i wczesnego baroku mogła znów rozwinąć się szerzej dzięki

książęcemu i cesarskiemu kolekcjonerstwu dzieł sztuki i osobliwości. Na dobre produkcja artystyczna ożywiła się wyraźnie dopiero w XVIII w., a i to przede wszystkim w krajach katolickich Niemieckiej Rzeszy.

Różne ruchy intelektualne w dziejach zajmowały stanowisko negatywne w stosunku do artystycznego przyozdabiania kościołów, jak np. przedstawiciele cysterskiego ruchu reformy. Znamy polemikę pomiędzy św. Bernardem z Clairvaux i benedyktynami, w której toku sformułowana została estetyka cysterska⁷. Bujna, bogata dekoracja, jaką benedyktyni pokrywali swe budynki, została zredukowana do bardzo ograniczonej i skromnej nieprzedstawiającej ornamentyki w architekturze cystersów, którą Peter Fergusson określił ostatnio jako *architekturę milczenia*⁸.

Dokonane przez Savonarolę potępienie sztuki w szczytowym momencie rozwoju kultury renesansu we Florencji jest dobrze znane. Ale ani św. Bernard, ani Savonarola nie byli artystami. Ich krytyka sztuki wypowiedziana była spoza obszaru jej właściwego. Można jednak przytoczyć przykłady tego, że krytyka intelektualna lub moralna bywała przyjmowana przez artystów i wywoływała różne formy kryzysów w ich sztuce i świadomości artystycznej. Fra Bartolommeo porzucił malarstwo pod wpływem kazań florenckiego frate i powrócił do sztuki dopiero w wiele lat po męczeńskiej śmierci Savonaroli⁹.

Także kontreformacja wywołała falę samokrytyki i skruchy u niektórych artystów, którzy uprzednio z upodobaniem przedstawiali nagie ciała, nie stroniąc od zmysłowych efektów, typowych dla pewnych tendencji manieryzmu. Najlepiej poinformowani jesteśmy o kryzysie sumienia, jaki przeżywał rzeźbiarz Bartolommeo Ammannati, wyra-

⁴ Obfita bibliografia na temat ikonoklazmu protestanckiego została zgromadzona przez S. Michalskiego w opracowanym przezeń rozdziale w tomie *Teoretycy, biografowie, artyści o sztuce 1500–1600 (Historia Doktryn Artystycznych)*. Wybór tekstów, II, opr. J. Białostocki. Warszawa 1986.

⁵ M. Luther, *Werke, Briefwechsel*, IV. Weimar 1933, s. 459, nr 1266.

⁶ A. Woltmann, *Holbein and His Time*, London 1872, s. 266, cyt. w: W. Stechow, *Northern Renaissance Art: 1400–1600. Sources and Documents*. Englewood Cliffs, N.J. 1966, s. 131.

⁷ *Myśliciele...*, dz. cyt. w przyp. 2, s. 218–223.

⁸ P. Fergusson, *Architecture of Solitude. Cistercian Abbeys in Twelfth-Century England*, Princeton 1984.

⁹ G. Vasari, *Vita di Fra Bartolommeo di S. Marco*, w: tegoż. *Le Vite...*, ed. C. L. Ragghianti, II, Milano-Roma 1942, s. 78–79.

żonym w jego słynnym liście do członków Accademia del disegno 22 sierpnia 1582 r.: *Strzeżcie się, na miłość Boga, jeśli dążycie do swego zbawienia, byście nie narazili się i nie popadli w ten błąd, w który ja popadłem w moich dziełach, wykonując wiele mych postaci całkowicie nagich i rozebranych, idąc w tym bardziej za wzorem – a raczej wzorując się na nadużyciach – tych, którzy przede mną w taki sposób wykonywali swoje dzieła, niż na racjach rozumu. Moi poprzednicy nie brali pod uwagę tego, że większy honor zyskuje się wówczas, gdy się ktoś okazuje uczciwym i obyczajnym człowiekiem niż próżnym i zmysłowym, choć dzieło jego może być dobre i znakomicie wykonane.*

*Ponieważ nie mogę inaczej naprawić mego zaprawdę niemałego błędu, bo przecież nie jest możliwe usunąć moich rzeźb ani poinformować wszystkich, którzy je widzą, jak bardzo żałuję, że je wykonał, pragnę publicznie napisać, wyznać i wszystkim powiedzieć, o ile to w mojej mocy, jak bardzo źle uczyniłem i jak bardzo nad tym boleję i żywię skruchę i po to także, aby inni artyści nie popadli w tak szkodliwy grzech...*¹⁰

Ammannati wyraźnie odróżnia racje moralne i artystyczne, bo mówi, iż ważne jest zachowanie skromności niezależnie od tego, że dzieło może być dobre i znakomicie wykonane. Jednak inwencja tematyczna stanowiła tak ważny zakres działalności artystycznej, że nie jest łatwo oddzielić problemy treściowe od zagadnień wyobraźni artystycznej i formy. Zbliżamy się więc coraz bardziej do specyficznych wartości i problemów, z którymi mają do czynienia artyści, a wynikających ze struktury stosunków pomiędzy twórcami i odbiorcami.

3. Następny typ kryzysów jest specyficzny dla świata sztuki. I znów niektóre z nich dotyczą aspektów materialnych, inne – idealnych lub duchowych aspektów tego świata.

Ten rodzaj uwarunkowania kryzysów artystycznych, o którym chcę teraz mówić, tkwi w systemie sztuki pojętej jako system komunikacji międzyludzkiej. Występuje on w pewnych okresach rozwoju artystycznego i dotyczy stosunku twórcy sztuki i jej odbiorcy.

Na ogół przed wiekiem XIX związek sztuki z życiem społecznym opierał się na tradycyjnych podstawach, które zmieniały się bardzo powoli. Artyści zorganizowani w ce-

chach zaspokajali typowe potrzeby artystyczne społeczeństwa: wykonywali nagrobki, malowali portrety, dekorowali przedmioty codziennego użytku, budowali ołtarze i malowali obrazy o charakterze dewocyjnym. Dwory dysponowały szczególnymi możliwościami przyciągnięcia i związania z sobą artystów, zwalniając ich z niedogodnych na ogół przepisów cechowych. Artyści dworscy wykuwali popiersia i rzeźby zdobiące sale pałaców i ogrody, malowali dekoracje plafonów i sklepień, odtwarzali podobizny książąt. Jeszcze inni pracowali na potrzeby Kościoła i aż po XVIII w. ten tradycyjny, powoli tylko przekształcający się system regulowany był podażą i popytem. Nasza wiedza o przeszłości artystycznej dotyczy tych twórców, którzy w systemie tym znaleźli swe miejsce. Historia nie przekazała imion tych, którzy nie znaleźli klientów lub nie potrafili zdobyć zamówień. Ci zmieniali zawód. W zawodzie pozostawali artyści działający w zgodzie z wymogami systemu.

Dopiero rewolucja mieszczańska na przełomie XVIII i XIX w. i nowy ład, jaki się z niej w XIX w. wyłonił, ukształtowały nowe ramy życia sztuki, zgodne z dążeniem artysty do uzyskania pełnej niezależności od cechu, od księcia, od Kościoła – ale takie, które nie zapewniały już harmonijnej współegzystencji artysty i odbiorcy. Niewspółmierność dążeń wyemancypowanych artystów z oczekiwaniami mas mieszczańskich odbiorców, która się wówczas zarysowała, obciążyła stosunki artystyczne XIX w. znamiennym kryzysu. Artysta uwolnił się wreszcie od wszelkich przymusów i ograniczeń, ale zrywając harmonijną koegzystencję z odbiorcą podjął ogromne ryzyko. Owocem tego stanu rzeczy stał się w XIX w. podział na oficjalnie uznaną mierną sztukę akademicką, cieszącą się poklaskiem publiczności, i na twórczą i nowatorską sztukę uprawianą przez zapoznanych, stojących niemal na marginesie życia społecznego „cyganów”. Z dobrze uregulowanego zasadami cechu rzemiosła zawód artysty przekształcił się w działanie wynikające z wiary w geniusz, w posłannictwo i misję.

Brak uznania ze strony publiczności i części krytyki dla wartościowych dzieł, docenianych dopiero po latach, naj-

¹⁰ B. Ammannati, *Lettera agli Accademici del disegno*, w: P. Barocchi ed., *Trattati d'arte del Cinquecento*, III, Bari 1962, s. 119.

pierw romantyków, potem realistów, impresjonistów, post-impresjonistów, wreszcie twórców należących do kolejnych awangard XX w., nadawał postawom artystów posmak moralny. Uczciwość nakazywała stronić od uznania, nagród i orderów, gdyż ich otrzymanie mogło wskazywać na dokonanie ustępstw na rzecz publiczności. Uczciwy artysta winien gardzić uznaniem niekompetentnych urzędników i dzielić los innych twórców. Stąd ostentacyjne Salony Odrzuconych, stanowiące wyzwanie dla oficjalnego jury. Dzieje wielu dziś uznanych za czołowych twórców XIX w. były często dziejami twórców odrzuconych. Konflikt pomiędzy artystą i filistrem, pomiędzy cyganem i mieszczaninem stał się typowym wyrazem kryzysu sztuki XIX w. To zerwanie harmonijnej więzi pomiędzy artystą i jego odbiorcą było podstawowym kryzysem tego stulecia. Wygasał on stopniowo, w miarę jak powstawały – wraz z rozwojem galerii handlowych i sklepów z obrazami oraz muzeów sztuki nowoczesnej – nowe, adekwatne formy organizujące stosunki pomiędzy artystą i społeczeństwem. W drugiej połowie XX w. wybitni przedstawiciele awangardowych nurtów stali się znów ludźmi zamożnymi i otoczonymi uznaniem. Znaleźli nowych mecenasów: przemysłowców, intelektualistów, gwiazdy sportu, filmu, piosenki, telewizji, dyrektorów muzeów sztuki współczesnej. Kryzys przeminał. Mało kto odważa się dziś skrytykować publicznie najbardziej nawet zaskakujące czy niekonwencjonalne pomysły artystów. A w tym zarysowuje się źródło innego kryzysu, ale o nim za chwilę.

4. Dalsze przyczyny kryzysów w świecie sztuki tkwią nie tyle w społecznym systemie sztuki, ile raczej w problematyce samej twórczej działalności. Jedne mogą należeć do sfery technicznej, inne do teoretycznej. Wszelkie wynalazki i udoskonalenia techniczne, powodujące zasadnicze zmiany w technologii, mogą prowadzić do stanów kryzysowych w sztuce. Wprowadzenie druku do powielania tekstów i obrazów przyczyniło się do stopniowego zaniku i śmierci malarstwa miniaturowego. Jeszcze w XVI w. działali wprawdzie pogrobowcy miniatury, tacy malarze, jak w Polsce Stanisław Samostrzelnik, w Anglii Isaac Olivier i Nicholas Hilliard, we Włoszech Dalmatyńczyk Giulio Clovio, ale był to już kres. Wynalazek druku i możliwość

powielania obrazów sprowadziły na miniaturę kryzys tak silny, że spowodował jej śmierć. Analogiczne skutki dla miedziorytu miał wynalazek litografii i drzeworytu sztorcowego w XIX w. Najgłębsze przemiany we wszystkich sztukach wizualnych wywołało oczywiście wynalezienie i udoskonalenie fotografii. Odebrała ona sztukom wizualnym w bardzo dużej mierze funkcje wyobrażania rzeczywistości i zdawania sprawy z wyglądu miejsc, ludzi i wydarzeń. Jak głębokie konsekwencje miało to dla malarstwa w XX w., jest powszechnie wiadome, a sytuację powstałą w wyniku wkroczenia fotografii w świat sztuk wizualnych godzi się chyba uznać za kryzysową.

W każdym okresie historycznym artyści kierowali się lepiej lub gorzej artykułowanym zespołem poglądów i norm. Cech ustalał przepisy dotyczące uczciwości w stosowaniu właściwych materiałów i rzetelności wykonania. Akademie i środowiska intelektualno-artystyczne późniejszych czasów ustanawiały poglądy teoretyczne lub choćby ukierunkowywały przekonania o celach sztuki i sposobach jej działania. Upadek wiary w te normy i przekonania mógł prowadzić do objawów kryzysowych, choć w opozycji do przestarzałych formowały się nowe i twórcze zasady i postawy. Odrzucenie wszelkich norm, zasad i rygorów powodować może zatopienie w żywiole swobody i grozi zagubieniem w nieograniczonej przestrzeni możliwości. Wydaje się, że niektóre przynajmniej ze zjawisk kryzysowych dzisiejszej sztuki wynikają właśnie z takiego nadmiaru wolności.

Sytuację w sztuce współczesnej nieraz określa się jako kryzys. Podczas poświęconej pojęciu kryzysu konferencji w Castelgandolfo w sierpniu 1985 r. Paul Ricoeur w dyskusji zwrócił uwagę na trzy zjawiska we współczesnej sztuce, które uznał za symptomy kryzysu. Mówił mianowicie o zaniku idei piękna, zaniku idei dzieła, zaniku idei ramy. Istotnie sztuka współczesna nie dąży do piękna; mało dba o wytwarzanie trwałych i wykończonych dzieł; nie podkreśla granic oddzielających jej wytwory od tego, co je otacza. Przeciwnie. Z upodobaniem wytwarza przedmioty od piękna dalekie. Twory sztuki współczesnej są niekiedy efemeryczne, graniczą z przemijającym wydarzeniem, a zorganizowane wydarzenia weszły przecież do kanonicznego

zestawu gatunków artystycznych. Bliskie bywają przedstawieniu, grze pomysłów i w dużej mierze zająmają się z rzeczywistością nieartystyczną. Wszystkie trzy wymienione cechy wskazują, że sztuka współczesna oparta jest na przekonaniach o postawach odmiennych od tych, jakie żywili i przybierali artyści okresów poprzednich. Jeśli mierzy się ją dawnymi normami, wytwory jej nie mieszczą się w kategorii dzieł sztuki. Przeczą jej raczej. Czy w sytuacji tej winniśmy widzieć kryzys? I czy jest to kryzys negatywny?

Jest jasne, że podstawowe idee dotyczące tego, co od dawna nazywano dziełem sztuki, zmieniły się. Czy więc to, co obserwujemy w świecie sztuki naszych czasów, należy uznać za negatywny kryzys czy może za wyłanianie się nowej epoki? Jedno jest pewne, że mianowicie najbardziej podstawowe poglądy dotyczące sztuki, jej charakteru i funkcji, które przez wiele stuleci uważano za słuszne, utraciły znaczenie. Ustalenie czy to, co się dzieje w świecie sztuki, winno być traktowane jako jej kryzys czy jako początek nowej epoki, nie jest możliwe przed osiągnięciem takiego punktu w czasie, z którego obraz zarysuje się w historycznej perspektywie. Mamy skłonności do odczuwania obecnej sytuacji jako kryzysowej, ponieważ patrzymy na nią mając umysł wypełniony tradycyjnymi poglądami, normami i wartościami. Może winniśmy je zmienić po to, by zyskać nową perspektywę, a w niej sztuka współczesna ukazać się może jako zgodna ze światem współczesnym i jego nie rozwiązanymi problemami. Być może wyczuwany kryzys nie jest kryzysem sztuki. Być może mamy do czynienia z sytuacją nieraz spotykaną, mianowicie, że sztuka jest tylko przekaznikiem kryzysów zachodzących w innych sferach życia. A – jak jeszcze zobaczymy – kryzysy w rozmaitych sferach życia niekoniecznie wywołują kryzys w samej sztuce.

5. Dochodzimy ostatecznie do jeszcze jednego rodzaju przyczyn wywołujących kryzysy, który można by nazwać stanem świadomości artysty. Każdy artysta niezależnie od swego zawodu jest człowiekiem, którego psychika – jak psychika każdego – przechodzi przez rozmaite stany, a jeśli te stany mają charakter kryzysowy, może się to oczywiście odbijać na twórczości. Znamy to chociażby ze stosunkowo bliskiej nam sztuki Vincenta van Gogha. W niektórych przypadkach przeciwnie – szczególne, także kryzysowe,

stany psychiczne wynikają właśnie z problemów twórczości i wiążą się z nimi w sposób jak najściślejszy. Zagadnienie, o które chodzi, dobrze uprzytamnia problem *non finito*, nieukończenia, występujący w twórczości kilku znakomych artystów. Bernini był mistrzem wykończenia i musiał odczuwać głęboką satysfakcję z doprowadzenia do końca nie tylko własnych pomysłów i zadań, ale także przedsięwzięć prowadzonych od pokoleń – jak wznoszenie kompleksu Św. Piotra w Rzymie. Istnieli jednak jeszcze artyści – jak Michał Anioł i Leonardo – których twórczość pełna jest dzieł nie doprowadzonych do końca lub nawet wykończonych przez uczniów w sposób daleki od intencji twórcy. Przyczyny nieukończenia bywały rozmaite i w każdym poszczególnym przypadku można znaleźć ich źródło w konkretnych okolicznościach. Czyż jednak nie jest kryzysowy taki stan umysłu, który stale imaginuje i przedsiębierze zadania, jakich nie jest w stanie wykonać?

Kryzys jako zjawisko pozytywne

W wielu współczesnych rozważaniach dotyczących zjawiska kryzysu podkreśla się jego pozytywną rolę. René Thom formułuje to w następujących słowach: *Kryzys ukazuje się więc jako zasadniczy czynnik postępu biologicznego i – być może – postępu w ogóle*¹¹. Kryzys może stanowić ten decydujący moment, w którym – jak powiedział Burckhardt – następuje *przyspieszenie procesu historycznego*¹², szybkie sformułowanie nowych punktów widzenia, ustanowienie nowych paradygmatów, nowych wartości, nowych pojęć, które w krótkim czasie zajmują miejsce starych punktów widzenia, paradygmatów, wartości i pojęć. Proces ten – w odniesieniu do nauki – analizował Thomas S. Kuhn, który uważa, że kryzys jest niezbędnym warunkiem pojawienia się nowych teorii¹³.

W swym mądrym szkicu o kryzysach, przedstawionym na wspomnianej już konferencji w Castelgandolfo w 1985 r.,

¹¹ R. Thom, *Crise et catastrophe*, „Communications” nr 25 (*La notion de crise*), 1976, s. 34–38, tu s. 38.

¹² J. Burckhardt, *Die geschichtlichen Krisen*, w: tegoż *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Leipzig (1928), s. 157–191.

¹³ T. S. Kuhn, *Structure of scientific Revolutions*, Chicago 1962, tłum. pol., Warszawa 1967. O ewentualnym odniesieniu do spraw sztuki teorii Kuhna: R. Scott Root-

Carl Friedrich von Weizsäcker zauważył zagadnienie i uznał je za tak ważne, że zaproponował nawet specjalny termin na określenie momentów pozytywnego zakłócenia procesu historycznego, w których odnawia się cały organizm kultury¹⁴. Weizsäcker mówi o długich okresach, w których obowiązują wciąż te same założenia, i określa je pojęciem *„płaszczyzny”* (Ebenen, plateaus). Natomiast na owe błyskawiczne, olśniewające momenty, w których człowiek dostrzega nowe drogi i nagle porzuca wszelkie nawyki dotychczasowe, proponuje wskrzesić Leibnizowski – używany też przez Konrada Lorentza – termin „fulguratio”. W takich momentach człowiek lub cała cywilizacja bywają jak rażeni piorunem. Na tle dziejów życia na ziemi cały okres historycznej cywilizacji ludzkiej jest – zdaniem Weizsäckera – taką *fulguracją*.

Jeśliśmy więc przez kryzysy w sensie negatywnym rozumieć przerwy w normalnym procesie historycznym, wynikające z utrudnień zahamowanego, a nawet zablokowanego rozwoju, kryzysy w sensie pozytywnym – fulguracje – oznaczałyby przyspieszone procesy szybkiego działania się; w takich momentach dokonują się rozmaite ewolucje, które w normalnych warunkach musiałyby trwać dużo dłużej, nawet kilka stuleci.

Niezależnie od tego, czy niezwykle brzmiący termin Leibniza opisujący twórcze kryzysy wejdzie do naszej terminologii na dobre, zasadnicza dwoistość zjawisk kryzysowych jest chyba niewątpliwa; przerwa, zakłócenie procesu dziejowego bądź przynoszące negatywne skutki, bądź – przeciwnie – dające silną podniechęć do szukania nowych rozwiązań, założeń i perspektyw po odrzuceniu starych metod niezdolnych już do właściwego rozwiązywania prezentujących się problemów.

W odniesieniu do sztuk wizualnych i architektury nie możemy pominąć wprowadzonego już przed przeszło dwudziestu laty aparatu pojęciowego Georga Kublera¹⁵. Jak wiadomo, Kubler dzieli produkty kultury na prototypowe modele rozwiązań – nazywa je przedmiotami pierwszymi (prime objects) i na powtórzenia (replications). Masa replik stanowiłaby owe „płaszczyzny” Weizsäckera, zaś pierwsze obiekty powstawałyby w błyskach „fulguracji”. Trzeba by się zastanowić, czy rzeczywiście okresy kryzysowe sprzyjają powstawaniu szczególnie dużej liczby obiektów „pierw-

szych“, czy też – uzależnione od wielu okoliczności – ich powstawanie doznaje w dominującej mierze wpływów przypadku. Ale jeśli weźmiemy pod uwagę wielkie zbiory pierwszych obiektów, które powstają wówczas, gdy formuje się to szczególne zjawisko, jakie nazywamy stylem, niewątpliwie powstawanie ich przypada na okresy stosunkowo krótkie. „Fulguracja“ gotyku wydarzyła się w połowie i drugiej połowie XII w., „fulguracja“ baroku przypadła na przełom XVI i XVII w. „Fulguracja“ sztuki nowoczesnej rozegrała się w pierwszych kilkunastu latach XX w.

Koordinacja czy chaos kryzysów?

Dochodzimy tu do następnej kwestii, już poruszonej, a domagającej się odpowiedzi. Czy daje się mianowicie stwierdzić koordynację pomiędzy różnymi dziedzinami procesu historycznego? A w szczególności: Czy kryzysy negatywne w jednej dziedzinie mogą współwystępować z kryzysami pozytywnymi w innej? Czy kryzys ekonomiczny zawsze idzie w parze z negatywnym kryzysem w kulturze? Znana teza Lopeza o tym, że ciężkie czasy nie przeszkadzają w inwestowaniu w kulturę, przeczyłaby takiemu pogładowi¹⁶.

Kultura, a szczególnie sztuki wizualne, rozkwitła w XV w. na północy Europy w sposób tak wspaniały, że wzbudziło to zadziwienie przenikliwego historyka, jakim był Johann Huizinga. *Poza światem sztuki* – pisał – *wszędzie panuje tam ciemność*¹⁷. Regres ekonomiczny, nieustanne wojny, zagrożenie tureckie, stuletni konflikt angielsko-francuski i pochodny wobec niego burgundzko-francuski, wszystko zdawało się tworzyć, zwłaszcza po upadku Bizancjum, warunki jak najmniej dogodne do rozwoju kultury. A jednak jest to okres wielkiego malarstwa niderlandzkiego, fran-

-Bernstein, *On Paradigms and Revolutions in Science and Art: The Challenge of Interpretation*, „Art Journal”, XLIV, 1984, nr 2, s. 109–118.

¹⁴ C. F. von Weizsäcker, *Über die Krisen*, maszynopis powiel., 1984.

¹⁵ G. Kubler, *The Shape of Time*, New Haven-London 1962, tłum. pol. Warszawa 1970.

¹⁶ R. S. Lopez, *Hard Times and the Investment in Culture*, w: *The Renaissance. Six Essays* (1953), New York-Evanston 1962, s. 29–54.

¹⁷ J. Huizinga, *Herfstij der middeleeuwen*, 1918, tłum. pol. Warszawa 1961, cyt. w posłowie s. 432–433. Por. moje, *Sztuka i kompensacja*, w zbiorze: *Refleksje i syntezy*, Warszawa 1978, s. 205.

cuskiego, niemieckiego, okres Slutera, van Eycka, Mistrza Francke, Enguerrand Quertona, Fouqueta, Campina, Van der Weydena, Memlinga, wspaniałych miniaturzystów, mistrzów ars nova w muzyce niderlandzkiej, Guillaume Dufay i Gilles Bonchois. Na tle kryzysu politycznego i gospodarczego nastąpiła wspaniała „fulguracja” artystyczna.

Jako drugi przykład podać można początki baroku we Włoszech. Historyk włoski Ruggiero Romano w swej książce „Tra le due crisi: Italia del rinascimento” dostarcza informacji o ekonomicznym podłożu okresu baroku¹⁸. Okazuje się, że okres działalności Caravaggia, Guida Reniego, Maderny, Domenichina przypada na wielki kryzys gospodarczy przełomu XVI i XVII w. Także później w ciągu Seicento sytuacja jest we Włoszech bardzo zła: *Załamanie handlowe i przemysłowe przychodzi później. Można je usytuować w latach 1619–1622 w tym sensie, że po nagłym kryzysie tych lat handel i przemysł wchodzi w okres kryzysu długotrwałego*. Widać więc, że pierwsza faza kryzysu pokrywa się z działalnością braci Carraccich i Caravaggia, druga – odpowiada młodzieńczej, dynamicznej fazie Berniniego, rozkwitowi wczesnego baroku.

Gdy Hiszpania wkroczyła w złoty wiek swej kultury, lata dobrobytu i bogactwa zyskanego na kolonialnej ekspansji już przeminęły. Czasy rozkwitu francuskiej literatury i sztuki za Ludwika XIV były też czasami głębokiego kryzysu gospodarczego. Napoleońskie wojny niszczyć Europę nie przeszkodziły wspaniałemu rozwojowi sztuk wizualnych w twórczości Goyi, Füsslęgo, Canovy, Thorvaldsena, Turrera, Rungego, Friedricha.

Doskonałym przykładem jest okres pierwszej wojny światowej, gdy Europa, Bliski Wschód i oceany ogarnięte były ogniem i zniszczeniem. Te same lata wytworzyły potężną „fulgurację”, która stworzyła podstawę sztuki nowoczesnej. Jakże wiele znakomitych dzieł nosi daty od 1914 do 1918. Serie nowych „pierwszych przedmiotów” powstawały właśnie wtedy. Powstawały w czasie, gdy wielki kryzys wojenny przetapiał i spopieliał dawne struktury, gdy w ciągu pięciu lat zawrotne „przyspieszenie historii” zlikwidowało wiek XIX i otworzyło nowe perspektywy. Stare „pierwsze przedmioty” były już doszczętnie zreplikowane. W każdym mieście stał neoklasycyźny teatr, neogotycka katedra i neobarokowy dworzec kolejowy. Kryzys wojenny zakwestionował

wszystkie normy, zasady, wzory. Na spustoszonej gruncie pojawiły się tworzące nowe paradygmaty dla XX w. dzieła futurystów, kubistów i ekspresjonistów, w których nowo odkryty świat szybkości, podświadomości i relatywizmu zaczynał znajdować swój wyraz. Najprzerażliwszym sygnałem tego kryzysu były zawarte w manifestach futurystycznych wezwania do zniszczenia zabytków kultury przeszłości. Odczuwano je jako już nieadekwatne do potrzeb i przeżyć człowieka wieku XX.

Rozważania końcowe

Rytmika przemian historycznych jest zmienna. Na historię składa się wiele czynników i mogą one bardzo różnicować rytmy dziejowe. „Płaszczyzny” i „fulguracje” są tylko skrajnymi przypadkami granicznymi w rytmice procesów historycznych, a w szczególności – historyczno-artystycznych. Architektura gotycka uformowała się w ciągu kilku dziesięcioleci, sztuka nowoczesna w ciągu dziesięciu do dwudziestu lat i nic nie stoi na przeszkodzie, by przyjąć zróżnicowanie długości nawet zupełnie równoczesnych procesów.

Gdy analizujemy tę rytmikę przemian, niekiedy pojęcie kryzysu może się historykowi sztuki przydawać. Jeśli to jednak czynimy, winniśmy pamiętać, że stosujemy je w innym znaczeniu niż to, które ma ono w ekonomii. Różnice są na pewno niemałe.

W życiu kultury kryzys wyraża się zazwyczaj w formach, do których nie można zastosować pomiaru liczbowego. Kryzys w tej dziedzinie może przybierać formę braku harmonii pomiędzy zasadami i urzeczywistnieniami, oczekiwaniami i spełnieniami, celami i środkami. Są to sprawy wyczuwane przez ludzi i wpływające na ich psychikę, których jednak nie można zmierzyć. W przeciwieństwie do tych zjawisk negatywnych pozytywne kryzysy polegają – jak się zdaje – na nagłym ustanowieniu nowej harmonii zasad i osiągnięć, celów i środków. Zjawiska, które – za Weizsä-

¹⁸ R. Romano, *Tra le due crisi. Italia del rinascimento*, Torino 1971, tłum. pol. Warszawa 1978.

ckerem – nazwaliśmy „fulguracjami”, objawiają nowe, kompletne paradygmaty stylowe, odpowiadające potrzebom i oczekiwaniom.

Trzeba pamiętać, że sztuka, choć ostatecznie na jej powstanie, tak jak na powstanie procesów ekonomicznych, składa się działalność wielu ludzi, wyraża idee, uczucia i wyobrażenia indywidualnych artystów i między innymi dlatego wymyka się metodom statystycznym, za pomocą których mierzymy dane charakteryzujące procesy gospodarcze. Sztukę tworzy się zakładając pewne wartości i przekazuje ona te wartości, których nie można zmierzyć ani nawet łatwo porównywać, jak się porównuje liczby mówiące o krzywej gospodarczego wzrostu czy upadku. Dzieła sztuki – przynajmniej niektóre z nich – są jednorazowe, są indywidualnymi twórcami, trudnymi do porównywania pomiędzy sobą. Choć nie ze wszystkim, co powiedział Croce, można się zgodzić, jak najślusniej zwracał on uwagę na te właśnie cechy dzieła sztuki.

Można więc na koniec zapytać: Czy pojęcie kryzysu jest owocne i odpowiednie, by je stosować w sprawach sztuki i jej historii? Edgar Morin w swym studium „Pour une crisologie” opublikowanym w 1976 r. podkreślał: *Gdy kryzys [w sensie pojęcia] był ograniczony do dziedziny gospodarczej, można go było przynajmniej rozpoznać po pewnych, dających się ująć w cyfrach, cechach... Gdy się jednak to pojęcie rozszerza tak, by objąć kulturę, cywilizację, ludzkość, traci ono wszelkie zarysy*¹⁹. I uczonego mówi dalej o konieczności analizowania zakłóceń w funkcjonowaniu systemów. To samo podkreśla René Thom. Kryzys – stwierdza – jest zakłóceniem następującym w obrębie samoregulującego się systemu²⁰. Jak powiedziałem na początku, rozumiem tu sztukę jako zespół pewnych przedmiotów, ludzi zdolnych do wytwarzania przedmiotów podobających się innym ludziom, zespół umiejętności i technik. Jest to więc zbiór bardzo rozmaitych wartości, nie stanowiący jako całość samoregulującego się systemu. Ale elementy tego zbioru, ludzie, techniki, produkcja, komunikacja społeczna, handel sztuką tworzą specyficzne systemy, które funkcjonują i mogą w związku z tym funkcjonować dobrze lub źle, mogą ulegać zakłóceniom. Kryzysy mogą ich dotyczyć. Przykłady, które analizowaliśmy, były zaczerpnięte właśnie z takich zakre-

sów. Na ogół przeto zakłócenia dotyczą tylko pewnych części lub aspektów obszaru sztuki. Ludzie jako jednostki psychiczne mogą doznawać kryzysów, technika i proces wytwarzania mogą podlegać zakłóceniom – mówiliśmy o wpływie wynalazku druku czy litografii na tradycję sztuki graficznej. Sztuka jako system komunikacji społecznej może przechodzić kryzys, jeśli przestaje być dla ludzi zrozumiała. Tak zdarzało się w XIX w., tak jest po części w XX. Rzadko można spotkać sytuację, w której cały obszar zjawisk sztuki doznawałby kryzysowych zakłóceń.

Ponieważ jednak sztuka połączona jest z całokształtem życia społecznego setkami więzi, na rozmaitych poziomach, reaguje ona na kryzysy zachodzące w różnych dziedzinach rzeczywistości historycznej i dzieła sztuki bywają nieraz dobrymi wskaźnikami krytycznych sytuacji. Będziemy zapewne zawsze mówić o kryzysach w sztuce, ale dobrze jest mieć świadomość przybliżonego tylko sensu tego terminu i raczej metaforycznego jego użycia w takim kontekście.

Często można wskazać przyczyny lub przynajmniej domniemane źródła kryzysów dotyczących rozmaite aspekty sztuki, gdy idzie o te kryzysy, które nazwalibyśmy negatywnymi. Na ogół natomiast nie sposób wskazać przyczyn pozytywnych i nagłych „fulguracji”, dokonujących się szybko zjawisk formowania się nowego stylu i nowego wyrazu. Natura, rytm i przyczyny zarówno ogólnych, jak indywidulanych „fulguracji” w sztuce pozostają ciągle jedną z tajemnic twórczości.

¹⁹ E. Morin, *Pour une crisologie*, „Communications”, nr 25 (*La notion de crise*), 1976, s. 149-163, tu s. 149.

²⁰ R. Thom, dz. cyt. w przypisie 11.

Crises dans l'art

L'art est lié à la vie sociale par des centaines de liens, sur des niveaux différents, il réagit donc aux crises survenant dans différents domaines de la réalité historique, et les œuvres d'art sont souvent de bons indicateurs des situations critiques. Nous parlerons

certainement toujours des crises dans l'art, mais il est bon de se rendre compte que ce terme n'a qu'un sens approximatif et qu'il est employé dans ce contexte d'une façon plutôt métaphorique.

Maria Poprzęcka

Kryzys „wielkiego artysty“*

Pamięci Ojca

Lektura dzisiejszych tekstów o sztuce, tak dawnej jak i nowej, narzuca spostrzeżenie, że coraz trudniej w nich zarówno o najwyższe pochwały, jak też o jednoznaczne potępienie. Mało kto używa określeń takich, jak „absolutne arcydzieło”, „nieprześcigniona doskonałość”, „wielki artysta”, tak niegdyś powszechnych, a dziś brzmiących staroświecko, emfaticznie i „nienaukowo”. Równie trudno o pejoratywne epitety, zwłaszcza wobec budzącej szczególny krytyczny paraliz sztuki współczesnej. Jednoznacznie brzmiące oceny zastępowane są przez terminy opisowe bądź określenia powściągliwe i ostrożne, jak „wybitny”, „znaczący”, „istotny”. Starannie omija się superlatywy, brzmiące fałszywym patosem lub grafomańską przesadą, pozostawiając je popularyzatorom i przewodnikom wycieczek.

Czy te wyraźnie zauważalne zmiany są tylko objawem właściwych humanistycie przemian szaty słownej, rezygnacji z pięknapisarstwa na rzecz obiektywnej stylistyki, mającej sprawiać wrażenie rzetelności badawczej, czy też są świadectwem czegoś znacznie poważniejszego, to jest odejścia historii sztuki od wartościowania? Odpowiedź twierdząca nie byłaby niczym odkrywczym. Kilka lat temu Jan Białostocki grupując krytyczne opinie wypowiedziane w ostatnim czasie pod adresem historii sztuki wskazywał, że obok teoretycznych niedostatków dyscypliny, braku precyzji pojęciowej, oderwania od życia i historii dotyczą one właśnie także utraty zdolności wartościowania. *Historia sztuki jest obecnie pozbawiona jakiegokolwiek normy, wedle której mogłaby kształtować swe sądy wartościujące. W konsekwencji porzuciła ona krytykę i wartościowanie* – stwierdzał¹.

Problem nie jest nowy. Gdy bez mała trzydzieści lat temu Gaëtan Picon ukazywał „Panoramę myśli współczesnej”,

* Tekst wygłoszony na sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki w Lublinie w grudniu 1985 r.

wybrane przez niego (wcale już wtedy nienowe) teksty z dziedziny myśli o sztuce tworzyły panoramę aksjologicznej neutralności: *Każde widzenie artystyczne odpowiada określonej perspektywie optycznej* (H. Wölfflin); *Każdy styl wyraża przeznaczenie innego społeczeństwa* (O. Spengler); *Każda sztuka jest wyrazem jakiejś szczególnej intencji* (W. Worringer); *Zjawiska sztuki uniwersalnej mają równą wartość artystyczną* (E. Faure); *Piękna przeciw pięknu* (P. Valéry); *Dorobek całej ludzkości* (A. Malraux)².

Za postać kluczową dla ukształtowania się tego typu postawy na gruncie naukowej historii sztuki zwykło się uważać Aloisa Riegla, którego teoria, postulująca ocenę dzieł sztuki według własnych założeń formalnych i estetycznych oraz wedle zasad tkwiących w nich samych, wiodła do równouprawnienia wszystkich prądów stylowych. Zdaniem Riegla (co przekazał Dvořák) *najlepszy historyk sztuki to ten, który nie posiada żadnych osobistych upodobań, albowiem zadaniem historii sztuki jest znalezienie obiektywnych kryteriów rozwoju artystycznego*³. Riegl wszakże – na co wskazywał Ksawery Piwocki – nie był na przełomie wieków w swych sądach odosobniony⁴, zresztą już Hegłowskie wykłady z estetyki udowodniły intuicyjne przedtem przekonanie, że każda sztuka i kultura istnieje na równorzędnych prawach i nie może być osądzana za pomocą obcych sobie norm. Rzecz zresztą znamienna, że zastrzeżenia, jakie ówczesnie wzbudziły poglądy Riegla, dotyczyły raczej determinizmu, z jakim snuł on swoje rozważania na temat biegu dziejów sztuki, aniżeli estetycznego pluralizmu czy relatywizmu⁵.

Przegląd metodologicznych postaw dwudziestowiecznej historii sztuki to przegląd różnych form aksjologicznego

¹ J. Białostocki, *Historia sztuki wśród nauk humanistycznych*, Warszawa 1980, s. 29.

² G. Picon, *Panorama myśli współczesnej*, Paryż 1960 (1 wyd. 1957), rozdz. VI *Zagadnienia i formy współczesnej sztuki*, cz. 1. *Sztuka i perspektywy współczesnej estetyki*, s. 317 nn.

³ M. Dvořák, *Gesammelte Aufsätze zur Kunstgeschichte*, München 1929, s. 285.

⁴ K. Piwocki, *Pierwsza nowoczesna teoria sztuki. Poglądy Aloisa Riegla*, Warszawa 1970, s. 17.

⁵ Tamże, s. 306. Dobitnie ujął to współczesny historyk sztuki nowoczesnej, W. Hofmann: „Nie ulega wątpliwości, że pionierskie wkroczenie przez Riegla na tereny dotychczas nie znane i otoczone raczej pogardą, jest jedną z deklaracji takiego pojęcia sztuki, którego otwarty charakter prowadzić musi do zakwestionowania

relatywizmu. Od początków naszego stulecia obserwować można, jak nauka o sztuce, równoległe do wychodzenia poza tradycyjny krąg „sztuk pięknych”, traciła zdolność – czy nawet potrzebę – oceny dzieł będących przedmiotem jej zainteresowania. Aby Warburg kształtując program społecznej historii sztuki, dążącej do opisania dziejów wizualnej ekspresji człowieka, *nie czynił żadnej różnicy między wielkimi dziełami ludzkiego geniuszu i ludową grafiką, opowiastkami w obrazkach i znaczkami pocztowymi*⁶. Czerpiąc inspiracje z prac Warburga ikonologia z równą uwagą badała renesansowe freski, astrologiczne drzeworyty czy karty do taroka. Śledząc „wewnętrzne znaczenia” ikonologii nie zamykali oczu ani na rzeczy jakościowo słabe czy pospolite, ani też na tajemnicze, lecz wątpliwe estetycznie dzieła sztuki dawnej⁷. Dla nich historia sztuki była historią form symbolicznych, dzieła – symptomami kulturowymi lub dokumentami treści światopoglądowych. Dla historii sztuki jako historii idei problem wartości dzieł był równie nieistotny. Dla studium psychoanalitycznego rysunek schizofrenika-analfabety jest obiektem równie dobrym jak obraz Leonarda. Dla socjologii wielkomiejskie graffiti pokrywające parkany, wagony metra czy ściany szaleńców – wyraz napięć i frustracji anonimowego tłumu – mogą być nawet bardziej interesujące od wyizolowanych z życia społecznego kanonicznych dzieł muzealnych. Ku „otwartemu pojęciu sztuki” zmierzają też te badania, które metodologiczną inspirację czerpią ze strukturalizmu czy językoznawstwa. Traktowanie dzieła sztuki jako przekazu wizualnego a nauki o sztuce jako językoznawstwa tego przekazu – jak proponował Lech Kalinowski – miało właśnie stworzyć możliwości dostosowania badań do współczesnego pojęcia sztuki i antysztuki, znieść izolację sztuk pięknych od innych pokrewnych dziedzin działalności człowieka uznanych za „brzydkie”, umożliwić wreszcie zbudowanie nowych pojęć stylowych opartych na wszystkich przekazach historycznych, *nawet tych, których funkcja artystyczna podporządkowana jest innej funkcji*⁸. Podejście semiotyczne, zwłaszcza to o lingwistycznej genezie – niezależnie od wszystkich sporów dotyczących przenoszenia go do analizy sztuk wizualnych – także czyni zbędnym wartościowanie przedmiotów

tej analizy. Charakter sztuki współczesnej, wszystkie manifestacje antysztuki, nie-sztuki, działalność „poza sztuką” także zmuszają jej badaczy do szukania takich metod i formuł, które pozwoliłyby ogarnąć badaniem całą ikonosferę, całość wizualnych przekazów. Stąd tak częste w ostatnich dziesięcioleciach sięganie historii sztuki po pomoc do innych dziedzin nauki, co zwykle utwierdzało skłonność do eliminacji zagadnień aksjologicznych.

Wszystkie zatem tendencje współczesnej nauki o sztuce: ikonologia, socjologia i psychologia sztuki, semiotyka – mają charakter niwelacyjny, sprowadzają wszystkie dzieła do równego statusu artefaktów danej kultury, uniwersalnych struktur psychicznych, nośników informacji, znaków, symptomów czy sygnałów⁹. Zauważyć przy tym trzeba, że aksjologiczny relatywizm czy eliminacja wartościowania nigdy nie były programem czy celem samym w sobie. Oczywiście, tradycyjną historię sztuki oskarżano (i nawet nadal oskarża się) o „koneserski snobizm”, koncentrację na sztuce „wyższej”, wyolbrzymianie własnej roli arbitra i eksperta, arogancką pewność sądów estetycznych¹⁰. Rezygnacja z wartościowania była wszakże nie tyle odpowiedzią na te zarzuty, ile raczej nie zamierzoną, acz nieuchronną pochodną stałego dążenia do rozszerzenia pola badawczego i do znalezienia teoretycznych i metodologicznych podstaw badania zjawisk uznawanych za „pozaartystyczne”. Szczególnej presji dodawała temu dążeniu sztuka współczesna, czyniąca bezużytecznym nie tylko tradycyjny aparat poję-

wszelkich norm i wszelkich uprzedzeń estetycznych. Jednocześnie trzeba przyznać, iż dokonane przez Riegla równanie w górę i jego uporeczywe podkreślanie zapożyczonego od Hegla pojęcia «konieczności wewnętrznej», nasuwają pewne wątpliwości: czy nie posługujemy się Belzebubem dla wypędzenia diabła? – W. Hofmann, *Kicz i sztuka trywialna jako sztuki użytkowe*, w: *Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce*, wybór, przekłady przejrzał, wstępem opatrzył J. Białostocki, Warszawa 1976, s. 471.

⁹ J. Białostocki, dz. cyt., s. 33.

¹⁰ O tym aspekcie metody ikonologicznej W. S. Heckscher, *The Genesis of Iconology*, w: *Stil und Überlieferung in der Kunst des Abendlandes. Akten des 21 Internationalen Kongress für Kunstgeschichte in Bonn*, 1964, t. 3, Berlin (West) 1967, s. 239 nn.

¹¹ I. Kąkolowski, *Model funkcjonalny przekazu wizualnego*, w: *Renesans. Sztuka i ideologia*, Warszawa 1976, s. 177.

¹² Przegląd stanowisk w tym względzie podają w: *Czas wyobrażony. O sposobach opowiadania w polskim malarstwie XIX wieku* (w druku).

¹³ W. Hofmann, *Zagadnienia analizy strukturalnej*, w: *Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce*, loc. cit., passim.

ciowy historii sztuki, lecz także wszystkie kryteria wartościowania i estetyczne normy. Raz jeszcze znajduje tu potwierdzenie zjawisko współzależności programowych kierunków myślowych i tendencji interpretacyjnych historii sztuki z prądami sztuki aktualnej. Omawiane tendencje w myśli o sztuce pojawiają się równolegle z dążeniem artystów do rozbicia zamkniętego, jednoznacznie zdeterminowanego pojęcia sztuki. Właśnie w początkach stulecia – jak pisze Werner Hofmann – *motywowane w różny sposób niezadowolone z banalnych sztańp wartościowania spowodowało, iż nagle w centrum zainteresowania znalazły się marginesowe rejony życia i sztuki, jakby odpadki życia i rzeczywistości, język potoczny i sama sfera pospolitości*¹¹. I tak jak w dwudziestowiecznej sztuce – od Duchampa po jego współczesnych nam spadkobierców – tendencja ta utrzymywała się przyjmując różnorodne formy i programy, w różnych postaciach objawiała się w nauce o sztuce, wcale nie tylko nowoczesnej, aczkolwiek bardzo istotną rolę odegrała tu potrzeba zmniejszenia rozziwu między pracą na polu historii sztuki a działalnością krytyczną w dziedzinie sztuki współczesnej¹².

W tych tendencjach historia sztuki nie jest odoosobniona. Aczkolwiek bezpośrednio inaczej może być motywowana, historia sztuki szła tu w tym samym kierunku co inne nauki historyczne. Historia, a zwłaszcza tzw. nowa historia także bardziej interesuje się stosunkami ilościowymi niż jakościowymi, bada to co masowe, seryjne, dające się ująć statystycznie¹³. Podobnie przed historią kultury stawiano postulat badania wszystkich zachowań w polu obserwacji oraz zalecano *spojrzenie na kulturę przede wszystkim w kategoriach funkcjonalnego zjawiska społecznego, wytwarzające obraz historii odmienny od indywidualistycznej tradycji humanizmu*¹⁴. Ten ostatni proces ukazał już dość dawno Leszek Kołakowski, analizując zanik pojęcia „wielki filozof” jako kategorii historyczno-filozoficznej¹⁵. Odchodzi od niego dwudziestowieczna historiografia filozoficzna w tak różnych i tak co do inspiracji teoretycznej niepodobnych odmianach, jak historiografia oparta na regułach marksowskich, doktryna Dilteyowska czy psychoanaliza. *Wszędzie tam* – pisał Kołakowski – *gdzie historiografia ufundowana*

jest na przekonaniu, że jednostka jest zrozumiała dopiero dzięki redukcji do nieosobowych, powszechnie obowiązujących warunków, wszędzie tam wielkość jako kategoria sui generis musiała w naturalny sposób zanikać. Dziedzina wiedzy zwana „historią idei” w samym swym zamyśle była rezygnacją z tego pojęcia¹⁶. Idąc dalej tropem paraleli między historiografią filozoficzną a artystyczną, można spytać, czy naukowa historia sztuki sformułowała kiedykolwiek teoretycznie podbudowane kryteria „wielkości” artystów. Na pewno nie sporządziła nigdy żadnej Balance des peintres. Natomiast „wielki artysta”, podobnie jak „wielki filozof”, jako wyraźnie wyodrębnione pojęcie pojawia się tam, gdzie jest jakaś teoria „geniusza” jako osobnej odmiany ludzkiego gatunku, a więc w doktrynach, które pod tym względem kontynuują dziedzictwo filozofii romantycznej. Obraz dziejów sztuki jako historii geniuszy wyłaniał się niegdyś z wielkich monografii Hermanna Grimma czy Karla Justiego. Takie widzenie zostało wszakże wkrótce zdominowane przez „historię sztuki bez nazwisk” i właśnie przez wszystkie tendencje relatywistyczne i niwelacyjne. W nauce o sztuce niki nigdy nie pokusił się o zarys osobnej teorii wielkości artystycznej, tak jak na gruncie filozofii zrobił to Karl Jaspers. Albowiem – jak pisał Kołakowski – *jeśli mamy wierzyć, że wielkość jest czymś faktycznie obecnym w historii i jednoznacznie dającym się wskazać, musimy do tego celu postłużyć się ideą nieciągłości historycznej; w pojęciu wielkości zawiera się wyobrażenie pewnej niesprowadzalności zupełnej, ruchu inicjatywy nieoczekiwanej, skoku spontanicznego, który historię współtworzy, ale sam przez historię nie może być objaśniony*

¹¹ Tamże, s. 519.

¹² Tak brzmiał projekt programu XII Zjazdu Niemieckich Historyków Sztuki w Kotonii w 1970 r. Cyt. W. Hofmann, *Zagadnienia analizy strukturalnej*, loc. cit., s. 505.

¹³ Bilans tych poglądów na problematykę badań historycznych został zawarty w publikacji *Faire de l'histoire*, sous la direction de J. le Goff et P. Nora, 1 – *Nouveaux problèmes*, 11 – *Nouvelles approches*, 111 – *Nouveaux objets*, Paris 1974. Omówienie: M. Porębski, „Nowa historia” i współczesność. Rozważania na marginesie wydawnictwa *„Faire de l'histoire”*, „Historyka”, t. 6, 1976, s. 57–71.

¹⁴ J. Białostocki, dz. cyt., s. 5.

¹⁵ M. Kołakowski, „Wielki filozof” jako kategoria historyczna, w: *Fragmenty filozoficzne*. Seria Trzecia. Księga Pamiątkowa ku czci prof. T. Kotarbińskiego, Warszawa 1967, s. 567–576.

¹⁶ Tamże, s. 568.

*bez reszty*¹⁷. Tymczasem najtrwalsze schematy, w jakie ujmowano dzieje sztuki: zarówno najstarszy – organiczny, jak i ewolucyjny – utwierdzony w XIX w., oraz wszelki niesiony przez nie determinizm są sprzeczne z takimi nagłymi i niewytłumaczalnymi przerwaniami ciągłości, jakimi są „wielkość” czy „genialność” twórcy. Takie zakłócenia toku historii są też trudne do pogodzenia z tworzoną przez historię sztuki wizją oglądanego z dystansu „nieprzerwanego pochodu”¹⁸. Te właśnie schematy, bardzo głęboko zakorzenione w myśli o sztuce, stanowią ukrytą i pośrednią przeszkodę w wartościowaniu i hierarchizowaniu zjawisk¹⁹. Ograniczają skalę wartości, pozwalają oceniać lepszy – gorszy, ale nie znajdują miejsca ani wyjaśnienia dla nie przewidzianych załamów ciągłości, gwałtownych zrywów, eksplozji twórczej inwencji, które nie wpisują się ani w przyczynowo-skutkowy, ani w dialektyczny obraz procesów dziejowych.

Odejście historii sztuki od wartościowania na rzecz wzbogacenia pola badawczego jest widziane zarówno jako *samounicestwienie historii sztuki*²⁰, jak też jako *rezygnacja z zarozumiałości sądów estetycznych*²¹. Skoro zdania – wypowiedziane przez tak wybitnych przedstawicieli dyscypliny, jak Ernst Gombrich i Werner Hofmann – są tak rozbieżne, można pytać: Czy wartościowanie jest rzeczywiście niezbędnym elementem nauki o sztuce? Czy rzeczą historii jest osądzać, czy tylko wyjaśniać?²² Czy takie kategorie, jak „wielki artysta” lub „arcydzieło” są potrzebne, operatywne, poznawcze? Czy też są czymś retorycznym balastem?

Pytanie to można postawić w najszerszej perspektywie problemu zasadności wartościowania w nauce w ogóle. Należałoby się tu znów cofnąć do początków stulecia, gdy Maks Weber rozpoczął swoją kampanię na rzecz uwolnienia nauki od elementów wartościujących. *Gotów jestem okazać na podstawie dzieł historyków* – pisał w znanym szkicu „Nauka jako zawód” – *że ilekroć człowiek nauki wprowadza do niej swoje osobiste sądy o wartości, ustaje pełne zrozumienie dla faktów*²³. Od tego czasu napisano na ten temat bardzo wiele, ale – jak dowodziła Maria Ossowska – nie odróżniając należycie różnych interpretacji nadawanych hasłu propagującemu Wertfreiheit na terenie nauki²⁴. Pomimo różnych skojarzeń skłaniających do szukania ana-

logii między wymogiem eliminacji ocen w nauce a tendencjami do eliminacji wartościowania w historii sztuki, raz jeszcze stwierdzić trzeba, że postulat Wertfreiheit nie został na jej gruncie otwarcie postawiony. Przeciwnie, nawet Riegl wspominał o tym, że jego teoria mogłaby stać się zaczątkiem estetyki pozytywnej, to jest takiej, która bazowałaby nie na subiektywnym odczuciu „piękna”, ale znalazłaby trwałe oparcie dla sądów wartościujących²⁵ (przez co Lorenz Dittmann uważa go za tkwiącego całkowicie w estetyce formalnej i klasycznej²⁶). To, że nawet twórca relatywistycznej teorii dążył jeśli nie do ustanowienia trwałych kryteriów oceny, to do stworzenia zasad wartościowania, wskazuje, jak trudno z niego zrezygnować. Współcześnie tak sugestywny rzecznik „otwartego pojęcia sztuki”, jakim jest Werner Hofmann, także wyraża nadzieję, że analiza strukturalna dzięki pluralizmowi swoich punktów widzenia będzie w stanie wnieść swój wkład do kwestii oceny wartości. Podobnie w problemie modusu upatruje on punktu zaczepienia dla *podjęcia próby odpowiedzi na najtrudniejsze*

²⁵ Tamże, s. 570.

²⁶ L. Dittmann zauważa, że wszystkie systemy współczesnej historii sztuki marzą jakby o stworzeniu nauki o nieprzerwanym pochodzie myślenia artystycznego i w ogóle życia duchowego. „Byłby to tryumf nauki nad sztuką, w miejsce dzieł – pojęcia, w miejsce ludzkich czynów – prawa pozbawione życiowego sensu. By zajęć tak „wysoko”, musi się po pierwsze stanąć ponad historią, bo tylko wtedy można objąć jej całość i – po drugie – ustalić system możliwości artystycznych ponad jakimikolwiek osiągnięciami artystycznymi, system zawierający więc w zasadzie wszelkie możliwe dzieła sztuki, z którego wówczas wszystkie one mogłyby być prawidłowo wyprowadzone” (L. Dittmann, *Stil, Symbol, Struktur. Studien zu Kategorien der Kunstgeschichte*, München 1967, cyt. wg K. Piwocki, dz. cyt., s. 324, przyp. 37).

²⁷ Z innego punktu widzenia ukazuje niezgodność ewolucyjnego pojmowania historii sztuki z wartościowaniem twórczości artystycznej J. Ackerman, *Historia sztuki a problemy krytyki*, w: *Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce*, loc. cit., s. 226 nn.

²⁸ E. Gombrich, *Art History and the Social Science*, w: *Ideals and Idols. Essays on values in history and in art*, Oxford 1979, s. 151.

²⁹ W. Hofmann, *Kicz i sztuka trywialna jako sztuki użytkowe*, loc. cit., s. 473.

³⁰ Por. M. Porębski, *Styl wieku XIX*, w: *Interregnum*, Warszawa 1975, s. 166.

³¹ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*.

³² M. Ossowska, *Rola ocen w kształtowaniu pojęć*, w: *Fragmenty filozoficzne*, loc. cit., s. 466 wprowadza szereg rozróżnień interpretacyjnych dotyczących Weberowskiej Wertfreiheit, korygując podobną listę sporządzoną przez K. Dahrendorf, *Gesellschaft und Freiheit*, München 1961.

³³ K. Piwocki, dz. cyt., s. 133.

³⁴ L. Dittmann, dz. cyt.

*pytanie stawiane przed naszą dyscypliną, a mianowicie: co powoduje, że kicz staje się kiczem, gdzie przebiega cezura jakościowa między Warholem a jego epigonami?*²⁷

Pytanie nie brzmi więc: Czy historia sztuki ma wartościować, ale: Jak ma to robić? Co więcej, pomimo swego relatywizmu czy aksjologicznej obojętności „normalna” (według terminologii Kuhna) historia sztuki w swych codziennych, rutynowych praktykach nigdy nie zarzuciła wartościowania, nawet nie zawsze będąc świadoma swych funkcji oceniających. Już dawno James Ackerman wskazywał, że historia sztuki działa w oparciu o nieświadomy system wartości odziedziczony po renesansowym neoplatonizmie²⁸, a później Ernst Gombrich ukazywał paradoksy wynikające z faktu zdominowania zachodniej myśli o sztuce przez tę właśnie tradycję filozoficzną²⁹. Dla tradycyjnej historii sztuki pomocą w pogodzeniu relatywizmu ocen z potrzebą ich obiektywizacji było pojęcie stylu. Ono pozwalało łączyć estetyczny pluralizm z wartościowaniem. Pojęcia stylowe stanowiły coś w rodzaju idealnych modeli³⁰, wedle których można było oceniać dzieła, przy jednoczesnym uznaniu równowartości różnych, jeśli nie wszystkich stylów. Ponieważ pojęcie stylu wyznacza poziom naszych oczekiwań wobec dzieła, tym samym określa naszą reakcję na odejście od normy³¹. Dzieło mogło zatem reprezentować „najczystsza formę” danego stylu, jak też jego formę „skażoną”, mogło być w stosunku do idealnego wzorca „prekursorskie”, „pionierskie” bądź „zapóźnione”. Mogły być lepsze i gorsze dzieła gotyckie lub barokowe, natomiast sam „gotyk” czy „barok” były równowartościowe. Wraz jednak z narastaniem wątpliwości co do samego pojęcia „stylu”, wraz z gmatwaniem się wewnętrznego obrazu stylowych epok ten szeroko stosowany, potoczny sposób wartościowania również począł tracić na zasadności.

Stosując dalej terminologię Kuhna można powiedzieć, że historia sztuki odrzuciła dawne paradygmaty, nie stworzyła jednak w ich miejsce nowych³². Takim paradygmatem była np. Vasariego interpretacja dziejów sztuki jako postępu w osiąganiu pewnych celów. Wedle niej wielkość artysty była równa jego udziałowi w doskonaleniu artystycznych umiejętności. Wbrew przekonaniom, iż tak można pisać

historię lotnictwa, ale nie sztuki, tradycja takiej interpretacji wciąż żyje w piśmiennictwie o sztuce, a to właśnie dlatego, że tak łatwo pozwala tłumaczyć, czemu jeden artysta jest lepszy od drugiego. W historii sztuki nowoczesnej nierzadko spotkać się możemy z zabiegiem odwrotnym, artyści oceniani są pozytywnie właśnie za odrzucenie umiejętności (np. artyści dziewiętnastowieczni za rezygnację z różnych technik iluzyjnych, lekceważenie tematu) bądź odrzucenie konwencji lub form kierunku poprzedzającego (tak np. kubiści „wyzwalają się” z młodzieńczej fazy fowistycznej, pop-artyści – z abstrakcyjnego ekspresjonizmu itp.). Ponieważ nie jest to nowy paradygmat, lecz tylko odwrócenie starego, najczęściej opis tego, co się stało, zwłaszcza w sztuce dwudziestowiecznej, zajmuje miejsce krytycznej oceny osiągnięć³³.

Do mechanicznych czy nie w pełni świadomych sposobów wartościowania trzeba dodać wszystkie oceny, jakie ukryte są w języku, który nie jest przejrzystym i neutralnym narzędziem. Nie chodzi tu o manipulację językowe, jakie w niemieckiej historii sztuki śledził i piętnował Martin Warnke³⁴. Stosowane w tekstach o sztuce przymiotniki, a także wszystkie porównania i metafory: biologiczne, literackie, muzyczne, militarne, polityczne – są nie tylko obarczone skojarzeniami i nasycone emocjami, ale także wartościują ludzi, dzieła, zjawiska. Czasem przemycają oceny, pozornie służąc tylko opisowi lub stwierdzeniom.

³² W. Hofmann, *Kiez i sztuka trywialna...*, loc. cit., s. 536.

³³ J. Ackerman, *Western Art History*, w: tenże i R. Carpenter, *Art and Archeology. Humanistic Scholarship in America*. The Princeton Studies, Enlewood Cliffs, N.J. 1963, passim.

³⁴ E. Gombrich, *Art and Self-Transcendence* (1969), w: *Ideals and Idols*, loc. cit., s. 123–130.

³⁵ O rozumieniu stylu jako instrumentalnego „typu idealnego” por. L. Dittmann, dz. cyt., s. 229 nn.

³⁶ E. Gombrich, *Art History and the Social Science*, loc. cit., s. 161.

³⁷ Tenże, *A Plea for Pluralism*, „The American Journal” 111, nr 2, 1971, s. 84 (artykuł jest wypowiedzią w dyskusji o książce T. Kuhna *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962, tłum. pol. *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968).

³⁸ Tamże.

³⁹ M. Warnke, *Welanschauliche Motive in der kunstgeschichtlichen Populärliteratur*, w: *Das Kunstwerk zwischen Wissenschaft und Welanschauung*, Gütersloh 1970, s. 88–108. Omówienie: A. S. Labuda, *Język historii sztuki a światopogląd*, w: *Interpretacja dzieła sztuki*, Warszawa-Poznań 1976, s. 178–190.

Niektóre z nich, zwłaszcza powszechnie używane w historii sztuki nowoczesnej metafory polityczno-militarne³⁵, są wręcz *słowami z wbudowanymi ocenami*, lecz zarazem sens tej oceny zależy często od tego, kto użył danego określenia i do kogo je adresował. Stosowanie metafor – codzienny przecież obyczaj językowy – wprowadzając do języka krytyki i historii sztuki tak emocjonalnie nacechowane terminy, jak „walka”, „awangarda” czy „rewolucja”, wnosi w jego zakres kojarzone z nimi, nie zawsze jasne, ale zawsze uczuciowo silne treści, a zarazem wszczepia właściwe im tendencje do tworzenia antynomii, potrzebę przeciwstawień, dychotomicznych podziałów, manichejskiego wartościowania³⁶. Językowe zabiegi perswazyjne mogą mieć zarówno intencjonalny, jak nieintencjonalny charakter. W języku historii sztuki i krytyki mogą oczywiście wynikać z chęci wartościowania i oddziaływania na postawę odbiorcy tekstu, wydaje się jednak, że częściej noszą charakter nieświadomy, są pochodną bezwiednego obyczaju językowego. Tymczasem – na co taki nacisk kładła Maria Ossowska, tropiąca elementy wartościujące w pracy naukowej³⁷ – należy nie tylko zdawać sobie sprawę z własnego działania językowego, ale także uczciwie ujawniać odbiorcy, jaki jest charakter naszej wypowiedzi, co w niej jest stwierdzeniem faktu a co oceną. I chociaż nie da się przeprowadzić linii granicznej między opisem a oceną, gdyż są one w języku nierozdzielnie zrośnięte, tak jak zabarwienie uczuciowe połączone jest z informacją, trzeba dostrzegać, jaki element wartościujący zawierają stosowane przez nas wyrażenia. Zwłaszcza wobec niepewnych kryteriów trzeba być szczególnie wyczulonym na te wszystkie czynniki, które mogą wartościować poza naszą kontrolą, niezależnie od intencji.

Przedstawiony tu obraz aksjologicznego kryzysu historii sztuki wydaje się mieć dwa podstawowe aspekty. Jeden to wynikająca z metodologicznych postaw dwudziestowiecznej myśli o sztuce eliminacja wartościowania. Jest to abstynencja od ocen niejako teoretycznie ugruntowana. Drugi – to wartościowania mechaniczne lub mimowolne, wynikające ze stosowania przyswojonego nieświadomie systemu wartości lub będące pochodną operowania pojęciami i wyrażeniami, które od dawna należą do potocznego

repertuaru dyscypliny, a których oceniające funkcje wcale lub nie w pełni są dostrzegane i kontrolowane.

Jak na razie historia sztuki nie potrafiła skorzystać z nowych możliwości wartościowania, jakie zdaniem Wernera Hofmanna ofiarowuje analiza strukturalna. Nie wyciągnięto także wniosków, jakie dla wartościowania dają się wywieść z teorii George'a Kublera. Na naszym gruncie rozważania Mieczysława Porębskiego o strategiach i mechanizmach wyboru³⁸ także pozostają teoretyczną konstrukcją, daleką od procederów „normalnej”, „stosowanej” historii sztuki.

Może najbardziej niepokojące jest to, że aksjologiczny kryzys nie stał się źródłem *mauvaise conscience* historii sztuki, nie podał w wątpliwość sensowności własnych działań, nie spowodował utraty pewności moralnej dyscypliny³⁹. Szerokie dyskusje toczone w ostatnim dwudziestoleciu dotyczyły innych zagadnień: pojęcia stylu⁴⁰, dziewiętnastowiecznego historyzmu⁴¹, stosunku nauki o sztuce do innych nauk humanistycznych (zwłaszcza do nauki o literaturze)⁴², stosunku historii sztuki do strukturalistycznego językoznawstwa⁴³. Ataki na instytucjonalną historię sztuki, szczególnie zapalczywe w nauce niemieckiej około 1970 r.⁴⁴,

³⁵ Na ten temat piszę szerzej w artykule *Język historii sztuki a język polityki*, „Artium Quaestiones” (w druku).

³⁶ Por. R. Robin. *Badania pól semantycznych: doświadczenia Ośrodka Leksykologii Politycznej w Saint-Cloud*, tłum. J. Arnold, w: *Język i społeczeństwo*, opr. M. Głowiński, Warszawa 1980, s. 260 nn. Także J. Lutyński, *O wartościowaniu i manichejskiej postawie w naukach społecznych*, „Kultura i społeczeństwo”, 1958, nr 4.

³⁷ M. Ossowska, dz. cyt.

³⁸ M. Porębski, *Mechanizmy i strategie wyboru*, w: *Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce*, loc. cit., s. 262–270.

³⁹ Jaki np. stał się udziałem historii po załamaniu się klasycznego modelu historii obiektywnej. Por. B. Baczek, *Wiedza historyczna i pouczenie moralne*, w: *Fragmenty filozoficzne*, loc. cit., s. 528 nn.

⁴⁰ Dyskusję tę wraz z pełnym aparatem bibliograficznym referuje J. Białostocki, dz. cyt., rozdz. II *Styl*.

⁴¹ Obszerna informacja wraz z danymi bibliograficznymi Z. Ostrowska-Kęłbowska, *Historyzm w architekturze XIX wieku (Próba wyjaśnienia)*, w: *Interpretacja dzieła sztuki*, loc. cit., s. 77–109.

⁴² Por. artykuły w poświęconym całkowicie temu zagadnieniu numerze „New Literary History”, III, 1972, nr 3 *Literary and Art History*.

⁴³ Por. przede wszystkim liczne prace M. Porębskiego, cytowany tu artykuł L. Kałinińskiego. Podsumowanie dyskusji J. Białostocki, dz. cyt., rozdz. IV *Obraz i znak*.

⁴⁴ Por. zwłaszcza tom *Das Kunstwerk zwischen Wissenschaft und Weltanschauung*, loc. cit. Dyskusja nad książką w: *Interpretacja dzieła sztuki*, loc. cit., s. 149–227.

aczkolwiek niosły ze sobą pytanie o sens jej uprawiania, zwrócone były w pierwszym rzędzie przeciw ideologicznym i politycznym uwikłaniom dyscypliny. Jedynym historykiem sztuki, który uporczywie w ostatnich latach podnosi sprawę wartościowania, jest Ernst Gombrich. Zważywszy rozległość i charakter pisarstwa Gombricha, jest on ostatnią osobą, którą można by pomówić o doktrynalne widzenie sztuki i jej historii. Przeciwnie, na Gombricha powoływano się (jak to np. robił L. Ettlinger⁴⁵) właśnie optując na rzecz wyznaczenia szerokiej, szerszej niż „sztuka” dziedziny znaków wizualnych jako obszaru badań historii sztuki. Tymczasem on sam nie tylko świadomie opiera się relatywizmowi i subiektywizmowi, ob staje przy istnieniu obiektywnych i powszechnych wartości sztuki, ale broni nawet tak zdawałoby się dawno zdyskwalifikowanych pojęć, jak „kanon arcydzieł” czy koncepcji historii sztuki jako historii arcydzieł i „wielkich mistrzów”⁴⁶. Gombrich jest oczywiście świadom wszystkich zarzutów, jakie były i jakie mogą być wysuwane wobec tak pojętej historii sztuki. Z wieloma, uprzedzając je, polemizuje. Wszystko to jednak nie jest w stanie zmienić jego podstawowego przekonania, że historyk sztuki winien być strażnikiem „kanonu”. Nie dla jego operacyjnych zalet. Kanon stwarza punkt wyjścia i odniesienia, jest symbolicznym obrazem kultury, jest wreszcie niezbywalnym elementem języka. Poszczególne dzieła, jakim wyznaczamy tę rolę, mogą być przedmiotem wyboru, ale tego wyboru nie moglibyśmy dokonywać, gdyby nie było owych szczytów, tylko same ruchome piaski. Uznanie dla kanonu własnej kultury zakłada zarazem ich istnienie w innych kulturach, aczkolwiek rządzące nimi kryteria mogą być dla nas niezrozumiałe. Broniąc wartości „mistrzostwa” Gombrich odsuwa pytanie o jego kryteria. Nieistotne są miary dokonań. „Wielcy mistrzowie” są czymś w rodzaju herosów kultury. Ich osiągnięcia upamiętnione legendą lub przysłowiowe powinny być zachowane jako część pamięci danej cywilizacji, choć każde pokolenie je rewiduje. Socjologia sztuki może badać wszystkie owe kultury i herezje naszej kultury, ale te skądinąd fascynujące badania nie dają żadnej odpowiedzi na pytanie o wartości dzieła sztuki ani nie rozstrzygną, czy kult jednego mistrza jest bardziej uzasadniony

niż drugiego. Nawet gdyby nie interesowała nas sytuacja, historyczne i społeczne konteksty powstania i funkcjonowania dzieła, musimy przyznać, że nasze zainteresowanie wynika z wartości, jaką mu przypisujemy. Gombrich sądzi, że zbyt wielką wagę przywiązuje się do zmiennych karier dzieł i fluktuacji smaku – głównych argumentów estetycznego relatywizmu. Na pewno interesujące i ważne jest śledzenie przemian w systemie wartości, które leżą u podstaw takich zmian gustów. Byłoby zubożeniem nas samych, gdybyśmy wymagali, aby wszystkie dzieła były zgodne z naszym systemem wartości. Właśnie sztuka bowiem pozwala nam rozszerzać upodobania i zrozumienie na rzeczy, które przekraczają jego granice czy też granice naszej kultury. Nie aby kazała nam zapominać o okolicznościach, z jakich wyrosła, ale dlatego, że udostępnia nam cudze doświadczenia i umożliwia reakcję na coś, co nie jest już częścią naszego życia. Zaś szacunek dla innych systemów wartości powinien dopuszczać też wiarę w obiektywne wartości sztuki. Nie jest to wezwanie do bezkrytycznego stosunku do kanonicznych arcydzieł i wielkich mistrzów, ale wezwanie do pokory. Uważać samego siebie (w tym także swoją epokę i kulturę) za miarę jedyną – to i nierealistyczne, i próżne. Błąd może leżeć w nas, to my możemy być niezdolni – z różnych przyczyn – do przyjęcia dzieła. I jeśli weźmiemy pod uwagę taką możliwość, przestaniemy być całkowitymi relatywistami i subiektywistami. To nie my sprawdzamy arcydzieła. To one nas sprawdzają. Michał Anioł, o którym można przeczytać, że się „skończył”, nie dlatego był wielki, że był sławny. Był sławny, bo był wielki. Może się nam podobać lub nie, ale jego wielkość jest częścią historii. Tworzy część jej „logiki sytuacyjnej” (termin przejęty przez Gombricha od Karla Poppera), bez której historia popada w chaos. Każdy zainteresowany w badaniu historii, psychologii, ekonomii czy socjologii sztuki musi wcześniej czy później skonsultować

⁴⁵ L. D. Ettlinger. *Historia sztuki jako historia*, w: *Pojęcia, problemy, metody współczesnej nauki o sztuce*, loc. cit., passim.

⁴⁶ Por. zwłaszcza artykuł *A Plea for Pluralism*, loc. cit. oraz wypowiedzi zebrane w tomie *Ideals and Idols. Essays on values in history and in art*, loc. cit., a szczególnie: *Research in Humanities: Ideals and Idols; Art and Self-Transcendence; Art History and the Social Science; Canons and Values in the Visual Art: A Correspondence with Quentin Bell*.

wać istniejący kanon „wielkości“, choćby po to, aby wybierać dane, wobec których chce sprawdzać swoje teorie. Możemy przystępować do pracy tylko z hipotezą, że wartości realizują się w historii i że były nie tylko dobre technologie, dobra nauka i sztuka, ale nawet dobre języki, obyczaje i społeczeństwa.

Tęsknota za jakimś wyjściem z aksjologicznego zamętu, potrzeba znalezienia twardego gruntu wśród „ruchomych piasków relatywizmu“ istotnie każą z ulgą przyjmować takie słowa, jak cytowane przez Gombricha stwierdzenie Ernsta Krisa, który po powrocie z Włoch oświadczył poważnie: *Zrobiłem odkrycie. Wielkimi mistrzami są wielcy mistrzowie*⁴⁷. Ta ulga nie likwiduje oczywiście żadnej z trudności związanych z wartościowaniem. Wyraża tylko jego potrzebę. Przytoczone tutaj rozważania Gombricha też są raczej świadectwem takiej potrzeby niż gotowym instrumentem oceny czy systemem kryteriów.

Skąd ta potrzeba? Czy nastąpił może ów opisany przez Mieczysława Porębskiego stan nasycenia przychodzący po okresie intensywnych zmian kumulacyjnych, gdy odzyskują swe prawa *tendencje zmierzające w kierunku stabilizacji, kanonizacji i perfekcjonizacji osiągniętych zdobyczy i doświadczeń*?⁴⁸ Chyba nie tylko to. Wszystkie dyskusje o kryzysie, których tak wiele w ostatnich latach, wskazują, iż *centralnym punktem odniesienia stały się wartości. Można powiedzieć, że nic w tym nowego, że twórcy i intelektualiści zawsze są konfrontowani ze światem wartości*⁴⁹. Ta konfrontacja jest wszakże szczególnie istotna dla nauki o sztuce, której wszystkie instytucje i działania: uniwersyteckie katedry, muzea, inwentaryzacja i dokumentacja, cały wysiłek interpretacyjny – wyrosły z wiary w wartość sztuki. Tylko ta wiara – jakkolwiek by było irracjonalna – nadaje sens ich istnieniu. Przekonanie o wartościach sztuki – niezależnie od tego, w jaki sposób wyznaczałibymy jej granice – stanowi zatem naszą rację bytu, chociaż tak trudno nam w tej chwili nie tylko te wartości mierzyć, ale nawet nazywać. Jest wreszcie sprawa sztuki współczesnej, która zawsze zmuszała historię sztuki do reorientacji postaw, rewizji myślowych przyzwyczajeń, łamania rutyny. Sztuka dzisiejsza – jak w akcji Jerzego Beresia – przypomina nam o rozpalaniu

ognisk Prawdy, Godności, Miłości, Wolności, Nadziei. Jeśli nauka o sztuce nie zdoła odpowiedzieć na tę potrzebę wartości podstawowych, nie ogrzejemy się przy żadnym z tych ognisk.

⁴⁷ E. Gombrich, *Art History and the Social Science*, loc. cit., s. 165.

⁴⁸ M. Porębski, *Mechanizmy i strategie wyboru*, loc. cit., s. 277.

⁴⁹ B. Gotowski, wypowiedź w dyskusji *Kryzys sztuki – twórca wobec kryzysu*, „PP” 6(754) 84, s. 324.

Crise du „grand artiste“

La lecture des textes contemporains sur l'art ancien et nouveau nous permet de percevoir que les évaluations synonymes sont remplacées par des termes descriptifs ou par des définitions prudentes. Cependant toutes les institutions et les activités de la science de l'art: les chaires universitaires, les

musées, la documentation, l'effort de l'interprétation – ont poussé de la foi en la valeur de l'art. Cette conviction constitue donc la raison d'être de l'histoire de l'art, quoiqu'il soit si difficile non seulement de mesurer mais même de nommer ces valeurs.



Wokół postulatu integralnej lektury Pisma Świętego

Opublikowane w marcowym i kwietniowym numerze „Przeglądu Powszechnego” artykuły „O sposobach czytania Pisma Świętego” oraz „O integralną lekturę Pisma Świętego” spotkały się z żywym zainteresowaniem Czytelników. Z głosów, które napłynęły do redakcji i do mnie osobiście, wybrałem w całości obszerny list Pana doc. dr. hab. inż. M. Roszkowskiego jako najbardziej reprezentatywny dla problematyki związanej z postulowanym kształtem lektury Biblii. Do odpowiedzi na zagadnienia poruszone przez Pana M. Roszkowskiego włączę spostrzeżenia nawiązujące do pytań innych Czytelników.

Czytelnik nie znajduje rozwiązania głównego problemu, który go trapi

O tym, że poprawne odczytywanie Pisma Św. nie jest sprawą łatwą, nie trzeba nikogo przekonywać. Powstające herezje, tworzące się wciąż sekty, spory między biblistami, przemiany poglądów w samym Kościele, konieczność wypowiedzi papieskich w sprawach biblijnych dostatecznie świadczą o problemach pojawiających się przy lekturze Biblii. Jeśli więc obecnie zaleca się częstszy z nią kontakt, a do czytań mszalnych wprowadzono Stary Testament, to tym poważniejsze obowiązki spadają na katolickich biblistów, do których należy usuwanie trudności związanych z rozumieniem Pisma Św. Co więcej, wobec propagowania ostatnio w szkołach i w wydawnictwach „religioznawstwa” zadania biblistów zyskują ogromnie na znaczeniu.

W tych warunkach czytelnik „Przeglądu Powszechnego” ze szczególnym zainteresowaniem kieruje swą uwagę ku artykułom Ks. W. Chrostowskiego w nr. 3 i 4/1986. W drugim z tych artykułów, zatytułowanym „O integralną lekturę Pisma Świętego”, przedstawia Autor obawy i zastrzeżenia wysuwane dawniej i dziś w stosunku do lektury Starego Testamentu w całości.

Czytelnik otrzymuje interesujące informacje, np. o ostatnich zmianach w brewiarzu i o dalekiej od kurtuazji reakcji na te zmiany o. Congara. Z drugiej jednak strony ktoś zainteresowany daremnie szukałby w artykule jakiejś wydatniejszej pomocy w przypadku trudności napotykanych w czasie studium Starego Testamentu. Autor ogranicza się do zaleceń, aby odróżniać w tekstach płaszczy-

znę opisową od normalatywnej, by nie wydzielać poszczególnych zdań z kontekstu i nie izolować fragmentów Pisma Św. od jego reszty.

Wysłtek Autora skupia się niestety głównie na krytyce tych, którzy dostrzegają problemy powstające przy czytaniu Biblii i usiłują lepiej lub gorzej je rozwiązać.

Jak słusznie zaznacza Autor, całe Pismo Św. jest Księgą natchnioną, niedopuszczalne jest więc jej okrawanie z jakichkolwiek powodów. Tym niemniej trudności przy jej czytaniu występują i nikt ich nie wymyślił. Zamiast więc krytyki autorów próbujących uporać się z problemami należałoby podać lepsze ich rozwiązanie. To nie pruderia, jak sądzi Autor, jest powodem lęku, że pewne opisy ze St. Testamentu mogą zgorszyć nie przygotowanego czytelnika, ale własne przekonanie o świętości tej Księgi każe zapobiec niewłaściwemu jej odbiorowi. I nie jest to chyba „zawołowany marejonizm”, jeśli nie zachęca się do czytania pełnego tekstu Księgi bez odpowiedniego komentarza. Wyboru zaś lektury nie trzeba dokonywać, wbrew opinii Autora, według „kryterium zewnętrznego wobec samej Biblii”, bo właśnie w niej samej – w nauce Chrystusa Pana – znajdujemy kryterium tego co godziwe i święte. Czy usunięcia z brewiarza Psalmów „złorzecznych” dokonano w oparciu o kryterium zewnętrzne w stosunku do Biblii?

Właśnie dlatego, że zarówno Stary jak i Nowy Testament są Objawieniem tego samego Boga będącego Miłością, szczególnego wysiłku i kompetencji wymaga skomentowanie niektórych fragmentów pierwszej z tych Ksiąg. W moim przekonaniu ani nadmiar opisów historycznych, ani przykłady formalistycznego rytualizmu religii Izraela, ani nawet opisy jego występków nie powinny budzić poważniejszych wątpliwości u czytelnika Biblii. W rzeczywistości zakłopotanie wprawiają go opowiadania, jak Żydzi dokonywali niegodziwości, powołując się na rozkaz Boga.

Ks. W. Chrostowski przyznaje, że „ten rodzaj trudności jest bodaj najbardziej uzasadniony”. Radu wszakże, jakiej udziela dla ominięcia tej trudności, nie przynosi rezultatu. Jeśli nawet idąc za tą radą – nie izolować wydarzeń od kontekstu, trudności pozostają.

Katolik ubolewający nad nie wyjaśnionymi nieporozumieniami dotyczącymi Pisma Św., pozostawiony sam sobie, szuka własnych rozwiązań. Jednym z przypadków, kiedy musi to czynić, jest lektura Księgi Jozuego, o której wspomina Ks. W. Chrostowski, mówiąc, że są tam „aluzje do masowej eksterminacji tubylczej ludności Kanaanu”. Nawiasem mówiąc nie mogę się tam dopatrzeć aluzji – jest tam wyraźny opis eksterminacji.

Myślę, że należy na takie opisy patrzeć w następujący sposób, choć potrzebowałbym potwierdzenia osób kompetentnych. Zasadniczą postawą Żydów była wiara w Boga plemiennego, dbającego wyłącznie o Izraela. Przesiąknięci taką ideą autorzy odpowiednio do

swych przekonań przedstawiali wydarzenia z dziejów Izraela, w których pod wpływem Objawienia obowiązani byli wykazać szczególną opiekę Boga nad narodem wybranym. Widoczne jest, że Pan Bóg stopniowo wychowywał naród żydowski tak, by pozbył się wrogości do innych ludów i zrozumiał ideę Mesjasza, Zbawiciela wszystkich ludzi. Żydzi tylko w nieznacznym procencie przyswoili sobie Objawienie o Bożej Miłości do każdego człowieka, toteż – po ludzku patrząc – tym bardziej należałoby uważać za niezwykle fakt pojawienia się Zbawcy wszystkich ludzi w narodzie na ogół nie rozumiejącym religii uniwersalnej.

Krótko mówiąc autorzy natchnieni, ludzie danej epoki i członkowie narodu o swoistych cechach przedstawiali nieraz sprawy tendencyjnie i to trzeba brać pod uwagę czytając pewne opisy Starego Testamentu.

Zastanawiałem się, czy wyraz „tendencyjnie” może być użyty w odniesieniu do tekstów biblijnych. Ale chyba jest to dopuszczalne, gdyż np. w artykule Ks. Prof. Eugeniusza Szewca pt. „Aspekty soteriologiczne śmierci Chrystusa według św. Pawła Apostoła” („Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, nr 1–2/1983, s. 20, przypis 1) znalazłem zdanie: „Ewangelie, poczynwszy od Mk, Łk do Jana całą winę tendencyjnie przypisują głównie Żydom, a usprawiedliwiają Rzymian dla pozyskania ich sobie zwłaszcza po roku 70 (chrześcijanie nie mają nic wspólnego z rewoltą żydowską)”. Sądzić by więc należało, że tendencyjność w Piśmie Św. jest możliwa.

Chciałbym zaznaczyć, że bynajmniej nie odmawiam wartości artykułom Ks. W. Chrostowskiego. Widzę ją i w stronie informacyjnej, i w zwróceniu uwagi na różne przypadki niewłaściwego stosunku do tekstów biblijnych. Chodzi mi tylko o to, że czytelnik nie znajduje rozwiązania głównego problemu, który go trapi i stąd nuta pretensji w mojej wypowiedzi.

I jeszcze parę słów dotyczących artykułu Ks. W. Chrostowskiego z nr. 3/1986 „Prz. Powsz.”. Czytamy w nim: „Dopiero niedawno skończyły się czasy, gdy strona katolicka tylko sporadycznie i nie bez żenady powoływała się na egzegetyczne osiągnięcia protestantów”. Wydaje mi się, że ostrożność w przyjmowaniu protestanckiej egzegezy była u katolików ze wszech miar uzasadniona wobec faktu powstania ponad tysiąca sekt protestanckich w wyniku rozmaitych „egzegez” i tworzenia się nawet odłamów w poszczególnych sektach, wśród których niewiara w bóstwo Chrystusa nie należy do rzadkości.

Nie jest dla mnie zrozumiały zwrot „podporządkowanie Słowa Bożego jednej wspólnotie kościelnej” z zaznaczeniem, że podporządkowanie to jest zjawiskiem ujemnym. Czy chodzi o to, że Kościół katolicki rości sobie prawo do miarodajnego wyjaśniania Pisma Św., a innym tego prawa odmawia? Zawsze myślałem, że Kościół kato-

licki ma to wyłączne prawo komentowania Biblii, a nawet określania, które księgi do niej jako natchnione należą. Pewnie tu jest jakieś nieporozumienie między Autorem i czytelnikiem.

*Z wyrazami szacunku
M. Roszkowski*

Łódź, 17 maja 1986 r.

W Biblii znajdujemy akurat tyle, ile szukamy...

Na kanwie moich artykułów Pan doc. dr hab. inż. M. Roszkowski poruszył kilka różnych zagadnień. Pragnę zwięźle ustosunkować się do każdego z nich.

1. Nieporozumieniem jest osąd, jakoby wysiłek zmierzający do integralnej lektury Pisma Świętego skupiał się *głównie na krytyce tych, którzy dostrzegają problemy powstające przy czytaniu Biblii i usiłują lepiej lub gorzej je rozwiązać*. Otóż nie chodziło mi o krytykę biblistów, z których imiennie cytuję tylko jednego, lecz o prawdziwe oblicze postawy, która zachęcając do lektury Biblii, w gruncie rzeczy się jej obawia. Twierdząc z całym przekonaniem, że odpowiedzią na problemy związane z grupą tekstów, wobec których bywa wysuwane oskarżenie, iż są „gorszące”, „niebezpieczne”, „niepotrzebne”, „nudne”, itp., nie może być planowe opuszczanie odnośnych partii Pisma Św. Takiemu postępowaniu hołduje wielu biblistów, nawet jeżeli głośno nie przyznają się do niego. Publikacje A. Klawka, którego dorobek naukowy oceniam wysoko, wybrałem nieprzypadkowo. Zaznaczyłem, że są ilustracją podejścia, któremu autor pozostał wierny przez całe życie. Znamienne, że w bibliografii jego prac nie spotkamy żadnej znaczącej pozycji poświęconej kontrowersyjnym perykopom biblijnym. Można wnosić, że postulując ich opuszczanie A. Klawek upatrywał w tym najskuteczniejszy sposób na uniknięcie kłopotliwych pytań. Ale z faktu przymknięcia oczu na trudniejsze teksty Biblii nie wynika, że problemy przestały istnieć. Opuszczanie i przemilczanie nie jest lepszym czy gorszym rozwiązaniem, lecz w ogóle nie rozwiązuje niczego. W swoim artykule nie uprawiałem przeto krytyki biblistów wytrwale zmagających się z trudnościami, lecz podkreślałem i czynię to nadal, że nie należy uciekać od problemów, które nastrocza tekst biblijny.

Aby uniknąć nieporozumień, nadmieniam, iż wiem doskonale, że mnożą się wydania Biblii dla dzieci, młodzieży, na potrzeby katechezy, homiletyki itd. Ich zasadę stanowi selekcja tekstów biblijnych przeprowadzana wedle z góry przyjętego klucza. Jestem

świadomy ich użyteczności i nie zamierzam występować przeciw wznawianiu istniejących oraz sporządzaniu następnych. Jednak w moim artykule nie było o nich ani słowa. Miałem na myśli dorosłych ludzi, zdecydowanych wejść w głęboką i wielostronną zażyłość z Pismem Św. Rozumiem, że nikt nie będzie zaczynał religijnej edukacji dziecka od roztrząsania występków Chama czy córek Lota ani od omawiania epizodów z życia Sychema i Diny lub Dawida i Batszeby. Zrozumiała powściągliwość bierze się nie ze specyfiki Biblii i nie służy jej obronie, lecz wynika z możliwości recepcyjnych dziecka. Nie mogę się zgodzić, że dorośli ludzie powinni być wychowywani w taki sam sposób.

2. Co się tyczy stwierdzenia, że ostrożność wobec pewnych partii Biblii pochodzi z polegania na kryterium *tego, co godziwe i święte* wskazanym w niej samej, przypominam, iż to właśnie Biblia godzi zarówno teksty „wzniosłe”, jak i „mało budujące” i nie ma w niej żadnych indykacji, jakoby jedne posiadały jakąkolwiek przewagę nad innymi. Nie jest tak, że jedynie Stary Testament zawiera przykłady grzesznych zachowań, natomiast treści Nowego Testamentu obracają się wyłącznie wokół wzniosłego Kazania na Górze. Stary Testament wielokroć zachęca do praktykowania czynnej miłości wobec każdego człowieka, zwłaszcza *obcego, sieroty i wdowy*, a ciasny nacjonalizm dochodzi do głosu i w początkach istnienia Kościoła. W Biblii obserwujemy nieustanne przeplatanie się zachowań przynależnych do dwóch biegunów ludzkiego życia.

Obecność trudniejszych tekstów nie oznacza, że kłopoty i dylematy dzisiejszych odbiorców Biblii muszą się pokrywać ze sposobem patrzenia charakterystycznym dla jej autorów. Podobnie trudność, która jest życiowym problemem jakiejś grupy, nie musi w równej mierze nurtować pozostałych czytelników. Nie możemy mieć pretensji do autorów Ksiąg Świętych, że przekazali nam Słowo Boże w takim, a nie innym kształcie. Skoro jest to Słowo Boże, a za takie w wierze je uznajemy, musimy konsekwentnie zaakceptować tę postać, w jakiej zostało podane. Mądre i piękne są słowa ewangelickiego teologa, K. Bartha, które przytoczył A. Lüpplé w „Uwagach wstępnych” do wydanej właśnie w języku polskim książki „Od egzegezy do katechezy”: *W Biblii znajdujemy akurat tyle, ile szukamy: to, co wielkie i Boże, gdy szukamy tego, co wielkie i Boże; to, co ważne i historyczne, gdy szukamy tego, co ważne i historyczne; a nie znajdujemy w ogóle niczego, gdy niczego nie szukamy* (s. 7).

3. Jest prawda, że teksty, w których opowiada się, jak *Żydzi dokonywali niegodziwości powołując się na rozkaz Boga*, z teologicznego punktu widzenia należą w Biblii do najtrudniejszych. W nawiązaniu do nich Autor listu wyraża *nutę pretensji* pod adre-

sem mojego artykułu, że w nim *nie znajduje rozwiązania głównego problemu, który go trapi*. W podobnym duchu napisał wcześniej: *Ktoś zainteresowany daremnie szukałby w artykule jakiejś wydawniejszej pomocy w przypadku trudności napotykanych w czasie studium Starego Testamentu*. Przykro mi, ale Pan M. Roszkowski rozminął się z moją rzeczywistą intencją. Nie podjąłem się wyjaśnić wszystkich, ani nawet wybranych, trudności rodzących się na kanwie lektury Pisma Św. Chciałem tylko pokazać, że poleganie na wyselekcjonowanych tekstach nie jest właściwym wyjściem. Widzę ogromną potrzebę starannego omówienia problematyki, którą obaj uznajemy za ważną. Nie można jednak powiedzieć, że w swoim artykule pozostawiłem ją w ogóle bez odpowiedzi. W przypisie 6 na s. 57 wyliczyłem sześć rozprawek wybitnych biblistów polskich, opublikowanych w latach 1968–1982, czyli łatwo dostępnych w każdej teologicznej bibliotece w kraju. Ktoś zainteresowany pogłębieniem swojej wiedzy znajdzie w nich sporo użytecznych informacji. Nie napisałem o tych artykułach nic innego jak to, że *bibliści ze zmiennym powodzeniem odpowiadali na tę trudność* (s. 57), co i teraz w całej rozciągłości podtrzymuję. Gdyby mój Czytelnik zadał sobie trud sięgnięcia po nie, byłby w tej ocenie chyba ze mną zgodny. Tymczasem przeoczył ten fragment i stąd wzięła się *nuta pretensji*, jak sędzę, niesłusznej. Żałuję też, że Pan M. Roszkowski nie zwrócił dostatecznej uwagi na dalsze wywody artykułu, gdzie usiłuję wyjaśnić, co jest *wspólnym rysem i jedną z najważniejszych przyczyn wszystkich obiekcji moralnych*. Nie zauważona została opinia, że *pewna liczba czytelników zabiera się do lektury nie tyle gotowa przyjąć Pismo Św. takie, jakie jest, ile próbuje dopasować je do własnych wyobrażeń i subiektywnych kategorii myślenia*. Na wnikliwym przemyśleniu tego zdania bardzo mi zależy.

4. Doceniam tę część listu, w której Autor proponuje własny sposób patrzenia na kontrowersyjne teksty. Odbieram to jako reakcję na marazm biblistów, którzy zbyt rzadko i pobieżnie podejmują nabrzmiałą problematykę. Widzę w tym jeszcze jedno potwierdzenie przewodniej tezy mojego artykułu, że opuszczanie trudniejszych perykop nie powinno mieć miejsca. Mimo to uważam, że objaśnienie zaproponowane przez Pana M. Roszkowskiego jest połowiczne. Powiedzenie, iż Bóg stopniowo wychowywał Izraelitów, czyli historyczne ujmowanie Objawienia, niewiele rozwiązuje. Stary Testament nie jest podręcznikiem z zakresu historii moralności.

W odniesieniu do okresu, gdy Izraelici objaśniali wydarzenia składające się na epopeję Wyjścia w sposób, jaki został utrwalony na kartach Pisma Św., nie można powiedzieć, że cechowała ich *wiara w Boga plemiennego, dbającego wyłącznie o Izraela*. Taki

stan rzeczy, jeżeli w ogóle miał miejsce, mógł istnieć w zamierzonej epoce patriarchów. Wyjście z Egiptu i objęcie w posiadanie Kanaanu to początek ukonstytuowania się Izraela jako narodu. Od tych wydarzeń do powstania aktualnych Ksiąg biblijnych upłynęło ponad pół tysiąca lat. Naród stale był przekonany, że własną siłą woli i mocą oręża nie byłby w stanie przejąć ziemi, której dotychczasowi mieszkańcy przerastali go pod wieloma względami. Odniesione zwycięstwo zostało zinterpretowane w kategoriach teologicznych. Ten sposób widzenia zastosowano globalnie wobec całej epopei podboju Kanaanu, lecz także wobec poszczególnych potyczek i bitew. Skoro cały bieg wydarzeń podlegał Bożemu władztwu, nie widziano przeszkód, aby w tym samym świetle ustawić jego pojedyncze epizody. Podobny sposób tłumaczenia zwycięstw dziejowych jest bardzo rozpowszechniony, a jego przykładów nie brakuje także w pojmowaniu naszych dziejów ojczystych. Nie potrzeba pytać o zdanie autorytetów biblijnych, aby dostrzec, że jest to objaśnienie tendencyjne (z czym nie należy wiązać wydźwięku pejoratywnego), opracowane z określonym zamysłem interpretacyjnym. Autorom natchnionym chodzi przecież nie o suchą historiografię, lecz o teologię dziejów, a ta powinna być na usługach wiary. W znanych wydarzeniach, których skutki trwają nadal, Izraelici dopatrzili się argumentu na rzecz ustawicznej asystencji Boga w ich dziejach.

5. Czytelnik ma mi za złe, że *ograniczam się do zaleceń, aby odróżniać w tekstach płaszczyznę opisową od normatywnej, by nie wydzielać poszczególnych zdań od kontekstu i nie izolować fragmentów Pisma Św. od jego reszty*. Ależ te zalecenia to wcale nie jest mało! Stanowią one serce dobrze pojętej hermeneutyki biblijnej. Z uwagi na ograniczone ramy nie mogłem ich rozwinąć w swoim artykule. Zrobię to krótko teraz na przykładzie wybranej przez Pana M. Roszkowskiego sprawy eksterminacji przedizraelskiej ludności Kanaanu:

a) odróżnienie płaszczyzny opisowej od normatywnej pozwala zrozumieć, że w Księdze Jozuego mamy do czynienia z opisami tego, co się niegdyś wydarzyło, a nie z trwałą normą postępowania. Historyczny podbój Kanaanu został objaśniony jako efekt wsparcia Bożego, z czego nie wynika, że otrzymaliśmy wskazówkę, jak należy postępować w sytuacjach spraw spornych w stosunkach międzynarodowych. Stary Testament podaje wiele przepisów etyczno-juridycznych, w których szacunek wobec życia oraz wątki ksenofilii są mocno wyeksponowane;

b) postulat odczytywania zdań i epizodów w ich kontekście wymaga, aby nie wrywać pojedynczego wydarzenia lub wypowiedzi z całej kompleksowej historii podboju. Infiltracja Izraelitów na teren Palestyny odbywała się powoli i stopniowo. Niektóre miasta

przeszły dobrowolnie pod władzę przybyszów, inne poddały się bez większego oporu, o pozostałe należało uporczywie i długo walczyć. Jerozolima została zajęta dopiero po około dwóch stuleciach od czasu rozpoczęcia zwycięskiej kampanii. W warunkach konfliktu dochodziło do okrucieństw z obydwu stron. Jedni i drudzy kierowali się prawami ówczesnej wojny, bo chodziło o ich „być albo nie być”. Przegrane i klęski Izraelitów zostały w Biblii dyskretnie pominięte albo przynajmniej umniejszone, bo wzmianki o nich należałoby pogodzić z ideą stałej opiekuńczej obecności Boga. Na tej samej zasadzie porażki wrogów są wyolbrzymiane:

c) ze stwierdzenia, że żadnego epizodu nie wolno izolować od reszty Pisma Św., wynika potrzeba rozpatrywania wydarzeń wejścia i objęcia w posiadanie Kanaanu w kontekście całej Historii Zbawienia. Wejście było spełnieniem obietnic Bożych udzielonych Abrahamowi. W czasach patriarchy Kanaan był dość ludnym i rozwiniętym krajem i nic nie zapowiadało, że obietnice będą mogły się spełnić. Los Izraelitów w Egipcie tym bardziej nie wróżył nic dobrego. Przebieg wypadków nie wyglądał w ten sposób, iż przebywając w Egipcie Izraelici sami doszli do wniosku, że należy odmienić swoje uciążliwe położenie. Księgi Święte przechowały świadectwa oporów, na jakie natrafiał Mojżesz i jego misja. Tuż przed rozpoczęciem podboju, po powrocie wywiadowców (Lb 13–14), podniosły się liczne głosy, że planowane przedsięwzięcie jest bez szans powodzenia. A jednak Boża obietnica stała się faktem: Izraelici zajęli Kanaan. Historia Zbawienia rozwija się dalej. Na ziemi Kananejczyków miał przyjść na świat Izraelita Mesjasz. W niespodziewanym wyjściu z Egiptu oraz wejściu do Kanaanu rozpoznano dowód Bożej przychylności oraz świadectwo urzeczywistnienia się dawnych obietnic. W jaki sposób, historycznie rzecz ujmując, Izraelici mogliby zrealizować swoje wejście? Za pomocą ukłónów, uśmiechów, prośby lub łagodnej perswazji? Przykładów zacieklej wrogości ze strony pogan dostarcza zachowanie lokalnych władców Zajordania. Byłoby naiwnością sądzić, że infiltracja na teren Palestyny mogła dokonać się wyłącznie środkami pokojowymi.

6. Przedstawiając te refleksje znajdujemy się dopiero w połowie drogi. Należy bowiem zastanowić się, w jaki sposób opisywana w Biblii kampania wojenna jest do pogodzenia z koncepcją Boga. Zaczniemy od przypomnienia fragmentu artykułu „O sposobach czytania Pisma Świętego”, który może posłużyć jako wprowadzenie do tej kwestii: *Doszło do tego, że teza o rozumnej działalności człowieka, kontrolowanej i mierzonej powiązaniem przyczyn i skutków, została rozciągnięta na postulat rozumnej działalności Boga (...) Postawa ta jest drobniawo wyczulona na najmniejszą krzywdę człowieka, natomiast nie potrafi pojąć jednej z priorytetowych prawd*

Biblii, wyrażonej nieraz nieudolnie i antropomorficznie, ale zawsze z naciskiem, tej mianowicie, która mówi o tajemniczej, lecz realnej możliwości krzywdy wyrządzonej Bogu. Koncepcja Boga, na jaką skłonni byliby przystać zwolennicy tej drogi, bywa bardzo utylitarystyczna: żąda się, aby wydobyć z Biblii obraz takiego Boga, który nigdy i w niczym nie mógłby przeciwstawić się roszczeniom i planom człowieka (s. 334–335).

Na tym tle trzeba ustawić rozważania o współzależnościach między historią a zbawieniem. Bóg nie jest teoretycznie wydumaną Najwyższą Ideą, której możemy osiągnąć tylko drogą wyrafinowanego rozmowania, ale jest rzeczywistym i suwerennym Panem historii. Skoro akceptujemy koncepcję Historii Zbawienia, to z nazwy wynika, że Boże zbawienie realizuje się w historii oraz jest rozpoznawalne w jej wydarzeniach. Aktorami wydarzeń są wprawdzie ludzie, ale nie znaczy to, że Bóg przestaje być obecny. Jego interwencje nie polegają jedynie na dokonywaniu rzeczy niezwykłych i radykalnie nowych. Moc Boża objawia się także w nadawaniu biegowi spraw ludzkiego świata nowego znaczenia. W przypadku epopei podboju Kanaanu właśnie Biblia ujawnia nowy sens, bez którego ten epizod historii byłby niczym więcej jak elementem walki o byt. Ten inny sens w swej najgłębszej wymowie jest konstruktywny i stanowi przeciwagę dramatów i cierpienia.

Jest znacznym nieporozumieniem, gdy odbiorca Biblii natrafiając na perykopy opisujące przebieg wojny pojmuje je w taki sposób, iż utożsamia Boga z nienawiścią czy wrogością, jaką Izraelici żywili do swoich wrogów. Nie chodzi przecież o akty narzucane z zewnątrz, o rzeź nakazaną przez Boga, lecz o religijne objaśnianie tego, co się wydarzyło. Warunki życia człowieka i jego wolność w znacznym stopniu określają granice rezultatów ludzkiego doświadczenia Boga. W izraelskiej interpretacji podboju Kanaanu ujawnia się ludzka świadomość obecności Boga. Jej ograniczenia nie dotyczą Boga, lecz człowieka. Może ona być uproszczona i przesadna, tym niemniej usiłuje w kategoriach monoteistycznej wiary objaśnić nadzwyczajne zwycięstwo. Poruszany problem sprowadza się więc do pytania, czy burzliwe zdarzenia z dziejów Izraela miały jedynie ten sens, jaki można rozpoznać w obrębie zobiektywizowanej historiografii, czy też Bóg może wydobyć z nich znaczenie inne. Odpowiedź na to pytanie jest w pierwszym rzędzie uwarunkowana światopoglądem, a następnie zależy od tego, czy jesteśmy gotowi uwierzyć Bogu objawionemu w Biblii, czy też wolimy pielęgnować ideę Boga na obraz i podobieństwo naszych wyobrażeń i pragnień. Ale czy wtedy, gdy wykreślimy Boga z biegu wydarzeń dziejowych, staną się one bardziej oczywiste i zrozumiałe? Czy będzie to słuszną drogą do „usprawiedliwienia” Boga? Czy możemy znaleźć Boga odrywając Go od realiów

naszego świata? Czy słuszne jest żądanie, aby dla „ocalenia” siebie w oczach ludzi Bóg musiał zadbać o bieg historii pozbawiony gwałtu i przemocy, rozlewu krwi i wojen?

7. Dość radykalnie brzmi zdanie, że *Żydzi tylko w nieznacznym procencie przyswoili sobie Objawienie o Bożej miłości do każdego człowieka*. Można je pojmować na dwa sposoby: albo tak, że tylko nieznacznym procent Żydów pojął istotę Bożego Objawienia, albo że wszyscy Żydzi zaledwie otarli się o prawdę o uniwersalnej Bożej miłości. Jedno i drugie jest demagogią, bo nie może być poparte żadnymi argumentami. Co więcej, pierwszej ewentualności przeczy fakt, że Żydzi byli i pozostali *narodem Księgi* objawiającej uniwersalną miłość Boga. Druga możliwość jest również nie do przyjęcia. Przecież to Żydzi utrwalili pisma natchnione, które od nich przyjęliśmy. Utrwalenie to nie było dziełem garstki zapaleńców, lecz zapisem najistotniejszych elementów Tradycji całego narodu. Posądzenie, że żmudnie utrwalano i przekazywano coś, czego nie rozumiano, jest bałamutne. W przemówieniu wygłoszonym 13 kwietnia 1986 r. w synagodze rzymskiej papież Jan Paweł II powiedział, że Żydzi byli *pierwszymi powiernikami i świadkami etyki ukazanej przez Dziesięć Przykazań*. Z pewnością zarówno naród, jak i poszczególne jednostki nie dorastały do pełnego zadośćuczynienia wymogom przykazań Bożych. Ale czy możemy wskazać jakiś inny naród, który tym wymogom całkowicie sprostął albo sprostął lepiej aniżeli Żydzi? Czy mamy prawo do takich porównań? A zatem czy wolno Biblię żydowską interpretować w sposób otwarcie antyżydowski?

Pan M. Roszkowski ocenia jako *niezwykły fakt* pojawienie się *Zbawcy wszystkich ludzi w narodzie na ogół nie rozumiejącym religii uniwersalnej*. Nie wiem, co Autor ma na myśli mówiąc o *religii uniwersalnej*. Czy chodzi o jakąś wyidealizowaną „religię czystą”, o mozaizm, o chrześcijaństwo, a może o rzymskokatolickie zasady wiary? Uprzedzając odpowiedź znowu wydaje się celowe przytoczenie fragmentu tego samego przemówienia Jana Pawła II: *Religia żydowska nie jest „zewnątrzną” wobec naszej religii. Posiadamy zatem z nią stosunki, których nie mamy z żadną inną religią. Jesteście naszymi braćmi umiłowanymi i w pewien sposób, można by powiedzieć, naszymi starszymi braćmi*. Nie wydaje się stosowne proponować Bogu inny adres Zwiastowania aniżeli Nazaret czy inne miejsce Narodzin aniżeli Betlejem. Zamiast tracić czas na tego typu zdziwienie, owocej jest zastanowić się, jaka nauka wypływa z tego, co się rzeczywiście wydarzyło w warunkach i przy udziale narodu, o którym opowiada Biblia.

8. Autor listu zaprezentował osobiłą teorię na temat genezy pluralizmu protestanckiego. Winę za, jego zdaniem, gorszą różnorodność przekonań i praktyki życia ponosi lektura Pisma Świę-

tęgo. W czytaniu Biblii Autor upatruje powód i innych kłopotów, które ujmuje w ten sposób: *Powstające herezje, tworzące się wciąż sekty, spory między biblistami, przemiany poglądów w samym Kościele, konieczność wypowiedzi papieskich w sprawach biblijnych świadczą o problemach pojawiających się przy lekturze Biblii*. Otrzymaliśmy ponury obraz nieszczęść spowodowanych na skutek kontaktu z Księgami Świętymi. Na szczęście nie ma w nim wiele prawdy. Biblia pojawia się nie na początku, lecz na końcu albo w trakcie waśni między wierzącymi powołującymi się na jej autorytet. Różnorakie spory mają swoje rzeczywiste źródło zupełnie gdzie indziej. Biblia bywa wykorzystywana tylko jako narzędzie dla podpierania własnych pozycji. Nie ludźmy się. zaprzestanie czytania Pisma Św. nie zmniejszyłoby liczby herezji i sekt ani nie odciążyłoby papieża w jego pracy. Również przemiany poglądów w Kościele nadal miałyby miejsce, aczkolwiek ich kierunek byłby na pewno różny od tego, jaki obserwujemy dzisiaj. Jedyne sporów między biblistami mogłoby być istotnie mniej. A gdyby wyobrazić sobie hipotetyczną sytuację, że lektura Biblii zostałaby zredukowana do minimum, można się nawet spodziewać, że bibliści podzieliłoby los mamutów.

9. Ostatnie akapity listu Pana M. Roszkowskiego odnoszą się do kwestii autorytetu Pisma Św. i jego pozycji w Kościele. Autor napisał szczerze: *Zawsze myślałem, że Kościół katolicki ma to wyłączne prawo komentowania Biblii, a nawet określania, które księgi do niej jako natchnione należą*. W tym punkcie faktycznie brak jest między nami pełnej zgody. Kościół katolicki ma prawo określać, które księgi wchodzi w skład kanonu pism natchnionych i uczynił to definitywnie na Soborze Trydenckim w 1546 r., a więc stosunkowo późno. Co się tyczy katolickiej wyłączności na *prawo komentowania Biblii*, musimy być bardziej powściągliwi. Nie wolno nam naśladować Świadców Jehowy, niesłusznie przekonanych o wyższości nad innymi oraz o monopolu na prawidłową interpretację Biblii. Ostrzegając przed *podporządkowaniem Słowa Bożego jednej wspólnotie kościelnej* czynię to na zasadzie, że Pismo Św. nie jest dokumentem w rodzaju „Kodeksu Prawa Kanonicznego”, a więc nie może być zdane na zmiany i korekty wprowadzane przez upoważnioną władzę kościelną. Jest rzeczywistością ponadwyznaniową, a nawet ponadreligijną. Jeśli temu zaprzeczymy, zagubimy prorocki wymiar Biblii w Kościele. To nie Kościół ma weryfikować Biblię, lecz Biblia weryfikuje doktrynę i praxis Kościoła. Doświadczenie i refleksja innych Kościołów chrześcijańskich są nam ogromnie pomocne, bo żadne wyznanie nie wyczerpuje bogactwa zawartego w Biblii. Ktoś, kto wyklucza zasadność i prawdę obecną w pozakatolickiej lekturze Biblii, podważa chrześcijański charakter innych wspólnot kościelnych. Stosowny

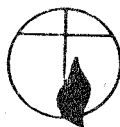
respekt winniśmy zachować zwłaszcza wobec religii żydowskiej. Jeszcze raz wróćmy do słów wypowiedzianych przez Jana Pawła II w synagodze rzymskiej: *Gotowi jesteśmy do pogłębienia dialogu w duchu lojalności i przyjaźni, z poszanowaniem najgłębszych przekonań jednej i drugiej strony, biorąc za fundamentalną bazę elementy Objawienia, które posiadamy wspólnie, jako „wielkie dziedzictwo duchowe”.*

10. Na koniec chciałbym ustosunkować się do listu, jaki nadesłał Bonawentura J. Urban OFMConv. Poruszony reakcją Y. Congara na decyzję Kongregacji Kultu Bożego w sprawie tzw. Psalmów złorzeczących (zob. „O integralną lekturę Pisma Świętego”, s. 60–62) Autor obawia się, że moja konkluzja, iż *jest to decyzja o charakterze duszpasterskim, a nie teologicznym*, sugeruje niekonsekwencję w podejściu do sprawy *jedności i nierozdzielności więzi duszpasterstwa z teologią*. Obawy te wydają się poważne, ale nie są uzasadnione. Decyzja Kongregacji dotyczy kształtu brewiarza i jest motywowana *racjami psychologicznymi*. Zgadza się, że duszpasterzowanie powinno służyć jedności teologii i życia chrześcijańskiego i nie może być mowy o przeciwstawianiu tych dwóch dziedzin ani w teorii, ani w praktyce. Jednak nie każda decyzja duszpasterska musi mieć silną teologiczną podbudowę i powodować określone teologiczne konsekwencje. Co się tyczy tzw. Psalmów złorzeczących, wyraźne odwołanie się władzy kościelnej do motywów psychologicznych, w moim rozumieniu oznacza, że racji teologicznych tym razem po prostu nie ma. Z powiedzenia, iż chodzi o decyzję o charakterze duszpasterskim, nie wynika też, że powinniśmy włączyć ją do trwałych rozwiązań teologii pastoralnej.

Dziękuję Panu M. Roszkowskiemu i innym Czytelnikom za życzliwe słowa o zawartości opublikowanych artykułów. Powyższe uwagi przedstawiam z nadzieją, że dzięki nim jaśniejsze stanie się moje stanowisko oraz zyska to, o czym wspólnie rozprawiamy, czyli rozumna i pokorna lektura Pisma Świętego.

Ks. W. Chrostowski

Warszawa, 31 maja 1986 r.



„Tygodnik Katolicki” – pierwsze religijne czasopismo na Górnym Śląsku

5 lipca 1845 r. ukazał się w Pszczynie pierwszy numer „Tygodnika Polskiego”. Wydarzenie bezprecedensowe w zaborze pruskim – czasopismo wydawane dla społeczności polskiej Górnego Śląska, adresowane do chłopów, rolników, a więc tej grupy społecznej, która była żywiołem polskim z języka i wiary. Głównym redaktorem pszczyńskiej gazety był Józef Lompa, słynny nauczyciel z Lubczy. Niestety, wydawanie pisma uwarunkowane było zakazem publikowania w nim materiałów o charakterze narodowym i politycznym. Dopiero trzy lata później, gdy w państwie pruskim wskutek znanych zaburzeń rewolucyjnych zwanych Wiosną Ludów przestała funkcjonować cenzura prasowa, pojawiły się następne polskie tytuły. Wspomnieć tu należy „Dziennik Górnos Śląski” wydawany w Bytomiu i „Telegraf Górnos Śląski” – pismo o charakterze politycznym oraz wydawany w zaborze austriackim „Tygodnik Cieszyński” później przemianowany na „Gwiazdkę Cieszyńską”. Jednak szczęśliwym wydarzeniem dla Kościoła lokalnego było pojawienie się „Tygodnika Katolickiego” – pierwszego czasopisma religijnego na Górnym Śląsku.

Pierwszy numer „Tygodnika Katolickiego” ukazał się 7 października 1848 r. w Piekarach Śląskich z inicjatywy miejscowego proboszcza, ks. Jana Alojzego Nepomucena Ficka. Zaopatrzonego uwagę: Próby-Arkusz. Zamiast zwykłego w takim przypadku artykułu programowego „Tygodnik Katolicki” umieścił na czołowym miejscu sprawozdanie z pierwszego posiedzenia założonego 17 września 1848 r. również na terenie Piekar Śląskich Towarzystwa Mariańskiego. Towarzystwo było organizacją parafialną o charakterze religijno-moralnym i oświatowym. Założona przez ks. proboszcza Ficka organizacja miała na celu *obronę świętej wiary katolickiej oraz pomnożenie większej gorliwości w zachowaniu przykazań boskich i ćwiczeniu się w cnotach i dobrych uczynkach pomiędzy wiernymi Chrystusowymi*. Umieszczenie statutu organizacji w „Tygodniku Katolickim” spowodowało, że w krótkim czasie zaczęto go nazywać „Tygodnikiem Mariańskim”.

Początkowe egzemplarze „Tygodnika Katolickiego” zamieszczały ozdobną winietę tytułową przedstawiającą postać Matki Bożej Królowej Świata, która depta głowę węża. Wizerunek Maryi zwieńczony był religijnymi cytatami: *Kto mnie znajdzie,*

znajdzie żywot i wyczerpie zbawienie od Pana oraz: O Maryjo bez grzechu poczęta, módl się za nami, którzy się do Ciebie uciekamy. Winieta z biegiem czasu została wzbogacona rysunkiem przedstawiającym bazylikę budowaną przez księdza Ficka, by w końcu przyjąć jeszcze inny wygląd: Matki Bożej z cudownego obrazu piekarskiego ozdobionego kwiatami. Na stronie tytułowej widniała także inserata dotycząca częstotliwości wychodzenia pisma, jego ceny i sposobu kolportażu.

Redaktorami i autorami „Tygodnika Katolickiego” byli przede wszystkim: ks. Ficek – redaktor naczelny, jego dwaj wikariusze, jezuita Peterka i Prasałowicz, oraz znany misjonarz, jezuita o. Karol Antoniewicz, i ks. Jan Laxy. W początkowej fazie ukazywania się pisma jako organu prasowego Towarzystwa Mariańskiego zajmowało się ono wyłącznie sprawami religijnymi. Autorzy poszczególnych nie sygnowanych artykułów dawali wyraz swemu zaniepokojeniu z powodu postępującej dechrystianizacji społeczeństwa śląskiego, co przejawiało się przez: rozluźnienie więzi małżeńskiej, egoizm, pychę, zaniedbywanie obowiązku modlitwy, opuszczanie mszy świętej niedzielnej, brak opieki nad wychowaniem religijnym dzieci. Wypadki Wiosny Ludów ponadto wykazywały, że znaczna część społeczeństwa nie żyje w zgodzie z naukami wypływającymi z ewangelii. Miłość Boga i bliźniego nie zgadza się z nierzadkim podejmowaniem hasel nienawiści. Podkreślano, że wykluczenie z życia indywidualnego, rodzinnego oraz społecznego naczelną cnoty miłości bliźniego powoduje negatywne skutki w życiu doczesnym człowieka, a także rzutuje na jego życie wieczne.

W trzecim numerze czasopisma piekarskiego zamieszczono pierwszy artykuł o tematyce świeckiej, jednak ściśle związany z religią i życiem Kościoła. Było to opowiadanie wymierzone przeciw nałogowi pijaństwa. Grzech pijaństwa polegający na nadużywaniu tzw. napojów palonych stanowił – w opinii redaktorów – pierwszą i bezpośrednią przyczynę dechrystianizacji i demoralizacji społecznej. Nadmierne spożywanie alkoholu skłaniało do lekceważenia dekalogu, nieuznawania autorytetu, niepraktykowania cnót indywidualnych i społecznych potrzebnych do prawidłowego funkcjonowania wielowarstwowego organizmu społecznego. Wyzwalało uczucie agresji w stosunku do rodziny, towarzysza pracy, pracodawcy, przeciw innemu bliźniemu.

Problematykę społeczną w szerokim zakresie „Tygodnik Katolicki” podjął w numerze piątym, w artykule pt. „Rozprawa o spocie, jaki wewnętrzny w narodach porządek utrzymuje się albo też psuje”. Redaktorzy wyrazili w nim swoje osobiste przekonania, które zgodne były z tezami głoszonymi ówczesnie przez wybitniej-

szych przedstawicieli Kościoła na zachodzie Europy. Treść artykułu można sprowadzić do kilku podstawowych tez:

1. nierówność społeczna jest zjawiskiem naturalnym, a więc koniecznym i nieuniknionym;
2. mimo istnienia nierówności społecznej społeczeństwo powinno być tak zorganizowane, by nie godziło w osobistą godność ludzką oraz gwarantowało rozwój jednostki;
3. nierówność społeczna niejako z samej natury powoduje napięcia międzyludzkie i międzyklasowe, lecz należy je neutralizować, głównie przestrzegając przykazań Bożych;
4. ożywione życie religijne człowieka zapewni mu życie wieczne, a trudy życia codziennego uczyni lżejszymi.

W konkluzji artykułu czytamy: *W teraźniejszych zaburzeniach politycznych nie tak nie posłuży do podniesienia i rozwinięcia się i zarazem do ożywienia wiary naszej świętej, jako religijne Towarzystwa (...) w których po polsku mówiący Górnolązka o stanie rzeczy w tych czasach i o położeniu Kościoła i religii (...) oświecony zostanie.* W różnego typu towarzystwach i organizacjach religijnych upatrywano zatem ośrodki kształtujące ogólny rozwój intelektualny i duchowy człowieka. Cnoty pokory, łagodności, wyrozumienia i cierpliwości, wytrwania i opanowania – potrzebne według autora omawianego artykułu w życiu społecznym – miały być wypracowane przez organizacje religijne, które powinny działać w każdej parafii czy miejscowości.

Stosunkowo późno w „Tygodniku Katolickim” pojawiła się tematyka patriotyczno-narodowa, którą można odnotować w edycji pisma z dnia 9 grudnia 1848 r. W artykule pt. „O ozdobie Domów Bożych” podkreślano istniejący silny związek wartości religijnych z narodowymi w życiu każdego Polaka. Skierowanie uwagi czytelników na Ojczyznę – Polskę, która wiele razy wymagała od swych obywateli zaangażowania wyrażającego się w różnych formach, najczęściej w służbie żołnierskiej czy też w trosce o stan Kościoła w narodzie, było wyrazem patriotyzmu. Podobne akcenty można odnaleźć w innym artykule, „O potrzebie kapłanów w Kościele Bożym”, który nawiązuje wyraźnie do ważnego momentu w historii Polski – przyjęcia chrztu, kultury i cywilizacji chrześcijańskiej. Wymienia się przy tej okazji świętych Wojciecha, Cyryla i Metodego, pozyskujących dla Kościoła powszechnego plemiona słowiańskie. Dzięki zasadom etycznym głoszonym przez chrześcijaństwo naród polski stał się wewnętrznie silniejszy, bardziej skonsolidowany i mógł zgodnie ze swymi interesami układać stosunki z sąsiadami.

Na pogłębienie tematyki religijno-patriotycznej w „Tygodniku Katolickim” miał wpływ ukazujący się w Bytomiu polityczno-radykalny polski „Dziennik Górnoląski” redagowany przez zna-

komity zespół w składzie: Aleksander Mierowski, Józef Lompa, ks. Józef Szafranek i Józef Lępkowski. Redakcja tego czasopisma zarzuciła swego czasu organowi Towarzystwa Mariańskiego zbyt nie czerpanie z wzorów obcych przy równoczesnym pomijaniu polskiej literatury, polskich miejsc pielgrzymkowych, polskich postaci świętych, polskiego folkloru itp. Podobny zarzut spotkał jednego z redaktorów „Tygodnika Katolickiego”, ks. Jana Laxy’ego, który będąc znakomitym etnografem i tłumaczem książek z niemieckiego i włoskiego zbyt mało pisał o rodzimej kulturze polskiej. Ks. Laxy zamieścił na łamach „Tygodnika Katolickiego” pouczające opowiadania z życia świętych, apokryficzne opowieści o Samsonie, pisał też ciekawie o mitach i wierzeniach słowiańskich. Pod wpływem krytyki bytomskiego „Dziennika Górnośląskiego” czasopismo piekarskie zaczęło silniej akcentować pierwiastki polskie.

Na skutek nasilenia akcji germanizacyjnej oraz wzmożenia pruskiej cenzury w połowie 1849 r. upadły dwa spośród wspomnianych pism katolickich: „Telegraf Górnośląski” i „Dziennik Górnośląski”, stale podający aktualny serwis polityczny. W tej sytuacji redakcja „Tygodnika Katolickiego”, zdając sobie sprawę, iż kieruje pismem religijnym, zdecydowała zapłacić tę lukę poprzez powiązanie tematyki religijno-moralnej – zawsze dominującej – z treściami politycznymi, które umacniały dumę narodową Polaków. Główną zasługę należy tu przypisać jezuitcie, o. Karolowi Antoniewiczowi, doskonałemu kaznodziei i ludowemu misjonarzowi. Cykl artykułów o Antoniewiczu publikowany w „Tygodniku Katolickim” pod wspólnym tytułem „Listy z Krakowa” niósł pociechę i zawierał nutę nadziei na odzyskanie niepodległości Polski, którą autor widział po uprzednim odrodzeniu religijno-moralnym społeczeństwa. Poprzez odrodzenie religijno-moralne rozumiał natomiast wzrost roli religii katolickiej, której ideały powinny być podstawą działania we wszystkich dziedzinach życia indywidualnego i społecznego. Takie stanowisko o. Antoniewicza wypływało nie tylko z jego duchowego stanu i pełnienia stałej posługi misyjnej, ale także z szeroko rozpowszechnionego wówczas na terenie zaboru pruskiego poglądu, że germanizacja w równym stopniu zagraża polskości, jak i religii katolickiej.

Myśl ks. Ficka, że *tak długo silnej wiary między ludem śląskim, jak długo języka ojczystego* funkcjonowała przez wiele dziesiątków lat i ciągle była aktualizowana realiami ówczesnego życia społeczno-politycznego. Doskonale rozumieli to śląscy duchowni, dlatego opierali się na polskim katolickim społeczeństwie, które musiało mieć zagwarantowane elementarne prawo używania języka ojczystego w życiu rodzinnym i społecznym. Na skutek tego rząd pruski uznawał Kościół za przeciwnika germanizacji.

Dlatego też władze pruskie wyraźnie popierały odstępstwa od wiary katolickiej, co szczególnie widoczne było przy obsadzaniu stanowisk urzędniczych. Ta sytuacja wywołała kontrakcję Kościoła, zmierzającą do ożywienia życia religijno-moralnego, budzenia przywiązania do języka ojczystego i podtrzymania tradycji przodków. Religie katolicką uznawano na Górnym Śląsku – podobnie jak w Poznańskim – za główną wyróżniającą cechę narodową. Dawali temu wyraz autorzy i redaktorzy „Tygodnika Katolickiego”, a szczególnie o. Karol Antoniewicz. W „Grobach świętych polskich” i „Listach z Krakowa” poprzez szczegółowe rozważanie życia świętych Polaków i Polek, jak Bronisławy, Tadeusza, Jacka, Czesława, Jana Prandoty i innych formułował koncepcję Polaka-katolika, pośrednio przyczyniając się do stworzenia innego stereotypu: Niemca-luteranina.

Numer 49 „Tygodnika Katolickiego” składał się prawie w całości z „Listów z Krakowa”, co może świadczyć, że lektura tych artykułów cieszyła się dużą popularnością. O. Antoniewicz w swej korespondencji z Krakowa nie tylko zachęcał do odwiedzenia tego sławnego i gorąco ukochanego przez Ślązaków miasta, ale uwypuklił postać polskiego błogosławionego – Szymona z Lipnicy – który pochodził z niższych warstw społecznych. Podnosiło to na duchu ubogi lud. W ten sposób, podobnie jak w wielu innych artykułach „Tygodnika Katolickiego”, rozmyślenia religijne silnie przeplatały się z patriotyczną zadumą nad historią Polski. O. Antoniewicz podkreślał to, trawestując wspomnianą myśl ks. Ficka: *Gdy miłość Ojczyzny łączy się z miłością do Boga, wtedy godło narodowe, z godłem Kościoła związane, staje się chwałą, zwycięstwem, zbawieniem.*

Rozwijanie tematyki patriotycznej mogło stać się przyczyną zamknięcia „Tygodnika Katolickiego” przez władze pruskie. Ostatni numer czasopisma ukazał się prawdopodobnie w lipcu 1850 r. Organ wydawniczy Towarzystwa Mariańskiego ukazywał się więc tylko kilka miesięcy dłużej niż inne, wcześniej wspomniane czasopisma polskie. Część prasoznawców wiąże też upadek „Tygodnika Katolickiego” bądź to z bojkotem prasy polskiej przez pruskie urzędy pocztowe, które w ten sposób zlikwidowały abonentów zapewniających utrzymanie czasopisma, bądź to z ustawą o obowiązku płacenia kaucji, co dotyczyło wyłącznie czasopism politycznych.

Czasopismo ks. Ficka nie miało wielu stałych abonentów. Najwięcej egzemplarzy „Tygodnika” zwykle wykupywali pątnicy przybywający do Piekar Śląskich jako znanego już wówczas miejsca pielgrzymkowego. Propagowanie idei katolicyzmu z konkretnymi wzorami religijno-moralnego postępowania sprawiło, że „Tygod-

nik Katolicki" – jako pierwsze nowoczesne polskie czasopismo religijne ukazujące się na Górnym Śląsku – w treściach swych nie dezaktualizował się. Był przez miejscową ludność przechowywany na równi z książkami i wielokrotnie wykorzystywany przez rodziny śląskie, które regionalnym zwyczajem gromadziły się w celu wspólnej lektury polskiego i katolickiego słowa. Nie można wątpić, że dzięki temu ks. Ficek, energiczny organizator życia religijnego na Śląsku, położył w jakimś stopniu tamę germanizacji.

Ks. Janusz Wyciśło



O mniejszościach narodowych inaczej

Kiedy Polska przestała być Rzeczpospolitą wielu narodów?

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

Ostatnio wzrosło w naszym kraju zainteresowanie problemami mniejszości narodowych w dawnej Polsce, polityką narodowościową rządu polskiego przed wojną i stosunkami między Polską a Ukrainą, Białorusią i Litwą, lub – inaczej – między Polakami, a zwłaszcza Ukraińcami oraz Białorusinami, Litwinami¹ i Żydami. Sprawie stosunków polsko-żydowskich poświęca się ostatnio dużo uwagi. Przypomina się, że dawna Polska była krajem tolerancji i azylu. Po pierwszym rozbiórze Polski na Sejmie Wielkim toczyła się batalia o *sposób uformowania Żydów polskich w pożytecznych krajowi obywateli*. Jak to ujął Mateusz Topór Butrymowicz, podstarosta, miecznik i poseł powiatu pińskiego². W XIX w. dokonywały się procesy asymilacji górnej warstwy mieszczaństwa żydowskiego w Kongresówce i Galicji; nastąpiło wśród socjalistów zbliżenie Polaków i Żydów. Znacznie wzrósł wkład Żydów do kultury polskiej, w dziedzinie tak twórczości artystycznej i naukowej, jak i nakładów w różnych gałęziach: na edukację (Szkoła Hipolita Wawelberga i Stanisława Rotwanda, faktycznie politechnika polska w Warszawie działająca od 1906 r.), na służbę zdrowia (szpital dziecięcy zakaźny w Warszawie Bersonów i Baumanów), na publikacje (wydawnictwa, drukarnie, księgarnie, antykwariaty). Na podniesienie poziomu cywilizacyjnego zwłaszcza w Kongresówce miały wpływ inwestycje w bankowości (Kronenberg, Epstein i in.), w komunikacji kolejowej (Bloch), w przemyśle, szczególnie włókienniczym, w okręgu łódzkim (Poznański). Małżeństwa mieszane i zmiana wyznania na katolickie lub ewangelickie towarzyszyły zbliżeniu w warstwie mieszczańskiej i inteligentkiej, przenikaniu obu kultur i ich wzajemnemu wpływaniu na siebie. Współdziałanie w walce przeciw absolutyzmowi carskiemu w szeregach organizacji Czerwonych można zaobserwować przed i w czasie powstania styczniowego. W szeregach Proletariatu, Związku Robotników Polskich, Polskiej Partii Socjalistycznej i Socjaldemokracji Królestwa Polskiego i Litwy było wielu wybitnych działaczy pochodzenia żydowskiego, jak Szymon Diksztajn, Stanisław Mendelson, Feliks Perl, Róża Luksemburg i inni. Podobnie było w szeregach PPSD w Galicji (Herman Diamand, Herman Liebermann). Trwale zbratała ich wspólna działalność polityczna – nielegalna

i legalna – niezależnie od ich wyznania, tym bardziej że byli oni „niedowiarkami“, ateistami, marksistami czy laickimi wolnomyślicielami. Nie należy jednak przeceniać tych procesów, gdyż dotyczyły one stosunkowo niewielkiego odsetka ogółu Żydów polskich, którzy w swej masie pozostawali związani z językiem, religią i kulturą żydowską.

Analogicznym procesom polszczenia podlegali w XIX w. Niemcy, przybysze z Niemiec i Austrii. Z nich wywodzili się wybitni polscy uczeni, tacy jak np. Joachim Lelewel czy Oskar Kolberg, polscy poeci, jak Wincenty Pol czy Kazimierz Tetmajer, wydawcy, jak np. Gebethner i Wolff czy Arct. Przeważnie jednak, jeśli byli ewangelikami, nie zmieniali wyznania³.

Z Ukraińcami, Białorusinami i Litwinami sprawy układały się odwrotnie. Oni bowiem „wybijali się na niepodległość“. Oni walczyli – od drugiej połowy XIX w. czy przełomu XIX i XX w. – o UNIEZALEŻNIENIE SIĘ od wpływów dominującej kultury i tradycji polskiej. I to następowało poprzez konflikty, walki, nieraz krwawe, przede wszystkim na ziemiach Ukrainy, począwszy od czasów Gonty i Żeleźniaka, rzezi humańskiej, aż do walk zbrojnych we Lwowie w 1918 r. Z Litwinami przez prawie cały okres międzywojenny ciągnął się spór o Wilno. W ruchu emancypacyjnym białoruskim dużą rolę odegrali dobrowolnie zbiałorutynizowani Polacy. Obok walk jednak występowały elementy wzajemnego zrozumienia i sympatii. Wątki ukraińskie występowały w polskiej poezji romantycznej (Juliusz Słowacki, Bohdan Zaleski, Antoni Małczewski); w librettach oper polskich wykorzystywali je Henryk Melcer i Henryk Opieński; w dumkach – Stanisław Moniuszko; w obrazach (postać Wernyhory) – Jacek Małczewski, w dramacie – Stanisław Wyspiański. Taras Szewczenko i Iwan Franko tworzyli pod wpływem polskiej literatury pięknej. Rewolucjoniści polscy zawierali układy z rewolucjonistami ukraińskimi – przed powstaniem dekabrystów i pół wieku później – po powstaniu Narodnej Woli i Proletariatu pod hasłem: wolni z wolnymi i równi z równymi. Oba elementy – sympatii i wrogości – przeplatały się jednak cały czas. Na konflikty narodowe nakładały się społeczne: Polak był panem, Ukraińiec i Białorusin – chłopem. Wieki całe trwało przeciwieństwo interesów między dworem

¹ Ukazała się ostatnio praca Kazimierza Podlaskiego pt. *Białorusini, Litwini, Ukraińcy. Nasi wrogowie czy bracia*, Warszawa 1985.

² „Abyśmy o ojczyźnie naszej radzili”. *Antologia publicystyki doby stanisławowskiej*. Warszawa 1984, rozdział: *Prawa dla Żydów*, s. 205–229.

³ Wśród 835 tys. ewangelików według spisu z 1931 r. 219 tys. podało język polski jako ojczysty (tzn. 26%), MRSt 1938, s. 26. Świadczy to o daleko idącej polonizacji Niemców, przybyłych do Polski w XIX w. Kultura polska – mimo niewoli – tak była atrakcyjna dla imigrantów z Niemiec i Austrii.

i wsią, dominacją i poniżeniem, pychą wielkopańską i chłopską pokorą przerywaną wybuchami buntu i gniewu.

O tych sprawach napisał ostatnio książkę pod tytułem „Rzeczpospolita wielu narodów” znany historyk Jerzy Tomaszewski¹. Trafia ona na rynek w odpowiednim momencie, gdyż właśnie teraz rozbudzone zainteresowania czytelników znajdują tu źródło wiedzy. Tekst główny, dotyczący mniejszości narodowych w Drugiej Rzeczypospolitej (ss. 25–256) poprzedzony jest wprowadzeniem ogólnym i kilkunastostronicowym szkicem o narodach Europy Środkowej. Mowa w nim o dziejach narodów na wschód od Łaby, o rozwoju ich świadomości narodowej, o Kulturträgerach, o procesach kształtowania grup mniejszościowych i trudnościach wykreślenia po I wojnie światowej granic nowych państw, o współpracy niektórych mniejszości narodowych z hitlerowcami itp. Tyle treści umiejętnie zawarł autor w zwięzłym, syntetycznym wykładzie wstępnym. Tekst główny składa się z siedemnastu rozdziałów. Autor omawia po kolei według podziałów narodowych: Polacy – naród odrodzony i w krajach sąsiednich; Ukraińcy – naród pokonany i na rozdrożu; Białorusini – naród nie uznawany i naród radykałów; Żydzi – naród rozproszony, miejski, konserwatywny, naród rewolucjonistów, poszukujący ojczyzny i Żydzi polscy w Niemczech; Niemcy – naród zdetronizowany, naród nacjonalistów?; i wreszcie mniejszości zapomniane i niemal nie znane. Jak wynika z powyższego, najwięcej – bo sześć szkiców – poświęcono Żydom (71 stron), po dwa szkice – Polakom (29 s.), Ukraińcom (37 s.), Białorusinom (29 s.), Niemcom (28 s.), innym (19 s.).

Fakt, że Żydom poświęcono najwięcej miejsca, wynika, jak mi się zdaje, z kilku przyczyn. Po pierwsze, książka zrodziła się z pomysłu opublikowania w „Folkssztyme” (w polskojęzycznej części tego tygodnika) najpierw dwóch artykułów o Żydach, a potem większej ich liczby również o innych mniejszościach narodowych przed wojną. Wspomina o tym J. Tomaszewski we wprowadzeniu (s. 11). Po drugie, ale tu wkraczam w sferę domysłów, dysproporcja ta wynika po prostu z zainteresowania autora tą tematyką [— — —][Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)]. Po trzecie ma to chyba związek z rutynowymi niemal na Zachodzie oskarżeniami ogółu Polaków o antysemityzm i próbą odpowiedzi na pytanie, jak to właściwie było z tym antysemityzmem i ze stosunkiem Żydów polskich do Polski, w tym całkowicie spolonizowanych *Polaków amatorów, ludzi opętanych Polską i niezmiernie dla niej zasłużonych*, jak pisze autor cytując Mariana Hemara i komentując go (s. 141).

Rachunek krzywd, jakie ma na sumieniu Polska wobec mniejszości narodowych i próba moralnego osądzenia go dziś, gdy

problem ten przestał w dużym stopniu istnieć – ten zamysł leżał, jak przypuszczam, u źródeł decyzji autora. J. Tomaszewski dążył tu do zniszczenia obiegowych STEREOTYPÓW, jakie wciąż pokutują w świadomości (...) Oto ich wykaz – wizje, skutecznie wzmacniane w różny sposób: Polak – biedny, ale wspaniałomyślny, tolerancyjny, sprawiedliwy, choć prześladowany. Żyd – bogaty i chciwy, burżuj, ale wywrotowiec, krwiopijca i oszust. Ukraińiec – rezun, bandyta, banderowiec, faszysta na usługach. Białorusin – poczciwy chłopiek analfabeta, potencjalny Polak, gdy uzyska świadomość narodową. Niemiec – hitlerowiec, gestapowiec, morderca, prześladowca.

J. Tomaszewski nie waha się przed użyciem drastycznego porównania postaw rządów pruskich okresu Bismarcka z polskimi okresu przedwojennego a położenia Polaków pod zaborem pruskim z położeniem Ukraińców w II Rzeczypospolitej. Powołując się na Henryka Wereszyckiego, cytującego słynną antypolską mowę kanclerza z 1886 r. w Sejmie pruskim i Zwischenrufy z ław polskich, dodaje: *Mogę sobie wyobrazić analogiczną wymianę zdań w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej między przewodniczącym Rady Ministrów a posłami ukraińskimi* (s. 81–82).

Jest chyba symptomatyczne, że temat ukraiński w literaturze polskiej okresu międzywojennego nie był prawie wcale poruszany. Piszę „prawie”, gdyż sama czytałam przed wojną jedną książkę – nieżyjącego już – Wiesława Wohnouta, powieść pt. „Miłość i sprawa”. Zapamiętałam do dziś postacie bojowników nielegalnej organizacji ukraińskiej, inteligentów i studentów, nakreślonych przez autora z całą sympatią. Wohnout był przed wojną działaczem PPS w Krakowie, po wojnie znalazł się na emigracji w Anglii. Ale ta książka była wyjątkiem, który potwierdza regułę. Prawda, w „Przedwiośniu” epizodycznie pojawia się Ukraińiec, którzy biorze udział w tajnym, komunistycznym zebraniu, gdzie słucha go Cezary Baryka. Ale to było w 1925 r. A książka Wohnouta ukazała się 10 lat później – rok po zamachu na ministra Bronisława Pierackiego i w czasie trwania procesu działaczy OUN, oskarżonych o jego zabójstwo. W przemówieniach obrońców i w prasie socjalistycznej („Robotnik” i „Naprzód”), zamieszczającej sprawozdania z sali sądowej, podkreślano, że sąd nie udowodnił oskarżonym winy (sprawca – Grzegorz Maciejska zbiegł za granicę), lecz wszczął sprawę, by skazać na długie lata więzienia przywódców i by zohydzić ich w oczach polskiej opinii publicznej. Powieść

⁴ Warszawa 1985, ss. 286, cena 200 zł., nakład 30 tys. W 1977 r. ukazała się praca Zbigniewa Landaua i Jerzego Tomaszewskiego pt. *Druga Rzeczpospolita. Gospodarka, społeczeństwo, miejsce w świecie*, gdzie znajdujemy szkic pt. *Polemiki w sprawie struktury społeczeństwa*. Omawia się tam w pkt. 1 strukturę narodowościową (s. 113–123).

W. Wohnouta stanowiła jak gdyby POLEMIKĘ z tezą prokuratora, Władysława Żeleńskiego, i z wyrokiem sądu, była obroną skazanych.

Wanda Wasilewska napisała powieść pt. „Płomień na bagnach”, ale nie zdążyła jej wydać przed wybuchem wojny. Odzyskawszy maszynopis, pozostawiony w Warszawie, opublikowała ją we Lwowie-Kijowie w 1940 r. (reedycja w Warszawie w 1948 r.). Czytałam ją wówczas (oczywiście po polsku). Była to – o ile sobie przypominam – opowieść o polskim osadniku na Polesiu, o otaczającej go aurze nienawiści ze strony miejscowych chłopów, którzy liczyli, że ziemia ta będzie należeć do nich.

W 1955 r. ukazała się podobno jedna z najlepszych polskich powieści batalistycznych, „Słowo o bitwie” pióra Janusza Jasieńczyka (Janusza Poraj-Biernackiego). Mowa jest w niej o bitwie pod Tobrukiem, a brali w niej udział Ukraińcy, żołnierze Polskiej Samodzielnej Brygady Karpackiej. Wspominają oni dolę ukraińską w Polsce międzywojennej. (...) Książka ta nie ukazała się dotychczas w Polsce.

Andrzej Kuśniewicz znany jest jako autor wielu powieści dziejących się na terenach południowo-wschodnich, gdzie żyli obok siebie, ze sobą Polacy i Ukraińcy, Żydzi i Niemcy. Chyba niewielu miłośników prozy Kuśniewicza zna jego poemat, wydany w 1956 r. pt. „Słowa o nienawiści”⁵. Motto z oświadczenia Gromady Humań wyjaśnia tytuł poematu: *Nam godziło się przybrać nazwisko Humania, abyśmy z ludnością Ukrainy zawarli przymierze odrodzenia, sojusz przyszłości, abyśmy za prześladowanie ludu Ukrainy, za wywołane najstraszniejsze reakcje, tem samem nazwiskiem obmyli wspólną nienawiść, zmazali krwawe pamiątki* (s. 4). Trudno oprzeć się chęci przytoczenia obszernych fragmentów tego sześcioczęściowego, przejmującego poematu, poruszającego tematy tak rzadko spotykane w literaturze polskiej XX wieku.

DNIESTR

*Nie zginąła się ta ziemia pokornie,
do nóg pańskich nie biła pokłonów,
kloniąc zaciskała w dłoni
i za krzywdy płaciła hojnie.*

.....
*Pieśń nadleci, nisko się przyczai
w gąszczu zarem zetlatych liści.*

*Niesie woda dniestrowa pieśń o urodzaju
miłości i nienawiści.*⁶

POLSKA ZIEMIA

1

*A pan komendant policji
pod brodą rzemień ma,
Mówi: – Ach, ty psiawiaro,
wilkiem ci z oczu patrzy!
Rezuny, ja was znam!
Poczekaj – i szczeka mu drga –
Jeszcze ja ciebie w pańskim lesie
przydybię jak drzewo niesiesz!
Wtedy ci szkołę dam!*

.....

4

*Ty się, piosnko, po łąkach nieś,
ty się, piosnko, po polach ściel,
gdy ułani poznańscy szli przez wieś
w proporczyków szkartacie i bieli.*
Gdzie ty durny, Iwanie, się schowasz,
gdzie ty durny, Iwanie, skryjesz?
Patr: pan wachmistrz się szpicrutą, zły,
kłątwy żując, po cholewach bije.

– A po co ty, gadzie zatracony,
ukraińskie, sobacze plemię,
ten karabin po cesarskiej armii
zagrzebywał, zakopywał w ziemię?

– Może w strzechach broń jest ukryta?
– Do roboty, chłopcy, a żywo! –
rotmistrz pilny, skrzętny gospodarz
z dachów kazał poszycie zrywać.

Słota prosto z chmury w klepisko,
uderzyły w lament kobiety,
chaty pięście wzniosły do nieba
poczerńiałych krokwi szkieletem.

– A możeś ty, zbój, naboje
w zboże schował – pan rotmistrz pyta.
Szufłą kazał ułanom wyrzucać
w kałuże, na gościniec żyto.

Gdy plutony przejdą w ordynku
przez wieś, drogą wymoszczoną zbożem,
będą tobie, chamie, dożynki,
garść do gęby na przednówka włożysz.

⁵ Warszawa 1956, nakład 1205 egz.

⁶ Tamże, s. 42–43.

*Pohulał po junacku ułan.
Ojże tobie dola-niedola,
po chałupach w kalin korowajach,
po jarmarkach, po jarach Podola.*

6

*A te kopce za cmentarzem
kwiatem krasne dotąd,
za tych durnych, co zginęli
w osiemnastym roku?*

*– Po coś te mogiłki sypał,
ukraiński gadzie?*

*My tu z twoją Ukrainą
migiem se poradzim!*

*Pan rotmistrz se siadł u krzyża,
parobków zawołał.*

*– Czubaryckie mi tu, chamy,
stańcie dookoła.*

*– W garściach mi roznosić będziesz
z tych mogilek ziemię,
po zagonach ją rozrzucisz,
ty sobacze plemię!*

*– A dziewczuchy do gromady,
w koluśko, wolniutko,
na glanc mi tu udepczecie,
równiutko, gładziutko.*

*– Szcze ne wmerła Ukraina,
ale szczeznić musi,
pokażemy my wam, chamy,
porządek na Rusi!*

*Wsi spokojna, wsi wesoła,
dobrze ty spamiętasz
proporczyki kolorowe,
zatańczony cmentarz.*

*Popamiętasz, Ukraino,
polskiego ułana,
nie dasz ranionemu nawet
kropli wody z dzbana.*

UKRAIŃSKI REKAW

*Zaleszczycka szosa tuż –
wysoki, dniestrowy brzeg.*

*Tu przecięty nożyce historii
zetlały piastowski ścieg.*

*Z trzaskiem od polskiego kontusza
odprut się ukraiński rękaw.*

*– A piszcie do nas na Berdyczów!
Przenieśmy was przez Dniestr na rękach!*

A w poetyckim posłaniu zatulowanym „Mówię o Ukrainie“:

*Mówili: „Tego nie ruszaj”,
ale widzisz, zbrzydło do tej pory
wrywanie kart z kwitariusza
zapleśniałej narodowej historii.
Niejednemu nie w smak te wiersze,
co nie uszanowały
ni narodowej dumy,
ni narodowych nieszcześć.*

*inaczej już nie potrafię.
Jedni wody nabrali do ust,
milczeli jak ryby,
inni pełni wzgardliwych uśmiechów
albo obłudnych mizdrzeń.
Cisnąłem kamieniem w szybę,
kto chce – niech gwiżdże.*

*Patrz siostro Ukraino,
czas nienawiści minął...*

I w zakończeniu:

*Gdy rzucimy na śmietnik historii
przeszłości kalendarz stary,
zajedziemy do siebie w gościnę
kuligiem stukotnych karet.⁷*

W poetyckiej wizji zawarł Andrzej Kuśniewicz najważniejsze wątki doli-niedoli ukraińskiej wsi. Tu trzeba przypomnieć, że właśnie NA WSI w 1931 r. mieszkało 90% wszystkich grekokatolików, 95% prawosławnych, podczas gdy rzymskich katolików mniej, bo 73% (województwa centralne i zachodnie były bardziej zurbanizowane)⁸. Ukraińcy i Białorusini byli najbardziej zaniedbani pod względem cywilizacyjnym i kulturalnym. Dlatego nazywano kresy

⁷ Tamże, ss. 50–51, 52–53, 55–56, 57–58, 61, 62.

⁸ MRSt. 1938, s. 24. Obliczenia procentów – własne.

wschodnie Polską B. Liczba analfabetów wśród ludności powyżej 10 lat wynosiła na wsi w województwach: wołyńskim – 52%, pole skim – 48%, nowogródzkim – 37%, stanisławowskim – 42%, tarno polskim – 32%, podczas gdy na wsi w całej Polsce 27.6%⁹.

Stosunek władz i wojska do chłopów nawet w Polsce centralnej był na ogół wrogi, zwłaszcza w czasie pacyfikacji, a pogardliwy w dniu powszednim wobec wiejskich petentów w urzędach gmin nych i powiatowych. Wzajemna wrogość przejawiała się szczegól nie w czasie tłumienia manifestacji organizowanych przez Stronnictwo Ludowe, najsilniejszą partię opozycyjną, strajków (faktycznie bojkotów) przeprowadzanych początkowo na Woły niu przez komunistów ukraińskich a pod ich wpływem – przez ludowców, najpierw na Zamojszczyźnie. Brutalność policji i woj ska w stosunku do Ukraińców była jeszcze większa. Język, jakim posługuje się rotmistrz, starosta czy komisarz policji, mimo że złagodzony – jak się należy domyślać – w poemacie, roi się od wyzisków w rodzaju: *psiawiaro, gadzie, sobacze plemię, szczególnie twoja Ukraina*. W rytmach Andrzeja Kuśniewicza, budzących nie wątpliwe skojarzenia z poematem Brunona Jasińskiego „Słowo o Jakubie Szeli” (Paryż 1926) wyrażona jest ukraińska tęsknota do przejęcia polskiej ziemi folwarcznej. Opisane jest puszczanie z dy mem stogów pańskich i osadniczych, niszczenie przez wojsko zbiorów zboża i pamiątek ukraińskich, cerkwi prawosławnych, jest mowa o ucisku podatkowym. Jest rachunek krzywd – **KRYWD**.

Widać i Jerzemu Tomaszewskiemu, podobnie jak Andrzejowi Kuśniewiczowi, zbrzydło *wyrywanie kartek z kwitariusza zapleś niałej, narodowej historii*, sprzykrzyło się nabieranie wody w usta i mizdrzenie. J. Tomaszewski pisze o Ukraińcach – narodzie pokonanym, o działalności KPZU i tragicznym losie jej przywódc ów (s. 83), o organizacjach politycznych, jak Selrob (mylnie na s. 84 nazwany Sel-Sojuzem), oświatowych, jak Proswyta, o UNDO. Cytowane są fragmenty wystąpień posłów ukraińskich w „złajchszaltowanym” Sejmie w lutym 1938 r. (s. 103 i in.). Autor wspomina o walce prowadzonej w sprawie szkół ukraiń skich, aluzyjnie o źródłach OUN w wierszu Stanisława Jerzego Leca z 1937 r. (s. 101).

Już z tego wyliczenia tematów, zawartych w dwóch rozdziałach o Ukraińcach, widać, jak szeroką bazą źródłową posługuje się autor. Korzysta z niej swobodnie ze znajomością rzeczy i mate riału. Czytelnik znaleźć może ciekawe, czasem ironiczne odniesie nia np. do prasy ONR, do materiałów archiwalnych, pamiątek, monografii, stenogramów sejmowych, a także do anegdot, wierszy czy fraszek.

Książka Jerzego Tomaszewskiego wypełnia luki pamięci na rodowej, porusza tematy jeszcze niedawno uznawane za tabu,

demaskuje wiele mitów, wyjaśnia meandry naszej narodowej historii. Metoda wykładu jest spokojna, język – rzeczowy, aluzje – przejrzyste, ironia – wyraźnie ukierunkowana przeciw różnego rodzaju odmianom polskiego nacjonalizmu, przy celowym oszczędzaniu innych, które nieraz nadmiernie eksponuje nasza jednostronna propaganda.

W „Rzeczypospolitej wielu narodów” sprawdza się anegdota o przedśmiertnym wyznaniu szeptem mądrego rabina z Pragi: *Wszystko jest inaczej* (s. 273). Okazuje się, że WBREW stereotypom tolerancyjni Polacy po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. potrafili całkiem umiejętnie prześladować Ukraińców za ich dążenia narodowo-niepodległościowe. Okazuje się, że Ukraińcy-rezuny w większości popierali nie konspiracyjną, bojową OUN, ale oportunistyczne, skłonne do kompromisów UNDO. Okazuje się, że Żydzi-wywrotowcy w przeważającej masie szli za tradycyjną, religijną, konserwatywną Agudą, nie za bezbożnikami z socjalistycznego Bundu czy KPP, z partii syjonistycznych przeróżnych odłamów. Okazuje się, że bogacze Żydzi, czy raczej osoby pochodzenia żydowskiego, nie stanowili bynajmniej większości w oligarchii finansowej Polski przedwojennej – według przeprowadzonych przez Zbigniewa Landaua orientacyjnych obliczeń na 92 osoby, zajmujące kluczowe pozycje w spółkach akcyjnych, tylko 14 (czyli 15%) mogło wywodzić się z rodzin pochodzenia żydowskiego (s. 158). Białorusini – „proto-Polacy” już w XIX w. mieli swój ośrodek kultury, nauki i polityki w Wilnie, a ich wysiłki do utworzenia niezależnej republiki skrytalizowały się w 1917–1918 r., łącząc się z rewolucyjnymi prądami społecznymi. Reprezentował je m.in. utalentowany i dzielny Bronisław Taraszkiewicz, tłumacz „Iliady” i „Pana Tadeusza” na język białoruski, najwybitniejszy przywódca Białoruskiej Hromady, która stała się w połowie lat dwudziestych masową partią chłopską na obszarach zamieszkałych przez Białorusinów. Wyrażali je poeci Maksym Tank, Filip Piestrak, Michaś Maszara – więzieni długie lata w Polsce. Posłowie białoruscy bronili interesów chłopskich w Sejmie płacąc za swą działalność długoletnimi wyrokami, a po wymianie – śmiercią pod fałszywymi zarzutami. Polscy Niemcy wreszcie okazują się w większości nie hitlerowcami, ale socjaldemokratami, chrześcijańskimi demokratami, jak np. senator Pant, narodowcami. Autor konstatuje: *Nie należy utożsamiać niemieckiego nacjonalizmu z hitleryzmem (...) Nie należy także lekceważyć nefaszystowskich, a tym bardziej antyfaszystowskich nurtów wśród mniejszości niemieckiej w Polsce* (s. 230). I kończy rozdziały niemieckie przypowieścią biblijną o tym, jak Bóg zdecydował na prośbę Abrahama oszczę-

⁹ Tamże, s. 28.

dzie Sodomę i Gomorę, jeśli znajdzie on tam choćby tylko dziesięciu sprawiedliwych. *Wśród Niemców mieszkających w Polsce* – konkluduje J. Tomaszewski – *odsetek sprawiedliwych był znacznie wyższy.*

Niewątpliwie – *wszystko jest inaczej.*

Ale też niewątpliwie dla wielu czytelników książka J. Tomaszewskiego okaże się drażniąca a szydercza ironia – nie do przyjęcia. To będą ci, którzy uważają, że z Polaków nie należy się śmiać ani ich krytykować. To zwolennicy hasła *świętości nie szargać!* Tej formule Wyspiańskiego przeciwstawić można wezwanie Stefana Żeromskiego: *Trzeba rozrywać rany polskie, żeby się nie zabliźniły błoną podłości.*

O dojrzałości człowieka decyduje – moim zdaniem – zdolność do autodrwiny, do autoironii. Dotyczy to, jak myślę, również narodów. Anglicy to potrafią. My – w małym stopniu. Jesteśmy śmiertelnie poważni, jeśli idzie o krytykę naszych wad, łatwo natomiast wyśmiewamy innych – np. Żydów-chałaciarzy, których już dawno wśród nas nie ma. Z poczuciem wyższości a zarazem z kompleksem niższości. Są takie paradoksalne emocje dotyczące Rosjan, Czechów. „Rzeczpospolita wielu narodów” uczy nas innego spojrzenia na nas samych i na innych. Budzi zadumę i refleksję. I jest dziś bardzo potrzebna polskiemu czytelnikowi.

Po tej serii pochwał chciałabym poświęcić nieco miejsca uwagom krytycznym. Nie jest ich wiele. Najwięcej zastrzeżeń budzą obliczenia własne autora, dotyczące liczebności Ukraińców, Żydów i Białorusinów. Zamieszczona na s. 35 tabelka wprowadza wiele niepotrzebnego zamieszania. Wydaje się, że w pracy przeznaczonej dla szerszego kręgu odbiorców wystarczyłyby szacunki czy liczby ogólne, mówiące o **RZĘDZIE WIELKOŚCI**, np.: Ukraińców od 4,5 do 5 mln albo około 5 mln, Żydów od 2,8 do 2,9 mln albo około 3 mln, Białorusinów od 1 do 2 mln. Autor wykorzystuje w omawianej pracy obliczenia dokonane paręnaście lat temu wspólnie ze Zbigniewem Landauem, których techniki nam nie wyjaśnia. Wspomina tylko o wykorzystaniu informacji dotyczących struktury wyznaniowej ludności. Autor uważa bowiem – i słusznie – że statystyka narodowościowa w spisie ludności 1931 r. była zdeformowana przez fakt, że w formularzu spisowym nie było rubryki „narodowość”, tylko „język ojczysty”. Przy tym komisarze spisowi i władze administracyjne wywierały naciski, zwłaszcza na wschodzie kraju, by w odpowiedziach spisowych podawano język polski. W ten sposób obniżano liczbę nie-Polaków. Na Polesiu 700 tys. osób podało język „tutejszy” jako ojczysty. Autor zaliczył ich raczej do Białorusinów i stąd taka rozbieżność w liczbie Białorusinów między danymi spisu i obliczeniami własnymi autora.

Podobna tendencja istniała w Trzeciej Rzeszy, ale tu poradzono sobie inaczej. W spisie z 1933 r. można było podawać dwa języki ojczyste, np. polski i niemiecki albo kaszubski i niemiecki, albo mazurski i niemiecki, albo tylko kaszubski lub tylko mazurski. Liczba Polaków wyniosła w ten sposób zaledwie 113 tys. osób, natomiast liczba tych, którzy w odpowiedniej rubryce wpisali polski i niemiecki wyniosła prawie 270 tys. Tymczasem w spisie z 1925 r. Polaków było jeszcze 507 tys. A w spisie z 1910 r. na obszarze Niemiec – bez terenów, które później znalazły się w Polsce – było Polaków 1,2 mln.¹⁰

Jest jasne, że narodowość NIE POKRYWA SIĘ z językiem ojczystym. Np. prawie 7 tys. osób wyznania mojżeszowego w Polsce podało niemiecki jako język ojczysty. Podobnie i wyznanie nie pokrywa się z narodowością. Np. 118,5 tys. rzymskich katolików żyjących w Polsce w 1931 r. podało niemiecki jako język ojczysty. Półtora miliona prawosławnych podało ukraiński, prawie 1 mln – białoruski, a blisko pół miliona – polski jako język ojczysty¹¹. Szacunki są trudne i zawsze budzą wątpliwości. Należy przy tym pamiętać, że nie zawsze mamy do czynienia z wykrystalizowaną świadomością narodową oraz że podlega ona przemianom w czasie życia jednego człowieka lub rodziny pod wpływem różnych okoliczności – zewnętrznych i wewnętrznych. Były małżeństwa mieszcane i zdarzało się, że dzieci pochodzące z tych rodzin inaczej się samookreślały. np. jedno czuło się Niemcem albo Ukraińcem czy Żydem, a drugie – Polakiem. Poza tym na wsi kresowej nie było ostrych linii podziału – współżycie mogło układać się np. źle, ale z powodu innych czynników niż różne poczucie narodowe, wyznanie, obrządek, np. z konfliktów sąsiedzkich, charakterów itp. Bezpośrednio przed wojną władze wojewódzkie i odpowiednie dowództwa wojskowe czy Korpusu Ochrony Pogranicza zainicjowały akcję organizowania szlachty zagrodowej na wsiach ukraińskich i białoruskich. Celem było oczywiście rozbić solidarność chłopskiej. Akcja ta objęła – zdaje się – 200 do 300 tys. osób (kilkadziesiąt tys. rodzin). Skoro jednak autor podejmuje ryzyko szacunków i przeprowadza obliczenia własne, powinien być konsekwentny i trzymać się swych ustaleń. Tymczasem między jego ogólnymi obliczeniami szacunkowymi, przedstawionymi na s. 35, a obliczeniami szczegółowymi w poszczególnych rozdziałach (dla Ukraińców na s. 78, dla Białorusinów na s. 116 i dla Żydów na s. 148) zachodzą większe lub mniejsze rozbieżności, nigdzie w tekście nie wyjaśnione. Brak też podsumowania danych z poszczególnych województw (np. Ukraińców na s. 35 według obli-

¹⁰ M. Turlejska, *Rok przed klęską*, Warszawa 1969^a, s. 269.

¹¹ MRSt. 1938, s. 26.

czeń własnych jest 5 mln 114 tys. a na s. 78 z dodania ich liczby w 7 województwach i we Lwowie – 5 mln 152 tys.; Białorusinów na s. 35 jest więcej, bo 1 mln 954 tys., a na s. 117, jak wynika z podsumowania, 1 mln 948 tys.). Nie jest zrozumiałe, dlaczego na s. 35 podaje się jako *obliczenia szacunkowe* liczbę osób narodowości żydowskiej, podczas gdy jest to liczba osób wyznania mojżeszowego (3 mln 114 tys.). Jest to sprzeczne z założeniem autora ze s. 147–148, gdzie pisze on, że *rzeczywista liczba Żydów w Polsce znajdowała się POMIĘDZY* (podkr. M.T.) *liczbą osób, które wskazały języki hebrajski lub żydowski, oraz liczbą osób wyznania mojżeszowego*. A przecież autor mógł po prostu podać dane spisowe o liczbie osób wyznania mojżeszowego, które podały polski jako język ojczysty. Było ich 372 tys.¹² Liczby tej autor NIGDZIE nie przywołuje. Wynosiło to 12% ogółu Żydów polskich i nie wydaje się odsetkiem zawyżonym. Był on nieco niższy niż w przypadku prawosławnych (13,2%) i grekokatolików (14,6%), którzy też podali polski jako język ojczysty.

Jeszcze raz chcę podkreślić, że uważam sprawę obliczeń szacunkowych na marginesową. Kilkadziesiąt czy nawet kilkaset tysięcy osób mniej czy więcej w jedną czy drugą stronę nie odgrywa ZASADNICZEJ ROLI przy ocenie charakteru polityki rządu wobec mniejszości narodowych, wyznaniowych, językowych. Ważne jest np. to, że Ukraińcom obiecano w 1923 r., zobowiązując się na forum parlamentarnym i na forum międzynarodowym, uniwersytet we Lwowie, a założono jedną katedrę etnografii w Krakowie. Fakt, że władze polskie nie dopuściły do jego powstania, był godny potępienia niezależnie od tego, czy Ukraińców było blisko 4,5 mln, czy ponad 5 mln, tzn. 14 czy 16% ogółu ludności w Polsce (s. 35), a w województwach południowo-wschodnich 25% według oficjalnych danych, zaś 35% według obliczeń autora (wzięłam za podstawę 14,5 mln ludności ogółem w województwach, zamieszkałych przez Ukraińców). Politykę ucisku łatwo odróżnić od polityki swobód (nie tylko narodowych, ale w ogóle obywatelskich). Nawet niewielkie narody mają prawo do swobodnego rozwoju swej kultury, tradycji i obyczajów.

Niedawno uczestniczyłam na seminarium prof. Janiny Zakrzewskiej w dyskusji nad „Rzeczpospolitą wielu narodów” z udziałem autora. Chciałabym tu przytoczyć niektóre wypowiedzi niezmiernie interesujące. M. in. zabrali głos dwaj młodzi ludzie. Pierwszy – prawnik, doktor nauk historycznych, drugi – mgr prawa, doktorant. Obaj urodzili się po wojnie, w Polsce, ale rodziny ich wywodzą się z dawnych kresów wschodnich Rzeczypospolitej.

Rozgałęziona rodzina doktora mieszkała na Podolu, Wołyniu, we Lwowie. Tradycje rodzinne przekazała mu głównie babcia,

ongiś nauczycielka, znająca wiele języków – ukraiński, litewski, nawet trochę żydowski. Ułatwiało jej to kontakt z dziećmi, które przychodziły do szkoły nie znając polskiego. Rodzina była pochodzenia tatarskiego, dawno schryścianizowana, choć jakiś dalszy krewny, mieszkający pod Ostrogiem, pozostał muzułmaninem. Babcia nauczyła wnuka postawy otwartej wobec innych, wpoila w niego ciekawość obyczajów owej dawnej minionej Rzeczypospolitej – różnojęzycznej, różnowierczej, różnoplemiennej oraz sympatię do braci zza Bugu, tradycje tolerancji i zgodnego współżycia.

Ojciec magistra również był nauczycielem w wiejskich szkołach, m.in. w powiecie Mołodeczno. W dzieciństwie w domu mówił po białorusku. Wiele opowiadał synowi o stosunkach przedwojennych, o konfliktach między szkołą a administracją, o próbach uzależnienia szkoły od rządu poprzez werbunek do „Strzelca” itp., o próbach zdobywania białoruskiej wsi dla prorządowych inicjatyw, przeważnie jednak bez rezultatów.

Dla obu tych młodych ludzi ów dawny świat jawi się jak coś bliskiego, rodzimego, swojskiego, dokąd – jak by powiedział Kuśniewicz – byliby w przyszłości gotowi zajechać w *gościńę kuligiem stukonnych karet*. Obaj młodzi ludzie zgodnie podkreślali, że odczuli w książce jakby poczucie winy i uznali je za nieuzasadnione, gdyż Polacy nie byli na tych ziemiach elementem obcym, zewnętrznym, napływowym. Byli u siebie. Myślę, że te różnice między młodym pokoleniem a tymi przedstawicielami starszego, których reprezentuje Jerzy Tomaszewski, wynikają z późniejszych meandrów historii Polski, Ukrainy, Białorusi i Rosji. Że na tamtym terytorium, dawniej oczywiście, nie było jasnego wyodrębnienia i przeciwstawienia sobie pierwiastków polskich ukraińskim czy białoruskim, jak to często bywa na obszarach pogranicza (podobnie na zachodzie przemieszane były pierwiastki niemieckie, śląskie, mazurskie, kaszubskie i polskie). Linie podziału przebiegały nie tylko wewnątrz poszczególnych rodzin, ale i wewnątrz duszy niejednego mieszkańca tamtych ziem. Przykładem tego był wspomniany wyżej Bronisław Taraszkiewicz (można znaleźć analogie między nim a Wojciechem Kętrzyńskim, który urodził się Niemcem i został – już dorosły – Polakiem z wyboru). Autor przytoczył znany przykład braci hrabiów Szeptyckich – jeden był polskim generałem, drugi przywódcą duchowym ukraińskiej cerkwi greckokatolickiej, metropolitą Romanem, znanym pod imieniem zakonnym Andrzej. Temu m.in. tematowi rozszczepienia wewnątrz jednej rodziny na gałąź ukraińską i polską była

¹² Tamże.

poświęcona całkiem niezłą powieść „Krzywe litery“, wydana w Warszawie w 1960 r. przez Julię Preiss (pod tym parieńskim nazwiskiem ukrywała się dawna działaczka KPZU ze Lwowa, znana lepiej pod nazwiskiem mężowskim – Luna Bristigerowa, były dyrektor departamentu V – politycznego Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego). Powieść jej mówi o stosunkach polsko-ukraińskich w Galicji wschodniej w latach 1914–1918.

NA POGRANICZU nie było ostrych kontrastów. Wieś – zwłaszcza, jak to się z upodobaniem powtarza – zacofana, oparta na gospodarce naturalnej, mająca słabe kontakty z miastem, istnieje jako pewna wspólnota terytorialna, a przeciwieństwa wewnętrzne wynikają raczej ze schematu bogaci-biedni niż Polacy-Ukraińcy czy – jeszcze bardziej – Polacy-Białorusini.

[————] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2 pkt 3 i 6 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Jeśli idzie o ludność niemiecką w Polsce, warto przypomnieć, że składała się ona z kobiet, dzieci i starców, ponieważ mężczyźni byli powołani do Wehrmachtu i przeważnie znajdowali się wówczas w niewoli. Najwięcej hałasu na temat Vertreibung – wypędzenia Niemców – podnosiły organizacje ziomkowskie i rewizjonistyczne w RFN, celowo przemilczając bądź drastycznie umniejszając straty poniesione przez tę ludność na skutek przymusowej ewakuacji zimą 1945 r., zarządzanej przez władze hitlerowskie. Repatriacja ludności niemieckiej, przeprowadzona w skali masowej w 1946 r. była zorganizowana w sposób humanitarny, na ile to było możliwe w ówczesnych warunkach. Akcji, przeprowadzonej na przełomie czerwca i lipca 1945 r. w powiatach nadgranicznych nad Odrą i Nysą, bez środków transportu – w celu opróżnienia terenu dla osadników wojskowych – nie można zaliczyć do tej kategorii. W meldunkach o tej akcji do wyższych dowódców liczby wysiedlonych podawano „na oko“, nie prowadzono bowiem żadnej ewidencji. Stąd niektórzy piszący na ten temat, biorąc za dobrą monetę te meldunki, dodawali do siebie poszczególne pozycje i wypadała im ogromna liczba wysiedlonych – sięgająca nawet 1 miliona – co było nieprawdopodobne, ponieważ nie było tylu osób w tych 12 powiatach (zwłaszcza na Pomorzu Zachodnim). Stefan Banasiak szacował, że ta akcja, trwająca 2–3 tygodnie, objęła około 300 tys. osób, a więc około 10% wszystkich Niemców, którzy wówczas mieszkali w Polsce, a w latach późniejszych, do 1948 r., ją opuścili.

Białorusini utracili swoje szkolnictwo w języku ojczystym w 1947 r. – takie były zarządzenia ówczesnego kierownictwa Ministerstwa Oświaty. Sytuacja zmieniła się w następnych latach.

Przed i po Październiku 1956 r. w prasie społeczno-politycznej i kulturalnej podniesiono sprawę mniejszości narodowych w Polsce. Powstały wówczas towarzystwa społeczno-kulturalne Żydów, Ukraińców, Białorusinów, Litwinów, teatry, zespoły taneczne, chóry, pisma w języku tych mniejszości. Nie zapomniano też o Mazurach, Cyganach, Słowakach. Starano się wyrównać krzywdy.

Maria Turlejska



List z Ameryki (3)

Dusza jamajska

Flaga jamajska – ukośny złoty krzyż na czarno-zielonym tle – dość dokładnie oddaje koloryt wyspy: słońce, żółte plaże i kremowe skały wapienne, czarna w większości ludność oraz zielone wzgórza. W gamie tej brakuje głównie błękitu; niebo i morze zmieniają się bowiem od barw szaroseledynowych przez turkusowe aż po granat.

Niedziela w Kingston. Podczas gdy w Polsce panuje grudniowy ziąb i krótki dzień, tu ciepło, łagodnie i słonecznie. Na ulicach widać przystojne, czasoskóre damy w białych i czerwonych sukniach, Murzynów w dwurzędowych marynarkach, z Biblią w ręku oraz dziewczynki w kolorowych sukienkach i chłopców paradujących sztywno w świątecznych, wyprasowanych spodniach. Spora część tych przechodniów zmierza do kościoła.

Inni Murzyni, poubierani bardziej swobodnie, z długimi, strąkowatymi fryzurami, ukrytymi czasem pod wielkimi beretami z dzianiny – to Rastafarianie. Nie spieszą się nigdzie. Być może zahaczają o plażę, by wspólnie wypalić rytualną „ganja”, czyli marihuanę.

Większość społeczeństwa jamajskiego nadal należy do któregoś z odłamów chrześcijaństwa. Są tu anglikanie, baptyści, adwentyści dnia siódmego, metodyści i wyznawcy Zjednoczonego Kościoła Chrystusowego. Trzystuletnie panowanie Brytyjczyków pozostawiło swój ślad. Ostatnio, zwłaszcza za poprzedniego rządu socjalistycznego Michaela Manleya, pojawił się nawet dość silny prąd fundamentalistyczny w kościołach protestanckich. Fundamentalści angażują się silnie w politykę i sprawy społeczne, pociągają wiernych ostrą, katastroficzną retoryką kazań oraz emocjonalną atmosferą tworzoną między innymi przez śpiewy „gospels”. Katoликów nie jest zbyt wielu; wpływ pierwotnej kolonizacji hiszpańskiej zatarł się w ciągu stuleci. Społeczność katolicka wyspy to głównie Chińczycy, Libańczycy oraz Hindusi, którzy przybyli tu na przełomie XIX i XX w.

Ale czarni głównie Jamajczycy wyraźnie poszukują własnej tożsamości religijnej. W miarę wyzwalania się potomkowie dawnych niewolników zaczęli coraz mocniej odczuwać, że Kościoły chrześcijańskie, podzielone i skłócone, są „produktem białych”. W czasie niedzielnych nabożeństw czarni, stłoczeni z tyłu, śpiewali, klaskali i wzywali Boga, sądząc w prostocie ducha i niecierpliwości, że należy się im natychmiastowe wysłuchanie i ulga w nie-

wolniczym trudzie. Kiedy to nie następowało, zauważali ze smutkiem, że obrazy święte przedstawiają białych ludzi, że ich Bóg jest „a raw-eye bakkra”, „niebieskookim szefem”. Bardzo to ich martwiło, choć przez całe dziesięciolecia pomrukiwali tylko z tego powodu nad „ackee-and-sal'fish”, narodową potrawą z rosnącej tutaj jarzyny i solonego dorsza.

Po zniesieniu niewolnictwa, w miarę stopniowej emancypacji Murzynów, zdawało się, że chrześcijaństwo zapuściło głębsze korzenie. A jednak dylemat „bakkra-God” nie zanikł. Po wyspie stałe krążyły zwyczaje przywiezione z Afryki, kultowe obrzędy „kumina” czy „obeah”, w czasie których uczestnicy, odurzeni rumem lub narkotykami, tańczyli w transie w rytm bębnow „kim-banda” oraz składali ofiary z kozłów. Podczas obrzędów „poco”, praktykowanych do dziś, uczestnicy zbierają się wokół stołu nakrytego białym obrusem i zastawionego miseczkami z ryżem, chlebem i pieczonymi kurczakami, a także świecami, po swojemu wielbiąc Najwyższego rytmicznym śpiewem i klaskaniem. „Poco” jest bliższe chrześcijaństwu, ale ciągle bardzo głęboko afrykańskie.

Jamajka stała się w końcu kolebką dwóch ruchów, które wywarły ogromny wpływ na świadomość Murzynów, i to nie tylko miejscowych. Urodzony w St. Ann's Bay na północnym wybrzeżu wyspy w 1887 r. Marcus Mosiah Garvey, który pracował jako skromny drukarz, założył na początku XX w. małą organizację o wielkiej nazwie: Universal Negro Improvement Association. Osiągnęła ona w okresie międzywojennym dużą popularność wśród czarnej ludności obu Ameryk lansując hasło kulturalnego „powrotu do Afryki”. Ruch dawał potomkom niewolników nową perspektywę, odrodzone poczucie tradycji i własnej godności. Mimo że sam Garvey miał sympatie radykalne i rewolucyjne, jego następcy, jak pastor Martin Luther King jr w USA czy Yomo Kenyatta w Kenii, poszli drogą ewolucji i walki metodami pokojowymi. Garvey zmarł w Londynie w 1940 r., opuszczony i cierpiący nędzę, ale ruch, któremu nadał rozpęd, rozrósł się w następnych dwóch dekadach. Zwłoki Garveya sprowadzono na Jamajkę i pochowano uroczyście. Stał się po śmierci bohaterem narodowym kraju, który w 1962 r. uzyskał w końcu niepodległość¹.

Drugi ruch miał i ma charakter religijny. W latach trzydziestych grupka jamajskich Murzynów zaczęła głosić ni mniej, ni więcej, że cesarz Ras Tafari (Heile Selassie, czyli Moc Trójcy Świętej) jest oczekiwanym mesjaszem. Mało kto mógł wówczas sądzić, że tak niezwykła wiara może się przyjąć, ale tak właśnie stało się na Jamajce.

¹ *Jamaica*, P. Zach (ed.), Apa Production Ltd., Hongkong 1984, s. 99-104.

Rastafarianie zapuszczają długie włosy, skręcane w malownicze strąki przypominające korzenie, oraz zapuszczają brody. Istotą praktyk są medytacje nad tekstami biblijnymi oraz sakramentalne palenie „ganja”. Prawdziwy rastafarianin nie potrzebuje niczego poza najskromniejszą żywnością i odzieżą, a obawia się jedynie utraty Biblii i brody. Broda jest bowiem dlań znakiem umowy z Bogiem, włosy (jak u Samsona) – źródłem siły, a Biblia – wiedzy. Dotyczy to zwłaszcza Starego Testamentu, w którym odczytuje głównie fragmenty mające świadczyć o boskości Heile Selassie, a więc wzmianki o Etiopii i zapowiedzi przyjścia Zbawiciela.

Wiara w boskość Ras Tafariego znajduje się w centrum duchowości „rastas”. Jest on dla nich nie tylko Królem Królów, Lwem Judy, a także Wybrańcem Boga, jest synem Jah, synem Boga. Wizyta Heile Selassiego na Jamajce w 1966 r. wywołała niezwykle poruszenie. Na jego spotkanie przyszło około 100 tys. spośród 2 mln mieszkańców wyspy. Tytuł cesarza etiopskiego Lew Judy skojarzono sobie zresztą ze lwimi fryzurami „rastas”, które wywodzą się ze zwyczajów afrykańskich plemion Galla i Masajów.

Główne skupiska rastafarian na Jamajce to wzgórza Bull Bay na wschód od Kingston, gdzie mieszka ich czołowy przywódca, „Prince” Emmanuel, gmina Dwunastu Plemion w samym Kingston, do której należał legendarny już śpiewak „reggae” Bob Marley² oraz Etiopsko-Koptyjski Kościół Syjonu, który ma często problemy związane z handlem marihuaną. Jeden z jego przywódców odsiaduje właśnie wyrok w więzieniu w USA.

Palenie „ziół” jest jednym z bardziej kontrowersyjnych elementów rastafarianizmu. Nie jest to obowiązek, ale ci, którzy traktują „ganja” jako czynność sakramentalną, gotowi są bronić tego zwyczaju z całym uporem i poświęceniem, lekceważąc „babilońskie prawa” zakazujące tego procederu oraz ze stoickim spokojem odsiadując kary więzienia, by powrócić do rytuału.

Rastafarianizm ustanowił swoisty kodeks zachowań potępiający nieuczciwość, wyzysk, zazdrość, pazerność czy zbrocenia. Jego wyznawcy żyją skromnie, zarabiając na życie chałupnictwem w rodzaju wyrobu szczotek lub pamiątek. Wiara jest dla nich natchnieniem plastycznym (ulubione barwy – czerwień, zieleń i złoto – to kolory cesarskiej flagi Etiopii), muzycznym („reggae”) oraz poetyckim. Pozwala znajdować satysfakcję w sprawności fizycznej, sportach i zabawach, a jednocześnie podkreśla godność i dumę afrykańskich tradycji. Nakazuje skupić się na duchowym pierwiastku boskości („I-and-I And Ras Tafari”) w każdym człowieku. Akcentuje godność osoby oraz wartość braterstwa między ludźmi. Jest to raczej religia mężczyzn. Zapytany o jej istotę „rasta” odpowie najczęściej sympatycznie brzmiącym ogólnikiem

w rodzaju „ważne jest, co masz w sercu”. Ruch stał się szyldem dla różnych niebieskich ptaków, a nawet łobuzów, którzy noszą długie włosy na wzór swych idoli „reggae”, ale jest to margines. Większość prawdziwych rastafarian to ludzie pogodni, zyczliwi, otwarci, bez skrępowania i nastroju konspiracji zaprosić mogą na „dymek” na plaży. W ogóle nie przejmują się byle czym. Szanują prawo. Z wyjątkiem marihuany³.

W jednym ze swoich słynnych na Jamajce przebojów Bob Marley śpiewał: *Jestem Bykiem-Wojownikiem, żyję w sercu Ameryki, skradziony z Afryki, przywieziony do Ameryki* („Buffalo Soldier”). W zdaniu tym można znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego część czarnych Jamajczyków przyjęła dziwną wiarę w Ras Tafarięgo. Białego „raw-eye bakkra” zastąpili mesjaszem z Afryki, z Etiopii wspominatej często w Biblii i mającej tradycję historyczną nieprzerwanej państwowości od tamtych czasów. Tej ciągłości, tradycji i dumy z afrykańskiego pochodzenia potrzebowali tak bardzo.

Wojciech Roszkowski

² Por. np.: H. Dalrymple, *Bob Marley. Music, Myth and the Rastas*, Carib-Arawak, London 1976.

³ J. Owens, *Dread: The Rastafarians of Jamaica*, Sangsters, Kingston 1976; L. E. Barret, *The Rastafarians. The Dreadlock of Jamaica*, Heinemann, London 1977.



Katechumenat dzisiaj

Pierwszy grzech i jego skutki

Jeżeli Bóg stworzył dobry świat, jeżeli z miłości powołał człowieka do istnienia, to dlaczego historia ludzkości jest pisana grzechem, krwią i łzami? Warto prześledzić, jaką odpowiedź na to pytanie daje Księga Rodzaju¹.

Pierwszy element odpowiedzi stanowi informacja o raju, wkomponowana w jahwistyczny opis stworzenia człowieka: *A zasadził Bóg ogród w Eden na wschodzie, Jahwe Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił. Na rozkaz Boga Jahwe wyrosły z gieby wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące oraz drzewo życia w środku tego ogrodu i drzewo poznania dobra i zła.*

Z Edenu zaś wypływała rzeka, aby nawadniać ów ogród, i stamtąd się rozdzielała, dając początek czterem rzekom. Nazwa pierwszej – Pizzon; jest to ta, która okręga cały kraj Chawila, gdzie się znajduje złoto. A złoto owej krainy jest znakomite; tam jest także wonna żywica i kamień czerwony. Nazwa drugiej rzeki – Gichon; okręga ona cały kraj Kusz. Nazwa rzeki trzeciej – Chiddekel; płynie ona na wschód od Aszszuru. Rzeka czwarta – to Perat.

Jahwe Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał (Rdz 2, 8–15).

W tym miejscu można darować sobie dociekania na temat sposobu zredagowania informacji: co jest zasadniczym przekazem a co późniejszą wstawką? Wolno również pominąć szczegółowe rozważania na temat geografii raju: poprzestać tylko na stwierdzeniu, że autor biblijny – opisując raj z perspektywy zachodniej, zapewne z Palestyny – umieścił go „na wschodzie”. Nazwa Eden jest pochodzenia mezopotamskiego. „Edin” znaczy równina, step. W sumeryjskim piśmie klinowym słowo „gan” (ogród) odpowiada następujący znak: ogrodzone pole poprzecinane kanałami nawadniającymi. Może cztery „rzeki rajske” to po prostu kanały charakterystyczne dla kultury Mezopotamii, kraju, który w wyobraźni koczowniczych mieszkańców pustyni mógł uchodzić za prawdziwy raj? Prawdopodobnie autor biblijny, opowiadając o początkach ludzi, chciał obrazowo ukazać stan, w jakim znajdowali się oni przed grzechem. A z nim cały świat. Opis ogrodu w Edenie – w przekonaniu Alfreda Läßle – stanowi odpowiedź na kłopotliwe pytanie ludzi: *Świat nie wyszedł z rąk Boga-Stwórcy w owym załosnym stanie, w jakim przedstawia się dzisiejszemu człowiekowi. Świat*

był kiedyś wspaniały i pełen szczęścia. Nie Bóg, lecz człowiek doprowadził go do stanu upadku, w którym się teraz znajduje (s. 91).

Tutaj od razu wypadałoby dodać, że nie sam człowiek. W Księdze Rodzaju czytamy bowiem: *A wąż był najbardziej przebiegły ze wszystkich zwierząt polnych, które Jahwe Bóg stworzył. On to rzekł do niewiasty: „Czy to prawda, że Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?” Niewiasta odpowiedziała wężowi: „Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu. Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli”. Wtedy rzekł wąż do niewiasty: „Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożycie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło”* (Rdz 3, 1–5).

Tajemniczy wąż – jak się okazało – był bardziej przebiegły nie tylko od wszystkich zwierząt polnych, lecz również od człowieka. Chytrze wyolbrzymił najpierw pierwotny zakaz Boży. Potem uspokoił obawy niewiasty przed konsekwencjami: *Na pewno nie pomrzecie!* Przypisał więc Bogu kłamstwo, a nawet nieczyste i wręcz niemoralne motywy. Stwórca chciałby trzymać ludzi w zaślepieniu, strasząc ich śmiercią. Wąż wystąpił jako dobroduszny nauczyciel, przewodnik ku pełnej emancypacji. Dał bluźnierczą wręcz obietnicę: *...tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło.*

Nie ulega wątpliwości, że wąż z Księgi Rodzaju jest po prostu szatanem. Podobnie zresztą jak w ostatniej Księdze Biblii:

*I został strącony wielki Smok,
Wąż starodawny,*

który zwie się diabeł i szatan (Ap 19, 9, por. 20, 2).

Dlaczego jednak szatana ukazał autor biblijny w postaci węża? Zapewne z doświadczeń pustynnego życia wiedział, że wąż jest zwierzęciem podstępny i groźny dla życia. Poza tym mógł wchodzić w grę element polemiczny. Kananejczycy czcili węża jako boski symbol życia, płodności i mądrości. Dla wiernego Izraelity wąż był więc znakiem pogańskiego bałwochwalstwa. Z kananejskim mitem o wężu rozprawił się autor od razu w pierwszym versie trzeciego rozdziału przypominając, że wąż jest stworzeniem Boga, a jeżeli tak, to nie jest żadnym bóstwem i nie powinien doznawać boskiej czci.

¹ Niniejszy temat opracowałem z uwzględnieniem następujących pozycji: Ks. Waldemar Chrostowski, *Anatomia pokusy* (Rdz 3, 1–6), „PP” 5(753), 1984, s. 198–207; Enrico Galbiati, Alessandro Piazza, *Biblia księga zamknięta?*, przeł. Maria Ponińska, Instytut Wydawniczy Pax 1971; Alfred Läßle, *Od egzegezy do katechezy*, t. 1. *Stary Testament*, przeł. Bernard Bielecki, Instytut Wydawniczy Pax 1986, s. 52–54 i 66–68; Alfred Läßle, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma Świętego*, przeł. Juliusz Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1977. W artykule cytuję tylko tę pozycję A. Läßle, podając w nawiasach stronicę.

Wąż-szatan doprowadził ludzi do upadku: *Wtedy niewiasta spoirzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy. Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią; a on zjadł* (Rdz 3, 6).

Od wielu stuleci relację o upadku pierwszych ludzi kolportuje się jako historię o jabłku. Nie sprzyja to wiarygodności tekstu biblijnego. Zresztą, skąd się wzięło jabłko? W opowiadaniu biblijnym brak dokładnego określenia. Jest mowa tylko o zakazanym owocu. Jakikolwiek byłby to owoc, pojawia się wszak pytanie: Czy kara – ogromna przecież – jest proporcjonalna do występku?

Już krótka analiza rozmowy Ewy z wężem – swoista anatomia pokusy – wskazuje, że chodziło o rzecz nieporównanie ważniejszą niż zerwanie owocu. Człowiek zakwestionował prawdomówność i dobroć Boga, a w konsekwencji Jego istnienie. Nie uczynił tego sam. Pokusa przyszła z zewnątrz – od rozumnej i złośliwej istoty, powstającej przeciw Bogu. W ten sposób oryginalne i głębokie opowiadanie biblijne wyklucza odpowiedzialność Boga za pochodzenia zła i zarazem wyjaśnia olbrzymie rozmiary tegoż zła – ponad ludzką miarę.

E. Galbiati i A. Piazza dają wyraz przekonaniu, że ograniczenie nałożone przez Boga dotyczyło poznania. Pokusa zaś była zwrócona przede wszystkim przeciwko wierze. Z wiarą ściśle łączy się miłość. Wierzymy tym, o których miłości jesteśmy przekonani i którym ufamy. Brak wiary prowadzi do potwornej hipotezy: „Bóg jest zazdrosny o swą wiedzę i jest wrogiem mojej wielkości” (por. w. 5). Z tego powstaje decyzja: „Chcę ją osiągnąć wbrew woli Boga; przełamie granice mojej wiedzy, będę podobny do Boga”. I na tym polegał – jak sądzą włoscy autorzy – grzech pierwszych rodziców, a nie na słabości ani na zmysłowości. Zawierał szatańskie znamiona kusiciela (s. 121).

Wielu egzegetów zastanawia jednak natychmiastowy skutek grzechu: *A wiedzy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nady; spleli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski* (Rdz 3, 7). Dlaczego pierwsi rodzice przed grzechem nie doznawali niepokoju z powodu swej nagości, natomiast od razu po przekroczeniu zakazu Bożego odczuli potrzebę okrycia się? Poza tym kara wyznaczona kobiecie dotyczyła właśnie rodzenia przez nią dzieci. Jeszcze raz niech tutaj przemówią E. Galbiati i A. Piazza: *Temu wszystkiemu nie można zaprzeczyć, ale nie wydaje się rzeczą słuszną wnioskować z całą pewnością ze skutków o samym grzechu. Bunt popędów jest dostatecznie wyjaśniony przez stan wewnętrznego nieporządku, do jakiego człowiek doprowadził powstając przeciwko woli Bożej. Czyż to wszystko nie jest właściwe naturze ludzkiej,*

mianowicie, że ciało powstaje przeciw duchowi, kiedy duch zbuntował się przeciw Bogu?

Poza tym czy autor natchniony wśród skutków grzechu nie podkreśla bardziej śmierci niż pożądliwości? Z samej natury kary nie da się wywnioskować niczego, co by pozwoliło nam określić zewnętrzną formę czynu stanowiącego winę pierwszych rodziców.

Uważamy natomiast za bardziej obiektywne stwierdzenie pewnego znamiennego związku pomiędzy śmiercią a przekazywaniem życia. Wydaje się, że pisarz natchniony zrozumiał i podsunął nam myśl, iż tragiczny przebieg dziejów upadłej ludzkości wynika z głębokiego związku, jaki istnieje między śmiercią a rodzeniem potomstwa; są to dwa uzupełniające się zjawiska biologiczne (s. 123–124).

Jak widać, próby określenia, na czym polegał grzech pierwszych ludzi, wiąże się ściśle z zagadnieniem skutków grzechu. Relacja biblijna wskazuje najwyraźniej i najpierw na doświadczenie wstydu i lęku. Adam i Ewa skryli się ze strachu przed Bogiem, a gdy już doszło do spotkania, jak małe dzieci zrzucali winę na kogo innego: mężczyzna na niewiastę, niewiasta na węża. Po przesłuchaniu zapadł wyrok.

Do niewiasty (Bóg) powiedział: „Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała twe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3, 16).

Do mężczyzny zaś (Bóg) rzekł: „Ponieważ postuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: Nie będziesz z niego jeść –

przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu:

w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia.

Ciern i osiet będzie ci ona rodziła,

a przecież pokarmem twym są płody roli.

W pocie więc oblicza twego

będziesz musiał zdobywać pożywienie,

póki nie wrócisz do ziemi,

z której zostałeś wzięty;

bo prochem jesteś

i w proch się obrócisz! (Rdz 3, 17–19).

Ponadto Bóg wydalil człowieka z ogrodu Eden, aby uprawiał tę ziemię, z której został wzięty. Wygnawszy zaś człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połyskujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia (Rdz 3, 23–24).

Od wieków pojawiały się sugestie, żeby raju nie rozumieć w sensie geograficznym, ale jako stan szczęśliwości człowieka przed grzechem. Teologia chrześcijańska rozbudowała doktrynę o tym

stanie. Naszym prarodzicom przypisano następujące przywileje: nieśmiertelność ciała, stan naturalnej doskonałości, określany inaczej jako „stan niewinności” lub „niepodleganie pożądliwości”, następnie wolność od cierpień i dar wiedzy. Wszystkim tym przywilejom nadano wspólne łacińskie miano: *dona praeternaturalia* (dary pozaprzrodzone). Darem największym, choć może najmniej uchwytym, było wszakże wyniesienie do stanu nadprzyrodzonego. Autor biblijny jedynie w sposób niejasny daje do zrozumienia, że oprócz wyliczonych wcześniej przywilejów istniał szczególnie stosunek przyjaźni między Bogiem a człowiekiem. Cytowani już włoscy autorzy przypominają, że to jest podstawowy element teologii katolickiej, a nawet samego dogmatu: *Dogmat mówiący, że pierwsi rodzice zostali wyniesieni do stanu sprawiedliwości i świętości, oparty został na Nowym Testamencie (szczególnie: Kol 3, 9–10; Rdz 5, 10–19) i stanowi klucz do zrozumienia istoty grzechu pierworodnego oraz utraty innych przywilejów* (s. 117).

Wraz z grzechem, który zniweczył przyjaźń z Bogiem, załamało się wszystko, co stanowiło ozdobę tej przyjaźni, a głównie możliwość uniknięcia śmierci i ład wewnętrzny. Czy jednak należy sądzić, że przed upadkiem Ewa bezboleśnie rodziłaby dzieci, a Adam pracował bez wysiłku? Skoro dzisiaj lepiej niż w ubiegłych stuleciach znamy literacki sposób przedstawiania wydarzeń i prawd religijnych w Biblii, należałoby ponownie przeanalizować tradycyjne pojmowanie darów pozaprzrodzonych (*dona praeternaturalia*). Jeden z biblistów stwierdza: *Staranna egzegeza wykazuje, że po prostu żąda się tu od tekstów biblijnych za wiele*².

Cokolwiek jednak powiemy na temat pierwotnego wyposażenia człowieka, trzeba przyznać, że skutki grzechu pierwszych rodziców są ogromne. Księga Rodzaju przedstawia cały rodzaj ludzki jako podległy śmierci i cierpieniom z racji pochodzenia od wspólnego przodka, który zbuntował się przeciw swemu Stwórcy. Potwierdza to i precyzuje św. Paweł, gdy pisze, że *przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszy stkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli* (Rz 5, 12). Do św. Pawła nawiązuje Sobór Trydencki w r. 1546, określając podczas V sesji tezę o przekazywaniu potomstwu nie tylko skutków grzechu, ale i samego grzechu³. Papież Pius XII w encyklice „*Humani generis*”, z r. 1950, wyjaśnia, że grzech osobisty Adama przechodzi na wszystkich przez rodzenie, stając się własnym grzechem każdego człowieka⁴.

Dlaczego jednak wina pierwszych rodziców stała się winą wszystkich ludzi? Otóż są w Księdze Rodzaju dane wskazujące na to, że od postępowania i sytuacji życiowej przodka zależy przeznaczenie jego potomków. Tułaczy los Kaina zabójcy decyduje o koczowniczym życiu Kainitów. To samo sprawdza się w losie

Chama, syna Noego, w dziejach Izmaelitów, Moabitów i Ammonitów, a także Jakuba i Ezawa oraz ich potomków. Na podstawie powyższych danych teolog francuski, A. Dubarle, wnioskuje: *Liczba tych przykładów nie pozwala wątpić, że dla autora dokumentu jahwistycznego i dla ostatecznego autora Księgi Rodzaju dziedzictwo przekazywane jest z pokolenia na pokolenie i że jest to jedno z najważniejszych praw historii*².

Próbę wyjaśnienia, jak to jest z tym rozprzestrzenianiem się grzechu pierwszych ludzi, podejmują E. Galbiati i A. Piazza. Oto obszerny fragment z kilkustronicowego paragrafu:

Oni [pierwsi rodzice] otrzymali te dary nie jako dar osobisty, lecz jako zbiorowe dobro całej natury. Wystarczyłoby urodzić się z Adama, aby dzięki temu posiadać dar łaski, podobnie jak obecnie wystarczy zostać przez chrzest członkiem Kościoła, aby mieć łaskę Chrystusa. Więż, która miałaby łączyć całą ludzkość, mianowicie więż pochodzenia przez rodzenie, byłaby jednocześnie kanałem. przyczyną łaski, więzią, która by łączyła ściśle każdego poszczególnego człowieka nie tylko z równymi sobie, ale także z Bogiem jako celem nadprzyrodzonym.

Aby to wszystko jednak nie miało charakteru czegoś nieuniknionego, mechanicznego, trzeba było, aby ci, którzy pierwsi ten dar otrzymali, DOBROWOLNIE współdziałali w przekazaniu go, podobnie jak we właściwym czasie poszczególni spadkobiercy tego daru musieliby z własnej woli potwierdzić – przez wiarę i dobre uczynki – przejęcie spuścizny przez siebie odziedziczonej.

OSOBISTA wina pierwszych rodziców powoduje utratę daru uznanego przez Boga za dobro zbiorowe ludzkości, a tę utratę dobrowolnie spowodowali ludzie, którzy byli odpowiedzialni za przekazanie tego daru. Stąd łączące ludzkość więzy pochodzenia przez rodzenie się nie są już kanałami łaski, a ludzkość nie jest, jak być powinna, jednym wielkim Kościołem.

W ten sposób możemy pojąć, dlaczego stan upadku ludzkości jest wrodzony poszczególnym ludziom pod postacią „GRZECHU”. Stan grzeszności (grzech stały) polega na tym, że stworzenie jest pozbawione zażyłości z Bogiem (pozbawienie łaski) z powodu winy popełnionej przez czyn wolnej woli (czyn grzeszny).

Wielka rodzina ludzka w swej całości rodzi się w stanie grzechu („peccatum naturae”), w tym sensie, że rodzi się pozbawiona łaski, i ten brak nie ma charakteru moralnego, lecz trwa na mocy osobistego grzechu prarodzica. Moja, pojedyncza dusza, wolna od jakiegokolwiek osobistej odpowiedzialności, zaczęła istnieć dopiero (a nie

² Cyt. za A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, s. 105.

³ Sesja V. kan. I i II, Denzinger, 788–789.

⁴ AAS, 42 (1950), 576.

⁵ Cyt. za A. Galbiati i A. Piazza, s. 128.

wcześniej) jako część pewnego zespołu somatycznego i psychicznego, połączonych z kolei, bez przerywania ciągłości, z resztą rodziny człowieczej. Bardzo daleka od zerwania tej ciągłości biologicznej i etnicznej, dusza przybrała ich wygląd konkretny, a wraz z tym – brak łaski oraz przywilejów, i to taki brak łaski, jaki jest w zbiorowości potomków Adama, zatem jako skutek pewnej winy; dusza jest więc **OBARCZONA WINĄ**. Tak oto dusza nawiązuje łączność z już istniejącym stanem grzechu, tak jak później, włączona do organizmu Kościoła, nawiązuje łączność ze stanem łaski istniejącym już w Kościele dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa. Tak więc na każdego poszczególne człowieka przeszły nie tylko **SKUTKI** grzechu wiążącego się z pochodzeniem, czyli **KARA ZA WINĘ**, ale samo **BRZEMIE WINY**, które ciąży na całej naturze ludzkiej. Poszczególne człowiek nie ponosi mimo to odpowiedzialności indywidualnej, gdyż byłoby to niedorzecznością. „Grzech” jest terminem najwłaściwszym dla wyrażenia rzeczywistości wrodzonej każdemu człowiekowi z racji jego pochodzenia od pierwszego człowieka, jest jednak równocześnie określeniem przybliżonym, ponieważ nie utożsamia się ściśle z terminem określającym osobisty akt winy (s. 129–131).

W związku z dziedziczeniem winy pojawia się jeszcze jedna poważna trudność. Nastręcza ją poligenizm, hipoteza naukowa, według której zbiorowiska ludzkie – czy to znane już tylko z wykopalisk, czy istniejące obecnie – pochodzą nie tylko od wielu par ludzkich, ale od wielu gatunków pierwotnych. Różne są zdania na temat poligenizmu. Podobno jednak z biologicznego punktu widzenia ma on większy stopień prawdopodobieństwa niż monogenizm. Zwrócił na to uwagę Johannes Hürzeler z Muzeum Przyrodniczego w Bazylei, który w memoriale wystosowanym do II Soboru Watykańskiego prosił, żeby nie opowiadano się jednoznacznie za monogenizmem.

Niezależnie od naukowej wartości hipotezy poligenizmu wypada zapytać, jak się przedstawia myśl biblijna w tym względzie. Księga Rodzaju zakłada poligenizm w stworzeniu zwierząt, ale jako jedyną parę prarodzących całej ludzkości przedstawia Adama i Ewę. Z tą parą Pismo Święte wiąże – poprzez genealogie patriarchów – różne ludy zarówno przed potopem, jak i po nim. W żadnej księdze Starego Testamentu nie ma wzmianki o ludziach, którzy by nie pochodzili od Adama i Ewy. Św. Paweł – uznając powszechność grzechu pierworodnego i śmierci, a następnie wspominając o łączności wszystkich ludzi z grzesznym Adamem – praktycznie zakłada monogenizm. Papież Pius XII w encyklice „*Humani generis*” – po omówieniu ewolucjonizmu – tak pisze: *Natomiast co się tyczy innej hipotezy, to jest poligenizmu, to tu już synowie Kościoła zgoda nie cieszą się podobną swobodą. Wierni bowiem nie mogą przyjąć poglądu, którego zwolennicy*

nauczają, że po Adamie istnieli tu na ziemi prawdziwi ludzie, którzy w nim nie mieli swego rodzica naturalnego, od którego oni i wszyscy ludzie pochodzą. Nie wolno im również przyjąć takiego poglądu, według którego przez Adama należy rozumieć jakąś większą ilość prarodziców. Otóż w żaden sposób nie widać, jak by te twierdzenia dały się pogodzić z tym, czego nauczają źródła Objawienia i dekrety nauczycielskiego urzędu Kościoła w sprawie grzechu pierworodnego⁶.

Wypada zauważyć, że dokument papieski – używając określenia: *po Adamie* – nie uwzględnia hipotez mówiących, że przed Adamem wymarły rasy podobne do ludzkości pochodzącej od Adama. Na szczególną uwagę zasługuje ostrożne mimo wszystko sformułowanie encykliki: *...w żaden sposób nie widać, jak by twierdzenia te dały się pogodzić...* Może więc powyższe słowa upoważniają do wniosku, że warto podjąć badania, czy i w jaki sposób poligenizm da się pogodzić z dogmatem.

Żeby w refleksji o skutkach upadku naszych prarodziców uniknąć jednostronności i czarnowidztwa, a może także poczucia buntu i beznadziei, należy coś bardzo ważnego dopowiedzieć. Najpierw na temat wygnania z raju. Wbrew pozorom przymusowe opuszczenie ogrodu Eden nie było odejściem Adama i Ewy w przestrzeń pozbawioną Boga. Wszechobecny Bóg jest przecież wszędzie, także „poza rajem”, gdzie ziemia rodzi ostry i ciernie. Znakiem wymownym, że nie odrzącił ludzi na zawsze, jest wers z trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju, nad którym pracownicy pochylają się ludzie już ponad dwa tysiące lat. Chodzi mianowicie o następujące zdanie wypowiedziane przez Boga do węża-szatana: *Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiażdży ci głowę, a ty zmiażdżysz mu piętę* (Rdz 3, 15).

Nie wchodząc w szczegóły egzegetyczne można stwierdzić, że jest to zapowiedź zwycięstwa nad szatanem, które ma odnieść w przyszłości ktoś z potomstwa pierwszych rodziców. To zdanie nazwano z grecka protoewangelią, pierwszą dobrą nowiną. Później Stary Testament rozwijał ideę osobowego Zbawiciela. Następnie przyszło spełnienie. A jeszcze później wybitny myśliciel chrześcijański, św. Augustyn z Hippony, upadek Adama i Ewy nazwał *szczęśliwą winą*, ponieważ ona sprawiła, że mamy Odkupiciela, który za nas życie swoje dał.

Miroslaw Pacuszkiewicz SJ

⁶ AAS 42 (1950), 576.

książki

Aleksandra Witkowska
*Kulty pątnicze
piętnastowiecznego
Krakowa*

TN KUL, Lublin 1984, ss. 252+4 mapy

Wierna swym wcześniejszym zainteresowaniom A. Witkowska pochyliła się znów nad zapisami, które u nas mało były badane, ale które, jak się okazuje, obfitują w szczegóły ciekawe, odzwierciedlające całą gamę obyczajowości wskazanego wieku i środowiska. Przyczyni się to do ich lepszego poznania, a zwłaszcza do zorientowania się w niektórych mechanizmach, jakie funkcjonowały w życiu religijnym. O te właśnie mechanizmy lub – mówiąc inaczej – o funkcje i odniesienia społeczne autorka, idąc za tendencjami historiografii współczesnej, zadbała ze szczególną starannością. Stąd także, zwłaszcza w rozdziałach ostatnich, ciągła konfrontacja spostrzeżeń z osiągnięciami i publikacjami zachodnimi, których znajomość, sygnalizowana zazwyczaj w przypiskach, prezentuje się w sposób imponujący. Ma to swe znaczenie inspirujące, a przy okazji ujawnia warsztatowe potrzeby i braki. Cenne wydają się tu także próby ocen i sugestie wysuwane niekiedy przy cytowaniu tej obfitej literatury.

Przy tych i wielu innych zaletach książki, której zredagowanie wyma-

gało wiele trudu i sporo docieklowości, nie możemy się dziwić, że recenzenci powitali ją z uznaniem. „Przegląd Historyczny“ w dwóch kolejnych zeszytach (76, 1985, s. 402–404, 587–591) opublikował sprawozdanie obszerne i dla autorki bardzo pochlebne. Jedyne drugi z recenzentów, Michał Rożek, doskonały znawca dziejów Krakowa i jego pamiątek, wysunął drobne zastrzeżenia i przejawiał swój dyzgust wobec licznych w rozprawie tablic i wykresów. Posługujemy się tu celowo staropolskim makaronizmem, bo w końcu chodzi o pewne upodobania w zakresie ekspozycji tradycyjnej lub też bardziej nowoczesnej, zbliżonej może do posługiwania się techniką komputerową.

Jakkolwiek by miało być z tą prezentacją, Rożek delikatnie dotknął ponadto zagadnienia donioślejszego, związanego z samym ukierunkowaniem badań i ze sposobem interpretowania ich wyników. Nasze wątpliwości idą w tym kierunku dalej. Gdy mianowicie spotykamy u Witkowskiej wspomniane przed chwilą konfrontacje z rozmaitymi, nieraz rozbieżnymi studiami z zakresu socjologii religii i badań mentalności, nasuwa się pytanie, czy stosowane przez autorkę aplikacje nie są zabiegiem pośpiesznym, przeprowadzanym raptownie, bez oglądania się na cały kontekst wydarzeń, może złożonych, bardziej złożonych aniżeli mogłoby się wydawać przy ich skrótowych przypomnieniach. Niepokoi przede wszystkim praktyczna nieobecność tekstów, które autorka ewokuje symbolami, ale których prawie nigdy nie analizuje i nie zestawia z wydarzeniami podobnymi, znanymi z bogatej literatury hagiograficznej średniowiecza. Istnie-

ją co prawda stare, ale ciągle jeszcze przydatne indeksy występujących w niej miracula; mogłyby tu one oddać cenne usługi. Może okazałoby się wówczas, że wydarzenia, które Witkowska chce prześledzić w ich społecznych odniesieniach, nie były – przynajmniej w swej warstwie opisowej – tak oryginalne, jak to autorka zakłada.

Dotykamy tu sprawy podziału, który Witkowska stosuje w sposób radykalny, zarazem niebezpieczny. Średniowieczne miracula od dawna dzielono na literackie i spisywane doraźnie w miejscach kultu, ale wiemy dobrze, że te dwa rodzaje nieraz zachodziły na siebie i łączyły się rozmaitymi sposobami. Drugie często włączane były w poczet pierwszych. Nieraz podlegały wówczas redaktorskim modyfikacjom. Ale też często w swej pierwotnej wersji same przybierały postać, na którą przemożnie wpływała lektura utworów hagiograficznych pierwszego rodzaju. Witkowska takiej współzależności nie bada, przekonana, że ma do czynienia wyłącznie z drugim gatunkiem późno-średniowiecznych miracula, spisanych na gorąco w krakowskich „biurach cudów”. Nie pyta prawie nigdy, czy ówczesni redaktorzy – autorka powiedziałaaby może: notariusze, sekretarze tych „biur” – nie podlegali literackim wpływom; czy relacjonowanym wydarzeniom nie nadawali postaci przejętej skądinąd. Jeśli pominąć nazewnictwo zawodowe i wyrażenia określające pozycję społeczną występujących osób, nie interesuje się tą językową postacią eksploatowanych tekstów, nawet wtedy gdy nie zostały jeszcze opublikowane.

Co do opublikowanych zakłada, że

wydane zostały w sposób usprawiedliwiający śmiałą interpretację, gdy tymczasem edycje zaopatrzone w pełny aparat mogłyby ujawnić, ile w tych relacjach jest wyrażen przejętych skądinąd. To, co widoczne jest dzięki tak objaśnianym edycjom, nie pozwala wykluczyć, że w tekstach interpretowanych przez Witkowską mogłyby się znaleźć nie „ładunki magiczne” czy ślady synkretyzmu, które skwapliwie notuje, ale wyrażenia powielane, językowe klisze, na których swój ślad wycisnęło słownictwo Biblii, kaznodziejstwa czy liturgii. Z tej ostatniej pochodzą niewątpliwie formuły, które autorka zamieściła na s. 176 i które dały jej asumpt do charakteryzowania religijnej postawy redaktorów krakowskich miracula.

Takich wpływów autorka co prawda nie wykluczyła formalnie, owszem, pod koniec, zwłaszcza w powiązaniu z tekstami Długosza (s. 224), o ich możliwej obecności wspomina. Nie próbuje ich jednak badać. Chętnie mówi także o literackim toposie, ale nie podejmuje trudu, by toposy prześledzić systematycznie. Posługując się językiem przynagieł i perswazji, często w rzeczy samej tak postępuje, jakby te wpływy wykluczała. Dlatego też, gdy na s. 149 pyta: *Co bowiem zrobić z ogólnikowymi wzmiankami o stałym napływie ludzi (...), o stałej – jak się wydaje – już w w. XV krakowskiej tradycji odbywania w piątki pielgrzymek na Skalkę?* – wolno odpowiedzieć: porównać najpierw odpowiednie zwroty z używanymi w tego rodzaju zapisach od dawna; zbadać, czy nie mamy tu do czynienia z literackimi zaokrągleniami o olbrzymiej liczbie precedensów, z językiem na

wpół kaznodziejskim, służącym do promowania i rozszerzania kultów.

Skoro wspominamy tu o języku kaznodziejstwa, wolno wtrącić marginesową uwagę o tym, że krakowskie miracula można by także porównać z obfitą literaturą tego rodzaju, funkcjonującą wówczas na wskazanym terenie. Takie porównanie, zwłaszcza z „Sermones de sanctis”, poszerzyłoby zapewne wizję ówczesnej religijności, a może ujawniłoby także jakieś powiązania kultowe.

Bardziej podstawowe jest jednak przebadanie językowej warstwy zapisów w świetle rozeznania, jakiego użyć może filologia, skoliigacona z dobrą znajomością literatury hagiograficznej.

Przeczytałem niedawno czeskie wydanie „Złotej Legendy” z doskonałym, bardzo starannym wprowadzeniem Anežki Vidmanovej (Jakub de Voragine, „Legenda Aurea”, Praha, Vyšehrad 1985). Ileż tam cennych wiadomości o tym, jak to pisma, włączane do „Legendy”, krążyły po całej Europie Środkowej, owszem funkcjonowały także w Krakowie. Czyżby tamtejsi duchowni nic z nich nie przejęli? Czy nie czerpali z tego hagiograficznego języka? Ze sposobu eksponowania niezwykłych wydarzeń, który implikował zarazem nieporadne próby interpretacji?

Przy lekturze książki Witkowskiej potrzeba badania takich powiązań uderza tym bardziej, gdy dostrzegamy, że pomijanie semantycznej strony zagadnień doprowadza do nieporozumień w sprawach z pozoru drobnych, ale w śledzeniu rozwoju kultów bardzo doniosłych. Autorka wyciąga mianowicie wniossek z użycia przydomka „błogosławiony”, zapo-

minając o tym, że w danej epoce ciągle jeszcze miał on znaczenie szerokie i przemienne i że dopiero po dekretach Urbana VIII z wolna zaczął stawać się terminem technicznym o znaczeniu zacieśnionym, kanonicznym, zakładającym instytucję beatyfikacji.

Równie dowolne staje się twierdzenie zamieszczone na s. 103 n. Autorka wypowiada tam śmiało: *Niemniej powstanie w ciągu XVII i XVIII w. bogatej twórczości hagiograficznej, poświęconej grupie XV-wiecznych świętych krakowskich, pozostającej w ścisłym związku z wyraźnym wówczas ożywieniem ich kultów, dowodzi żywotności tychże w poprzednim okresie. Trudno bowiem byłoby wytłumaczyć podejmowane wówczas starania o beatyfikacje, uroczyste elewacje relikwii czy istnienie nawet tekstów liturgicznych, gdyby nie poprzedzała je wcześniejsza tradycja żywego kultu. Tak więc zbytni sceptycyzm wobec rozwoju kultów krakowskich w ciągu XV i XVI w. nie wydaje się uzasadniony.* Mimo takiego oświadczenia, które jest równie śmiałe jak inteligentnie ostrożne, wolno pozostać przy zgąnionym sceptycyzmie. *Wyraźne ożywienie kultów* znajdowało rzeczywicie nowe i powiązane ze sobą bodźce. Nieostatnia wśród nich była chęć wykazania, że *Polacy nie gęsi...* też swych świętych mają. Janusz Tazbir podkreśliłby tu słusznie pewną sarmatyzację. Ale takie ożywienie nie dowodzi jeszcze nieposzlakowanej ciągłości w latach minionych i nie wyklucza zaniedbań, widomych w braku pomników pisanych, w liturgii i hagiografii.

W okresie zbliżonym do przełomu XVI i XVII stulecia usiłowano te

zaniedbania czym prędzej nadrobić. Nie stało wtedy pisarza tej miary co Długosz, dobrze zorientowanego w literaturze hagiograficznej. Do dzieła zabrali się więc pomniejsi, na ogół mało obeznani z mechanizmami kultowymi i ze współczesnymi dążnościami do ich opanowania i naprawy. Jednym z najinteligentniejszych był chyba nieco tajemniczy Marcin Baroniusz, ale i on, z tych czy innych powodów działał raptownie, sądząc może, iż rychłe wydanie katalogów świętych polskich uratuje sytuację i dla narodowego panteonu ocali kilka postaci, zaniedbanych lub ledwo już wspomnianych, nawet mieszanych z innymi. Nieco później krytyka hagiograficzna, która wzrastała pośród erudycyjnego wysiłku, podeszła do tych Baroniuszowych wyczynów z całym zaufaniem. Przepatrywała je przy rozmaitych okazjach i poszukiwała weryfikacji, która w pracy historycznej jest nie do pominięcia. Nadaremnie. Wyrok nie mógł tedy wypaść inaczej: Baroniusz to fabulator eximius. Witkowska raz tylko zdystansowała się od tego bajczarza, ale poza tym w pierwszych rozdziałach jej pracowitego studium jest on ciągle obecny, jakby duch, który tam straszy, a co najmniej rzuca cień na heurystyczne uwarunkowanie wykładu. Jest też formalnie włączony w poczet źródeł.

Przy tym wszystkim nie należy Witkowskiej odmawiać konsekwencji. Na samym wstępie rozdziału pierwszego mówi: *Łuki w podstawie źródłowej, brak większej precyzji chronologicznej, w wypadku gdy historyk nie bada faktów i zjawisk jednostkowych, lecz interesują go przede wszystkim zjawiska długofalowe i masowe, nie powodują*

zniekształcenia obrazu. Dla interesujących nas procesów i zjawisk okres 20–30 lat nie przynosi istotnych zmian. W świetle tej deklaracji wolno przypuszczać, że krakowskie kulty uznawała z góry za „długofalowe i masowe”, a późne i nie tak znów liczne wyrazy tych kultów interpretowała zgodnie z takim założeniem. Czy zakładaną ciągłością wolno jednak sugerować spontaniczność kultu u jego prawdziwego lub rzekomego zarania? Czy można wówczas wnioskować o jego właściwych podstawach? A po wtóre: Czy amplituda wspomnianych fal nie była znacznie bardziej zróżnicowana? Czy nie zaistniały znaczące zmiany? Długie okresy wyciszeń i nowe próby ożywienia falowania? Tak w końcu było z wciąż wielu świętych i na wielu terenach.

Wyznaczanie rozmaitych etapów w rozwoju naszych kultów lokalnych może jednak nieść z sobą korzyść, która polega na lepszym poznaniu rozmaitych faz w życiu religijnym i społecznym dawnych pokoleń. Podważa przy tym szkodliwe, na wpół mitologizujące mniemanie, jakoby określone tradycje kultowe były nieprzerwane, o nieposzlakowanej ciągłości. I jakby one same mogły spełniać rolę przewodników w poznawaniu świetlanej przeszłości.

Henryk Fros SJ

Ocean leżący pod słowami

Anna Kamińska

Na progu słowa

Wyd. Prowincji Dominikanów
„W drodze“, Poznań 1985, ss. 112

Biblia jako prawda i jako prawo. Jako nasze zakorzenienie w rzeczywistości Boga i jako zakorzenienie w kulturze. Powrót do źródeł, do krainy pierwszej, do świata wartości podstawowych i niezbywalnych, do najbardziej realnej ziemi, od której się wszystko zaczyna. Na niej buduje się nasz los, nasza kultura, nasze doświadczenie.

Księga będąca *pamięcią Boga. Jest protestem przeciw przemijaniu. Człowiek po niedoli życia pragnie odpocząć w księdze zadośćuczynienia, zaistnieć w księdze żyjących*. Ona przekazuje niewyrażalne poprzez realny zapis wydarzeń. Ona jest największą, najdoskonalszą poezją, jaka powstała.

Tym jest Księga dla Anny Kamińskiej. Czytając ją z najgłębszą miłością i wnikliwą erudycją, zostawiła nam zarazem najpełniejszy obraz siebie – swoich przemyśleń pisarskich, dążeń, pragnień i poszukiwań. Cykl wykładów o Biblii wygłoszonych na Uniwersytecie Warszawskim w 1984 r. jest więc książką niezwykłą. Łączy subiektywizm liryczny z obiektywizmem badacza-interpretatora, erudycję z najbardziej czystym, poetyckim zdaniem, kładzie znak równania między poezją a doświadczeniem. *Poeta pisze sobą*, ale jego wyobraźnia odbijając świat wskazuje, że *ręka jednego Stwórcy wycisnęła na wszystkim piętno swej jedności*.

Autorka „Drugiego szczęścia Hio-ba“ była najgłębiej przekonana, że niczego, co zostało nam dane, nie wolno odrzucić. Wszystko składa się na drogę, która wiedzie ku... Świat jest całością. To nie rozsypująca się łamigłówka z brakującymi częściami, to nie przypadkowy śmietnik, lecz ciągle ten sam co w Biblii, istniejący tak samo realnie, stający się w nas, świat stworzony przez Boga, którego jesteśmy odbiciem.

Wielka poezja bywa prorocstwem, antycypacją doświadczenia i sytuacji, lecz zawsze jest próbą przekazania czegoś niewyrażalnego. Czerpiąca z konkretnej rzeczywistości, będąca próbą dawania świadectwa ludziom jest liryką doświadczenia, czyli drogi życia. Tym samym jest dla poetki Biblia, zapisująca doświadczenie narodu, w której czas jest zwrócony ku przyszłości. *Niektóre wydarzenia biblijne przeobrażają przeszłość w przyszłość. Stanowią jakby to dziwne załamane czaso-przestrzeni, o którym mówi teoria względności*. Ten otwarty czas płynący ku nam z kart Księgi, przepowiadającej wydarzenia, niosący nas ku spełnieniu i poznaniu, jest, jak sądzę, najważniejszym zjawiskiem, które określa charakter interpretacji Biblii. Dzięki niemu Księga żyje w namacalnym dziś, nie jest tylko zapisem Prawdy raz objawionej, lecz wciąż stojącej się. Biblia – pierwsza nauczycielka historii, pierwszy tekst wychodzący poza starożytną koncepcję czasu, nadaje sens dziejom, ludzким losom wychylonym w przyszłość.

W Biblii, pisze Anna Kamińska *Bóg wchodzi w sferę ludzkiego słowa. Słuchać tam niemal Jego oddech. Wielkie tchnienie poezji przepaja Biblię od pierwszego do ostatniego zdania*. Trze-

ba ją więc czytać jak poezję. Najpierw odkrywać jej warstwę dosłowną, opisać po to, by móc zrozumieć sens owego opisu. Wówczas staniemy *na progu słowa. Przemówi do nas to, co kryje się w głębi słów i między słowami*. Metafora rozumiana jako alegoria, wymiar duchowy, a także prorocstwo, przemówi do nas. *W tym sensie cała Biblia jest oceanem leżącym pod słowami. Jest jednym wielkim prorocstwem, oczekiwaniem, tęsknotą, wołaniem. Jest ciemnością, z której szczylin wytryska nagle tu i ówdzie wielkie światło*. Analizowanie Biblii jako wielkiej poezji jest konsekwencją definicji poezji, która była dla Anny Kamieńskiej poszukiwaniem i dochodzeniem do prawdy. Do wiersza-milczenia. Do najściślejzego porozumienia, które rodzi się poza słowem.

Interpretacja Biblii staje się również autointerpretacją. Ukazywanie niezliczonych nici spajających biblijny świat z naszym przeraża się w poetycki traktat filozoficzny. Jego zasadą jest odczytywanie wszystkich warstw Biblii – poczynając od najbardziej dosłownych aż do najgłębszych znaczeń tekstu. Tak czytając Księgę Sprawiedliwości, dostrzegając jej barwną obrazowość, autorka odnajduje w niej wszystkie zasady naszej etyki, naszych miar, tęsknot i pragnień. Szuka podobieństw i różnic w drodze człowieka z Biblii i współczesnego. Wspaniała analiza „Psalmsów” odkrywa najistotniejszą różnicę – już nie tylko w samych zasadach pojmowania istoty człowieczeństwa, ale także w podstawach kultury hebrajskiej i śródziemnomorskiej. Człowiek renesansu, którego zwykliśmy uważać za swego nauczyciela, powtarzał za Sofoklesem – *poznaj samego siebie*. Człowiek Sta-

rego Testamentu wierząc, że *jako na niebie tak i na ziemi*, mówił: *poznaj siebie poznając Boga*. Owo przeświadczenie, że człowiek sam może siebie poznać tylko w porządku wiary, a nie w swej najgłębszej istocie, jest ową zasadniczą różnicą między dwoma kulturami, z których wyrasta nasze dziś.

Analizując „Psalmy” Anna Kamieńska ukazuje zapisany w nich obraz człowieka i Boga, i raz po raz przewartościowuje nasze stereotypowe pojęcia. *Przestrzeń tej rzeczywistości, którą Psalmy nazywają Bogiem, jest przestrzenią wertykalną – Bóg jest wysoko, na górze, na szczycie świata*. Zobaczona przez poetkę w całej swej kosmicznej potęgze, w chwale i wielkości, oddana zostaje w języku równie plastycznym jak precyzyjnym: *Przestrzeń między wysokością, w której egzystuje Bóg, a głębokością, w jakiej zanurzony jest człowiek psalmiczny, nie jest przestrzenią pustą. Bóg jest bowiem tym, który zstępuje, który schodzi – z góry w dół. Jest to o tyle ważne, że odróżnia myśl religijną Izraela od innych koncepcji Boga i człowieka, np. w religiach dalekiego Wschodu. Tam człowiek musi się wspinać mozolnie ku górze przez trud niezliczonych wcieleń i żywotów. W religii Izraela, jak i w chrześcijaństwie – Bóg nachyla się ku człowiekowi, schodzi ku niemu, w chrześcijaństwie wciela się w człowieka*.

Bóg, który jest sprawiedliwy i miłosierny, potężny, będący najwyższym żywiołem, bywa przedstawiony jako *maksymalne poruszenie natury*. Jego poruszenie wywołuje wicher, burzę, podobne do kataklizmu. Kiedy przemawia, cała przyroda zostaje wprawiona w ruch i drżenie. Będąc Bogiem gnie-

wu i pomsty jedynie wtedy, gdy żąda sprawiedliwości i poszanowania prawa, jest dobrym pasterzem. *opiekun-
czym piakiem chroniącym swoje po-
tomstwo.*

I oto twarze ludzi – sportretowane z niezrównaną plastycznością, z wnikliwą uwagą, jaka towarzyszy poetce przy lekturze każdego analizowanego zdania. Człowiek bogobojny i pełen ufności, rozumny, ten, który pragnie okazać swą radość ze sprawiedliwości Pana, przeciwstawiony jest pyszałkowi i głupcowi. *Bezbożnik z Psalmów nie jest ateistą z naszej epoki, który mówi: nie wierzę w Boga. Ale mówi on: Bóg nie miesza się w nasze sprawy. Jest daleko i wysoko. Boga nie ma – to znaczy: jest tak, jakby Boga nie było. Wszystko można. Trudno nie przypomnieć tu zdania bohatera Dostojewskiego, że skoro Boga nie ma – wszystko wolno. „Głupiec” z Psalmu 52, „naval”, znaczy właściwie „niegodziwiec”. Odebrana jest mu radość. Jeżeli w górze jest Sprawiedliwość i Prawda, to jej odbiciem ziemskim, mówi poetka, jest radość, która orkiestruje głosy pieśni pochwalnych. W rytmie tych nawoływań jest coś z tańca, z kroków radosnego świętecznego pochodu. Brzmią wszystkie instrumenty, a ich muzyka przechowała się, dźwięczy w samym brzmieniu hebrajskich słów Psalmu. „Chwalcie” – to po hebrajsku: hallelu. „Chwalcie Boga” – Hallelu-Ja.*

Trąby, lutnie, bębny, harfy, cymbały – z tym wszystkim pochód pielgrzymów wstępuje po wspaniałych schodach świątyni jerozolimskiej. (...) Radość jest głośna i towarzyska, zagarnia wszystkich po drodze i idzie, biegnie, śpieszy się i tańczy.

Ten opis – jeden z piękniejszych –

jest jakby dalszym ciągiem poezji Anny Kamieńskiej. Słyszymy w nim słowa, którymi mówią jej wiersze chwalcące życie, wypowiadające nasze istnienie w przestrzeni Boga. Ta interpretacja Psalmów, w których człowiek jest *istotą z krwi i kości, istotą cielesną, somatyczną* wskazuje na jeszcze jedną zbieżność utworów autorki „Białego rękopisu” z myślą i koncepcją filozoficzną zawartą w Psalmach. Dlatego eseje te wypowiadając prawdę pisarki, są także autointerpretacją, przenoszą we wspólny obszar doświadczenia odległe koncepcje filozoficzne. *Współczesne filozofie pojmują ciało jako podmiot (Merleau-Ponty). Ciało jest miejscem przeżywania świata, a także Boga. Ciało jest miejscem życia. U Heideggera śmierć ciała jest końcem bycia człowiekiem. Podobnie w Psalmach nie ma jasno wyrażonej nadziei życia pośmiertnego. Ostro wypowiada się raczej coś odwrotnego: „W śmierci nikt nie pomni o Tobie”. Stąd prośba o przedłużenie życia. Bo śmierć jest kresem człowieka. To my w kilku miejscach Psalmów chcemy widzieć wpisaną ufność w istnienie pośmiertne i każde: „na wieki” – ad ha-olam – chcielibyśmy tak właśnie odczytywać. Nie ma ku temu podstaw. Nadzieja i ufność odnoszą się do życia na ziemi. Z tej skończoności człowieka wyłania się tym wyraźniej nieskończoność Boga. Tę myśl rozwinęli później mędrcy żydowscy, mistrzowie Talmudu, nauczając, że należy chwalić Boga za wszystko, co nas spotyka, bo wszystko pochodzi od Boga.*

Anna Kamieńska szuka tego, co łączy ludzi, ich myślenie, postawy, wiarę. Ten żywy czas, który przepływa z kart Biblii w naszą rzeczywi-

stość, zagarnia i wyznacza wspólny obszar poznania. Odczytując Talmud jako *drugie skrzydło Tory*, czyli Pięcioksięgu Mojżesza, poeta wskazuje na zbieżności wyobraźni, sposobów obrazowania i nauczania w Talmudzie i w Ewangeliach. To co najważniejsze i co przemawia do nas *znakiem, literą, brzmieniem niesłyszalnego głosu*, a zostało nakreślone w dosłownym obrazie, wyznacza obszar człowieka i przestrzeń Boga. Ład i przejrzystość interpretacji Kamieńskiej odpowiada przejrzystości świata Psalmów. Czytamy:

*Niebiosa opowiadają chwałę Boga
dzieła rąk Jego głoszą firmamenty.
Kiedy rozpoczyna się ten Psalm, roz-
suwa się jakby wielka zastona. Otwiera
się rozległa przestrzeń, przestrzeń,
w której rozmawiają ze sobą niebiosy
i ziemia, dzień z dniem i noc z nocą.
Wszystko jest pełne głosów, głosów nie-
słyszalnych dla zwykłego ucha, ale
przebiegających przestrzeń kosmiczną
jak ukośne promienie. Nie mają one
końca i kresu. Wszystko mówi, szepce,
śpiewa, woła, krzyczy, wszystko co
jest, opowiada chwałę Stwórcy.*

Uwagę czytającego zwraca język owych interpretacji. Bogaty i obrazowy, przybliżający tekst, odkrywający w nim ukryte znaczenia i możliwości. Język piękny, gdyż ma oddać zachwyt poetki i podziw dla największego dzieła, dla Księgi, która stała się miarą wszelkich poczynąń twórczych. Potem, przy dalszej lekturze, odstania się mądrość spostrzeżeń, mądrość obrazów. Wreszcie dostrzegamy tę najgłębszą erudycję, która pozwala snuć misterne wątki wywiedzione z analizy słowa, z wielorakich znaczeń symbolów. To przemieszczenie piękna, erudycji i mądrości jest cha-

rakterystyczne dla estetyki Anny Kamieńskiej. Podobnie pisane były „Twarze Księgi”, z tym samym skupieniem i żarliwością co w „Notatniku” prowadzone są rozważania o tajemnicy Biblii – *oceanu leżącego pod słowami*.

Eseje „Na progu słowa” są książką wyjątkową, także dlatego, że kiedy Anna Kamieńska odeszła od nas, stały się wielkim credo twórczym. Zapisem własnej drogi wiodącej ku Poezji będącej Prawdą. Prawda uczuć, przemyśleń, przeżyć doprowadziła poetkę do Biblii-proroctwa, Biblii-zakorzenia, Biblii – księgi Sprawiedliwości. Do tekstów największej poezji, która stała się pasją literacką i ludzką Anny Kamieńskiej.

Iwona Smolka

Sven Jonas Stille

Podróż do Polski

Przekład, wstęp i przypisy Janina
Hera, IW Pax, Warszawa 1985
ss. 147, 4 nłb., ilustracje

Sven Jonas Stille (1805–1839), autor pamiętnika „Notatki z podróży do Polski pod koniec polskiej wojny o niepodległość w roku 1831”, jest jednym z trzech szwedzkich medyków, którzy w odpowiedzi na apel, ogłoszony w kwietniu 1831 r. w dzienniku „Göteborgs Dagblad”, iż *Rząd Polski zaprasza cudzoziemskich lekarzy* – przybyli latem tegoż roku do Polski, by z pełnym poświęceniem podjąć pracę w szpitalu wojskowym w Warszawie. Poza autorem pamiętnika byli to: Gustaf Frederik Bergh

i Zacharias Frederik Agathon Stenkula. Ich wyjazdowi do Polski towarzyszyła atmosfera podniecenia i emocji, a 6 maja na dziedzińcu uniwersyteckim w Lund w czasie uroczystego pożegnania ich koledzy-studenci śpiewali *Jeszcze Polska nie zginęła*. Decyzja młodych Szwedów udania się do Polski z pomocą walczącym powstańcom, a i sama uroczystość ich pożegnania stanowią odzwierciedlenie nastrojów sympatii wobec sprawy powstańczej Polski. Ówczesna prasa szwedzka wiele miejsca poświęcała powstaniu w Polsce, w przeważającej mierze z pełną życzliwością informując o jego celach i przebiegu, z pogardą zaś pisząc o Rosji jako symbolu ucisku i despotyzmu. Oburzony tym poseł rosyjski w Sztokholmie, Bodisco, posuwał się nawet do ingerencji w treść prasowych doniesień na ten temat. Warto podkreślić, że koła liberalne widziały w polskim powstaniu zapowiedź przyszłej rewolucji społecznej, która znosząc społeczną nierówność zapewni narodowi wolność. Jakże odmienne było w tym kontekście stanowisko króla Jana Karola Bernadotte i rządu szwedzkiego, opowiadających się po stronie Rosji. Dotyczy to także części prasy popierającej tę oficjalną orientację polityczną. Jednak, jak odnotował dziennik „Nya Argus” z dnia 14 września 1831 r., *Naród szwedzki niczego bardziej nie pragnął niż zwycięstwa Polaków*.

Swoje przeżycia z podróży do Polski i kilkumiesięcznego w niej pobytu spisał Stille najprawdopodobniej w latach 1832–1833. Jak stwierdza w roku 1834 w przedmowie do książkowego wydania, wspomnienia te *miały pierwotnie dostarczyć jedynie miłych chwil autorowi i jego najbliższemu. Wszelako,*

ulegając wciąż nowym perswazjom i wezwaniom przyjaciół, autor przystał na ogłoszenie ich drukiem. Sukces książki, która natychmiast znalazła licznych odbiorców, by pod koniec XIX w. stać się białym krukiem, potwierdza słuszność decyzji Stillego. Wszak jest to jedyna, poza listami do rodziny G. P. Bergha, relacja naocznego świadka-Szweda z wydarzeń ostatnich miesięcy powstania. Przekazując swoje wspomnienia czytelnikowi usprawiedliwiał się Stille z ewentualnych błędów, podkreślając, że pisał je pośpiesznie i nie kierowała nim *żadna inna myśl, poza nadzieją, iż dążenie do prawdy i obiektywizmu, z jakim się starał opisać wydarzenia, których był naocznym świadkiem, mogą się okazać użyteczne*. Istotnie, dążenie do obiektywizmu stanowi ważną cechę jego pamiętnika. Stille bowiem, relacjonując swoje wrażenia z podróży do Polski i paromiesięczny w niej pobyt w gorącym okresie powstańczego lata, stara się wypowiadać swoje opinie i sądy w sposób wyważony, pełen umiaru i taktu. Zastrzega się wprawdzie, iż nie orientuje się w polityce, ale pisząc o niej, daje dowody znajomości ówczesnej sytuacji politycznej. Zgodnie z historyczną prawdą mówi o kontrowersjach pomiędzy przywódcami powstania – Skrzyneckim i Krukowieckim. Gdy oceny jego w świetle dzisiejszej wiedzy historycznej okazują się nie trafne, prostuje je w starannie opracowanym komentarzu edytorka tekstu, Janina Hera.

O wartości pamiętnika Stillego stanowią jednak nade wszystko szczegółowe spostrzeżenia dotyczące własnych przeżyć i doświadczeń. Te zaś łączą się z różnorodnymi przejawami

życia ówczesnej Polski. Niezwykle sugestywnie potrafił autor odtworzyć nastroje powstańczej Warszawy, reakcje jej mieszkańców w chwilach zwycięstw, zapowiedzi klęski i wreszcie samej kapitulacji. Cenne są także opisy szpitalnictwa wojskowego, podkreślające wysoki poziom jego organizacji. Wśród pacjentów miał Stille żołnierzy polskich i rosyjskich; pisząc o nich czyni wcale interesujące uwagi natury psychologicznej, dostrzegając istotne różnice w ich mentalności. Można zresztą powiedzieć, że pisze Stille właściwie o wszystkim, nie wyłączając nawet kuchni polskiej i zastawności polskiego stołu.

Wielokrotnie na marginesie opisów konkretnych przeżyć i wydarzeń wypowiada autor „Podróży do Polski” wnikliwe refleksje natury ogólnej, dotyczące zagadnień wolności i sprawiedliwości, pokoju i wojny, a także innych ważnych z punktu widzenia ludzkiej egzystencji problemów. Pełne wzruszenia są jego wypowiedzi na temat religii, której prawdy przypominał sobie często w sytuacjach skrajnych. Pisze: *W takich właśnie chwilach, gdy człowiek rozważa różne straszne możliwości, docenia się religię, pozwala ona bowiem nawiązać łączność z Tym, który jest miłością i który posiada moc. Serce moje tysiące razy powtarzało wtedy słowa, jakimi jeden z przyjaciół żegnał mnie, gdy wyjeżdżałem ze Szwecji: „Nie zapomnij o Bogu i swej wierze”, i słowa te nie opuszczały mnie do chwili, gdy znowu miałem stanąć na ojczystej ziemi* (s. 120).

W cytowanej już przedmowie „Do czytelnika” Stille wspominał, iż nie starał się nadać wartości literackich swej książeczce ani też nie poczuwa się

do zasług w tej dziedzinie. Mimo całej skromności autora trzeba jednak stwierdzić, że jego pamiętnik, poza wartością dokumentarną, ma także pewne walory literackie. Autor bowiem, niezwykle bystry i refleksyjnie nastawiony obserwator, umie swe wrażenia przekazać czytelnikowi w sposób żywy i pełen ekspresji, posługując się przy tym literackimi środkami obrazowania z należytym umiarem, co świadczy o jego estetycznym wyrobieniu. Tak więc prawda jego przeżyć i szczerść wyznań nie zostały przytłumione pretensjonalnością literackich poszukiwań. W sumie można stwierdzić, że „Podróż do Polski” to tekst godny uważnej lektury także z tego względu, że jego autor, który porwany młodzieńczym entuzjazmem przybył niegdyś do *kraju walczących o wolność bohaterów* i który zgodnie ze swą ostatnią wolą pogrzebany został w mundurze polskiego lekarza – jest postacią budzącą w nas szczerą sympatię.

Dodajmy jeszcze, że przekładu pamiętnika Stillego dokonała Janina Hera, rezygnując świadomie z wszelkich prób archaizacji, a ograniczając się jedynie do korzystania z bardziej tradycyjnej leksyki, co pozwoliło jej na uzyskanie niewątpliwego wrażenia pewnej dawności tekstu.

Jerzy Kasprzyk

czasopisma

Prasa o gospodarce (41)

Chwałę PRON...

Chwałę bowiem wszystkich, którym zdarza się mówić coś mądrego, albowiem nie podzielam poglądu, jakoby trzeba było z góry skazywać na „niebyt” tych, z których koncepcjami i działaniami nie zawsze muszę się zgadzać.

W „Rzeczpospolitej” nr 111/86 znalazłem informację o przyjęciu przez Prezydium PRON *do aprobowanej wiadomości* oceny dotychczasowego przebiegu reformy gospodarczej, nazwanej „Społecznym raportem o reformie gospodarczej”. Zanim przejdę do cytowania fragmentów tej informacji, chcę jednak zasygnalizować moje zaniepokojenie. Otóż tak mi się wydaje – może się mylę, ale w takim razie ktoś z PRON-u musi mnie wyprowadzić z błędu – że zarówno z tytułu raportu, jak i treści informacji oraz całej otoczki propagandowej działań PRON-u w tej dziedzinie wynika chęć zasugerowania monopolu na tworzenie i prezentowanie opinii społecznej w konkretnej sprawie, tym razem gospodarczej. Pragnę zauważyć, że społeczeństwo to nie tylko ci, którzy pozytywnie odpowiedzieli na ankietę PRON-u i przystali swe uwagi do raportu. Pragnę też przypomnieć, że nie tylko ta instytucja, ale także nie związane z nią środowiska społeczne mają swe uwagi

w sprawach gospodarczych, prezentują je tak czy inaczej, a wreszcie uważają je za słuszne i godne otwartego dyskusowania, bez zaciętrzewień pozamerytorycznych i przypinania cenzurek wstępnych... Skromniej, ale i uczciwiej byłoby zatem nazwać materiał „PRON-owskim raportem o reformie gospodarczej”.

Tyle uwag wstępnych. „Rzeczpospolita” donosi: *Stwierdzono, że mimo osiągnięć we wdrażaniu reformy, zaniepokojenie budzi osłabienie działań reformatorskich w ostatnim okresie. Uznano za niezbędne wzmocnienie odpowiedzialności politycznej za reformę w celu przyspieszenia jej wdrażania. Podkreślono, że osiągnięcie celów reformy jest nadrzędną sprawą wszystkich Polaków – władzy, poszczególnych grup społecznych, każdego z nas. W imię tego celu musimy się porozumieć, ograniczyć doraźne, partykularne interesy dla dobra ogółu, wspólnego wysiłku i pomyślnych perspektyw narodu. Stwierdzono, że system nakazowo-rozdziałczy, którego elementy są w dalszym ciągu utrzymywane, nie jest w stanie zapewnić efektywnego wzrostu gospodarczego, ponieważ nie tworzy warunków dla wyzwalań wysokiej aktywności na wszystkich szczeblach życia społeczno-gospodarczego.*

Informacja zawsze raczej sygnalizuje problemy niż je analizuje. Ale nawet z tej skondensowanej dawki słów łatwo można wyciągnąć dwa wnioski: po pierwsze – nastąpi rehabilitacja tych, którzy już cztery lata temu „krakali”, że z reformy niewiele wyjdzie, gdyż nie starczy odwagi na jej konsekwentne wprowadzenie; po drugie – jeszcze mamy szansę, ale potrzebne są zasadnicze zmiany w świadomości społeczeństwa. Tu i zga-

dzam się, i nie. Przede wszystkim dla tego, że nie przeceniam potrzeby zmiany świadomości CAŁEGO społeczeństwa **PRZED** prawdziwym i całościowym uruchomieniem mechanizmów ekonomicznych, będących dzieckiem tej reformy, a jednocześnie **NARZUCAJĄCYCH** pewną świadomość pracowniczą.

Natomiast – o tym zresztą już pisałem na tych łamach – doceniam potrzebę zmian świadomości tak zwanych decydentów (...). Wytłumaczę dlaczego. Otóż nasz system gospodarczy, nawet reformujący się, w pierwszym swym okresie „skazany” jest na **RUCH SPOWODOWANY DECYZJAMI** Centrum. Przede wszystkim musi to być decyzja o przystąpieniu do reformy. Następnie, każdy ruch do przodu wiąże się z uprzednią decyzją jednostki nadrzędnej. Tak było, tak jest i tak będzie do chwili, gdy reforma osiągnie szczybel oddzielający w swej zasadniczej części decyzje administratorów od decyzji ekonomistów, to znaczy do chwili „odideologizowania” i odbiurokratyzowania poczynań gospodarczych.

Wracając do PRON-owskiego raportu. Właśnie sprawie świadomości społeczeństwa (w przekroju „od dołu do góry”) poświęcono w nim osobne miejsce, pisząc m.in.: *Dominują nadal postawy i zachowania ukształtowane przez 30 lat funkcjonowania nakazowo-rozdziałczego systemu zarządzania. Wśród nich: konserwatyzm postaw i zachowań występujący we wszystkich warstwach i grupach społecznych. Przejawia go biurokracja gospodarcza, która nie utraciła dotychczasowego statusu i stanu posiadania i nadal stanowi barierę śmiałych zmian (...); postawy „roszczeniowe” wynikające głównie*

z przekonania, że raz uzyskanych korzyści nic nie może cofnąć (...); postawy „biernego oczekiwania” na zmiany połączone z niechęcią do włączenia się w nurt przemian ekonomiczno-społecznych (...); postawy „nieznajomości zasad reformy” i łączenia reformy z innymi zjawiskami gospodarczymi...

Autorzy raportu, który postaram się omówić tu jeszcze dokładniej, dochodzą i do takiego wniosku: *Przy czym tego stanu rzeczy należy chyba szukać w odmiennym sposobie spostrzegania świata zjawisk i procesów gospodarczych przez ogół obywateli lub poszczególne grupy społeczno-zawodowe oraz przez ośrodki upowszechniające informację i kształtujące opinię publiczną. Powoduje to prawdopodobnie istotne rozmiękanie się przekazywanych przez nadawców treści i propagandowej argumentacji z obrazem świata odbiorców, z ich oczekiwaniami, niepokojami, pytaniami, jakimi żyją na co dzień. Sytuację tę pogłębia różnicowanie, rozproszenie, niespójność i powierzchowny charakter wiedzy ekonomicznej wśród tych środowisk, które w różny sposób uczestniczą w kształtowaniu świadomości ekonomicznej społeczeństwa.*

Po przeczytaniu tego fragmentu nabrałem dodatkowego krytycyzmu wobec propagandy ekonomicznej w naszej prasie. Dlatego też...

...nie chwałę „Słowa Powszechnego” nr 91/86, a w nim kolumny gospodarczej z głównym tekstem Marii Bobińskiej „Zarabiać razem z Polską”. Tekst ten napisany został w związku ze zjazdem Polsko-Polonijnej Izby Przemysłowo-Handlowej „Inter-Polcom”. W czasie tego zjazdu zastąpiło coś, co jest **ABSOLUTNIE**

SPRZECZNE z zasadami reformy i zasadami działania wolnych producentów: Izba, która była dobrowolnym zrzeszeniem przedsiębiorstw zagranicznych działających w Polsce, otrzymała OBLIGATORYJNY status. Można było zatem przypuszczać, że autorka to dostrzeże. Nie takiego nie nastąpiło. Ale i nie mogło nastąpić, skoro dzieli się ona w tekście tak sprzecznymi i nielogicznymi z punktu widzenia zasad ekonomicznych spostrzeżeniami, udowadniając, iż jest przykładem owego „powierzchnowego” posiadania wiedzy ekonomicznej...

Przedsiębiorcy polonijni przy okazji różnego rodzaju spotkań podkreślają, że nie przyjechali do Polski, by zarabiać na Polakach. Ale podkreślają także, że prowadzenie działalności gospodarczej musi przynosić zyski (...) nie obchodzi nas to, czy traktowani jesteśmy na równi z jednostkami gospodarki uspołecznionej, lecz to czy mamy zyski większe niż w kraju macierzystym...

Przedsiębiorcy mogą sobie mówić, co im ślina na język przyniesie, szczególnie w obliczu urzędów podatkowych: dziennikarz pracujący dla działu ekonomicznego powinien dokładnie przemyśleć, co pisze. Po pierwsze nie sędzę, by zysk był czymś złym. Po drugie – na czymś i na kimś należy go osiągnąć. Po trzecie – wszystkie firmy zagraniczne inwestujące w jakimś państwie robią to po to, by na nim zarobić. Mechanizmy ekonomiczne sprawnego systemu gospodarczego mają zaś wymusić korzyści nie tylko dla biznesmenów, ale i dla budżetu państwa. Nasz budżet robi to tak sprawnie, że nikt nie chce inwestować znaczniejszych sum i okazję, jaką

stwarzały przedsiębiorstwa zagraniczne, uznać należy za nie wykorzystaną. O tym red. Bobińska mogłaby pisać z korzyścią dla reformy.

Gdyby jednak znane były dziennikarom wszystkie niuanse reformy, nie znajdowałbym w ich tekstach następujących stwierdzeń: *Firmy te (określono je jako „gangsterskie”) nie inwestują, prowadzą dość dziwną produkcję, np. płynu na odciski z krajowych surowców. Dlaczego firm takich nie likwiduje się?*

Hola. Pani Redaktor! Nie ma pojęcia *dziwna produkcja* w sytuacji, gdy znalazł się ktoś z inicjatywą, wykorzystał wolny surowiec będący do dyspozycji w kraju oraz popyt na produkt, którego to popytu przez kilkadziesiąt lat sektor uspołeczniony nie był w stanie zaspokoić. I cóż to za wniosek, by zlikwidować taką firmę odgórnie, jeśli nie doprowadzają do jej upadku twarde reguły gry rynkowej? Po reformie „góra” ma się martwić o podatki – „dół” by mieć je z czego płacić...

Autorzy raportu PRON-u opisując taki stan świadomości ekonomicznej w społeczeństwie, jaki zaprezentowało „Słowo Powszechne”, pisali, iż dominują postawy i zachowania ukształtowane przez 30 lat funkcjonowania systemu nakazowo-rozdziałczego.

Ślawomir Świek

Prasa o kulturze (7)

Z dziesięciomiesięcznym opóźnieniem dotarł do nas lipcowy numer miesięcznika „W drodze” (1985, nr 7), periodyku o ustalonej marce na naszym czytelniczym rynku. Lindności wydawnicze ojców dominikanów to drastycznie ilustrację sytuacji, z którą borykają się – w mniejszym lub większym stopniu – wszystkie katolickie redakcje. Wieć coś na ten temat zespół „Przeglądu Katolickiego”? Warto w tym kontekście przywołać słowa bpa Władysława Miziołka wygłoszone 16 maja br. w lokalu warszawskiego tygodnika: *Sto numerów to jest mniej więcej dwa lata pracy, a w naszych warunkach ceni się każdą chwilę, bo jeśli czas i zmiany dzisiaj idą szybko, to zwłaszcza u nas szybko przychodzą zmiany – w politycznych nastrojach, a jednocześnie w tych usiłowaniach znalezienia swobodniejszego wyrazu dla naszego życia religijnego i narodowego. Dlatego też powinniśmy być dumni z tego i zadowoleni, że to pismo wychodzi („Przegląd Katolicki”, 1986, nr 22 – dział „Informacje”).*

Określenia „duma” i „zadowolenie” należy rozumieć oczywiście nie w sensie tryumfalistycznym, a jako zachętę do upartej pracy nad katolicką formacją duchową: pracy ambitnej intelektualnie, łączącej w sobie realistyczną ocenę aktualnych możliwości z nieustanną pamięcią o ogromie zadań stojących dziś przed polskim Kościołem.

Nas, ze zrozumiałych powodów, interesuje głównie problem kultury: pismo nasze adresowane jest do stosunkowo wąskiej grupy, na którą składają się przede wszystkim du-

chowni i świeccy ze środowisk naukowych i artystycznych. W tym sensie należymy do pism elitarnych obok „Znaku”, „Więzi”, „W drodze”... Trzeba tu wyraźnie powiedzieć, że pisma „elitarne” są dłużnikami tych wszystkich, którzy przyczyniają się do rozwoju katolickiej prasy przeznaczonej dla szerokich kręgów czytelników. To właśnie oni, wspólnie z duszpasterzami, kształtują ZASADNICZE oblicze naszego katolicyzmu. Bowiem o sile Kościoła decydują przede wszystkim miliony wiernych i tysiące kapłanów o nazwiskach nie znanych ogółowi Polaków. Nie znaczy to, że nie doceniamy wkładu intelektualistów i wybitnych ludzi kultury w tworzenie chrześcijańskiego oblicza kraju. Chodzi nam tylko o zachowanie proporcji! Wzajemne związki między wiarą i kulturą to sprawa znacznie poważniejsza niż się potocznie sądzi; nie wyczerpują jej nawet najbardziej spektakularne imprezy „przykościelne” ani też ludzie o głośnych nazwiskach pojawiający się w prezbiterium.

Jan Andrzej Kłoczowski (/jak/) we wprowadzeniu do „Głosów o wierze i kulturze” („W drodze”, 1985, nr 7) pisze: *Przeżywamy w Polsce moment szczególnie ważny i płodny w konsekwencje: to czas ponownego odkrywania przez świat kultury Kościoła i – z drugiej strony – otwieranie się Kościoła na złożone i trudne problemy tego świata. Doświadczenie ciekawe i płodne, ale niezmiernie trudne i stawiające przed obydwoma stronami nie znane dotychczas problemy i zadania. Bardzo łatwo tutaj o fałszywy krok, bardzo łatwo o swoistą „zapaść” wzajemnego, rodzącego się zaufania. Najważniejsze: nie można tej sprawy traktować „akcyj-*

nie", jako zadania łatwego do wykonania, wymagającego tylko nakładów organizacyjnych. Wymiar bowiem tego spotkania jest wyjątkowo doniosły.

Przyjmując wykładnię, że kultura to sposób, w jaki człowiek porozumiewa się z drugim człowiekiem, ze światem i z samym sobą, przyjąć też trzeba – konsekwentnie – że w tym sensie kultura to nie zawód stosunkowo nielicznej grupy artystów, pisarzy, lecz działanie każdego człowieka wzbogacające jego osobę. Kościół ma możliwości i obowiązek jednocześnie ukazywać to zadanie.

Otwarcie Kościoła na kulturę to po prostu pochylenie się nad człowiekiem, bo trzeba się nad człowiekiem pochylić, aby zrozumieć jego dramat.

Nowość sytuacji polega m.in. na tym, że – jak powiada Autor – *pozory rozwiały się i opadły nadzieje budowy świata opartego na horyzontalnej wizji człowieka*. Wyróżnić można trzy poziomy świadomości tej nowej sytuacji: 1 – świadomość konieczności Kościoła i jego obecności jako czynnika wzbogacającego życie społeczne; 2 – dostrzeżenie niezbywalności roli, jaką chrześcijaństwo odegrało w tworzeniu i trwaniu kultury narodowej; 3 – I wreszcie poziom najgłębszy i najważniejszy, bez którego tamte zgoda niewiele znaczą. To poziom najściślej religijny, poziom, na jakim następuje spotkanie człowieka z odwiecznym Słowem, które wciąż na nowo i dla każdego pokolenia staje się ciałem, mistycznym ciałem swego Kościoła, by wieść każdego człowieka – na drogach ocalenia ku ostatecznemu zbawieniu.

Nowe odczytanie kultury wypływa z zaakcentowania szacunku dla człowieka, bo przecież SZACUNEK dla człowieka jest znamieniem ewangelii.

Kościół wie dobrze, że szacunek to zgoda na różnorodność i odrębność – to zgoda na wielość.

Jest to więc zarazem ogromna szansa dla Kościoła, szansa kolejnego odkrycia swej „katolickości”, co oznacza przecież „powszechność”, zakładającą wielość – „w domu Ojca jest mieszkań wiele”. Oznacza nie tylko wielość mieszkań dla tych, którzy doszli i zamieszkali, ale i wielość dróg dla tych, którzy są jeszcze w drodze, którzy szukają.

W tym samym numerze „W drodze” znajdujemy zapis rozmowy Henryka Dobosza z duszpasterzami, o. Sławomirem Słomą OP i ks. Krzysztofem Niedałowskim („Trudny powrót”). Oto wybrane fragmenty tej nieszablonowej rozmowy.

O. Sławomir przypomina zapominaną czasem prawdę, że Kościół naucza, iż człowiek jest wolny, niezależnie od uwarunkowań, i w związku z tym odpowiedzialny. Indywidualnie, gdy my wolimy razem. Wspólne ślubowanie, demonstracja. My nie rozumiemy Kościoła, do któregośmy się zbliżyli. Dawniej tkwiłszy w układzie, gdzie wykonuje się decyzje zbiorowo i granice odpowiedzialności są nieostre. Przychodząc do Kościoła szukamy znowu okazji, żeby znaleźć się w tłumie. Z tego zbyt mało wynika. Ponieważ wymiar duchowy jest wymiarem osobowym. Wchodzi się do niego przez bramę wolności i odpowiedzialności. I to bramę wąską. Bo brama szeroka i droga przestrzenna – jak mówi Pismo Święte – prowadzą na zarzalenie. Być w Kościele to znaczy postawić sobie wysokie wymagania. A większość szuka łatwej psychoterapii poprzez zanurzenie w emocjach zbiorowych, które Kościół także wytwarza. One może są

pozytywne i potrzebne. Ale to dopiero przedsięwzięcie przedsięwzięcia.

HD.: Więc to, co się zdarzyło po roku 1981, ten gwałtowny przypływ wiernych, jest faktem powierzchownym, bez większego znaczenia?

O. Sławomir: Nie, nie, w sytuacji Kościoła i ludzi wierzących to jest w ogóle nowa jakość. Z pewnością Kościół daje dziś społeczeństwu oparcie, poczucie bezpieczeństwa, budzi zaufanie i jest czymś, do czego się wreszcie przyznajemy oficjalnie, a może nawet z pewną ostentacją. Ale równocześnie zauważam, że ta wysoka fala opada. W kościołach jest mniej zwłaszcza młodzieży, która przychodziła na początku lat 80. Więc prawdopodobnie ich głównym impulsem był bunt, protest, szukali bezpiecznego, godnego miejsca dla wyrażenia tych uczuć. To wszystko! Ks. Krzysztof: Sprzeciw wobec zła, wobec kłamstwa – jest motywem etycznym. W życiu emocjonalnym człowieka natężenie różnych wartości jest różne, między innymi w zależności od wieku. W młodości wartość szukania transcendencji, świadomość eschatologiczna jest z reguły bardzo mała w stosunku do protestu wobec niesprawiedliwości. Ale jeśli idzie się z czymś takim do Kościoła, to szuka się, może instynktownie w tym kierunku, który on wskazuje.

Rozmówcy zgodnie przyznali, że ostatnio ujawnił się u nas dość specyficzny bodziec religijny (H. Dobosz), co nie znaczy, iż jednakowo ów społeczny proces interpretują. Dla ks. Krzysztofa jest on (mimo wszystkie zastrzeżenia, które można tu wysunąć) zjawiskiem pozytywnym i napawającym nadzieją: *Bodziec religijny jest z pewnością jednym ze słabiej ujawniających się bodźców emocjonal-*

nych i daje się stłamsić walką o byt, o karierę, o sprawiedliwość za wszelką cenę. Ale on nie jest nigdy przytłumiony do końca, skoro ujawnia się tak gwałtownie w chwilach zagrożenia, niepewności. Mimo to z pewnością nie będzie cudu gwałtownego odrodzenia. Ale proszę sobie wyobrazić sytuację przeciwną – gdyby Kościoła jako środowiska kształtującego pewien ethos, pewne wartości moralne dzisiaj w Polsce nie było. Nie ma hierarchii, księży, tej załogi w sutannach, która oczywiście sama nie jest Kościołem, ale jednak go prowadzi... Dla o. Sławomira Kościół to wspólnota ludzi poszukujących prawdy, gotowych dać świadectwo. Stawiając wysokie wymagania sobie i innym powiada wprost: *Nie lubię tych wywiadów w prasie, także katolickiej, w których księża są tacy pewni swego. A skąd wiesz, człowieku, że to właśnie tak? I jak długo my będziemy prowadzić w Kościele takie przedszkole? Kościół to miejsce, gdzie się również daje, nie tylko bierze.*

Kolejnym zagadnieniem trudnym dziś do jednoznacznego oceniania jest zbliżenie się środowisk twórczych do Kościoła: w istocie dopiero upływ czasu pokaże, czy jest to zjawisko bliższe swego rodzaju modzie, czy też jest to załazek autentycznych przewartościowań, wywierających wpływ na życie jednostek i sumujących się jakoś w skali społecznej. Wydaje się, że rację ma o. Sławomir mówiąc, że część twórców stanęła na twardym gruncie. *Są na etapie odkrywania etyki. To jest szczere. Odnaleźli w sobie to miejsce, gdzie mieści się wzorzec miary i wagi. Niektórzy chcą iść dalej. Ale nie bardzo wiedzą gdzie. Chodzi o ten krok od moralności do Chrystusa. Ale ma też rację ks. Krzysztof pod-*

kreślając, jak wiele się zmieniło *od czasu, gdy twórcy wyobrażali sobie Kościół jako ostoję trochę fanatyzmu, trochę ciemnoty, z domieszką patriotyzmu ewentualnie. Nie tylko twórcy, inteligencja w ogóle. Coś się przewartościowało* – twierdzi ks. Krzysztof. *I chociaż to jest zjawisko jakby zewnętrzne, powierzchowne, ale nie bez znaczenia dla tego, co zachodzi w głębi. To jakiś optymistyczny znak czasu.*

Każda jednostronność byłaby tu szkodliwa – przynajmniej to jest poza dyskusją. Pozostaje zatem – bagatela! – próbować łączenia tego co wewnętrzne z tym co zewnętrzne. Dla nas, żyjących w trudnym czasie, ważne są zbiorowe manifestacje wspólnoty, ale jeszcze ważniejsze jest religijne i w ogóle intelektualne podbudowywanie tego, co leży u podstaw zbiorowych wzruszeń. Odpowiada nam punkt widzenia Marka Skwarnickiego: *Prawdę mówiąc bardziej interesujący wydaje mi się obecnie problem „Kościół w świeckich” niż „świeckich w Kościele”* („Zapisy do laikatu” – „Przegląd Katolicki”, 1986, nr 21).

mgm

sesje · sympozja

Filozofia klasyczna w spotkaniu z filozofią analityczną

Bardzo często podkreśla się, że dyskusja jest możliwa tylko wtedy, kiedy jej partnerzy dzielą wspólnie

założenia. Prawda ta uwidacznia się szczególnie w filozofii, gdzie różnice pomiędzy kierunkami i systemami są czasami tak znaczne, że uniemożliwiają nawiązanie jakiegokolwiek merytorycznej wymiany zdań, a nawet wzajemne zrozumienie. Trudność tę nie od dziś znają historycy filozofii, próbując skonstruować na użytek swoich podręczników i monografii język tak uniwersalny, ażeby można było w nim omawiać w sposób jednolity, a jednocześnie bez uproszczeń i zniekształceń, różne systemy filozoficzne.

Z drugiej jednak strony wiadomo, że jeżeli uda się nawiązać kontakt i dyskusję między dwoma odmiennymi kierunkami czy systemami filozoficznymi, to może być to bardziej owocne od dyskusji toczonych wewnątrz jakiegoś kierunku lub systemu. Dyskusje zewnętrzne sprzyjają bowiem ostrzejszemu uświadomieniu sobie spraw podstawowych, od których zależą przecież rozwiązywanie problemów szczegółowych. W przypadku filozofii chodzi o przyjmowaną koncepcję poznania i nauki, relację różnych typów wiedzy oraz ich funkcje w życiu człowieka. Mówiąc ogólnie dyskusje takie zwiększają SAMOŚWIADOMOŚĆ METODOLOGICZNĄ filozofów będących przedstawicielami odmiennych kierunków.

Dlatego też z uznaniem należy odnieść się do polsko-angielskiego „Symposium z metafizyki”, które w dniach 19 III – 25 III 1986 r. odbyło się w Kazimierzu nad Wisłą. Ze strony angielskiej organizowali je prof. Roger Scruton (Uniwersytet Londyński) oraz prof. K. V. Wilkes (Uniwersytet Oksfordzki), a brało w nim ponadto udział 14 studentów

z Uniwersytetu w Oksfordzie. Ze strony polskiej natomiast kształt całego sympozjum nadali dr U. Żegleń i dr P. Jaroszyński z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a uczestniczyło w nim, oprócz wyżej wymienionych, 10 pracowników i studentów Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Anglicy wygłosili 9 referatów, natomiast przedstawiciele KUL-u 8.

Odczyty studentów z Oksfordu oraz ich opiekunów mieściły się w nurcie filozofii analitycznej. W przypadku studentów była to przynależność często nie do końca uświadomiona, będąca wynikiem stylu nauczania filozofii w Oksfordzie, natomiast w przypadku R. Scrutona i K. V. Wilkes wyraźnie zadeklarowana i to nie tylko na obecnym sympozjum, lecz również uwidoczniła w ich dorobku naukowym. Profesor Scruton jest bowiem autorem szeregu książek, głównie z zakresu estetyki, filozofii polityki oraz historii filozofii¹, natomiast profesor Wilkes pracuje twórczo w dziedzinie filozofii nauki, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii psychologii².

Wszystkie referaty strony polskiej były pomyślane jako prezentacja

zasadniczych zarysów filozofii wypracowanej w ramach tzw. szkoły lubelskiej, filozofii nazywanej często teorią bytu, a umieszczonej w tradycji filozofowania klasycznego bazującego na dorobku Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Referaty te zwieńczył gościnnym odczytem w przedostatnim dniu sympozjum twórca tej szkoły, ks. prof. Mieczysław A. Krapiec. W związku z tym treść referatów prezentowanych przez przedstawicieli KUL-u układała się, mimo pewnych powtórzeń, w spójną całość. Wpierw zaprezentowano teorię bytu na tle współczesnych kierunków filozoficznych (marksizmu, egzystencjalizmu, fenomenologii i filozofii analitycznej) oraz jej metodologię (zarówno ogólnie, jak i poszczególne zagadnienia – koncepcje analogii i metodę tworzenia pojęcia bytu, czyli metodę separacji); później zaś przedstawiono niektóre z rozwiązań teorii bytu (relację byt – myśl – język oraz złożenia bytowe: istota – istnienie, akt – możliwość). Całość była nie tyle wynikiem z góry zaplanowanych i narzuconych ram tematycznych, ile wynikała z faktu, iż pragnąc zaprezentować dorobek szkoły lubelskiej musiano przedstawić pewien system filozoficzny. Ów SYSTEMOWY charakter filozofii lubelskiej uwidocznił się szczególnie w odczycie M. A. Krapca „Metafizyczne rozumienie rzeczywistości“, gdzie widać było bardzo wyraźnie, jak mocno wiąże się i przenikają ustalenia jak filozofować (metodologia filozofii) z ogólną teorią bytu, a ta z kolei z teorią bytu ludzkiego (antropologią filozoficzną), na której nadbudowane jest rozumienie kultury (filozofia kultury). Z tą systemowością wiąże się też MAKSYMALIZM co do zadań po-

¹ Oto niektóre z nich: estetyka – *Art and Imagination*, London (1974) 1982; *The Aesthetics of Architecture*, Andover 1979; *The Aesthetics Understanding*, Andover 1983; filozofia polityki – *The Meaning of Conservation*, London 1980; *A Dictionary of Political Thought*, London 1982; historia filozofii – *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, London (1981) 1984; *Kant*, Oxford 1982. Nawet w pracach z historii filozofii Scruton akcentuje, iż uprawia ją z perspektywy filozofii analitycznej.

² Właśnie z dziedziny filozofii psychologii pochodzą jej publikacje książkowe: *Physicalism*, London 1978 oraz *Real People*, Oxford (w druku).

znawczych filozofii i jej miejsca w kulturze.

Filozofia ma bowiem najdogłębniej, czyli poprzez wskazanie ostatecznych racji, wyjaśnić rzeczywistość. Chodzi więc o odpowiedź, dlaczego w ogóle istnieje rzeczywistość rozumiana jako zbiór bytów przygodnych, czyli takich bytów, które istnieją, lecz nie muszą istnieć (nie mają w sobie racji swego istnienia), oraz o to, dlaczego rzeczywistość jest taka, a nie inna. W związku z tą drugą sprawą stawia się w filozofii następujące pytania: jakie czynniki bytu tłumaczą dostrzegalny przez nas wszystkich fakt zmiany? co sprawia, że byt pomimo wszystkich zmian, którym podlega, pozostaje tym samym bytem? co gwarantuje wyróżnioną pozycję człowieka w przyrodzie? jakie są racje zaistnienia działania? jaki jest mechanizm powstawania wytworów kultury? i inne. Z powyższych pytań można wnosić, że rzeczywistość ujmując się tutaj w jej najbardziej podstawowym, ogólnieegzystencjalnym aspekcie, a udzielone odpowiedzi są dla człowieka odpowiedziami życiowo i światopoglądowo doniosłymi. Na przykład odpowiedź na pytanie o to, dlaczego w ogóle istnieje rzeczywistość, jest ostatecznie uznaniem lub odrzuceniem istnienia Absolutu; natomiast w zależności od tego, jakie racje wskaże się dla faktu wyróżnionej pozycji człowieka w przyrodzie, będziemy widzieli go jako byt osobowy, będący wolnym spełniaczem swoich aktów lub jako pozbawiony wolności byt przyrodniczy, wyniesiony do wyjątkowej pozycji przez prawa ewolucji. Ponieważ w filozofii chodzi o wskazanie takich racji (przyczyn w najszerszym tego słowa znaczeniu),

bez których byt nie byłby tym, czym jest, udzielane odpowiedzi mają charakter prawd koniecznych. Taki maksymalizm co do zadań poznawczych filozofii wpływa też na jej miejsce w kulturze. Jest ona centralną, najbardziej podstawową częścią kultury, a jej kształt wyciska swe piętno na pozostałych dziedzinach kultury z nauką włącznie.

Filozofowanie, jakie zaprezentowali goście z Wielkiej Brytanii, miało odmienny charakter. Było to przede wszystkim filozofowanie ASYSTEMOWE, któremu jedność nadawał nie zespół problemów i odpowiedzi wiążących się w jakąś teorię rzeczywistości, lecz co najwyżej metoda ich rozwiązywania. Ową metodą była metoda analityczna. Nie była to jednak ani metoda rekonstrukcyjna – polegająca na przekładzie problemów podanych w języku potocznym na ich ściślejsze sformułowania w sztucznych językach formalnych (np. w języku systemów logicznych), tak jak pojmowali to kiedyś L. Wittgenstein i B. Russell, ani też metoda deskrypcjonistyczna, ograniczająca się do drobiazgowych analiz języka potocznego i uświadczała zastany zwyczaj językowy, jak to czynił np. J. L. Austin. Była to metoda analizy pojęciowej, która z jednej strony starała się uwzględnić nasze najogólniejsze, potoczne schematy pojęciowe, ale z drugiej strony brać pod uwagę rezultaty badań uzyskiwanych w ramach nauk szczegółowych. Problemy, jakie podejmowali Anglicy, dotyczyły różnych postaci realizmu; koncepcji esencjalizmu; pojęć: istnienia, możliwych światów, identyczności, tożsamości osoby; interpretacji (przekładu) zdań oraz determinizmu i moral-

nej odpowiedzialności. Podejmowano więc problemy ukształtowane i wyróżnione przez tradycję filozofii brytyjskiej i rozważane przez najbardziej obecnie znanych analityków: D. Davidsona, S. A. Kripke'go, H. Putnama, P. F. Strawsona. Problemy te, a szczególnie udzielane na nie odpowiedzi, nie mają przy tym takiego charakteru, ażeby mogły służyć jako podstawa do budowy poglądu na świat. Są one głównie rezultatami dokonującego się w toku argumentacji rozjaśniania i uwyrażniania treści pojęć, ukazywaniem ich wzajemnych powiązań, itd. Ponieważ cała argumentacja w tej mierze opiera się na typowym sposobie funkcjonowania odpowiednich słów i zwrotów w języku potocznym, sposobie, który często zmienia się, oraz na uzgadnianiu rozwiązań z ciągle bogaczącymi wynikami nauk szczegółowych, filozofia ta ma wyraźne znamię MINIMALIZMU. Zamiast bowiem absolutnie ostatecznego i koniecznego wyjaśniania rzeczywistości mamy tutaj do czynienia ze względnym i hipotetycznym rozjaśnianiem pojęć i ich wzajemnych związków. Z tej racji, iż filozofia nie jest próbą uchwycenia i artykulacji rzeczywistości w jej najbardziej podstawowych aspektach, lecz jedynie dokonywaną w supozycji możliwościowej (czyli ze świadomością, że być może jest tak, a być może inaczej) argumentacją za takim lub innym rozwinięciem jakiegoś pojęcia, nie pełni ona w kulturze roli zbliżonej do tej, jaką przypisuje się filozofii klasycznej. Jej zadanie w formacji umysłowej i kulturze jest podobne do zadania, jakie spełnia szeroko rozumiana logika. Podobnie bowiem jak i logika usprawnia ona nasze myślenie, z tą

tylko różnicą, że nie każde, lecz tylko to najbardziej abstrakcyjne. Potwierdza się więc tutaj charakterystyka filozofii podana niegdyś przez znanego analityka, G. Ryle'a: istotą filozofii nie jest głoszenie poglądów, ale sztuka argumentowania.

Ten minimalizm nie był oczywiście wprost przez angielskich gości deklarowany. Próbowali oni okazać, iż metodą analityczną można rozwiązywać przynajmniej niektóre z wielkich problemów formułowanych w dziejach filozofii.

I tak na przykład referując stanowisko Strawsona, który twierdził, iż człowiek (osoba) jest pewną jednością posiadającą pewne cechy materialne (orzekamy o nim M-predykaty: „waży 65 kilogramów“, „jest w salonie“ itp.), jak i psychiczne (orzekamy o nim P-predykaty: „myśli intensywnie“, „wierzy w Boga“ itp.)³, uważano, iż jest to rozwiązanie problemu jedności bytowej człowieka, dające się zestawić z rozwiązaniem Arystotelesa, a przeciwstawić rozwiązaniu Kartezjusza. W dyskusji jednak okazało się, że nie jest to w zasadzie rozwiązanie problemu jedności bytowej człowieka, gdyż Strawson nie wyjaśnia, co gwarantuje ową jedność i jak w strukturze bytu ludzkiego powiązany jest ów aspekt materialny z psychicznym. W zasadzie można powiedzieć, iż stanowisko Strawsona jest szczegółowo ujętym stwierdzeniem pewnego faktu, który dopiero na dalszych etapach powinien zostać wytłumaczony. Jest to więc stanowisko neutralne filozoficznie, na które zgodziłby się zarówno

³ Zob. szerzej P. F. Strawson, *Indywidual: Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980, s. 84-113.

Arystoteles, Tomasz z Akwinu, jak i Kartezjusz. Podobną wymowę miały też ustalenia jednego z uczestników dotyczące moralnej odpowiedzialności, a formułowane bez uwzględnienia zagadnienia wolności woli, czyli tego, co wyjaśnia istnienie owej odpowiedzialności.

Ów mały stopień, rzec by można, filozoficznego zaangażowania strony angielskiej, połączony z precyzją i opanowaną do perfekcji sztuką argumentacji był dla polskich uczestników dobrą okazją do poddania pod krytyczny osąd teorii bytu. Anglicy traktując filozofię wypracowaną w ramach szkoły lubelskiej jako jeszcze jedno możliwe i ciekawe stanowisko filozoficzne starali się je zrozumieć i wydobyć jego zalety oraz słabości. W dyskusji poruszano wiele wątków, jednakże kilka z nich powracało prawie każdego dnia.

Pierwszym z nich był realizm filozofii klasycznej. W obiegowym sformułowaniu mówi się, iż w teorii bytu nie dowodzi się istnienia świata; nie jest to więc realizm pośredni, lecz realizm zakładany w punkcie wyjścia filozofii, tzw. realizm metodyczny. Goście próbując zrozumieć, jak wygląda bliżej mechanizm owego zakładania, posługiwali się często modelem presupozycji – a więc takiej relacji między zdaniem, kiedy przyjęcie jednego zdania za prawdziwe domaga się uznania, z uwagi na jego treść, prawdziwości innego zdania – lub modelem postulowania istnienia przedmiotów w teoriach naukowych. Zmusiło to stronę polską do sprecyzowania powyższego sformułowania i do podkreślenia, szczególnie mocnego po wykładzie Krąpca, że realność świata

jest nie tyle zakładana, ile raczej jest pierwotną daną stwierdzoną w sądach egzystencjalnych (ten stół istnieje, to drzewo istnieje itp.). Stąd też mówienie o realizmie metodycznym może być niekiedy zwodnicze.

Drugim częstym wątkiem dyskusji była koncepcja prawd koniecznych a zarazem dotyczących rzeczywistości i koncepcja sposobu uzyskiwania tych prawd, czyli problem intuicji intelektualnej. W filozofii analitycznej, zgodnie z tradycją brytyjskiego empiryzmu (Locke, Hume) przyjmuje się, że poznanie zasługujące na miano racjonalnego osiąga się bądź w drodze doświadczenia zmysłowego, bądź w drodze rozumowania. Wszystko natomiast co intuicyjne mieści się poza sferą racjonalności lub jest jedynie skrótem rozumowania. Przedstawiciele KUL-u starali się natomiast pokazać, iż oprócz doświadczenia zmysłowego istnieje taki typ racjonalnego poznania bezpośredniego, który nie da się wyrugować ani z nauki, ani z filozofii, gdyż dostarcza rezultatów nie dających się uzyskać na innej drodze – pozwala uchwycić konieczne relacje zachodzące między stanami rzeczy. Jest to właśnie intuicja intelektualna. Nieodzowna jest ona nawet w samym procesie rozumowania, ponieważ dzięki niej stwierdzamy poprawność poszczególnych kroków rozumowania. Rezultaty dyskusji przyczyniły się przede wszystkim do ujęcia specyfiki intuicji intelektualnej na tle i w przeciwstawieniu do potocznego rozumienia intuicji, gdzie znaczy ona tyle co odczucie, przeczucie, wpadnięcie na pomysł.

Inne problemy, które były szczególnie dyskutowane, to analogiczność poznania filozoficznego i bytu oraz

związek analogii z podobieństwem. stosunek metody separacji do abstrakcji, a także osobliwość złożenia bytowych (aktu – możliwości, istnienia – istoty, formy – materii, substancji – przypadłości) na tle budowy materii, o jakiej mówi się w naukach szczegółowych (w fizyce, chemii).

Podsumowując spotkanie w Kazimierzu należy podkreślić, iż, jak należało się tego spodziewać, przyczyniło się ono nie tyle do jakiegoś uzgodnienia stanowisk filozoficznych, ile raczej do wzajemnego zrozumienia prezentowanych koncepcji filozofii. Najlepszym tego dowodem były dyskusje, w których z każdym dniem było coraz mniej pytań i wątpliwości płynących z niewiedzy i nieporozumień, a coraz więcej zasadnego stawiania problemów i dostrzegania rzeczywistych trudności. Sympozjum w Kazimierzu pokazało raz jeszcze, iż spotkanie z reprezentantami odmiennego kierunku filozoficznego, chociaż w początkowej fazie bardzo trudne, może prowadzić do rezultatów korzystnych dla obu stron. Anglicy wyjeżdżali z Kazimierza z wiedzą o tym, jak współcześnie, nie narażając się na zarzut anachronizmu, można kontynuować tradycję filozofowania klasycznego, natomiast strona polska ze znajomością najnowszych odmian filozofowania analitycznego i sposobu ich wykorzystania do precyzowania i rozwijania teorii bytu.

Tadeusz Szubka

teatr

Ślepa kiszka

Teatr Nowy w Poznaniu: „Zorza“ Bogusława Schaeffera. **Reżyseria:** Izabella Cywińska. **Scenografia:** Paweł Dobrzycki. **Muzyka:** Bogusław Schaeffer. **Prapremiera:** Luty 1986.

Dramaturgia Bogusława Schaeffera staje się powoli zjawiskiem odrębnym na tle literackiej produkcji teatralnej PRL. Ale nie łudźmy się, Schaeffer nie zawędruje pod strzechy. Utwory jego nie nadają się do upowszechniania przez dowolny teatr dla jakiej bądź publiczności. Są jednak reżyserzy i aktorzy mający tę twórczość za pożywkę szczególnie treściwą. Pierwsze sztuki (choćby „Kwartet dla czterech aktorów“, „Scenariusz dla nieistniejącego, ale możliwego aktora instrumentalnego“) napisał Schaefferowi-dramaturgowi jeszcze Schaeffer-kompozytor. Sztuki następne (choćby „Mroki“, „Grzechy starości“ czy „Zorze“) napisał już sam dramaturg. Wiadomo, że Schaeffera wprowadził na deski teatru Mikołaj Grabowski. Niedawno do grona entuzjastów B. S. dołączył Bogdan Cybulski, było nie było muzyk z wykształcenia. Całkiem zaś ostatnio B. S. opanował Teatr Nowy w Poznaniu, gdzie idą obecnie dwa jego przedstawienia, „Audycja III“ tudzież wspomniana „Zorza“.

Dzięki „Zorzy“ właśnie udało mi się sformułować na swój własny użytek

pewną tezę à propos awangardy jako takiej, co postaram się skrótkowo wyłożyć. Teza jest pozornie prostacka, ale, mniemam, kryją się w niej zarodki głębszych sensów. Brzmi ona tak: dzieło awangardowe zyskuje w mikro-, zaś traci w makroskali. Inaczej mówiąc, może być ono doskonałe, skuteczne i strawne jedynie wówczas, gdy: 1. będzie pojedyncze (np. obraz malarski wyodrębniony spośród wielu innych obrazów danego artysty); 2. krótkie (utwór muzyczny, literacki, teatralny, filmowy itp.); będzie danego dzieła szczegółem.

Awangarda ma bowiem to do siebie, że w skali większej (dużo obrazów, długie teksty i przedstawienia) staje się nudna i traci na wartości. Od tezy tej są oczywiście wyjątki, ale tym razem nie będziemy mówić o wyjątkach.

Dłaczego tak się dzieje, to temat na osobną rozprawę. Jednym z powodów jest niewątpliwie sławetna „niezrozumiałość”. Ludzie nie lubią zbyt długo kontaktować się z czymś, czego nie rozumieją, podważa to bowiem ich godność osobistą i dobre samopoczucie. A wszystko stąd, że awangarda wyrzuciła za burtę własnych zainteresowań dwa dosyć podstawowe dla ludzkiej percepcji składniki sztuki: mimetyzm i fabułę. Awangardowy świat przedstawiony nie chce być ani do świata realnego podobny, ani rządzić się prawami następstwa czasu i zdarzeń. Być może ludzkość od wieków czyni źle z tych właśnie pozycji patrząc na sztukę (zdaniem awangardzystów), ale doprawdy odrobienie tego grzechu musiałoby potrwać nieco dłużej, może parę tysiącleci. Póki co publiczności starcza

jeden obraz nowoczesny, by wyrobić sobie zdanie o setce mu podobnych (zatem ich nie ogląda), oraz dzieło czasoprzestrzenne na tyle krótkie, by nie zdążyło znużyć.

Samuel Beckett, który wie, co to znaczy krótki utwór sceniczny, napisał też kilka sztuk pełnospektaklowych, ale ich żelazna konstrukcja filozoficzno-fabularna (fabularna!) dała teatrom szansę zbudowania widowisk równie zajmujących jak niejeden konwencjonalny dramat sensacyjny. O ile jednak trudniej inscenizuje się Becketta niż kogokolwiek innego, najlepiej wiedzą ci, którzy padli w tym starciu. Spektakle zbudowane na „Kwartecie...” czy „Scenariuszu...” Schaeffera trzymały w napięciu po trosze dlatego, że nie przekraczały godziny, a po wtóre – bo ich twórcy (myślę o Grabowskim i Peszku) umieli w pełni zastosować całą skomplikowaną zasadę gry między – właśnie – grą a nie-grą, „aktorstwem” i „nie-aktorstwem”, teatrem i poza-teatrem. Niebyłość fabuły zastąpiła została wejściem w samą istotę bycia człowieka-aktora na scenie: taka rekompensata starczała za dzieło. „Zorza”, najnowszy utwór Schaeffera, ma ambicje pod każdym względem maksymalne. Chce być pełnym spektaklem. Chce być dramatem i anty-dramatem. Komedią, tragicomedią, nawet tragedią. Ba, chce być kosmosem, bo chce mówić o Wszystkim. O człowieku, o ludziach i o ludzkości. O tym, co w człowieku powtarzalne i pojedyncze. Wzniosłe i głupie. Prymitywne i wyrafinowane. Dobre i złe. Chce być aluzją polityczną i moralitetem, opowieścią o ludziach dzisiejszych i ludziach w ogóle,

traktatem o miłości, śmierci, filozofii i języku.

Nie ma fabuły, a tylko szczątki, fragmenty ni to akcji, ni to sytuacji. Postaci tam występujące nie mają grać żadnych „psychologicznych” ról, reprezentować żadnych „osobowości” i „przekonań”, a jedynie ujawniać pewne reakcje, sposoby bycia – wobec zmiennych okoliczności, kontekstów, wreszcie konwencji językowych. W swojej specyficznej niespójności zachowań i wypowiedzi (mówią różnymi językami – potocznym, pseudo-poetyckim, filozofującym itp. – w zależności od sytuacji) przypominają trochę postaci z Witkacego, któremu zresztą Schaeffer sporo zawdzięcza. Żeby miara dopełniła się całkowicie, występują tam, oprócz aktorów-postaci, także aktorzy-aktorzy, w liczbie czterech, dla Schaeffera liczbie niemalże magicznej, jako że protagoniści sztuki też występują w kwartecie.

Nie wiem, jak sobie autor wyobrażał przestrzeń, w której ma się odbywać jego misterium tragikomiczne; sztuka nie była drukowana. W każdym razie Paweł Dobrzycki (zapewne w zgodzie z Izabellą Cywińską) wyobraził ją sobie jako ślepą kioskę świata. Konkretnie: jako kąt, zaplecze, tylne wyjście, fałszywe kulisy jakiejś prawdziwej, „lepszey” rzeczywistości. Pod płótnem walają się skrzynki, metalowe beczki, przytwierdzony doń jest zlew i pisuar, sterczą stare drzewce z przytwierdzonymi już to byłymi tabliczkami informacyjnymi, już to ex-kosami, dziwaczną ni bronią, ni miotłą. W tle dwa ogromne słupy elektryczne z porożami bezpieczników i dyskretnie zamocowanymi megafonami. Daje się do zrozumienia, że i tu działa podsłuch. Ten gra-

ciarski zaulek, pełen zmyłkowych tropów i niejasnych sytuacji, może być symbolem jakiegoś Zaplecza w Ogóle, ale przecież nie popełni się błędu oceniając go jako prefigurację bliższej rzeczywistości.

Aktorzy przez niby-furtki w płócie wychodzą gdzieś na „zewnątrz” (gdzie? co tam jest?), a tu, do tego zaułka, powracają zagrać jakąś rolę, rolę, kawałek życia. Z kimś się spotkać, rozstać, pokłócić, zakochać, umrzeć. Tam na zewnątrz rządzi tajemniczy Starzec, a także Tramwajarz, postaci kojarzące się z Wielką Historią tyranii i zamordyzmu. „Społeczeństwo” umyka do swojej dziury za płótnem, żeby po trosze odetchnąć, a po trosze zająć się sprawami wymagającymi raczej półcienia, półprywatności. Tu przychodzą elegancyści aktorzy, aby zetknąć się z „życiem”. Fanatyk, żeby podkaształć się w deklamacji przemówień i ćwiczebnie poznać nad kimś słabszym. Tu wynoszą Starca-tyrana, by wreszcie umarł na amen, tu spotykają się najzwyczajni przedstawiciele tzw. życia w osobach (symbolicznych: patrz inicjały imion-nazwisk) Adama, Bade-daja, Cediaka i Dedala.

Spektakl, co dziś tak już rzadkie w teatrach, nawet tych uchodzących za najlepsze, jest bardzo wyrównany aktorsko. Doprawdy trzeba nie byle jakich umiejętności, żeby się na takim tle wyróżnić, a mówiąc to mam na myśli np. Janusza Michałowskiego (Fanatyk) i Wandę Ostrowską (Młoda Dziewczyna), co jest preferencją czysto subiektywną, zatem umowną. Reżyseria skupiła się przede wszystkim na modelowaniu poszczególnych postaci i ich wzajemnych zależności, ale kilka scen wyraźnie inscenizowa-

nych (zwłaszcza ta z udziałem dożynkowej dziewczyny i chóru Figurantów) zadowoliłaby najwybredniejszych.

A jednak, szczerze mówiąc, wyszedłem znużony i obojętny. Jak się chce powiedzieć czy pokazać Wszystko, zazwyczaj mówi się niewiele (przepraszam za truizm). Zatem „Zorza” przypomina nie tyle traktat o Świecie czy Człowieku, ile przydługi bryk z kawałka niezbyt wymyślnego życia. Dowcipy mieszane z Heideggerem nie stworzą dramatu. Los postaci zdanych na cząstkowość, przygodność i przypadkowość niewiele wzrusza i niewiele obchodzi. Miłość jest udana, śmierć obojętna. To, co miało być barwnością egzystencji, szaleństwem wyobraźni i ambicją kosmosu (ludzkiego, językowego), okazuje się – przeniesione w twarde realia materii scenicznej – szare, bezbarwne, nijakie. Nawet doskonała przeważnie gra aktorów nie była w stanie stworzyć pozorów życia, a coś dopiero Życia samego.

Jest poza tym jakieś generalne pęknięcie w tym przedstawieniu. Otóż odnosiłem nieodparte wrażenie, że reżyseria i scenografia pozostają w stanie wewnętrznej wojny z tekstem. Tekst mianowicie jakby się domagał (?) światła, przestrzeni i ogólnej wielkości, a scenograf z reżyserką wpełchnęli go do ciemnego kąta i kazali odgrywać mały dramat istot ogłuszonych – jałowym życiem, niemożnością spełnienia czegośkolwiek. Kosmos w zaufku? Coś w tym rodzaju; a choć trudno orzec, co by było, gdyby któraś ze stron wojnę wygrała, przecież zostaje wrażenie nie rozegranej, nie wiem z czyją szkodą bardziej. Prywatnie wolałbym wersję teatru, ale tyle mojego, ile wolałbym.

Jak na ambitniejszą komedię „Zorza” jest przedsięwzięciem doskonałym. Powiedzmy: miejscami zabawnym, miejscami „do myślenia”. Jak na ironicznie – filozoficznie – egzystencjalny wykład o naturze świata i człowieka jest próbą uczynienia organów z akordeonu. Ta forma po prostu nie uniesie wielkości, nędzy i prawdziwej śmieszności świata. No nie da rady. Umówmy się: poniżej Becketta nie da rady. Przepraszam pana, autorze „Zorzy”.

Chyba że w ogóle te wszystkie ambicje (Schaeffera, teatru) sam sobie wymyśliłem.

Tadeusz Nyczek



Wiedeńska pralinka

Co pewien czas czuję się zbyteczny. Tak dzieje się wtedy, gdy obejrzę film, którego oddziaływanie nie powinno być poddane niweczącej radości analizie. Ostatnio poczucie bezradności a nawet niejakiego świętokradztwa miałem pisząc o „Fanny i Aleksandrze” Ingmara Bergmana. Rozkładanie Bergmanowskiej wizji ludzkiego bytowania na składniki i oglądanie każdego z osobna wydawało mi się zajęciem jałowym. Rzecz ta nie wymagała żadnych objaśnień ani tym bardziej krytycznych zastrzeżeń. Należało po prostu wejść w ten świat, nie zaglądając z przemądrzałą miną za kulisy.

Podobnie z „Amadeuszem” Milosza Formana. Wprawdzie nie ma tu Bergmanowskiej głębi, lecz w swoim gatunku popularnej biografii jest to dzieło doskonałe, świetnie skonstruowane, znakomicie zagrane, mądre a zarazem łatwe, dostępne dla każdego. Należy do rzeczywistości wyższego rzędu, gdzie jest więcej ładu, piękna i sensu niż w zwykłym świecie. Takie powinno być nasze życie, pozabawione mulistej przypadkowości, niepotrzebnych wątków, bezmyślnej wiaty wypełniającej przestrzeń między doznaniem. Wcale nie domagam się szczęśliwości, lecz – intensywności. Niechby była brzydota i ból, byle z sensem. Niechby więc ból i brzydota prowadziły na równi z radością i pięknem w stronę innej rzeczywistości, którą można nazwać różnie, ale ja nazwę ją jaźnią.

Film biograficzny powinien być na wzór wysokiego stanu świadomości swego bohatera, jak chwila naglej śmierci, która podobno objawia przebieg i znaczenie całego życia. „Amadeusz” jest właśnie taką samooceną, dokonaną jednak nie w imieniu Mozarta, ale Salieriego, jego konkurenta do popularności i cesarskiej łaski. Ma formę spowiedzi, którą dręczony własną klęską artystyczną nadworny kompozytor Józefa II odbywa pod koniec życia przed młodym księdzem.

Okoliczność, że stary zwierza się młodemu, a nie staremu, odwołuje się do sytuacji archetypowej: mistrza wprowadzającego ucznia w tajniki życia. Jednocześnie archetyp zostaje złamany, ponieważ zła wiedza o mechanizmie społecznym powinna być odrzucona. Obrona pychy, bluźnierstwa i zazdrości musi być potępiona z powodów moralnych. Nie ujrzymy

więc rozgrzeszenia udzielanego Salieriemu przez młodego kapłana, który w tym przypadku reprezentuje naiwność widowni. W zakończeniu swej spowiedzi Salieri niczego nie żałuje; w rezultacie sam zaczyna naokoło udzielać absencji wszystkim miernotom świata zazdrośnym o wielkość. Przejęcie przez penitenta uprawnień spowiednika wzmacnia napięcie moralne, a jednocześnie domyka ramę wydarzenia: spowiedź zakończyła się odpuszczeniem grzechów, tyle że uzurpatorskim. To zaskakujące rozwiązanie zachowuje pożądaną symetrię początku i końca, a zarazem stwarza wielopiętrowy sens. Tam, gdzie spodziewaliśmy się banalnej skruchy, oglądamy zatwardziały upór, a jednak ostatnie słowo nie należy do idącej w zapomnienie występnej mierzoty. Zwycięza jej ofiara. Chichot dawno pogrzebanego Mozarta jest ostatnim odgłosem projekcji. Ten śmiech zza grobu stanowi rozwinięcie wcześniejszego motywu, gdy podczas pierwszego spotkania obu antagonistów Mozart gra na klawikordzie wariację utworu Salieriego i kończy ją nieoczekiwanym, głębokim dźwiękiem. Jest to zapowiedź własnej śmierci, ale śmierci zwycięskiej. „Amadeusz” zawiera wiele takich przetworzonych symetrii, które nadają mu spoistość.

Mozart oglądany oczami Salieriego, geniusz oceniany przez wyrobnika, to potoczna sytuacja. Wtórny grajek reprezentuje wrażliwość publiczności, jego zazdrośny podziw ma wyrażać nasze uczucia. Chociaż kiepski kompozytor, Salieri ma dostateczną kompetencję, by docenić rywala i podpowiadać widowni, kiedy powinna wzbudzić w sobie uznanie dla

muzyki. której i tak nie potrafi ocenić. Uczona miernota jest koniecznym pomostem między jałowością słuchaczy a prawdziwą sztuką. Wszak wystawia się masowe widowisko z geniuszem w tytułowej roli, który w tym celu musi być sprowadzony do poziomu ulicy.

„Amadeusz” stara się strywalizować wysoki świat muzyki i dworu. Za nieskazitelnym dziełem Mozarta, jakie doszło do naszych czasów, pokazuje nie budzącą podziwu ni szacunku osobę artysty, w imię zasady, że ludzi interesują przede wszystkim ludzie, a nie tworzone przez nich byty idealne. Forman chce również nacieszyć nasze oczy przepychem, lecz zarazem kpi z umysłowej nicości dworaków. Czasy mamy demokratyczne i nie wolno przytłaczać publiczności cesarską wspaniałością. Wszelako kpina nie podważa zasad kultury feudalnej, a dotyczy jedynie przypadłości ludzkich. Ten jakże „nieklasowy” umiar krytyczny nie kwestionuje samej zasady zbytku, pozwala więc spokojnie podziwiać bajkowy Wiedeń schyłku XVIII wieku.

Film obejmuje pełną skalę świata: na jednym biegunie papieski i cesarski dwór a na drugim monstrualny dom wariatów. Pośrodku mieszczą się sale ludowych zabaw, mieszczańskie wnętrza i kościół wspaniały, barokowy. Rozmach scenograficzny ma jednak pointę we wspólnej mogile, gdzie zostało wrzucone owinięte w płótno ciało Mozarta i przysypane niegaszonym wapnem. W duchu potrydenckiej pobożności Forman wyraźnie kokietuje publiczność niezawodnym motywem *sic transit gloria mundi*.

„Amadeusz” miesza ze sobą to co

najlepsze w kulturalnym dorobku Europy i adaptuje do przeciętnego poziomu widowni. Znakomity scenariusz Schaffera według własnej sztuki pod tym samym tytułem, precyzyjna robota reżyserska zaostrożająca amerykańską biegłość czeską rodzajowością, świetni aktorzy, poczucie humoru i operowa groza składają się na arcydzieło kultury masowej. Ogląda się je z błogą pewnością, że nic nowego nie powie, niczego nie naruszy, nikogo nie obrazi, nie będzie ani za trudne, ani nudne. Pracę geniusza przedstawia się tu jak zabawę, śmierć artysty jako logiczną konsekwencję sztuki, świat jako dwór, dwór jak naturę w zoologu, naturę jak królewski park. Panują tu porządek i harmonia krzyk zmieniające w śpiew. „Amadeusz” to uczta dla oczu, biesiada dla uszu i czekoladka na przeczyszczenie umysłu.

Krzysztof Kłopotowski

„To wszystko nie dla nas...”

Kiedy Barbara Sass po zrealizowaniu „Krzyku” zapowiedziała, że przystępuje do pracy nad filmem na podstawie powieści Poli Gojawiczyńskiej „Dziewczęta z Nowolipek” i „Rajska jabłoń”, wydawało się, że mamy do czynienia z odwrotem. Od realizatorki „Bez miłości”, „Debiutantki” i „Krzyku”, filmów osadzonych w realiach współczesności, spodziewano się kontynuacji tematyki współczesnej. Tymczasem zapowiadał się kostiumowy melodramat z epoki, która – choć nieodległa w czasie – jak się zdaje, przeminęła. Oka-

zało się jednak, że dość powszechny stereotyp odbioru tych powieści, traktowanych często jako kobiece czytadła, stereotyp utrwalony powtórnym niedawno w telewizji serialem teatralnym, nie zaciążył nad filmem (używam liczny pojedynczej, bowiem oba filmy, choć opatrzone różnymi tytułami, stanowią nierozłączną całość). Ostre spojrzenie na sprawy kobiet, na ich uwikłanie w życie społeczne, nie opuściło Barbary Sass przy jego realizacji. Nie opuściła też jej sprawność warsztatowa, co sprawia, że trwający ponad trzy godziny dyptyk ogląda się bez znużenia. O jego atrakcyjności stanowią jednak nie tylko melodramatyczne wątki, egzotyka kostiumów i dekoracji – elementy zawsze chętnie oglądane przez tzw. szeroką publiczność. Równie dużą atrakcją jest obsada filmu złożona z renowanych aktorów w rolach nawet epizodycznych.

Owe atrakcje nie przysłaniają jednak faktu, że Barbara Sass nie odeszła wcale daleko od problematyki swoich poprzednich filmów. Przypomnijmy krótko: ich bohaterki oglądaliśmy, kiedy dokonywały ważnych wyborów życiowych i kiedy ponosiły ich konsekwencje. Filmy kończyły się klęską bohaterek. Nie potrafiły one – próbując różnych sposobów: kompromisów („Bez miłości”), bezkompromisowości („Debiutantka”), agresji („Krzyk”) – znaleźć w życiu miejsca odpowiadającego ich mniejszym lub większym ambicjom i aspiracjom.

Pierwszy z tych filmów zarówno datą powstania jak i sposobem podjęcia problematyki bliski był nurtowi moralnego niepokoju w polskim kinie. Później okazało się, że Barbara Sass, jakkolwiek bliska temu nurtowi,

porusza się w kręgu specyficznej tematyki, draży i analizuje sytuację Kobiety we współczesnym świecie. Z analizy tej wynika pesymistyczna koncepcja losu – kobieta jest skazana na klęskę w zderzeniu z meandrami życia społecznego.

Podobna koncepcja organizuje również dyptyk filmowy „Dziewczęta z Nowolipek”, „Rajska jabłoni”. Film bliski jest w tym zresztą pierwowzorowi: twórczość Gojawiczyńskiej określana była mianem realizmu pesymistycznego. Wierność wobec powieści, idąca w parze z dochowaniem wierności dotychczasowemu dorobkowi, dobrze tłumaczy motywy, którymi kierowała się Barbara Sass przystępując do realizacji filmu.

Wierność nie oznacza jednak niewolniczego podążenia śladem powieściowych wątków. Warto zwrócić uwagę na dwa wyraźne zabiegi adaptacyjne i ich znaczenie. Oczywiście jest, że wiele postaci tej panoramy powieści nie znalazło się w filmie, w niektórych postaciach połączono cechy kilku bohaterów powieściowych; to należy do adaptatorskiej rutyny. Znacząca wydaje się natomiast nieobecność jednej z głównych bohaterek powieści, Cechny, jedynej, której się w życiu powiodło. Było to powodzenie ciężko okupione cierpieniem i upokorzeniami, pełne goryczy, ale jednak uzyskała zawodową niezależność, a dziecko jest tą bliską osobą, która jej życiu nadaje sens. Na planie filmowym pozostały tylko dziewczęta, którym życie nie szczędzi negatywnych doświadczeń.

Drugie ważne przesunięcie akcentów związane jest z postacią Kwiryny. W filmie jej wątek kończy się w momencie, kiedy po śmierci męża uświa-

damia sobie, że jej aktywność skierowana na robienie interesów, pozbawiona jest sensu. W powieści Gojawiczyńskiej Kwiryna podejmuje dalsze interesy, lecz z inną motywacją: poprzez taką działalność chce pomagać ludziom potrzebującym, spełniając w ten sposób wskazania zmarłego Romana. Rysuje się więc nadzieja, że w tej działalności odnajdzie głębszy sens życia. Barbara Sass pozostawia widzów swojego filmu bez takiej nadziei. Oba te zabiegi wzmacniają pesymistyczną wymowę filmu.

Śmierć jest obecna nie tylko w życiu Kwiryny. Oba filmy dyptyku kończą się śmiercią. Pierwszy – samobójstwem Franki, najwrażliwszej, utalentowanej i dlatego mocno odczuwającej to wszystko, co dzieli ją od świata, do którego chciałyby należeć. Najuboższa z koleżanek, najwcześniej przeżyła bolesne doświadczenia dorosłości, poznała dno ludzkiej egzystencji, odczuła przepaść między ideałami i marzeniami a rzeczywistością.

Drugi film kończy się śmiercią Bronki. Ona wytrzymała dłużej z poczuciem bezsensowności istnienia, różnymi sposobami próbowała zabić pustkę, niemożliwą do wypełnienia nawet próbą wskrzeszenia pierwszej miłości. Ginie w wypadku samochodowym, lecz właściwie jest to również śmierć samobójcza.

Wreszcie czwarta z dziewcząt. Amelka, zabija. Wydawałoby się, że jej powiodło się najlepiej, osiągnęła materialny dostatek, solidną pozycję społeczną. Dręczy ją jednak ciągle poczucie niespełnienia uczuć. Jej życie jest bezowocnym poszukiwaniem owego spełnienia – otrzymuje zaś tylko namiastki. Zbrodnia również

nie wyrwie jej z tego kręgu, a uniewinnienie nie uspokoi wyrzutów sumienia.

Dwie bohaterki giną, dwie pozostają wśród żywych – wszystkie z poczuciem przegranego życia. W ich zredukowanym niemal do poziomu biologicznego i materialnego życia śmierć stanowi zwieńczenie ich życiowej klęski.

Przegrały podobnie jak bohaterki poprzednich filmów Barbary Sass. Czyżby zatem chodziło tylko o rodzaj ćwiczenia warsztatowego na ten sam co zwykle temat, tylko w innych dekoracjach, jak zdawała się sugerować w jednej z wypowiedzi reżyserka? Wolno sądzić, że była to tylko niepotrzebna kokieteria. O ile bowiem „współczesne” jej filmy, zwłaszcza rozpatrywane osobno, można było odczytać jako rodzaj publicystyki na tematy kobiece, nie zmierzającej jednak do zbyt pospiesznych uogólnień, to w „Dziewczętach z Nowolipek”, „Rajskiej jabłoni”, filmie o zacięciu epickim, poprzez paralelizm losów kilku bohaterek owe uogólnienia nieodparcie się narzucają. Kobiecie została przypisana sytuacja egzystencjalna i rola społeczna nieuchronnie prowadzą do życiowej klęski.

Tylko pozornie Barbara Sass pozostaje wierna powieściowemu oryginałowi w motywacji takiego właśnie nieuchronnego końca, sugerując, że losy bohaterek zostały zdeterminowane przez środowisko: *Jeśli się wyszło cokolwiek dalej poza Ogród Saski, trzeba spłacać dług. Zawsze oni będą spłacali dług, ci z Nowolipek, nie mogą być szczęśliwymi nigdy, nigdy nie powinni zaznać spokoju. Zawsze będą im stać przed oczyma prawdziwe strony rodzinne (...)*

Środowisko drobnomieszczańskie, w którym wyrastały bohaterki, nie stworzyło żadnego systemu wartości, którymi mogłyby się pokierować, które mogłyby nadać sens ich życiu, które zdolne byłyby zwalczyć poczucie wyobcowania Franki i Bronki, zappełnić pustkę uczuciową Amelki, interesy Kwiryny uczynić środkiem do jakiegoś celu, a nie celem samym w sobie. Te zaczerpnięte z lektur, z kompletów ujawniły swą nieprzystawalność do rzeczywistości, zbyt głęboki rozziw, by mogły być możliwe do zrealizowania. Franka tak to komentuje: *Tu nam za ciasno, za głupio, za ordynarnie, a tam, w tym nowym, lepszym świecie – za mądrze, za chytrze, za fałszywie. I tu źle, i tam źle – wszędzie źle i wszędzie nieswojo. Gdy się w życie wchodzi z takim bagażem jak my, to akurat wystarczy na ryzstok. Po co chodziliśmy na te komplety, po co wyszliśmy z Nowolipek, po co czytaliśmy kłamliwe i piękne książki. To wszystko nie dla nas, my nie mamy teraz do czego rąk przyczepić ani myśli, ani serca.* (Cytuję z powieści, ale w filmie również padają te słowa.)

Sądzę jednak, że ów determinizm środowiskowy stanowi tylko maskę problemu, część prawdy. Rzeczywiście istotnym elementem determinującym los jest płeć. To fakt bycia kobietą skazuje bohaterki filmu na klęskę. U jej podstaw leży biologia, przemijanie tak dotkliwie odczuwane przez kobiety, świadomość, że marzenia o powrocie do młodości nie mogą się spełnić. Nie pomagają magiczne zaklęcia złożone ze słów młodzieńczej zabawy w listonosza, nie pomaga próba powrotu do pierwszej miłości.

Spod działania nieubłaganego upływu czasu nie ma wyzwolenia.

Jedyną szansą przewycięzenia przekleństwa płci może być mężczyzna. Ale nie przypadkiem wszyscy mężczyźni bohaterowie filmu są niewiele warci. Nie potrafią lub nie chcą roztoczyć nad kobietą opieki, wypełnić jej życia, nadać mu sensu.

Cóż zatem nowego powiedziała Barbara Sass w „Dziewczętach z Nowolipek” i „Rajskiej jabłoni” ponad to, co było już w poprzednich filmach? Wydaje się, że próbowała dotrzeć do źródeł współczesnej sytuacji kobiety. To przecież w tamtej epoce emancypacja kobiet osiągnęła w naszym kraju fazę burzliwego rozwoju. Kobiety weszły wtedy w dotychczas sobie obce role społeczne. Ze zderzenia wymagań, jakie niósł ze sobą ten fakt, z pragnieniami, idealami i marzeniami rodzi się poczucie przegranej. Nadgryzione jabłko, wyrzucone przez Bronkę przed śmiercią na ulicę, zdaje się sugerować, że powrót do czasu „rajskiego”, kiedy wszystkie role społeczne „rozdane” były zgodnie z predyspozycjami, jest niemożliwy.

Czas akcji filmu to już odległa przeszłość, od której dzieli nas niejedna czuła. Nastąpiły radykalne zmiany społeczne, polityczne i gospodarcze. Jednakże, jak dowodzą poprzednie filmy Barbary Sass, prawie nie zmieniła się sytuacja kobiety, proces emancypacji stanął w miejscu, w którym się rozpoczął. Świadczyłoby to, że kultura nie potrafiła wytworzyć odpowiednich mechanizmów adaptacyjnych, pozwalających kobietom na łagodne wejście w nowe role społeczne.

Można, a nawet trzeba, nie zgadzać się z fatalistyczną koncepcją życia zawartą w filmie. Przyznać jednak należy, że podejmuje on istotne problemy naszych czasów, niezbyt często

zauważane. I dlatego, pomimo że bohaterki ubierają się w historyczne kostiumy, jest to film współczesny.

Andrzej Dziurdzikowski

W marcu i kwietniu br. miała miejsce w Muzeum Sztuki w Łodzi wystawa obrazów Jankiela Adlera zorganizowana we współpracy z Kunsthalle w Düsseldorfie i Muzeum w Tel-Awivie. Twórczości tego wybitnego artysty, łączącej w sobie elementu kilku kultur, poświęcimy więcej uwagi w jednym z najbliższych numerów „PP”.