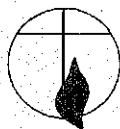


przegląd powszechny

11/783/86

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

REDAGUJE ZESPÓŁ

Michał Jagiello
Maria M. Matusiak
Stefan Moysa SJ
Stanisław Opieła 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 1560-51624-136
ul. Bagatela 15
00-585 Warszawa

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

Druk: Zakład Poligraficzny IW „Pax”,
Warszawa, ul. Owsiana 9/11
Zam. 1151. (P-66), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10,0
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1.
Numer zamknięto 15 VII 1986 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

Spis treści

Ks. Józef Zyciński

W poszukiwaniu filozoficznej unifikacji (1) 169

Propozycja filozoficznej unifikacji rozwijająca klasyczną tezę o Bożej immanencji w przyrodzie.

Gorzki zawód historyka 180

Z Jerzym Jedlickim rozmawia Beata Chmiel.

Krzysztof Renik

Od powietrza... 199

Ludowe opowiadania zawierają tradycyjną wiedzę o świecie: głęboką, trafną i oryginalną.

Joanna Hübner-Wojciechowska

Ziemska wielkość – Boska chwała. O ceremoniach pogrzebowych w Polsce w XVII wieku 212

Barokowy pogrzeb w Polsce przyjął formę dramatycznego widowiska ukształtowanego według teatralnej konwencji.

Felicjan Paluszkiwicz SJ

O ks. Piotrze Skardze z okazji 450-lecia urodzin 222

Józef Hen

Recydywista na Górze Oliwnej (I) 232

Erwin Kruk

Wiersze 247

Kilka uwag o muzyce J. S. Bacha 251
(Karol Tarnowski)

Nowosielski (Barbara Dąb-Kalinowska) 258

List z Ameryki: Wymiary sprawiedliwości 263
(Wojciech Roszkowski)

Anatomia władzy (Jerzy Gaul) 267

Książki – Cz. *Łukasz SJ*: O lepsze rozumienie prądu ewangelii (ks. Józef Kudasiewicz, „Ewangelie synoptyczne dzisiaj”) 274

A. Merdas RSCJ: Zguby szukanie (ks. Antoni Dunajski, „Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida”) 277

J. Bolewski SJ (Franciszek Sieg SJ, „Listy do siedmiu Kościołów. Apokalipsa św. Jana 1–3 z komentarzem egzegetyczno-teologicznym”) 282

M. J. Karp: Jak znaleźć ziarno prawdy w legendzie? (Jacek Banaszkiewicz, „Podanie o Piaście i Popiele. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi”) 284

Czasopisma – *S. Siwek*: Prasa o gospodarce (42) 288

Prasa o kulturze (8) 290

Teatr – *T. Nyczek*: Klondike (Teatr Stary w Krakowie: „Zemsta”

A. Fredry, inscenizacja i reżyseria Andrzej Wajda) 294

Film – *K. Kłopotowski*: Czekając na paruzję („Ga, ga. Chwała bohaterom” Piotra Szulkina i „Gra w ślepca” Dominika Rettingera-Wieczorkowskiego) 297

A. Dziurdzikowski: Happy end dla Amerykanów („Kochankowie mojej mamy” Radosława Piwowarskiego) 301

Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego 304

Przemówienie radcy prawnego „Przeglądu

Powszechnego”, mecenas Jacka Ambroziaka,

wygłoszone podczas rozprawy w NSA dnia

16 czerwca 1986 r.

308

Prasa o kulturze (4)

315

Komunikaty 320

Table des matières

Abbé Józef Życiński

A la recherche de l'unification philosophique (1) 169

Proposition de l'unification philosophique développant la thèse classique sur l'immanence de Dieu dans la nature.

Déception amère d'un historien 180

Conversation entre Jerzy Jedlicki et Beata Chmiel.

Krzysztof Renik

„De la peste... sauvez-nous, Seigneur!“ 199

Les récits populaires contiennent une science traditionnelle sur le monde: elle est profonde, juste et originale.

Joanna Hübner-Wojciechowska

Grandeur terrestre – gloire Divine. Sur les cérémonies funéraires en Pologne du XVIII-ème siècle 212

Les funérailles baroques en Pologne ont pris la forme d'un spectacle dramatique formé selon la convention théâtrale.

Felicjan Paluszkiwicz SJ

Père Piotr Skarga SJ à l'occasion du 450-e anniversaire de sa naissance 222

Józef Hen

Récidiviste sur le Mont des Oliviers (I) 232

Erwin Kruk

Poésies 247

Quelques remarques sur la musique de J. S. Bach 251

(*Karol Tarnowski*)

Nowosielski (*Barbara Dąb-Kalinowska*) 258

Lettre d'Amerique: Les administrations de la justice (*Wojciech Roszkowski*) 263

Anatomie du pouvoir (<i>Jerzy Gaul</i>)	267
Comptes rendus	274
La sentence du Tribunal Suprême d'Administration	304
Discours prononcé par le conseiller juridique de „Przegląd Powszechny”, avocat Jacek Ambroziak, pendant le procès au Tribunal Suprême d'Administration, le 16 juin 1986	308
La presse sur la culture (4)	315

Contents

Father Józef Życiński

Looking for Philosophical Unification (1) 169

A proposal of philosophical unification developing the classical thesis on God's presence in nature.

Bitter Disappointment of a Historien 180

Conversation between Jerzy Jedlicki and Beata Chmiel.

Krzysztof Renik

"From the Plague... Save us, Lord!" 199

Popular tales contain traditional science about the world: it is deep, right and original.

Joanna Hübner-Wojciechowska

Earthly Greatness – Divine Glory. On Funeral Ceremonies in Poland in 17th Century 212

Baroque burial in Poland took the form of a dramatic spectacle shaped according to the theatrical convention.

Felicjan Paluszkiewicz SJ

Father Piotr Skarga SJ. On the 450th Anniversary of His Birth 222

Józef Hen

Recidivist on the Olive-Mount (I) 232

Erwin Kruk

Poems 247

Some Remarks on the Music of J. S. Bach 251
(*Karol Tarnowski*)

Nowosielski (*Barbara Dąb-Kalinowska*) 258

Letter from America: Administration of Justice 263
(*Wojciech Roszkowski*)

Anatomy of Power (<i>Jerzy Gaul</i>)	267
Reviews	274
Verdict of the Chief Administration Court	304
Speech delivered by the legal adviser of "Przegląd Powszechny", lawyer Jacek Ambroziak, during the trial at the Chief Administrative Court, on June 16, 1986	308
The Press on Culture (4)	315

Ks. Józef Życiński

W poszukiwaniu filozoficznej unifikacji (1)

Czy czekać na nowego Fergusona?

Jednym z bolesnych rozdarć doświadczanych przez naszą cywilizację jest rozdarcie między humanistyczną i przyrodniczo-technologiczną wizję rzeczywistości. Zjawisko to zostało opisane w sposób dramatyczny przez C. P. Snowa na kartach „Two Cultures”. Jego mniej dramatycznych przejawów doświadczamy wszyscy, gdy na poziomie indywidualnej refleksji pojawia się przepaść między bogactwem naszych doznań a suchymi formułami ich naukowego opisu. Przepaść ta prowadzi niejednokrotnie do prób dyskredytowania naukowego obrazu świata. Klasycznych propozycji w tej dziedzinie dostarczał sam J. W. Goethe, który krytykował ostro optykę Newtonowską twierdząc, iż laboratoryjne warunki badań zabijają poezję i piękno świata. Sympatycy Newtona mogliby po latach odpowiedzieć, iż ich prace z zakresu optyki przyniosły więcej dla ludzkości niż wszystkie zachwyty poctów urzeczonych mozaiką barw. Ostatnia teza pozostaje w najlepszym razie nierozstrzygalna. Niewątpliwym następstwem podobnych licytacji jest natomiast pogłębianie przepaści dzielącej przyrodników od humanistów. Pośrednim następstwem istnienia tej przepaści pozostaje bifurkacja między przyrodniczą i teologiczną wizją rzeczywistości. Rozdarcie między tymi dwoma wizjami jest w dużej mierze wynikiem XIX-wiecznego klimatu intelektualnego. Jeszcze w XVIII w. James Ferguson w swych publicznych wykładach przedstawiał, jak można spójnie łączyć wyniki astronomii, w której był niewątpliwym autorytetem, z prawdą Pisma Świętego i z egzystencjalną zadumą nad pięknem świata. Jego synteza przyjmowana była z tak dużym zainteresowaniem w kręgach pozanaukowych, iż Ferguson informował oczarowane słuchaczki, że niektóre nimfy wolą astronomię od miłości, gdyż unosi ona ich ducha w najwyższe rejony wszechświata.

Współcześnie Ferguson miałby znacznie trudniejsze zadanie do spełnienia, nie tylko dlatego, iż argumenty o nimfach utraciły swą siłę przekonującą. Obecny rozwój fizyki wymaga z nieuchronną koniecznością eliminowania z niej pozaprzyrodniczych wtężyć o charakterze etycznym czy teologicznym. Nie należy więc czekać na przyrodniczych Fergusonów, gdyż czekanie to byłoby czekaniem na Godota. Wprawdzie niektórzy z metanaukowych optymistów snują przypuszczenia o możliwości głębokich przekształceń obecnego paradygmatu nauki, w wyniku czego kwestie egzystencjalne zostaną włączone do dziedziny naukowych badań. Dotychczas jednak wszelkie próby odgórnego określania, jak powinna rozwijać się nauka, kończyły się fiaskiem. Istnieją więc poważne obawy, iż oczekiwania na przyszłą unifikację nauk przyrodniczych i humanistyki okażą się znowu jedynie produktem epistemologicznych marzeń.

Zamiast ucieczki w krainę marzeń pragnę w kilku najbliższych artykułach przedstawić propozycję filozoficznej unifikacji, w której unika się radykalnej opozycji dwóch kultur. Propozycja ta stanowi rozwinięcie klasycznej tezy o Bożej immanencji¹ w przyrodzie, której to doktrynie we współczesnych opracowaniach filozoficznych poświęca się nieproporcjonalnie mało uwagi. Istnieją podstawy, by sądzić, iż unifikacja osiągnięta na poziomie refleksji filozoficznej i teologicznej może skutecznie przeciwdziałać rozdarciom, które metodologiczna konieczność narzuca naukom szczegółowym.

Chrześcijaństwo a księga przyrody

Wśród różnorodnych zarzutów wysuwanych pod adresem chrześcijaństwa można czasem spotkać opinie, iż zarówno znamienita dla świata Zachodu dominacja technologii nad wartościami humanistycznymi, jak i przerażająca dewastacja ekologiczna mają swe intelektualne źródła w a-probowanym przez chrześcijaństwo instrumentalnym podporządkowaniu przyrody człowiekowi. Zwolennicy takiego ujęcia ze szczególnym upodobaniem nawiązują do biblijnego nakazu *Czyńcie sobie ziemię poddaną* (Rdz 1,28), by przeciwstawić judeochrześcijański podbój ziemi postawie

kontemplacji przyrody i odkrywania w niej sacrum, znamiennej dla myśli Wschodu². Istnieją poważne powody, by wątpić, czy dyrektorzy zatruwający beztrosko Wisłę ściekami lub opłacający rytualne kary za brak filtrów szukali rzeczywiście inspiracji lub usprawiedliwień w medytacjach nad Księgą Rodzaju. Kontrargument głoszący, iż – mimo braku bezpośredniego wpływu – biblijny nakaz kształtował OGÓLNA ATMOSFERĘ nieskrępowanej eksploatacji przyrody, jest zarówno niesprawdzalny, jak i bardzo wygodny. Nie istnieje możliwość empirycznego rozstrzygnięcia, w jakim stopniu tzw. ogólna atmosfera intelektualna jest kształtowana przez jedno zdanie Starożytności wzięte w całkowitej izolacji od innych zdań, w jakim zaś atmosferę tę tworzą zasady ekonomii dla nowych barbarzyńców czy pohukiwanie ekspertów od spraw propagandy kolejnych sukcesów. W tej sytuacji najłatwiejszym pseudo-rozwiązaniem pozostaje przyjęcie, iż wszystkiemu winien jest Pan Bóg i chrześcijaństwo, gdyż gdyby nie było nakazu Rdz 1,28, w Nowej Hucie szumiałyby dalej łany zboża, zaś w cieniu cementowni dzieci bawiłyby się spokojnie wśród kwiatów.

Uzależnienie stosunku do ekologii od wpływów myśli Wschodu czy Zachodu wydaje się wątpliwe także i z tej racji, iż można przytaczać liczne przykłady dewastacji środowiska naturalnego w kulturach, gdzie nie przyjmowano teoretycznych przesłanek upoważniających do instrumentalnego traktowania przyrody. René Dubos w swej pracy „A God Within” uwzględnił rozległy zestaw opracowań historycznych, które nie pozwalają na podtrzymywanie prostych stereotypów w tłumaczeniu uwarunkowań kryzysu ekologicznego. Przykłady tubylców australijskich palących stepy, Indian wyniszczających bizona, Rzymian czy Japończyków wycinających lasy pozostają trudne do pogodzenia z sielankową wizją kultur nie skażonych przez technologię i doktrynę o dominacji człowieka nad przyrodą. Teksty

¹ Termin ten, pochodzący od łacińskiego „immanens” – pozostający w czymś – w analizach filozofii Boga służył do wyrażania doktryny głoszącej, iż przyroda stanowi dziedzinę bytu, w której Bóg objawia swoją obecność.

² Interpretację taką zaproponował w latach pięćdziesiątych D. Suzuki, natomiast rozwiniął ją T. White w artykule *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, „Science”, 155 (1967) 1203.

chińskich poetów sławiących unię człowieka z przyrodą mają również niewielką siłę argumentacyjną, gdyż ich autorami byli bardzo często właściciele dóbr ziemskich, którzy mogli spokojnie słać kosmos m.in. z tej racji, że w ich włościach pracownicy *czynili ziemię poddaną* nie tyle sobie, ile właścicielowi. Stąd też wymowny pozostaje sam tytuł opublikowanego w „American Scientist” artykułu Yi-Fu Tuana: „Nasze traktowanie środowiska w teorii i w rzeczywistości”³.

Poszukiwanie teologicznych tłumaczeń dla zjawisk, które można całkowicie wyjaśnić w kategoriach barbarzyńskiej polityki ekonomicznej wydaje się więc przedsięwzięciem wielce ryzykownym. Za słuszną i uzasadnioną uznałbym natomiast tezę o odmienności **TEOLOGII PRZYRODY** przyjmowanej w niektórych systemach religijnych Wschodu od koncepcji przyrody dominującej w myśli chrześcijańskiej w okresie ostatnich dwóch stuleci. Ewolucja wyobrażeń i interpretacji towarzysząca bezprecedensowemu rozwojowi w dziedzinie refleksji przyrodniczej i jej technologicznych zastosowań doprowadziła do sytuacji, w której przedstawiciele myśli chrześcijańskiej praktycznie uznali dziedzinę przyrody za przedmiot wyłącznej uwagi przyrodników i techników. Z podejściem takim związane było przesunięcie uwagi badawczej teologów i filozofów na te dziedziny bytu, których nie obejmują nauki przyrodnicze. Mimo iż nigdy nie zakwestionowano prawdy o Bożej immanencji, w refleksji teologicznej naszych czasów znacznie częściej mówi się o transcendentnym Bogu teologicznych zaświatałów. W opracowaniach teoretyków przeżywanie kontaktu z przyrodą w kategoriach sacrum jest utrudnione nie tyle z racji zniszczenia środowiska, ile raczej z powodu niewielkiej liczby zwolenników Teilhardowskiego podejścia, w którym materia staje się formą odkrywania Boskości w świecie.

Schizoidalne rozdarcie między fascynującym światem doskonałej technologii i mało skonkretyzowaną dziedziną teologicznych abstraktów prowadzi do wielu negatywnych zjawisk zarówno na płaszczyźnie interpretacji teoretycznej, jak i w indywidualnym dążeniu do spójnego połączenia w naszej duchowości heterogennych odległych elementów. Nie należą, niestety, do rzadkości grupy chrześ-

cijan o mentalności skansenu. Ich przedstawiciele, w duchu głębokiego usatysfakcjonowania własną pryncypialnością, usiłują wprowadzić radykalną opozycję między prawdą nauki i prawdą ewangelii. Mimo iż w początkach XVII w. Galileusz podkreślał, że Bóg objawia się nam zarówno na kartach Pisma Św., jak i w księdze przyrody, w ponad 300 lat później można ciągle spotykać radykalne opracowania sugerujące, iż oznaką arystokratyzmu chrześcijańskiego jest pełne godności ignorowanie drugiej z wymienionych ksiąg. W podejściu takim podejmowanie problematyki relacji między nauką i wiarą bywa traktowane wyrozumiale jako wyraz przejściowej mody, której uleganie nie przystoi miłośnikom najgłębszych, ostatecznych prawd.

Przeciwstawienie między prawdą objawioną w Piśmie Św. a prawdą intelektualnych dociekań rozwijanych w refleksji nad przyrodą znalazło w naszym stuleciu szczególnie mocny wyraz w dorobku kalwińskiego teologa, Karla Bartha⁴. Wyrazem szacunku dla jego oryginalnych przemyśleń było m.in. zaproszenie go do Szkocji w celu przeprowadzenia prestiżowych wykładów Gifforda. Życzeniem lorda Gifforda było, by wykłady te dotyczyły problematyki filozofii Boga, która to dyscyplina nazywana jest w języku angielskim teologią naturalną. Pierwszym zdaniem swych wykładów Barth zdołał wprawić w osłupienie licznie zgromadzonych słuchaczy. Głosiło ono: *Jestem zdecydowanie przekonany, iż nie istnieje taka dyscyplina naukowa, jaką miał na myśli lord Gifford...*⁵

Radykalne stanowisko Bartha nie wypływa z zakwestionowania tezy, iż Bóg może przejawiać swą obecność w przyrodzie. Stanowi ono natomiast wynik nieufności do intelektu ludzkiego, który może łatwo stać się bożkiem w cywilizacji zauroczonej wiarą w racjonalność i w nieskrępowane możliwości poznawcze człowieka⁶. W ucieczce przed zagrożeniami nowoczesnej idolatrii Barth deklaruje

³ „Amer. Sc.”, 58 (1970) 248.

⁴ Radykalnych poglądów Bartha nie podziela wielu teologów kalwińskich. Znacznie bardziej wyważone ujęcie związków między religią a nauką przedstawia np. profesor filozofii w Calvin College N. Wolterstorff w pracy *Reason within the Bounds of Religion*, Eerdmans 1976.

⁵ K. Barth, *The Knowledge of God and the Service of God*, Hodder 1928, s. 5.

⁶ Bliższe omówienie tej problematyki zob. H. Montefiore, *The Probability of God*, London 1985, s. 3-7.

pryncypialnie zasadę „solus Christus” i za jedyną formę odkrywania prawdy o Bogu uznaje Słowo Boże objawione w Chrystusie. Ujęcie takie jest równoważne przekreśleniu racjonalnego dziedzictwa wcześniejszego chrześcijaństwa. Można łatwo wskazać szlachetne intencje i wzniosłe motywy, które inspirowały Barthowskie odrzucenie filozoficznej refleksji o przyrodzie objawiającej Boga. Dobrymi intencjami nie można jednak uzupełniać logicznych braków rozumowania. Połączenie tezy „solus Christus” z radykalną krytyką racjonalnej refleksji jest nie tyle stanowiskiem pryncypialnym, ile raczej samobójczym. Aby bowiem można było wydobyć głęboki sens biblijnych treści i sprecyzować, jakie konkretne zobowiązania łączą się z akceptacją „samego Chrystusa”, konieczna jest racjonalna i krytyczna refleksja oddzielająca istotę od powierzchownych, uwarunkowanych doraźnie form. Program Bartha nie byłby więc w istocie pryncypialnym pogłębieniem chrześcijaństwa, lecz jego amputacją inspirowaną przez niekonsekwentną ocenę roli ludzkiego intelektu. Następstwem jego realizacji byłoby utrudnianie odkrywania ukrytych w przyrodzie elementów boskości osobom, u których występuje zarówno wrażliwość na piękno natury, jak i skłonność do poszukiwania jego najgłębszych uwarunkowań.

Stanowisko Bartha będzie pozostawać atrakcyjne dla osób zachowujących programowy krytycyzm w stosunku do wszelkich form racjonalnej refleksji. Jeśli jednak zważyć, jak wysoce ta właśnie refleksja przyczyniła się do przekształcenia w ostatnim okresie naszego obrazu świata, nie widać obiektywnych powodów, by osobistą nieufność i indywidualne upodobania podnosić do rangi podstawowego kryterium epistemologii. Zadaniem do rozwiązania pozostaje natomiast kwestia: Jak uprawiać teologię przyrody, by z jednej strony przeciwdziałać intelektualnemu rozdarciu charakteryzującemu naszą cywilizację, z drugiej zaś nie przedstawiać poetyckiej metaforyki i własnych pobożnych życzeń jako wyniku racjonalnej refleksji nad przyrodą?

Biblijne źródła unifikacji

Zarówno w świadomości pierwszych chrześcijan, jak i w teoretycznym dorobku myślicieli chrześcijańskich znaj-

dowało wyraz przekonanie o Bożej immanencji wypełniającej przyrodę i odkrywanej w głębi naszych doświadczeń. W epistemologii, której sam Chrystus uczył na kartach ewangelii lilie polne i ptaki niebieskie stawały się elementami rzeczywistości wskazującej na niewidzialną, podstawową rzeczywistość. Krzew winny, drzewo figowe, napelnione rybami sieci i doświadczenie burzy na morzu miały w sobie znamionną składową teologiczną, dzięki której – poprzez naturalne znaki – Boża rzeczywistość wkraczała w zwyczajną ludzką egzystencję, odsłaniając jej fascynujący nowy wymiar. Ci, którzy nie chcieli go dostrzec, mogli z wewnętrznym usatysfakcjonowaniem ograniczyć się do prostej rejestracji zdarzeń ubogacanej czasami przez wprowadzenie hipotezy przypadku. Ci, którzy przyjęli Chrystusową perspektywę, mogli poprzez piękno przyrody, jak autor Psalmu 104, odkrywać obecność Boga *w majestat odzianego i piękno, okrytego światłem jak płaszczem... niesionego na skrzydłach wichru* (w. 1–4). W tej perspektywie cedry Libanu i niepozorna gorczyca, góry kozic i świstaków (Ps 104,18), użyteczne zioła i wino rozweselające serce składały się na dzieło stworzenia, w którym obecny był Duch Boży odnawiający oblicze ziemi (Ps 104,30). Przy podobnym spojrzeniu *krąg ziemi i jego mieszkańcy* stanowili dziedzinę odkrywania śladów Bożej obecności.

Immanentny Bóg bliski człowiekowi jako Ten, który *przenika serce i nerki* (Ps 26,2) ukazany został w teologii św. Pawła jako Bóg wielkiej unifikacji kosmicznej. Chrystus Listu do Kolosan jest *obrazem Boga niewidzialnego*, który *łączy to, co w niebiosach i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne* (1,16). Przejawy tej najwyższej unifikacji zespalającej świat przyrody z niewidzialną Bożą rzeczywistością są szczególnie rozwinięte w filozofii św. Augustyna. Dziedzina wewnętrznego doświadczenia, osobistych poszukiwań i przemyśleń stanowi u niego dziedzinę odkrywania Bożej prawdy. W swej teorii iluminacji biskup Hippony posługuje się metaforą światła, by wyrazić prawdę, iż nasz niepokój serca i dylematy poszukiwań mogą stanowić teren spotkania z Bogiem, który przychodzi, by przeprowadzić nas z gry cieni do światła swej prawdy. W siedem wieków później elementy podobnej filozofii rozwija w racjonalnej refleksji Anzelm z Canterbury, zwany drugim Augustynem.

Na kartach „Proslogionu” daje on wyraz odczuciu bliskiej więzi z immanentnym Bogiem pisząc: *Jakże jednak Ty, który jesteś współczującym, mógłbyś być równocześnie niewrażliwym? Gdybyś bowiem był niewrażliwy, nie odczuwałbyś współczucia. Gdybyś zaś nie odczuwał współczucia, Twego serca nie mogłaby wypełniać troska o nędzarzy.*

W opracowaniach późniejszej scholastyki sucha refleksja racjonalna zaczęła zdecydowanie dominować nad Augustyńską tęsknotą czy pełnymi uczuć pytaniami Anzelmą. Mimo różnicy stylów w dorobku św. Tomasza argumenty za istnieniem Boga mają jednak charakter kosmologiczny. To przyroda poprzez swą przygodność, zmienność czy ład umożliwia wypracowanie *quinquae viae*, zaś refleksja nad jej własnościami stanowi początek drogi do odkrywania Boga. Bóg ten ujmowany w kategoriach przejętych od Arystotelesa jawi się jednak przede wszystkim jako Transcendentna Racja lub odległy Nieruchomy Poruszyciel; natomiast w nawiązującej do Augustyna mistyce Bonawentury czy Bernarda z Clairvaux pozostaje On jeszcze ciągle Bogiem bliskim, odkrywanym w głębi naszych przeżyć, w modlitewnym złączeniu z rzeczywistością niewidzialną, choć podstawową.

Transcendentny Bóg machines świata

Zasadniczą głęboką przemianę w perspektywie filozoficznej dotyczącej tej problematyki przyniesie dopiero rewolucja Galileusza-Newtona. W jej wyniku zburzona zostanie tradycyjna kosmologia, w której aniołowie wprawiali w ruch sfery niebieskie, i przyjęta zostanie nowa wizja kosmosu odległa od schematów uznawanych wśród sympatyków arystotelizmu. Prawdą jest, że ci ostatni usiłowali również przeciwdziałać naiwnym antropomorfizmom wcześniejszej kosmologii, niemniej proponowane przez nich nowe ujęcia miały wcale nie mniejszy współczynnik naiwności. Tak np. Leonard Lessius usiłował wykazywać na gruncie przesłanek filozofii i teologii, iż aniołowie nie są przyczyną ruchu sfer niebieskich. W jego argumentacji podstawową rolę odgrywała jednak przesłanka głosząca, że ruch ten odgrywa tak wielką rolę w strukturze świata, iż

niemożliwe jest, by wszechmocny Bóg uzależniał go od skończonych i niedoskonałych istot, jakimi są aniołowie⁷.

Zamiast ulegać pokusie rozwijania podobnych argumentów bezpieczniej było ograniczyć analizy teologiczne wyłącznie do aspektu Bożej transcendencji, umieszczając Boga w odległych niebiosach empirejskich, których istnienia nie podważał nawet Galileusz w swej nowej astronomii. W zaistniałej sytuacji teologiczna refleksja nad przyrodą pojawiać się będzie najczęściej w tekstach samych przyrodników. W rozważaniach filozofów natomiast ubezpieczające formuły „ad mentem” odpowiedniego autorytetu będą na ogół wskaźnikiem nie tylko intelektualnej satysfakcji ortodoksyjnych komentatorów, lecz również przerażającej hibernacji myśli.

Dychotomiczność przedstawionego podziału niszcza nie liczni autorzy, którzy w swej filozofii podejmują problematykę immanencji Boga w przyrodzie. Najbardziej oryginalny dorobek zostawił wśród nich Baruch Spinoza. Wprowadzając formułę „Deus sive Natura” Spinoza stał się klasycznym przedstawicielem panteizmu, gdyż dostarczył podstaw do zarzutów, iż utożsamia on Boga z przyrodą. Trudno dziś rozstrzygnąć, które wyrażenia Spinozy dyktowane były przez dyplomatyczną ostrożność, które zaś przez pisarską swadę nie przestrzegającą zasad wynikania logicznego. W każdym razie we współczesnych kontrowersjach wokół filozofii Spinozy usiłuje się wykazywać, iż przypisywanie mu panteizmu jest bezpodstawne, gdyż wielu atrybutów, które przypisywał on Bogu, na pewno nie można przypisać przyrodzie⁸. Zwolennicy takiej interpretacji uważają, iż na negatywną ocenę domniemanego panteizmu Spinozy w większym stopniu wpłynęło sugerowanie się upraszczającą formułą „Bóg czyli przyroda” niż gruntowna analiza doktryny filozoficznej zawartej w „Etyce”. Niezależnie od tego, jak oceni się próby odpowiedzi na pytanie o panteizm Spinozy, pozostaje faktem, iż opozycja wobec filozofii panteizmu stanowiła czynnik skłaniający wielu filozofów do milczenia o Bożej immanencji w przyrodzie. Aby uniknąć oskarżenia o panteizowanie w duchu Spinozy,

Elementy kosmo-teologii Lessiusa przedstawione są najwyraźniej w XI księdze jego dzieła *De perfectionibus moribusque divinis*. Antwerpia 1620.

⁸ Zob. np. A. Naess, *Einstein, Spinoza and God*, w: *The Old and New Questions in Physics, Cosmology, Philosophy and Theoretical Biology*. New York 1983.

lepiej było unikać pewnych tematów i ograniczyć się do analiz Bożej transcendencji.

Tak jak Spinoza przyczynił się do zdyskredytowania terminu „panteizm”, Richard Bentley ściągnął intelektualną infamię na słowo „ateizm”. W 1693 r. wygłosił on serię kazań poświęconych teologicznej interpretacji fizyki Newtona. Kazania, których szczegółowe kwestie dr Bentley uzgadniał korespondencyjnie z Newtonem, cieszyły się wielką popularnością, nieproporcjonalną do ich obiektywnej wartości. Ich wydanie w formie książkowej było kilkakrotnie wznawiane, zaś przydługi tytuł sugerował, iż *niewierni ateści* nie znają najnowszej fizyki.

Jednym z socjologicznych następstw podobnych publikacji było kształtowanie przekonania, iż *niewiernym ateistą* można być tylko wtedy, jeśli się nie miało okazji nauczyć się fizyki Newtonowskiej. Ponieważ nieznajomość tej ostatniej była sprawą wysoce wstydliwą, XVIII-wieczni sympatycy ateizmu nazywali siebie deistami, by uniknąć podejrzeń o ignorancję naukową. Bóg deistów był Stwórcą, który nie interesował się stworzonym światem i pozostawał nieobecny w sytuacjach dylematów egzystencjalnych człowieka. Dla takiej właśnie koncepcji Boga brak jakichkolwiek podstaw w tekstach samego Newtona. Przeciwnie, autor „Principiów” zarówno w swej „Optyce”, jak i w listach do Bentleya akcentuje prawdę o immanentnym Bogu, który swą obecność przejawia w prawach przyrody i w uporządkowanym matematycznie charakterze procesów fizycznych. Wielokrotnie powraca Newton do nurtującej go kwestii, czy zjawiska grawitacji i domniemany eter kosmiczny nie są przejawami obecności Boskiego *subtelnego ducha*, który w niewidzialny sposób wypełnia całą przestrzeń. Na kartach „Principiów” unikał on programowo tych kwestii, by nie mnożyć dodatkowych hipotez; w korespondencji z przyjaciółmi wracał jednak uporczywie do pytania, czy uporządkowany kosmos stabilnych struktur opisywanych w języku matematyki nie jest przejawem niewidzialnej boskości. Sto lat wcześniej to samo pytanie intrygowało Keplera, gdy w eliptycznych orbitach planet dostrzegał on elementy logosu zmuszające do metafizycznych rozważań. W sto lat po śmierci Newtona przyszła natomiast moda na nowy styl refleksji naukowej. Nie

chciano już w nim rozwijać platońsko-pitagorejskich interpretacji; wydawały się one zbędnym balastem dla autorów ceniących dane empiryczne i zdobycze techniki. W okresie dominacji pozytywizmu z fizyką Newtonowską łączono filozofię mechanicyzmu, w której Bóg był jedynie *zbędną hipotezą*. Przyrodnicy i inżynierowie zafascynowani funkcjonowaniem maszyny świata wykazywali w najlepszym razie niewielkie zainteresowanie rozprawami teologów dyskutujących o transcendentnym Bogu. Teologowie z kolei zniechęceni przez nieobliczalne ataki przedstawicieli naiwnego materializmu, odnosili się do nauki z nieufnością. W wyniku tego powstała dramatyczna bifurkacja rozdzielająca prawdę wiary od prawdy nauki. Mimo iż w tym czasie upadł mechanicyzm, zaś w samowznających rzecznikach prasowych nauki rozpoznano jedynie elokwentnych ekspertów od spraw propagandy, pewne stereotypy myślowe okazują się trwalsze od wypełniającej je treści. Dogmatyczne podtrzymywanie tych schematów w kontekście nowych interpretacji przyrodniczych zainicjowanych przez rewolucję Einsteina-Plancka byłoby jednak oznaką inercji intelektualnej. W okresie gdy wszechświat jawi się jako kosmiczny umysł, nie zaś Newtonowska maszyna, potrzebne są nowe perspektywy filozoficzne pozwalające na krytyczne wypracowanie doktryny o Bożej obecności w przyrodzie. Zadania tego nie uda się spełnić, jeśli tzw. teologia naturalna nie stanie się bardziej naturalna, tzn. w większym stopniu otwarta na wyniki nauk przyrodniczych.

A la recherche de l'unification philosophique (1)

L'expérience douloureuse de notre civilisation est, entre autres, un déchirement entre la vision humaniste et la vision naturelle-technologique de la réalité. Tandis que l'univers se révèle comme un esprit cosmique et non pas comme une machine de Newton, on a besoin de nouvelles perspectives

philosophiques, qui vont permettre une élaboration critique de la doctrine sur la Présence Divine dans la nature. Cette tâche ne peut pas être remplie, si la soi-disant théologie naturelle ne devienne plus ouverte aux résultats des recherches de sciences naturelles.

Gorzki zawód historyka

Z Jerzym Jedlickim rozmawia Beata Chmiel

Humanistyka jest myśleniem o wartościach i mimo że stanowi bardziej dziedzinę pytań niż odpowiedzi, wyraża naszą filozoficzną i moralną wizję świata i rzadko może uniknąć wskazań etycznych. Historia chce być jej dziedziną, ale równocześnie chce być nauką neutralną, często nie zważając na to, iż wartościowanie zawarte jest już w języku opisującego. Dylemat ten zyskuje na znaczeniu zwłaszcza w obecnej sytuacji rozszczepienia wartości. Czy historia może uniknąć wartościowania i stać się nauką obiektywną?

Historia to myślenie i pisanie o ludziach, o społecznościach ludzkich, o ich światach wartości, ich poczuciu słuszności i niesłuszności, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, cnoty i grzechu, o ich konfliktach, wyborach, wierzeniach i szaleństwach. O tyle jest ona przedmiotowa.

Oczywiście jednak historyk ma też swoje własne i w swojej epoce uformowane przekonania etyczne, społeczne, polityczne, swoje poczucie sprawiedliwości, swoje rozumienie, co jest prawem a co zbrodnią, co jest mądrością a co przesądem, co jest wiernością a co zdradą. Ma swoje uczucia i przywiązania, które są inne niż bohaterów jego książek. Nie jest ani możliwe ani konieczne, aby historyk na czas swojej pracy wyrzekał się przekonań, czy aby je zawieszał. Jego aksjologia odcisnie się w samym wyborze tematu i sposobu jego ujęcia. I bardzo dobrze, bo ludzie nie są rzeczami, lecz podmiotami moralnymi i wiedzy o ich czynach nie można od ocen uwolnić. Ale jest parę reguł, które historyk, jak sądzę, winien respektować.

Po pierwsze, jego własne kryteria oceny powinny być świadome i wyartykułowane. Jeżeli sądzę, że słuszne w historii było wszystko to, co służyło sile i potęgę państwa polskiego, to powinienem powiedzieć, że z tego punktu widzenia będę oceniał wydarzenia, postępowanie Polaków i obcych, wrogów i przyjaciół. Jeżeli uważam, że dobre było wszystko to, co służyło Kościołowi i rozprzestrzenianiu się wiary chrześcijańskiej, to muszę być świadom własnych

założeń aksjologicznych, własnych kryteriów oceny, wyrażnie je sformułować i przedstawić do kontroli.

Po drugie, historyk nie powinien uważać własnych przekonań i uczuć za normę powszechną i absolutną.

I po trzecie, zanim osądzi bohaterów swojej opowieści, powinien zrozumieć wprzód ich sposób myślenia, ich emocje, świadome i ukryte pobudki ich postępowania, na ile potrafi je odtworzyć. Także te pobudki i te czyny, które budzą w nim odrazę. Przy czym zrozumieć, to naprawdę nie znaczy wybaczyć, to nawet nie znaczy szanować. Nie muszę szanować pobudek faszystów ani ich wybaczyć, ale jeżeli chcę być historykiem, to muszę zrozumieć, co nimi kierowało, jakiego typu mentalność, jakiego typu emocje. Zrozumieć to znaczy poznać i odstąpić.

Historyk – tak samo zresztą jak antropolog czy psycholog – musi dążyć do tego, aby zrozumieć, wyjaśnić, opisać, jak funkcjonuje inny niż jego umysł, inna niż jego organizacja psychiczna, inna niż jego kultura i mentalność. Do tego potrzebne jest przygotowanie zawodowe, kunszt. Tę zdolność empatii, która jest tu potrzebna, można – w pewnych przynajmniej granicach – wyćwiczyć, pod warunkiem że nie jest się skrajnym egocentrykiem, który nie jest zdolny do rozumienia innych światów psychicznych.

I jeszcze chciałbym powiedzieć, że historyk ma obowiązek być sprawiedliwy: to znaczy, że gdy opisuje konflikt ideowy, religijny, narodowy, polityczny czy społeczny, to winien dopuścić do głosu motywy i racje wszystkich uwikłanych w ten konflikt stron, wysłuchać ich i zważyć je, zanim wyda sąd. I przedstawić tak, by umożliwić czytelnikowi wydanie własnego sądu. Bo dopóki przeszłość własna i cudza będzie nas obchodzić, dopóty będziemy ją sądzić – to nieuniknione. Chodzi o to tylko, żeby wyroki nie zapadały przed wysłuchaniem świadectw.

I jeszcze jedno: warto pamiętać, że są to zawsze oceny i wyroki indywidualne, subiektywne, związane z moim czy twoim poczuciem racji moralnych i historycznych. To znaczy: są sądy historyka, natomiast wbrew temu, co się często mówi, nie ma niczego takiego, jak ostateczny i nieodwołalny wyrok Historii. Sprawy, które raz stały się sporne – jeśli spór nie wynika tylko z niedostatecznej znajomości faktów i okoliczności – pozostają zwykle sporne na zawsze.

Wiedzy szczegółowej wciąż przybywa, a – dajmy na to – spór o Robespierre’a albo spór o Stanisława Augusta, albo o błogosławieństwa i przekleństwa cywilizacji przemysłowej, albo spór o sens polskich powstań – jak trwały, tak trwają w najlepsze. I będą trwały, gdyż nie o dane rzeczowe w nich chodzi, lecz o hierarchię wartości. Tam, gdzie spór dotyczy faktów, tam można liczyć, że otworzą się nowe archiwa i ustalimy prawdę, na którą wszyscy będą musieli się zgodzić, bo potwierdzoną dokumentami. Nie widzę natomiast żadnej szansy na to, żeby kiedykolwiek osiągnąć zgodę co do sensowności powstania styczniowego. Zawsze będą czerwoni i biali, i stronnicy Wielopolskiego. To jest nieuchronne.

Czy zatem przekonania historyka mogą zostać podporządkowane jego obywatelskim obowiązkom?

Obowiązkiem historyka, w moim przekonaniu, tak samo zresztą jak każdego humanisty, uczonego, pisarza, artysty, jest bronić się przed wszelkimi naciskami pozazawodowymi, skądkolwiek one pochodzą: a więc bronić swojej niezależności od państwa, partii, narodu, Kościoła i także – może przede wszystkim – wobec publiczności, wobec czytelnika. To nie jest łatwe, bo te lojalności tkwią w nas samych, więc trzeba nieraz walczyć z sobą samym, z własnymi odruchowymi przywiązaniami.

Mówiąc to nie głoszę bynajmniej starego pozytywistycznego programu historii „gołych faktów”, wolnej od ocen, sądów i mniej lub bardziej arbitralnych interpretacji, taki program zawsze był naiwny i jest po prostu niewykonalny.

Chodzi o to, żeby praca myślowa historyka była – na tyle, na ile jest to możliwe – podporządkowana jego własnemu oglądowi dziejów, jego własnemu rozeznaniu, wedle najwyższych standardów zawodowej i intelektualnej uczciwości – a nie wedle potrzeb i oczekiwań jakiegokolwiek instytucji czy wspólnoty. Historyk powinien być zdolny do tego, aby – jeśli potrzeba – znaleźć się w konflikcie z każdą lojalnością i umieć wyklądać lub pisać przeciwko temu, czego oczekują od niego czytelnicy. Musi mieć odwagę niepopularności. Czasem, jeśli ma talent, potrafi wygrać i narzucić swoją wizję, ale zdarza się to raczej rzadko.

Stanisław Ossowski mówił, że obowiązkiem uczonego jest nieposłuszeństwo w myśleniu. Dodałbym, że chodzi nie

tylko o nieposłuszeństwo wobec wszelkiej zwierzchności, ale także wobec własnego audytorium. W Polsce bywa to bardzo trudne, gdyż historyk żyje tu w ciągłej atmosferze moralnego szantażu. Jeżeli stale liczymy się z czasem i miejscem, to ryzykujemy, że sami staniemy się cenzorami. Z godnych uznania motywów będziemy cenzurować własne teksty i, co więcej, własne przekonania.

W Polsce lat osiemdziesiątych historykowi jest bardzo trudno uniknąć zaangażowania we współczesność. W sytuacji zachwiania stałych punktów odniesienia i orientacji w świecie, ludzie poszukują perspektywy w przeszłości, a od historyków żądają wiedzy podporządkowanej swoim oczekiwaniom.

Kryzys polityczny oznacza zwykle silne pobudzenie zbiorowych emocji. To prawda, że ludzie wówczas szczególnie żywo interesują się przeszłością. Jeżeli towarzyszy temu również pewne rozluźnienie cenzuralnych zakazów czy zniesienie pewnych tabu, to może to być dobry okres do tego, aby ujawnić ukrywane przedtem dokumenty i zatajone fakty i odkłamać, co było zafalszowane. Czasem w rok odrabia się wtedy wieloletnie zaległości.

Okresy takich pobudzeń nie są natomiast dobre dla wielkich rewizji historycznych, dla proponowania nowych spojrzeń i syntez. Takich przewartościowań nie uzyskuje się przez zastępowanie jednych klisz innymi. U nas znaczna część ludzi interesujących się historią, którzy stracili zaufanie do propagowanej wykładni dziejów Polski, chce teraz koniecznie uwierzyć w to, że Kościół był zawsze z narodem. Wyraźne jest w tej chwili zespolenie wartości religijnych i narodowych i ludzie chcieliby usłyszeć, że tak było zawsze, że dążenie do niepodległości było zawsze wspierane przez Kościół, a wierność Kościołowi prowadziła do umocnienia polskiej świadomości narodowej. To jest piękna klisza, niestety nieprawdziwa. Dla XIX wieku generalnie nieprawdziwa. Hierarchia kościelna, Kościół oficjalny był wtedy instytucją konserwatywną. Watykan, tak samo jak i większość episkopatu Polski, potępiał polskie powstania. Niezależnie od zaangażowań niepodległościowych wielu księży, był bardzo poważny i przez polskie spiski niepodległościowe odczuwany rozdzwiek i konflikt między działalnością Kościoła i ultramontanów a ruchami patriotycznymi. Nie osądzam w tej chwili, kto miał rację, tylko stwierdzam, że

ten upragniony przez sporą część narodu obraz jest tak samo schematyczną kliszą, jak ten, który chce się odrzucić.

Ludzie w stanie egzaltacji pragną nie wiedzy, lecz legend; nie dystansu porównawczej historii, lecz utwierdzenia ich racji, ich przekonań sankcją tradycji. Pragną jednoznacznych wyjaśnień i jednoczących symboli. Do tego historyk nie jest potrzebny, to zrobią zań inni.

Najlepsze może, co ma w takich czasach do zrobienia, to bacznie obserwować to, co się dzieje na jego oczach – z całym bogactwem zbiorowych afektów. To przyda mu się także wtedy, gdy będzie studiował zdarzenia o wieki odległe. To, że był świadkiem takiego zbiorowego poruszenia, że mógł obserwować psychologiczne mechanizmy, które rządzą ludźmi w stanie silnego pobudzenia i egzaltacji, zaostri jego intuicję i sposób rozumienia innych wydarzeń w przeszłości, gdy także dochodziło do tak silnego pobudzenia emocjonalności mas i ich chwilowego, lecz bardzo aktywnego udziału w życiu publicznym. Ale naprawdę nie wierzę w to, że akurat historycy mają w takich momentach szczególnie wiele do powiedzenia, co by mogło być wysłuchane i co by mogło zapaść w dusze.

W polską duszę zapadło przede wszystkim romantyczne dziedzictwo historii świętej narodu, która opisywana zyskuje często wymiar utopii moralnej, a może mitu dla współczesnego umysłu. Historia staje się aktem wiary. Obok tej wizji dziejów więzień i pobożowisk istnieje druga – zgrzebnej historii powszedniej.

Zastanawiam się, czy są to rzeczywiście dwie wizje, czy raczej dwie równoległe historie. W mojej książce „Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują” napisałem, opisując spory ideowe przed powstaniem listopadowym, że jest historia święta pisana przez romantyków i historia świecka tworzona przez inżynierów, lekarzy, przyrodników, którzy dla swego działania mieli na zapleczu empiryczną, płytką, jakby powiedział Mochnacki, filozofię utylitarną.

Faktem jest jednak, że historycy kultury, historycy idei, historycy literatury u nas przeważnie stąpają po szczytach. W tym sensie są dość tradycyjni, nie mówią o metodzie, tylko o jej wyborze. Ryszard Przybylski wprowadzie pisze w „Klasycyzmie” o mało znanych pisarzach, którzy już prawie nie istnieją w naszej tradycji literackiej, ale chce ich do

tej tradycji włączyć uważając, że jest to zagubiona Atlantyda polskiej literatury. Godebski, Koźmian, Woronicz. Uważa ich za wielkich, lecz niesłusznie zapomnianych, przeoczonych i zdegradowanych. Jest to więc też stąpanie po szczytach.

Innym takim znakomitym autorem jest Andrzej Walicki, który rehabilituje mesjanistów, niesłusznie jego zdaniem spostonowanych. Nie tyle przywraca ich historii mentalności polskiej, ile odkrywa w nich autentyczne a przeoczone wartości.

Historia filozofii, literatury czy sztuki ma własne, swoiste kryteria oceny i musi zajmować się przede wszystkim tym co wielkie i oryginalne, a zatem i jednostkowe. Odkrycia są zawsze indywidualne. Dla wielu historyków – zwłaszcza zajmujących się XIX wiekiem – dzieje idei to jest historia tych najwyższych wysiłen ducha, zmagania mocarzy myśli i sztuki z Bogiem, historią, przeznaczeniem i losami narodu polskiego.

Bardzo szanuję ten duchowy arystokratyzm badaczy: w końcu każdy z nas chciałby pisać z pokorą o większych od siebie. Całkowicie taką historię kultury szanuję, ale nie chciałbym, żeby była tylko taka.

Chciałbym rzeczywiście przeczytać – nie powiem, że chciałbym napisać, bo byłoby to nieskromne – taką na przykład historię Polski – czy może historię kultury polskiej XIX wieku? – która pokazałaby bezmiar przepaści, jaka dzieliła najwyższe wloty ducha i umysłu od polskiej powszedniości. I to nawet nie od egzystencji, powiedzmy, niepiśmiennego chłopca, ale od umysłowości, aspiracji życiowych i mentalności przeciętnego polskiego inteligenta z paroma klasami liceum, księdza, ziemianina czy kupca. Jeżeli zestawić z jednej strony Mickiewicza, Mochnackiego, Lelewela, Krasińskiego, a z drugiej strony tę polską powszedniość, całą polską ówczesną biedę, zacofanie, ograniczenie horyzontów, to są to naprawdę dwa różne kontynenty, dwie inne epoki. Powiatowa prowincja pod Paskiewiczem i – mesjanizm! Przepaść tragiczna i śmieszna zarazem.

Niech Pani spróbuje zrobić taki myślowy eksperyment. Niech Pani sobie wyobrazi inteligentnego cudzoziemskiego podróżnika, który gdzieś około roku 1850 zwiedza Króle-

stwo Polskie. Zagląda do Lublina, Radomia, zwiedza też galicyjskie miasteczka i wsie, a potem czyta traktaty mesjanistyczne, w których powiada się, że naród polski ma apostołską misję wobec całej ludzkości, że będzie stał na czele przyszłego wyzwolenia Europy, że wprowadzi nową polityczną moralność. A ten cudzoziemiec był wcześniej w Brodach i w Pińczowie... Z tego można zrobić tragedię albo komedię, jak kto woli.

Więc cenię pozytywistów właśnie za to, że oni pierwsi sondowali bezmiar tej rozpadliny i chcieli zbliżyć do siebie jej brzegi. I za to łączy się ich od wieku po dzień dzisiejszy, twierdząc, że było to „obniżenie ideałów”. Pisali pod cenzurą, nie mogli więc pisać o niepodległości, o demokracji i potrzebie wyzwolenia. Natomiast nie czekając, aż będzie ta Polska, chcieli tymczasem nauczyć czytać chłopskie dzieci! I na dodatek mieli jeszcze taki dziwny pomysł, że jak te chłopskie dzieci nauczą się czytać – po polsku przecież! – to może ta Polska, która ich jeszcze nic nie obchodziła, bo i nie mogła, może ta Polska zacznie ich obchodzić. Może nie trzeba czekać, aż będzie Polska, żeby dzieci nauczyć czytać, tylko odwrotnie, może jak nauczy się je czytać, to będzie trochę większa szansa na Polskę, bo ta Polska stanie się dla nich czymś własnym. Moim zdaniem to się sprawdziło. Pozytywiści jednak nauczyli czytać polskie dzieci i sprawili, że już w okresie I wojny światowej jakieś trzy czwarte mówiącej po polsku ludności miało świadomość narodową.

Tu nie chodzi o sam kontrast sfery świętej i sfery powszedniej: ten istnieje zawsze i wszędzie. Ludzie potrzebują i będą potrzebowali wartości uroczystych, ideałów wzniosłych, kultu i w religijnym, i patriotycznym, i ideowym sensie tego słowa, przeżyć sakralnych, które ich choć na chwilę odrywają od dziennego znoju i monotoni życia.

Chodzi o to (mówiąc to ryzykuję znowu straszną wojnę z badaczami romantyzmu...), że w polskich warunkach, a zwłaszcza na wychodźstwie, te święte narodowe ideały, całe to wielkie i piękne narodowe sanktuarium, którym karmimy się do dziś, poszybowoło tak wysoko w przestworza, że oderwało się niemal zupełnie od realnego krajobrazu polskiej ojczyzny, której miało służyć, od tej polskiej wsi, miasteczek polsko-żydowskich, od nie tylko nędzy bytowania, bo to nawet mniejsza, ale strasznej nędzy umysłowej

kraju ówczesnego. Z tego, jak bardzo to było odległe jedno od drugiego, nikt nie zdawał sobie sprawy lepiej niż Norwid. I, moim zdaniem, do dzisiaj ta święta kopuła z tym przasnym życiem nie chce się zrosnąć.

Ta moja ostatnia książka, od dwóch lat leżąca w jakiejś drukarni, ma w podtytule „Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku”. Jest to więc też historia słowa, a nie historia chleba. Starałem się jednak, pisząc ją, mieć przed oczyma prawdziwy krajobraz zatęchłego życia polskiej prowincji, konfrontować nasze świętości z naszą powszedniością, poczęć i mit z prozą życia. Nie po to, żeby uświęcić powszedniość ani tym bardziej po to, aby zdesakralizować świętości narodowe, tylko po to, aby pokazać tę ziciącą rozpadlinę. Myślę, że ona istnieje do dzisiaj i chciałbym coś o tym napisać.

Niemniej jednak są takie fascynujące chwile w życiu narodu, kiedy na krótko powszedniość nagle sięga wyżyn ideału. To jest na przykład rok 1861, okres manifestacji warszawskich, to jest powstanie warszawskie i to jest także, jak myślę, rok 1980 i 1981, kiedy ludzie żyli na co dzień najwyższymi wartościami. Ale trzeba mieć odwagę powiedzenia, że są to krótkie przebłyski. Tak nie może być długo, te wartości, które trzeba czcić, nie mogą motywować rzeczywście codziennego ludzkiego zachowania. Ale te właśnie chwile niesłychanie mocno wpisują się w pamięć zbiorową i potem ludziom, i historykom także, zdaje się, że historia narodu to są dzieje tych wielkich zmagañ duchowych. Jednak nie. Historia prawdziwa to napięcie i wzajemne nieprzystosowanie sfery świętej i sfery powszedniej.

Zatem nasze myślenie o historii, a więc o nas samych, opiera się na sądach, które nie są otwarte na wiedzę, lecz na legendę. Historyk winien więc być przede wszystkim odporny na stereotypy, które są wielokroć silniejsze niż jego własne słowa.

Narody, które w swoich dziejach doznały i wciąż doświadczają przede wszystkim klęsk i upokorzeń i które wciąż mają poczucie niespełnionych aspiracji, i indywidualnych, i zbiorowych, takie narody szukają w swej historii nie tyle wiedzy, ile kompensacji. W Polsce potoczna wiedza o narodowej historii (nie mówiąc już o historii powszech-

nej) wydaje się bardzo mała, ale uczuciowe przywiązanie do przeszłości jest wyjątkowo silne, zwłaszcza wśród inteligencji. Bardzo silne jest poczucie tego historycznego „my”, a w związku z tym bardzo duże uwrażliwienie na wszelkie rewizje i podważanie utartych poglądów. Tu nie tyle chodzi o mit wielkości czy o Sienkiewiczowskie „pokrępowanie serc”. Ludzie nie oczekują opowieści o naszych wielkich zwycięstwach – o Grunwaldzie, o Wiedniu, o Żółkiewskim w Moskwie, o mocarstwowej chwale; bardziej nawet lubujemy się w rozpamiętywaniu klęsk, martyrologii, ofiar, byle tylko dzieje układały się w moralną przypowieść, w może i smutną, ale piękną baśń, w której nieszczęśliwi, podbici, pokonani są zawsze szlachetni, mężni i prawi; w której istnieje Boża buchalteria, Boży rachunek zasług, win i krzywd; w której żadna kropla krwi nie idzie na marne i nic nie jest zapomniane.

Od historyków oczekuje się potwierdzenia nie tyle narodowej chwały i mocy, ile prawości i szlachetności w zwycięstwach i klęskach. A historyk nie może tej potrzeby zaspokoić bez sprzeniewierzenia się powinnościom swego zawodu. Bo dzieje przypowieścią moralną nie są. Wszystko tu jest niemiłosiernie splecione: mądrość z głupotą, bohaterstwo z tchórzostwem, wielkość ducha z małostkowością i podłością... Jak zwykle w życiu.

Gdyby tak było, że w niewoli wykuwają się wspaniałe charaktery i że prześladowani muszą górować etycznie i umysłowo nad uciskającymi – to niewola i prześladowanie byłyby błogosławione. Bertrand Russell napisał o tym zjadliwy esej „Wyższość etyczna uciskanych”, w którym mniej nawet chodziło o uciskane narody, a bardziej o mit proletariatu, który sprowadzony na dno nędzy, harówki i odczłowieczenia, zachowuje zarazem cudowną zdolność do odrodzenia całej ludzkości.

Brak wolności i niepodległości, ciężkie warunki bytu i niemożliwość ziszczenia aspiracji jednostkowych i zbiorowych hartują najlepszych, ale deprawują i wykoślawiają większość społeczeństwa. Na tym polega tragizm niewoli. Brak suwerenności i niemożność decydowania o własnym losie, brak szkół i wolnej literatury degraduje – jakżeby miało być inaczej? – kulturę umysłową, a brak instytucji politycznych degraduje kulturę polityczną i poczucie oby-

watelstwa. Czy cnoty republikańskie i ethos demokratyczny mogą wykształcić się w państwie despotycznym? Monteskiusz powiedziałby, że nie. Mamy parę przykładów w naszej historii dowodzących, że tak, ale zbyt pochopnie je uogólniamy.

Czy nauki i oryginalna myśl mogą rozwinąć się bez uniwersytetów i szkół? Czy tolerancja może zakwitnąć na podścielisku nędzy i upokorzeń?

Rzetelny historyk nie może pominąć w swojej opowieści tych mrocznych konsekwencji wiekowej niewoli, cywilizacyjnej degradacji Polski w XIX i XX wieku, jej zejścia do roli podrzędnego państwa w Europie. Ale jeśli chce o tym pisać, jeśli chce pisać także o moralnych i kulturalnych skutkach tego upodrzędzenia, o tym, co Piłsudski nazwał *skażeniem niewolą*, to musi być świadom, że stanie w konflikcie z uczuciami swych słuchaczy, swych czytelników, w konflikcie z potrzebą dumy narodowej. To jest konflikt nieuleczalny, bo nie przez przekorę ani z zamiłowania do szyderstwa, lecz z samej natury swego zawodu historyk jest niszczycielem tradycji i legendy. Dlatego – jak kiedyś napisałem – *zawód jego jest gorzki, a książki powinny być palone na stosach*. Na pociechę dodam, że takich książek nie ma albo jest ich bardzo mało. Doskonale wyćwiczyliśmy się w tym, by skrzętnie omijać nieprzyjemne i kłopotliwe tematy.

Ale mimo tak silnie odczuwanej potrzeby legendy, ci, którzy ją niszczą, nawet ci, którzy z niej szydzą, mogą liczyć na łaskawe wysłuchanie, a nawet na poklask. Polacy kochają – i niech przykładem będzie tu Gombrowicz – swoich szyderców i prześmiewców.

Zaś autorzy książek historycznych często unikają tych problemów wykreślając siebie ze swojej twórczości. Bardzo rzadko w Polsce formą opisu historii jest esej, a jeśli tak już się zdarzy, najczęściej autorzy nie są zawodowymi historykami. Wydaje się natomiast, że ten właśnie gatunek pisarstwa z wyraźną obecnością autora daje olbrzymią szansę historii rozumiejącej.

Historia zaczęła się jako gatunek literatury, od której potem starała się oddalić. Od XIX wieku do tej pory bardzo stara się zostać czcigodną dyscypliną naukową, w której

wszystkie procedury badawcze, a i pisarskie, redakcyjne nawet, byłyby ściśle zrygoryzowane, a rola indywidualności autorskiej sprowadzona do minimum. Odejście od literatury powiodło się, dopłynięcie do brzegów nauki – nie. I tak historia zawisa gdzieś w pół drogi... W tej podróży coś zyskała, coś utraciła. Zyskała niewątpliwie rozwój metod krytyki źródeł, hermeneutyki, wszystkich nauk pomocniczych, kunszt analizy. Dużo zyskała.

Do strat zaliczyłbym to, że w większości swych kreacji – zwłaszcza w skądinąd mi bliskiej historii gospodarczej i społecznej – ale nie tylko – stała się szara i, powiedzmy sobie szczerze, nudna. Wiele razy zastanawiałem się, czy nie jest to cena konieczna? Czyżby ta bezosobowa szarość miała być gwarancją rygorów naukowych i skrupulatności, a dobre pisarstwo ich zatrata? Myślę, że nie, a upewniają mnie w tym dzieła najlepszych historyków, a zarazem świetnych pisarzy, że wymienię tu, jeśli chodzi o Polskę. Emanuela Rostworowskiego i Stefana Kieniewicza w pierwszej kolejności. A z drugiej strony upewniają mnie w tym niepowodzenia większości zespołowych syntez historycznych.

Na świecie, szczególnie we Francji, Anglii i Stanach Zjednoczonych, można od pewnego czasu obserwować nawrót do historii autorskiej, to znaczy do takich dzieł, których autor nie ukrywa się za oschłym protokołem z badań, lecz ujawnia swoje stanowisko, kryteria wyboru, upodobania, swoją indywidualność, styl myślenia i niepowtarzalny styl pisarski. Wtrąca się do narracji, mówi o sobie „ja”. Tak na przykład dzieła największych historyków francuskich, takich jak zmarły niedawno Fernand Braudel czy jak mój ukochany autor Jean Delumeau, są wspaniałą literaturą, rozmową, biesiadą czytelnika z autorem i nie tracą przez to nic na swej rzetelności, skrupulatności. I mówię tu nie o dziełach z historii politycznej, która jest literaturą „przygodową”, fabularną, lecz o historii społecznej, gospodarczej, historii kultury czy mentalności.

Granica między taką autorską historią akademicką a esejem nie jest już wyraźna. Praca nad słowem, praca nad kompozycją obowiązuje w obu gatunkach. Jeżeli zawodowy historyk – często w tej rozmowie podkreślałem słowo „zawodowy”, jestem do niego przywiązany; nie lubię amatorstwa, cenię dobrą, rzemieślniczą, profesjonalną pracę –

jeśli zatem zawodowy historyk pisze esej, znaczy to, że przyznaje sobie więcej licencji, większą swobodę kompozycji, większe prawo do ujęcia nie systematycznego, lecz podległego tokowi jego rozumowania, większe prawo do ryzykowania hipotez, przypuszczeń, sądów niedostatecznie uzasadnionych (byle ich nie podawać za pewne), także prawo do paradoksu i nawet do żartu. To są prawa gatunku. Esaj jest wszak bardziej indywidualnym zamyśleniem się nad jakimiś zjawiskami historii i kultury, przeważnie w nawiązaniu do żywotnych problemów dnia dzisiejszego.

Sama Pani zna różnicę między esejem a tą szarą, rutynową, bezosobową historią pisaną przez sporą część pracowników naukowych, historyków nie z powołania, lecz z etatu. Ale przyznam się tu, że w sprawozdaniu rocznym swojego instytutu nie mam odwagi podać, że napisałem lub opublikowałem „esej”. Boję się usłyszeć, że nie za to biorę państwową pensję, żeby pisać eseje, które są wszak próbami. Podaję więc „artykuł”, „rozprawę”, „monografię” – to brzmi poważnie.

Myślę, że ta regimentacja historyków, w ogóle „pracowników naukowych” – w pracowniach, zakładach, instytutach, planach, programach badawczych itp. – jest jednym z powodów, dla których eseistyka w Polsce tak słabo się rozwija, podczas gdy w wielu krajach stanowi jeden z najpopularniejszych i najbardziej cenionych gatunków wydawniczych. To jest ta forma, która pośredniczy między pracownikami uczonych a szeroką, oświeconą publicznością nie-specjalistów. Właśnie esej, a nie cienka zupka „popularyzacji”. Tej szerokiej klienteli nie przyciągnie sam, choćby i najciekawszy temat: przyciąga ją natomiast osobowość autora, który mówi nie tylko o tym, co inni odkryli, ale i o tym, co odkrył sam, co sam uważa, co lubi, co szanuje, przed czym się wzdraga, a przy tym potrafi to zrobić bez naukowego żargonu.

Jestem bardzo głęboko przekonana, iż Pan właśnie jest historykiem, który ujawnia siebie w swoim pisarstwie, a obecność ta jest obecnością nie tylko zawodowego historyka, lecz także moralisty, człowieka współ-czującego z innymi. Dlatego postanowiłam w swoich pytaniach wykroczyć poza domenę historii i zapytać Pana o istotę zła w dziejach.

Nie wiem, co to jest zło w historii, bo historia nie jest wszak wyodrębnioną dziedziną, historia jest życiem pokoleń ludzkich. Pytanie o źródła zła, o naturę zła w dziejach jest tożsame z pytaniem o źródła i naturę zła w świecie po prostu, w człowieku, w społecznościach ludzkich. To zaś jest największym tematem filozofii moralnej i teodycei.

Ja zaś chyba nie dojrzałem jeszcze do tego, żeby wyłożyć Pani moje przekonania etyczne. Nie wiem, co to jest dobro i co to jest zło. Nie jestem człowiekiem wierzącym. Chrześcijaństwo i w ogóle ludzie religijni mają skłonność do tego, by traktować dobro i zło jako pierwiastki wyraźnie wyodrębnione, a życie człowieka, życie cywilizacji jako walkę Boga z Szatanem, Ormuzda z Arymanem, dobra ze złem w każdej duszy ludzkiej i w historii. Natura człowieka zaś, skazana grzechem pierworodnym, jest podatna na pokusy zła.

Obce mi jest, przynajmniej dzisiaj, traktowanie dobra i zła jako substancjalnych pierwiastków lub sił, które toczą ze sobą walkę o świat i duszę człowieka. Zbyt dobrze jako historyk wiem, ile strasznego zła wylęgło się z najszlachetniejszych idei i zamiarów zbawienia ludzkości, ile zła wylęgło się czy to z fanatycznej wiary, czy to z jak najszlachetniejszych, ale także fanatycznych odmian socjalizmu i wszelkich innych projektów wiecznego szczęścia albo powszechnej miłości. Nie umiem rozdzielać i nazywać: to prawda, to dobro, a to zło. Być może, że moje wykładanie historii jest podszyte ctyką, sprawy aksjologiczne bardzo mnie obchodzą, ale znacznie bardziej obchodzi mnie psychologia, czyli próba zrozumienia emocjonalnej maszynerii, która tkwi w każdym z nas i gdzie z punktu widzenia jakiegokolwiek kodeksu etycznego nic nie jest jednoznaczne.

Oczywiście, jeżeli Pani pokaże na to z jednej strony świętego, który oddaje swoje życie dla ratowania innych, a z drugiej strony zarządców obozu koncentracyjnego, to łatwo zgodzę się, że mamy tu ekstremalne przykłady dobra i zła. Ale pomiędzy tymi ekstremami nie prawie nie jest jednoznaczne.

Mogę tylko powiedzieć jedno. Pisarzem, który wywarł szczególnie duży wpływ na moje poglądy, jest Leszek Kołakowski. W całym ogromnie bogatym pisarstwie Kołakowskiego jest myśl, która, jak sądzę, jest głównym wątkiem jego twórczości. Ta mianowicie, że każda wartość doprowa-

dzona do swojej skrajności, wyabsolutowana obraca się we własne przeciwieństwo. W tym sensie całą twórczość Kołakowskiego można opatrzyć tytułem jednego z jego esejów: „Pochwała niekonsekwencji”. Jest to metoda myślenia bardzo mi bliska.

Wolność jest dobrem, ale utopia pełnej wolności byłaby złem straszliwym. To samo można powiedzieć o równości, postępie czy socjalizmie. Wszelka rozumna moralność musi polegać na bezustannym czynieniu kompromisów pomiędzy różnymi wartościami i różnymi dobrami, tak żeby jedna wartość nie zgniotła pozostałych. I to, na co jestem szczególnie wyczulony jako historyk, to nie konflikty pomiędzy dobrem a złem, tylko konflikty dobra z dobrem. Miłość ojczyzny jest na pewno dobrem, ale w imię miłości ojczyzny można popełniać zbrodnie i innym odmawiać prawa do ojczyzny własnej.

Żaden kodeks moralny nie może nas zwolnić od odpowiedzialności za nasze czyny i żaden nie może rozstrzygnąć wszystkich konfliktów, wobec których stajemy w życiu. Stale musimy ważyć, co w danej sytuacji jest cenniejsze, co jest ważniejsze. Mamy, powiedzmy, wybór pomiędzy taką wartością, jaką jest zabezpieczenie bytu ukochanej rodziny a taką, jaką jest wierność i poświęcenie siebie sprawie czy idei. Czy w imię służby ideałom – czy to jest wolność, czy sprawiedliwość społeczna, czy wiara – wolno być bezwzględny wobec najbliższych?

Gdyby, tylko chodziło o konflikty dobra ze złem, to zawsze moglibyśmy powiedzieć, że człowiek jest słaby i ulega pokusom, ale wiedzielibyśmy przynajmniej, jak w imię praw Bożych i ludzkich winien był postąpić w takiej czy innej sytuacji. Cała bieda w tym, że jest mnóstwo sytuacji, w życiu prywatnym i w działaniach publicznych, by tak rzec, historycznych, których jednoznacznie rozstrzygnąć nie umiemy. I nie dlatego, że ulegamy emocjom czy pokusom, lecz dlatego, że nie potrafimy orzec, co należało uczynić. Czy w imię takiej wartości, jaką jest suwerenność narodu, wolno posłać całe pokolenie na pewną śmierć, czy też ważniejszą wartością jest ludzkie prawo do życia i do miłości? Tu nie ma ostatecznych rozstrzygnięć.

Trzeba szukać kompromisu pomiędzy wartościami. Żadna z nich nie nadaje się na to, by uznać ją za naczelną

i wszystkie inne jej podporządkować. Nie ma żadnych danych z góry reguł, na jakim poziomie kompromis ma być zawarty. Wolność i równość na przykład są wartościami wzajemnie ograniczającymi się, a od pewnego punktu – antynomicznymi. Niech Pani teraz rozstrzygnie, która z nich jest ważniejsza? Najbliższy jest mi pogląd, że trzeba szukać punktu, w którym nie unicestwiają się one wzajemnie, zatem względnej wolności i względnej równości; kompromisu pomiędzy dogmatycznym liberalizmem a dogmatycznym egalitaryzmem. To jest bardzo odległe od poglądu, że w duszy ludzkiej odbywa się walka dobra ze złem...

...ale bliskie tragedii.

Tak. W jednym z moich odczytów, później wydrukowanym pod tytułem „Antynomic liberalnej koncepcji wolności”, opór słuchaczy wzbudzało zdanie mówiące o tym, iż etyka chrześcijańska nie rozumie pojęcia tragizmu. Walka dobra ze złem nie jest tragiczna, tragiczna jest walka dwóch powinności. A o tym etyka chrześcijańska wciąż mówi niewiele.

Jeśli wkroczyliśmy już w zasadzie w Pana prywatność, proszę nam powiedzieć o swojej drodze, o tym, jak badacz historii gospodarczej postanowił opowiadać o kondycji ludzkiej.

Nie jest to tak, jak się Pani wydaje. Jest jedna droga, która jest moją drogą zawodową, a obok niej biegnie ścieżka prywatna. Prywatna to znaczy szlak takich moich zainteresowań, które nie zostały włączone do planów pięcioletnich. I biegnie długo zupełnie osobno. Dopiero niedawno obie zaczęły się do siebie zbliżać.

Urodziłem się w roku 1930, to znaczy, że początki mojego dojrzewania umysłowego wypadły na okupację spędzoną głównie w Warszawie. Gdy paliło się getto, mieszkalem sto metrów od jego murów; potem powstanie warszawskie i poniewierka popowstaniowa. Moje główne przeżycie duchowe tych lat to było wielkie zdumienie nienawiścią i okrucieństwem. Gdy czternastoletni chłopiec jest świadkiem śmierci miasta, nieprawdopodobnie brutalnej walki i eksterminacji, a nie jest jeszcze znieczulony, nie potrafi tego zrozumieć i zawzięcie próbuje pojąć fenomen nienawiści i bezwzględności.

Potem były lata powojenne i znaczne rozszerzenie doświadczeń przez lekturę – pierwsze pamiętniki obozowe, „Medaliony”. „Medaliony” zrobiły na mnie chyba największe wówczas wrażenie. Przez swą niesłychaną zwięzłość, protokolarną oschłość relacji i przez to słynne motto, gdy – jak to często bywa – zdanie pozornie banalne okazało się oślniewające. Jeżeli ktoś stale myślał, że to Niemcy Polakom lub Niemcy Żydom zgotowali ten los i potem przeczytał, że to ludzie – ludziom, to widzi całą sprawę w zupełnie innej, nieporównanie głębszej perspektywie. Ale wciąż było to dorastanie w cieniu okrucieństwa, ciągła próba i niemożność zrozumienia, jakie są jego źródła. Można to od biedy zrozumieć w kategoriach czysto racjonalnych. Człowiek zabija drugiego, który mu zagraża, którego się boi. Nie można zrozumieć eksterminacji ludzi bezbronnych. Zatem podstawowe doświadczenie egzystencjalne mojej młodości pozostało nie rozwiązane.

Potem było drugie, może mniej silne, lecz nie mniej intrygujące. To był rok 1956, gdy widziałem ludzi przez wiele lat uległych, posłusznych, kalkulujących każdy krok, mających swoje małe codzienne sprawy, którzy nagle, z dnia na dzień wychodzą na ulice, (...), z biało-czerwonym sztandarem, pełni i wzniosłości, i nienawiści. To jest druga zagadka – fenomen buntu. Jak to się dzieje, że ci sami, bardzo zwykli i bardzo przeciętni ludzie nagle stają się inni, wzniosli, a potem stopniowo wracają znów do swej codziennej egzystencji.

Podobnych zagadek dostarcza życie osobiste, gdy bliski człowiek – przyjaciel, brat, dziewczyna – zaczynają naraz zachowywać się w sposób zupełnie nieoczekiwany, co wymyka się mojej zdolności do empatii. Wcale nie musimy wychowywać się w zupełnie innych kulturach, czasem wystarczy ten sam pokój, by nie rozumieć długiego człowieka.

Natomiast moja droga zawodowa biegła w tym czasie zupełnie inaczej. Studiowałem ekonomię – okropną, wulgarną i formułkową – i socjologię, której wówczas nie doceniłem i uznałem za zbyt teoretyczną. Czułem głód konkretności i stała się historia gospodarcza. Tu właśnie był konkretny, rzeczywisty namacalny, dół i niedola ludzka, a jednocześnie dzięki poznaniu Witolda Kuli, z jego fascynującą

osobowością i ogromnymi horyzontami umysłowymi, zobaczyłem, że ów konkret, wydawałoby się, nieefektywny i nudny łączy się w wielkie konstrukcje.

Napisałem pracę o polityce przemysłowej rządu Królestwa i Banku Polskiego. Była to dla mnie przygoda nieoczekiwana. W literaturze historycznej było to przedstawiane jako wielki sukces ekonomiczny, ale im bardziej wgłębiałem się w akta, tym bardziej okazywało się, że było to beznaędziejne fiasko i zmarnowane kapitały, o czym zresztą wiedziano w XIX wieku, a co zostało zamazane przez późniejszą hagiografię. Prus powiedział, że żaden rząd nigdy nie był i nie będzie dobrym przemysłowcem – i o tym była ta praca. Pokazałem w niej, jak funkcjonuje biurokracja, gdy zarządza etatystycznie systemem gospodarczym. Było to zniszczenie złotej legendy Dąbrowy i w ogóle tzw. Górnictwa Krajowego.

Z tym wszystkim historia gospodarcza nie dała mi dostatecznej satysfakcji. Bardziej interesowali mnie ludzie niż rachunki. Kula prowadził wprawdzie swój zespół w kierunku historii społecznej, mnie jednak coraz bardziej interesowała historia mentalności, humanistyczna historia idei i instytucji. Miałem pisać pracę o rozwarstwieniu szlachty w Królestwie, a wyszło mi coś całkiem innego: książka o tym, co klejnot szlachectwa dla różnych środowisk znać, jaką przypisywano mu wartość lub bezwartość.

Modny był wtedy strukturalizm jako kierunek teoretyczny, który mnie – sądzą do dziś, że słusznie – odstręczał. Odstręczał tym właśnie, że było to budowanie modeli społeczeństwa, myśli, kultury, języka bez myślących i czujących podmiotów. Tendencja ta była dla mnie odczłowieczeniem humanistyki. Pociągała mnie historia przekonań, nastawień ludzkich, orientacji w świecie, ale zawsze czyichś postaw, czyichś poglądów, zawsze z odniesieniem do podmiotu. I coraz bardziej intrygowało mnie psychologiczne podłożę idei i wartości. Intrygowało, to nie znaczy, że próbowałem je już wtedy sobie wyjaśnić; znaczy to tylko tyle, że w mojej pracy zawodowej zaczęły pojawiać się pytania, które choć w części były bliskie temu, co mi nie dawało spokoju prywatnie. Tamte młodzieńcze pytania i zadziwienia, o których Pani przed chwilą mówiłem, ciągle we mnie żyły, ale osobno. Nie przychodziło mi do głowy, choć byłem już

całkiem dorosły, że z problemów, które człowieka jako osobę dręczą, można zrobić swój zawód, że z własnego przerażenia można uczynić swoje zajęcie. Oczywiście, mało kto może to zrobić: nie robi tego adwokat, lekarz, inżynier. Historyk akurat może.

Istotnym momentem było odkrycie psychologii społecznej, co zawdzięczam książkom Andrzeja Małewskiego. Wtedy zdałem sobie sprawę, że w tej psychologii i w historii, której mnie uczono i którą sam uprawiałem, są dwa różne portrety ludzkości, dwie różne koncepcje natury ludzkiej, chociaż wciąż jeszcze nie wiedziałem, czy pojęcie „natury ludzkiej” jest, jak wydawało się z historii myśli społecznej, konceptem metafizycznym, czy można traktować je jako empiryczne.

W 1968 i 1969 roku zacząłem pisać pierwsze swoje szkice porównujące obraz człowieka w psychologii i w historii i te szkice leżą do dziś tutaj, w biurku, w trzeciej szufladzie od góry. Sprawami psychologicznymi, i moralnymi także, zajmowałem się stale pod ławką, ale myślałem już wówczas, że można by tę schizmę załagodzić tak, żeby to, co mnie obchodziło jako człowieka i to, czym musiałem interesować się jako zawodowy historyk, połączyć w jedno; przyszło mi pierwszy raz do głowy, że humanista winien zajmować się tym, co mu jako człowiekowi, jako świadkowi dziejów spać nie daje. Dlatego w końcu zacząłem, jak Pani wie, wyklądać w tym roku na uniwersytecie wprowadzenie do psychologii historycznej.

Tak nastąpiło zbliżenie tych moich dwóch dróg, ale tylko zbliżenie i nadal wątpię, czy uda mi się je połączyć. Ciągłe nie mogę wywikłać się z moich zobowiązań. Mimo w zasadzie komfortowych warunków pracy w Polskiej Akademii Nauk jest się więźniem planów, sprawozdań, a przede wszystkim jest się więźniem raz wybranej specjalności. Poza tym, od czasu gdy zacząłem zajmować się psychologią społeczną, minęło osiemnaście lat – i są to w zasadzie lata stracone. Wtedy psychologia historyczna była ledwie w załączku, dziś to już wielka szkoła, a nie sądzę, żeby to była tylko kolejna moda. Jestem przekonany, że jako metoda myślenia, podejście naukowe ma ona wielką przyszłość i że ten mariaż psychologii i historii obiecuje historykowi zupełnie nowe i głębsze podejście do badania ruchów społecznych.

politycznych, religijnych, emocji zbiorowych, rewolucji, fanatyzmów, do badania także samych norm społecznych.

Nie sądzę, że zajmuję się i że chcę się zajmować – jak Pani mówi – kondycją ludzką, bo pojęcie to brzmi biernie: to tyle co los człowieka, który został wrzucony w historię i coś się z nim dzieje. Mnie nie tyle obchodzi to, co się z ludźmi dzieje, ile to, co ludzie sami ze sobą, ze swoim życiem i ze swoją historią czynią. Ludzie interesują mnie jako myślące i czujące podmioty, z całą zagadką swojej emocjonalności. Byłaby to zatem historia ludzkich furii, namiętności, strachu... Lecz na razie w dalszym ciągu jestem tylko historykiem idei i bardzo wątpię w to, żebym jeszcze zdążył odzyskać tę straconą szansę i potrafił uczynić z psychologii historycznej główny obszar mojej zawodowej aktywności. Ścieżka zbliżyła się do drogi, ale się z nią nie zeszła.

Warszawa, 24 maja 1986



Krzysztof Renik

Od powietrza...

Świat ludowych wyobrażeń, mitów i opowiadań staje się coraz bardziej odległy. Widzimy w nim przede wszystkim baśniową rzeczywistość, którą w długie zimowe wieczory tworzyli w wyobraźni zasłuchanych wieśniaków bajorze. Opowiadania te skłonni jesteśmy traktować jedynie jako formę intrygującej swoją odmiennością literatury ludowej, pełnej fantastycznych i zdumiewających skojarzeń, która wnieść miała do pochylonych starością wiejskich chat odrobinę innego świata. Świata fascynującego, pociągającego tajemniczym i nie poznanym do końca obliczem, a jednocześnie niepokojącego, częstokroć niebezpiecznego, budzącego dreszcz przerażenia. Podobnie traktujemy nierzadko ludowe wierzenia i zwyczaje. Są one uzupełnieniem owej baśniowej wizji świata, wiążą się z nią harmonijnie, przerzucają pomost pomiędzy mitem a codziennością, pomiędzy wyobrażeniem a powszednimi trudami. Ale trwałość niektórych przekazów, przywiązanie społeczności wiejskich do pewnych wątków mitycznych i wyobrazeniowych każą nam zastanowić się, czy pod warstwą fabularną opowiadań nie kryje się coś znacznie głębszego; czy nie są one ludową interpretacją rzeczywistości, sposobem rozumienia i postrzegania świata oraz istniejących w tym świecie zjawisk. Jeżeli tak, to mity i opowiadania znaczą o wiele więcej, niż skłonni bylibyśmy przypuszczać. Są bowiem arsenałem tradycyjnej wiedzy o świecie, która przy bliższym poznaniu zaskoczyć nas może swoją głębią oraz trafnością i oryginalnością spostrzeżeń.

Wyobrażenia o demonach personifikujących najrozmaitsze klęski nawiedzające wspólnoty wiejskie to właśnie jeden z rozległych bloków wyobrażeń, które skłonni bylibyśmy zaliczyć do owych wymysłów ludowych bajorzy, fantazji zasługujących co najwyżej na wyrozumiały uśmiech i odrobinę lirycznej zadumy nad światem dawno minionym. Czy słusznie? Przyjrzyjmy się zatem opowieściom o zarazach i pomorach dziesiątkujących ludność i dobytek dawnej wsi.

Spróbujmy znaleźć w nich coś więcej aniżeli tylko fantazję i bogactwo ludowej wyobraźni. Może wówczas mitologie tradycyjnych wspólnot wiejskich okażą się interesujące nie tylko jako odkurzone przy sprzyjających okazjach ciekawostki?

Zarazy i pomory to jedne z najtragiczniejszych klęsk nawiedzających wsie w minionych stuleciach. Zarówno wiejskie przekazy ustne, jak i pisane przez skrzętnych dziejopisów kroniki skrupulatnie odnotowywały te przerażające plagi. *Powietrze zaś było tych lat ciężkie w Polsce* – pisze Benedykt Chmielowski i wymienia kolejne lata, w których zarazy nawiedziły polskie miasta i wsie, okraszając swe suche wyliczenie takim oto obrazem: *Roku 1652 w Krakowie wymarło 36 tysięcy. Ludzie do lasów, a bestye do wsiów y Miast szli, trupy ieść ludzkie, Teste Kochowski*¹. Uczonemu encyklopedyście i kronikarzowi wtóruje przekaz ludowy: *W roku 1848 panowały wielkie upały i gwałtowna cholera. Poprzedzały ją rozmaite znaki i zjawiska. Pewnego razu jechał chłop wozem z Kamionki do Rajgrodu. Po drodze spotkał nieznaną dziewczynę – bladą, chudą, rozczochraną i w łachmanach... Prosiła, aby ją podwiózł wozem i starannie ukrył pod kożuchem. Gdyby pytał o nią człowiek, który zamiast nóg miał wołowe racice lub inny z nogami barana, chłop nie powinien nic mówić, bowiem ci mężczyźni to czuma i cholera. Szukają oni dwunastu dziewcząt, które zesłał Bóg, aby walczyły z zarazą. Jedną z nich była właśnie ona. Chłop zabral dziewczynę i ruszył dalej. Po chwili pojawiło się dwóch mężczyzn – jeden z racicami wołu, drugi – barana. Pytali o dziewczynę, ale chłop milczał. Gdy mężczyźni poszli, wieśniak spojrział na wóz, ale nikogo już na nim nie było. Według opinii miejscowych, mężczyzna z nogami wołu to mór na ludzi, zaś z nogami baranami – na bydło. Dziewczyna z pewnością była sama cholera, ale chciała ich oszukać, bo gdy cholera wejdzie do wsi, to mór nie może już tam zaszkodzić. Krótko po tych wydarzeniach chłop w Rajgrodzie widział, że ponad wsią szła kobieta wysoka w bieli, z rozpuszczonymi włosami, a psy poczuwszy ją przeraźliwie szczekały. Kobieta stanęła przy mogile, klasnęła rękoma, machnęła czerwoną chustą trzy razy na wieś w rozmaite strony, a potem dmuchnęła powietrzem tak, że niby para buchnęła i poszła dalej. Diak przeżegnał kobietę krzyżem, ale i tak wielu ludzi umarło w Rajgrodzie*².

Zanim przejdziemy do prezentacji i zwięzłej analizy kolejnych przekazów obrazujących ludową wizję zarazy i pomorów, kilka uwag terminologicznych. Wiejskie przekazy językowe nie są bowiem zgodne w nazewnictwie używanym do określania owych przerażających zjawisk. Na określenie zarazy, najczęściej cholery, lud używał takich określeń: powietrze, powietrze zaraźliwe, powietrze morowe, mór, przymorek, morowa dziewica, kuma, hera, czuma. Wszystkich tych określeń używano wymiennie i dla naszych rozważań wystarczy, gdy uznamy je za synonimy zarazy. Lud nie próbował zresztą różnicować w swoich opowiadaniach owych nieznanymi epidemii dziesiątkujących ludność. Jednym z nielicznych wyjątków jest tutaj wyodrębnienie malarii, która traktowana była jednak nieco inaczej niż klęski morowe.

Tradycyjna wizja świata zakładała, iż wszystkie (a w każdym razie większą ich część) zjawiska występujące w życiu jednostki czy zbiorowości można było przewidzieć. Służyły temu ustalone przez wieki zabiegi wróżbiarskie oraz znaki wieszczce. Zarówno jedne jak i drugie tworzyły spójny mechanizm i wzajemnie się uzupełniały. Dzięki nim człowiek żyjący w obrębie wspólnoty wiejskiej, biorący udział w jej życiu kulturowym i obrzędowym mógł z dużą dozą prawdopodobieństwa przewidzieć, jakie zbiory przyniesie nadchodzący rok, jakie wydarzenia w życiu rodzinnym go spotkają, kto z najbliższych zmieni stan cywilny, a kto zakończy swoją ziemską wędrówkę. Dawna wieś skoncentrowała swoje zabiegi wróżbiarskie w ściśle określonych terminach. Był to zwykle czas największych i przełomowych świąt dorocznego kalendarza. Podobnie dawna wieś określiła pory najkorzystniejsze do obserwowania znaków wieszczych. Były to także okresy świąteczne, czas, w którym dokonywało się przejście z jednego okresu roku obrzędowego w następny. Dzięki temu wyznaczonemu rytuałem biegowi życia egzystencja wiejskich wspólnot przebiegała harmonijnie, a życie ludu realizowało się przede wszystkim w odniesieniu do spełnianego przez każdego mieszkańca

¹ B. Chmielewski, *Nowe Ateny*, Kraków 1968, s. 513, 514.

² S. Udziela, *Cholera w pąjeriach ludu ziemi sądeckiej*, w: „Materiały Archeologiczne, Antropologiczne i Etnograficzne” (MAAE), 1896/1, s. 3.

wsi rytuału. Mówiąc inaczej, życie człowieka swój pełny wymiar uzyskiwało jedynie przez jego udział w obrzędzie i rytuale oraz w akceptowaniu przez niego wizji świata zawartej w przekazie mitycznym. Czy również personifikacje demonów zarazy mieszczą się w owym szkicowym tylko obrazie życia wiejskich wspólnot? Czy były owe demony rzeczywiście harmonijnie włączone w rytm życia ludu?

*Cholera, zwana także powietrzem morowem (...) albo wreszcie chorobą strasliwą, przychodzi z powietrza, z wiatrem, z dopuszczenia boskiego za grzechy ludzi, a nikt nie wie, skąd idzie*³ – dodajmy także – i kiedy przyjdzie. Lud znał co prawda znaki wieszcze, które przepowiadały nadejście jakichś kataklizmów, ale były to najczęściej znaki przepowiadające po prostu śmierć. Pojawianie się nad polami kruków, krasnowronek, głosy wyjących psów – to znaki wróżebne odnoszące się nie tylko do przepowiedni o nadejściu zarazy lub pomoru. Bowiem w swym najbardziej ogólnym znaczeniu zwiastują one po prostu śmierć kogoś bliskiego – członka rodziny, sąsiada. Jedynym wyjątkiem są znaki wieszcze występujące niespodziewanie na niebie. To właśnie one przepowiadają między innymi nadejście zarazy: *Komety są to gwiazdy ogoniaste i pokazują się tylko wtedy, gdy Bóg ostrzec chce mieszkańców ziemi, iż nastanie mór, głód lub wojna*⁴. Nie przypadkiem znaki na niebie mają tak ściśle przez tradycję ludową wyznaczone pole znaczeniowe. Układy gwiazdne fascynowały ludową wyobraźnię, mnogość niewytłumaczalnych zjawisk frapowała, a jednocześnie napawała lękiem. Dokładna obserwacja nieba⁵ pozwalała na zdobycie wiedzy o stałych zjawiskach, a jednocześnie wyczulała na wszelkie odchylenia od obserwowanego normalnie i na co dzień stanu nieba. Na niebie rozgrywało się wiele scen mitycznego prapoczątku, ludowi święci i bohaterowie na niebie przeżywali koleje swego życia. Nic zatem dziwnego, że o nadejściu klęsk, które niejednokrotnie kończyły życie nie tylko jednostek, ale i całych zbiorowości wiejskich, dowiadywano się właśnie z obrazu nieba. Skoro niebo opowiadało o czasach początku, to czyż nie było słuszne, by wieszczyło także o końcu ludzkiej egzystencji?

A jednak przegląd znaków przepowiadających nadejście zarazy ograniczony jedynie do niepospolitych zjawisk

występujących na niebie byłby niekompletny. *Jeżeli we wsi nastąpić ma pomór na ludzi, to z tej wsi, gdzie uprzednio panowała cholera, wieczorem po zachodzie słońca leci człowiek wysoko w powietrzu lub nisko nad ziemią. Tym się różni od zwyczajnego człowieka, że zamiast rąk ma psie łapy z wielkimi pazurami. (...) Kiedy leci z jednej wsi do drugiej, słychać za nim wielki świst wiatru. Gdy ma być pomór na bydło, to także wieczorem z tej wsi, gdzie bydło wyzdychało, leci wół w powietrzu lub nad ziemią, a za nim sunie wiatr z wielkim świstem*⁶. Inny przekaz następująco opowiada o chwilach poprzedzających nadejście zarazy: *W zimie wiatr tworzy ze śniegu gęste zaspę, jakby groby, a niekiedy pokazuje się na nich luna czerwona, straszna albo gwiazda z ogonem. Ludzie miewają dziwne a złe sny, wreszcie zjawia się sama cholera*⁷.

Można odnaleźć więcej przykładów owych dziwnych i strasznych jednocześnie zdarzeń. Nam niech wystarczy stwierdzenie, iż nadejście pomoru poprzedzone było zawsze wydarzeniami zupełnie niezwykłymi, nie występującymi w normalnym życiu wsi, przychodzącymi nagle i niespodziewanie. Próżno by szukać w ludowych przekazach typowych pór roku, miesięcy, dni czy pór dnia wreszcie, w których znaki wieszczce mogłyby wskazywać nadejście demonów zarazy. Owe znaki wróżebne nie mają swego „czasu” w cyklu dobowym lub rocznym, nie są związane z wydarzeniami obrzędowych cykli rodzinnych, dorocznych, gospodarczych. Chwila, w której na niebie pojawiła się gwiazda *ogoniasta*, czyli kometa, budziła wśród mieszkańców wsi zaskoczenie, a znak ten wymykał się tradycyjnej interpretacji opartej na związkach istniejących pomiędzy cyklem życia gospodarczego a cyklem obrzędów dorocznych i rodzinnych i przyjmowany był przez większą wspólnotę jako wydarzenie o charakterze nadzwyczajnym. Nie były to bowiem znaki wieszczce znane z tylu innych dziedzin życia dawnej wsi, ale znaki o znacznie sugestyw-

⁶ Tamże, s. 1.

⁷ S. Polaczek, *Z podań i legend ludowych*, w: „Wisła” 1891/5, s. 628.

⁸ Por. L. Stomma, „Słońce rodzi się 13 grudnia”, Warszawa 1981; szczególnie rozdział: *Święta Luca dnia przyrzeka!*

⁹ W. Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu z okolic Pińczowa*, w: „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” (ZWAK), 1885/9, s. 68–69.

¹⁰ S. Udziela, dz. cyt., s. 1.

niejszej sile oddziaływania. Niemożność przewidywania pory nadejścia demonów personifikujących zarazy powodowała, że należały one do najbardziej tajemniczych i nie chęianych przybyszów nawiedzających świat wiejskiej społeczności.

Równie straszna i przerażająca była ludowa wizja postaci personifikujących zarazy. *Wtedy gdy był mór wielki, cholera zwany, chodziła śmierć także, ale nie była to już panna biała i piękna. Była to kobieta czarna z uciętymi włosami, cała w lachmanach i z kosturem w ręku*⁸. Śmierć sprowadzana przez zarazę nie była zatem w świadomości ludu naturalnym dopełnieniem ludzkiego życia na ziemi. O ile lud doskonale rozumiał naturalność śmierci jako kres ziemskiej wędrówki człowieka, a co za tym idzie personifikacja śmierci nie była w tradycyjnej wizji świata czymś odrażającym, o tyle śmierć-zaraza budziła strach i gwałtowną niechęć. Dlatego tak pospolity jest następujący zapis, przedstawiający osobowy obraz cholery: *Cholera lud sobie przedstawia jako kobietę starą, wynędzniałą i bardzo brzydką*⁹.

W ludowych opowieściach o postaciach demonicznych spotykamy często opisy miejsc, w których demony te występują. Oto topielcy zamieszkują brzegi wód, rusalki pływają po śródleśnych polanach, mamuny pojawiają się na miedzach i polach, upiory powstają z grobów i spędzają czas na cmentarzach, najogólniej zaś demony lubią przebywać na rozstajnych drogach, w pobliżu granic wsi i osad. Czy w opowieściach o demonach personifikujących zarazy spotkamy także tak dokładnie opisane miejsca występowania tych zjaw? *Cholera zwykle przemieszkuje w głębiach ziemi i tam pokutuje, a cieszy się bardzo, gdy jej Pan Bóg rozkaże wyjść na świat, bo nie cierpi ludzi*¹⁰. Opis ten należy do nielicznych przedstawień, w których zawarta jest informacja o miejscu przebywania demona zarazy. Zaraza przychodzi nie wiadomo skąd, wkrada się w życie wiejskiej wspólnoty różnymi sposobami. Nie czyha na nieostrożnych w pobliżu cmentarzy, na miedzach, rozstajnych drogach, granicach. Zaatakować może wszędzie, a obronić się przed nią niezwykle trudno. Jej wejściu w świat ludzkiej egzystencji towarzyszy wyraźnie podkreślana w ludowych opowiadaniach nieuchronność. *Pewien kupiec szedł do Bugaju,*

*Patrzy, a tu leci powietrze siwe, jak dym nisko przy ziemi i prosto na niego. Chciał uciekać, ale powietrze siadło mu na sakwę. Podobnie brzmi inny zapis: Dawno temu bywało powietrze. Raz kopali ludzie na polu w Koźmicach. Zobaczyli w pewnym momencie, że powietrze leci z zachodu wprost na nich. Było wielkie, siwe, rozpostarte jak płótno. Ludzie wiedzieli, że na kogo siądzie, ten zaraz umrze*¹¹.

Skoro w opowiadaniach o demonach pomorów tak wyraźnie odczytać można przekonanie o nieuchronności śmierci przez nie powodowanej, czy oznacza to jednocześnie, że w wyobraźni ludowej nie powstały metody neutralizowania ich dramatycznej ingerencji w życie wiejskich wspólnot? Metod takich w odniesieniu do innych istot demonicznych, niebezpiecznych i witanych niechętnie przez mieszkańców wsi; tradycja ludowa знаła wiele. Tworzyły one cały zespół zabiegów magicznych, dzięki którym wspólnota wiejska czuła się nie zagrożona w swoim wytyczonym granicami własnej wsi świecie. Świat wioski był bowiem przestrzenią bezpieczną, w nim można było spokojnie realizować swoje życiowe powołania, pomagając sobie niejednokrotnie skomplikowanymi zabiegami magicznymi. Zło czaiło się poza wsią. Tam właśnie znajdował się świat chaosu – niebezpieczny, budzący lęk i przerażenie. Był to świat, którego demoniczni wysłannicy czyhali na granicach wsi, by w chwili niedopełnienia przez ludzi któregoś z zabiegów obronnych wtargnąć do świata wiejskiej wspólnoty, sięć zniszczenie i zło. W przypadku demonów personifikujących zarazy owa sygnalizowana już nieuchronność ich ingerencji w życie wsi znalazła, jak się zdaje, swoje odbicie w słabo rozbudowanym zespole zabiegów magicznych mających chronić wiejską społeczność.

Chuda, z zapadłymi policzkami, dopustu bożego gwałtowna wysłannica, nie poddaje się dotąd zażegnaniu ludowych znachorów. Kędy ona z chustą swoją przejdzie, gwar ucieka ze wsi, tylko dzwon cerkiewny głosi na odchodne (...). Lud od dopustu bożego ratunku szukać nie śpieszy, bo to rzecz darem-

⁸ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 51, Warszawa 1973, s. 29.

⁹ F. Werenko, *Przyczynki do leczenia ludowego*, w: MAAE, 1896/1, s. 170.

¹⁰ S. Udziała, dz. cyt., s. 1–2.

¹¹ Tenże, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego*, w: „Wisła” 1900/14, s. 724 i 725.

na: *wola boża spełnić się musi...*¹² Zapis ten obrazuje sytuację krańcową – oto wobec nadciągającej zarazy społeczność wiejska pozostaje bezradna. Żadne zabiegi magiczne, żaden rytuał nie są w stanie odmienić biegu wydarzeń. Zaraza, ukryta pod postacią odrażającego demona, zbierze swoje obfite żniwo śmierci, bowiem: *Kiedy dżuma grasuje, całe wsie stoją pustkami, koguty wszystkie ochrypia i żaden nie zapieje; psy nawet zaszczezać nie mogą...*¹³ W gruncie rzeczy, z chwilą kiedy zaraza zawita do wsi, człowiek pozostaje biernym świadkiem wydarzeń. Nie można jej przechytryć, nie można się okupić lub odzębnić od niej wymyślnym zabiegiem magicznym. I nawet wówczas, gdy komuś uda się uniknąć śmierci, to dlatego tylko, iż taka była wola samego demona: *Powiadają także, że powietrze w postaci niewiasty w białe szaty przybranej, na wysokim wozie o dwóch kołach objeżdżało wszystkie sioła. A gdy przed który dom przybyła, zapytywała: – Co robicie? Gdy odpowiadano: – Nic nie robimy, tylko Boga chwalimy – ponurym dodawała głosem – Chwalcieź go na wieki – i w tym domu zaraza nie panowała. Gdy wieczorem gdzie przybyła, a na zapytanie: Czy śpicie?, odpowiadano: – Śpimy. Wtedy rzekła: Śpijcie na wieki! – i całe wymierało domostwo*¹⁴. Nawet gdy wydaje się, iż to okup spowodował wybawienie od śmierci, tak przecież nie jest: *Kiedy weszła do nas do chaty, dzieci zaczęły płakać, tulić się do matki; matka jednak nie zastraszyła się, szybko pobiegła do komory, wyniosła jej dary i okupiła się. Śmierć ta, choć przyjmowała dary, nigdy nic nie jadła i nikt jej głosu nie słyszał, bo to była niemowa. Dary rozsypywała poza siebie idąc, a gdzie przeszła, tam i dziesiąty nie został w chłupie*¹⁵. Tak więc nie ze względu na dary zaraza pozostawiała ludzi przy życiu. Nie były jej wszak do niczego potrzebne.

Czy zatem lud nie stworzył żadnych zachowań magicznych, rytualnych pozwalających odzębnić zarazę? Otóż zachowania takie można odnaleźć w niektórych opowiadaniach. *W czasie wojen szwedzkich zaraza morowa poczęła grasować po kraju. Mieszkańcy Rakowic wyszli z procesją na pola okoliczne (przed wschodem słońca), aby oddalić zarazę. Zapalono kadzidła. Jeśliby dym szedł w górę, miało to oznaczać, że prośba będzie wysłuchana. Ale dym siał się po ziemi i wszyscy zdrętwieli ze strachu. Wtedy staruszek, dziad dwóch bliźniąt powiedział, że mu się śnił św. Jan z Dzieciątkiem*

Jezus i przemówił: – *Masz wnuki bliźnięta i jałówki białe bliźnięta. Każ im wyorać bruzdę przy miedzy ze wschodu na zachód, a będziecie ubezpieczeni od wszelkiego nieszczęścia. O wschodzie słońca bliźnięta rozpoczęli robotę i już dochodziły do końca, gdy obaj chłopcy i jałówki padły marte na ziemię; ale staruszek zapewniał patrzących, że śmierć wymagała ofiary dla siebie, i że św. Jan dotrzyma obietnicy. Słowa te sprawdziły się i zaraza (...) była w Rakowicach nie znana*¹⁶.

Motyw oborywania wokół wioski jest w kulturze ludowej powszechnie znany. Jego sensem jest otoczenie osady magicznym kołem, magiczną granicą, która ochroni społeczność wiejską przed wszelkimi nieszczęściami. Otaczając wieś ową granicą, ludzie tworzą swój własny, bezpieczny i do końca poznany świat. A jednak w opowiadaniu tym jest coś, co powinno zwrócić naszą uwagę. Oto rada, jak uchronić się przed zarazą, pochodzi z objawienia. To święty wskazuje ludziom drogę ratunku. Wiedza o tym, jak pozbyć się nadciągającej klęski, jest wiedzą objawioną. Dzięki temu sposób jest skuteczny. Nie tylko zresztą święci mogą przekazywać takie rady: *Bywa choroba sama (nieraz cholera) wskazuje ten środek komukolwiek z mieszkańców we śnie*¹⁷. Tak więc obrona przed zarazą to w większym stopniu posłuszne wykonanie czynności zaleconych przez Boga, świętych albo przez samego demona niż podejmowana przez społeczność wiejską samodzielna walka z plagą nawiedzającą osadę. Przekazy podpowiadają także, iż czasem, gdy smutne dzieło zniszczenia dobiega końca, sama zaraza żąda wywiezienia jej ze wsi: *Przed laty była we wsi cholera. Kiedy przy życiu zostało już tylko dwóch gospodarzy „to” zaczęło wołać: Wywież, wywież! Jeden z nich postanowił wypytac głos, o co chodzi. „To” poleciło mu przygotować dobry wóz i wywieźć się za granicę wsi, po zachodzie słońca. Przy zawracaniu gospodarz nie powinien nawracać do siebie, tylko od*

¹² A. Podbereski, *Materiały do demonologii ludu ukraińskiego*, w: ZWAK 1880/4, s. 77.

¹³ L. Siemieński, *Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie*, Warszawa 1975, s. 194.

¹⁴ Tamże, s. 196.

¹⁵ O. Kolberg, dz. cyt., s. 29.

¹⁶ O. Knop, *Podania i opowiadania z Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, w: „Wista” 1895/9, s. 19.

¹⁷ T. Werenko, dz. cyt., s. 184.

siebie, a dobrze by strzelił przy tym z bata. Wieśniak przygotował wóz – „to”, którego on nie widział, siadło na furę, a było tak ciężkie, że wóz aż jęknął. Gdy przyjechali na granicę wsi, „to” powiedziało: – Zawracaj, ale się nie oglądaj. Gospodarz zdjęty strachem ruszył do wsi, ale jechał tak szybko, że po drodze złamał koło. Od tego czasu jednak nikt już w Jastrzębi nie zmarł na cholerę, a zaraza zaczęła panować w Olszowym¹⁸.

Przedstawione powyżej sposoby zażegnania działalności demonów zaraz i pomorów to jeden tylko nurt poczynań, które według wyobrażeń mieszkańców wsi miały ograniczać tragiczne skutki ich ingerencji w życie ludu. Drugi nurt związany był z prośbami kierowanymi do świętych, których uznawano za patronów chroniących od zarazy. Byli to przede wszystkim św. Roch oraz św. Sebastian. Wybór św. Rocha na patrona związany jest zapewne z kolejami życia świętego. Poświęcał się on bowiem opiece nad chorymi podczas epidemii. Z uznaniem św. Sebastiana za patrona wiąże się najprawdopodobniej wierzenie zawarte w jednym z przekazów hagiograficznych. W Rzymie i Pawii panowała zaraza: *Wówczas to pewnemu człowiekowi zostało z nieba objawione, iż zaraza ta nie ustanie, dopóki nie zbuduje się w Pawii ołtarza ku czci św. Sebastiana. Ołtarz ten istotnie wzniesiono w kościele św. Piotra w Okowach, a gdy się to stało, od razu ustąpiła owa plaga. Tamże przeniesiono z Rzymu relikwie św. Sebastiana¹⁹.* Warto zauważyć, że i tutaj sposób na odwrócenie nieszczęścia został z nieba objawiony. Ludzie byli jedynie wykonawcami poleceń. Bez nich pozostawali bezradni, wydani na pastwę nieuchronnie spadającego na nich cierpienia.

Analizując przedstawione już wyobrażenia zauważyć musimy, iż mają one nieco odmienny charakter od wierzeń i wyobrażeń dotyczących innych dziedzin ludowej demonologii. Demony zarazy pojawiają się niespodziewanie, czasu ich nadejścia nie można przewidzieć. Nie sposób także przewidzieć miejsc, w których zaatakują wicjską społeczność, a podjęcie z nimi walki wymaga najczęściej jakichś niezwykłych środków objawionych czy to we śnie, czy to w cudownym widzeniu. Zastanawia także niezwykle w porównaniu z innymi dziedzinami życia dawnej wsi stopień bezradności i swoistej akceptacji nieuchronnie nadchodzącego cierpienia. Wyobrażenia ludowa, która w tylu innych przypadkach potrafiła stworzyć wielce nieraz skomplikowane sposoby

obronnych zachowań magicznych i rytualnych, pozostaje w tym przypadku zastanawiająco mało aktywna. A nawet wówczas, gdy zachowania takie funkcjonują w wyobrażeniach ludu, ich skuteczność głównie zależy od „wyroków losu”, a nie od właściwego i należytego dokonania zabiegów magicznych, gwarantujących kiedy indziej osiągnięcie zamierzonych celów. Dlaczego zatem ów element zależności od nieznanych wyroków i potężnych sił zewnętrznych jest w przypadku demonów personifikujących zarazy i pomory tak mocno i konsekwentnie podkreślany?

Najprościej oczywiście byłoby odpowiedzieć następująco: rzeczywista siła owych wyniszczających dawną wieś plag była tak potężna, iż lud rozumiał bezskuteczność środków magicznych. Tyle tylko, że w interpretacji takiej zakładalibyśmy małą wiarę ludu w działanie praktyk wróżbiarskich i magicznych. A tak przecież nie było. Wiara w działania obrzędowe była powszechna i bez obrzędu, bez rytuału życie wspólnoty wiejskiej nie mogło nabrać pełnego wyrazu. Mówiąc o zachowaniach obrzędowych poruszamy się wszak w rzeczywistości ludowego wyobrażenia o świecie i szukanie nici łączących te wyobrażenia z rzeczywistością materialną okazuje się tropem fałszywym. Próbując przeznaczyć pomost pomiędzy wyobrażeniem o *gwieździe ogonistej* a współczesną wiedzą o kometach nie dojdziemy do żadnych interesujących wniosków. A już z pewnością nie poznamy ścieżek, którymi wiodły ślady tradycyjnego myślenia o świecie i zachodzących w nim zjawiskach. Ślady te, jak sądzimy, można odnaleźć w ludowych opowiadaniach i wyobrażeniach. Trzeba jednak wyobrażenia te połączyć jakąś wspólną nicią, bowiem: *Specyfiką światopoglądu ludowego jest mały stopień jego werbalizacji (...). Światopogląd nie był ujęty w system zdań, o których prawdziwości można było dyskutować. Nie musiał być nawet uświadomiony. (...) Stąd też mamy zazwyczaj do czynienia z olbrzymią ilością drobnych faktów, które jedynie ujmowane całościowo ujawniają swe znaczenie, swój sens*²⁰. Prawda ta dotyczy z pewnością także owego małego wycinka ludowej wizji świata, jakim były demony personifikujące zarazy i pomory.

¹⁸ S. Udziela, *Cholera...*, dz. cyt., s. 3.

¹⁹ J. de Voragine, *Złota legenda*, Warszawa 1956, s. 84.

²⁰ J. R. Tomiecy, *Drzewo życia*, Warszawa 1975, s. 13–14.

Wątpliwość budzić oczywiście może zasada, w myśl której ludowe opowiadania traktujemy jako przejaw tradycyjnego światopoglądu, a co za tym idzie wyraz jakiejś zbiorowej myśli ludu, nie zaś za owoc działania jednostkowego, bliższego twórczości artystycznej, w tym przypadku twórczości literackiej. Pokusa takiego traktowania ludowych wyobrażeń jest rzeczywiście duża, szczególnie kiedy widzimy bogactwo niektórych z nich, obfitość występujących w nich skojarzeń oraz barwność fabuł i wątków. Trzeba jednak pamiętać zawsze, iż: *Istnienie utworu ludowego zaczyna się dopiero wówczas, gdy zostanie on przyjęty przez określoną wspólnotę; co więcej istnieją tylko te jego elementy, które wspólnota sobie przyswaja*. Trudno sądzić, że przyjęty i utrwalony może zostać przekaz niezgodny z tradycyjnym światopoglądem. Dlatego też właśnie ludowe opowiadanie może dać nam tak dużo wiedzy o zasadach rządzących tradycyjnym wyobrażeniem ludu o świecie. *Podobnie jak langue utwór ludowy jest pozaosobowy i istnieje tylko potencjalnie, jest tylko kompleksem określonych norm i impulsów, kanwą aktualnej tradycji, którą recytujący ozywają ozdobnikami indywidualnej twórczości tak samo, jak wytwórcy parole ozywają langue*²¹.

Wróćmy do wyobrażeń o demonach personifikujących zarazy i pomory. Jakie drobne elementy wspólne są wszystkim tym wyobrażeniom? Z jakich części tych opowiadań i wierzeń zdolni jesteśmy stworzyć w miarę spójną całość? Oto one: niespodziewane i nagłe nadejście, trudności z umieszczeniem tych demonów w konkretnej przestrzeni, nieuchronność ich wpływu na ludzkie życie – indywidualne i zbiorowe, nieumiejętność przeciwstawienia się im bez rady objawionej we śnie lub cudownym widzeniu. Reasumując: cierpienie, które nadejść może zawsze i któremu przeciwstawić się nie sposób. W ludowym światopoglądzie cierpienie o takich cechach pojawia się rzadko i jakże łatwo skłonni bylibyśmy uznać, iż lud stworzył w swych wyobrażeniach o świecie skuteczne remedia na wszelkie złe i nie chciane wydarzenia. Ale oto okazuje się, że w ludowej wizji świata jest także miejsce na przekonanie o nieuchronności cierpienia w życiu zarówno jednostki, jak i zbiorowości. Jest w niej także zgoda na takie cierpienie oraz oczekiwanie na miłosierdzie. Powtórzmy raz jeszcze: *Lud od dopustu bożego ratunku szukać nie śpieszy, bo to rzecz daremna: wola boża*

spełnić się musi. Słowem opowiadania, o których mowa, można uznać za wyrażoną językiem ludowego wyobrażenia prawdę o konieczności cierpienia w doczesnym życiu. Cierpienia nie zawsze będącego karą za grzechy i nieprawości, choć tak właśnie uważano najczęściej. Czyż nie jest to bliskie biblijnej wizji zawartej w Księdze Joba, której myśl fundamentalną wyrażają, jak sądzę, słowa: *Odszedł szatan sprzed oblicza Jahwe i obsypał Joba trądem złośliwym od palca stopy aż do wierzchu głowy. (Job) wziął więc skorupę, by się nią drapać siedząc na gnoju. Rzekła mu żona: „Jeszcze trwasz mocno w swej prawości? Złorzecz Bogu i umieraj”. Job jej odpowiedział: „Mówisz jak kobieta szalona. Dobro wzięliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?” (2, 7–10).*

²¹ P. Bogatyriew. *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa 1975, s. 169 i 173.

„De la peste... sauvez-nous, Seigneur!”

Le monde des imaginations, des mythes et des récits populaires devient de plus en plus distant. Nous y voyons surtout une réalité des contes de fées. Nous traitons les croyances et les coutumes populaires comme un complément de cette féerique vision du

monde. Pourtant la durabilité de quelques trames mythiques et imaginaires ne peut-elle pas nous faire croire que sous la couche des récits fabulaires se cache l'interprétation populaire de la réalité?



Joanna Hübner-Wojciechowska

Ziemska wielkość – Boska chwała

O ceremoniach pogrzebowych w Polsce w XVII wieku

Olbrzymia popularność, jaką zyskały w XVII w. różnego typu uroczystości oficjalne, jak wjazdy, maskary, pogrzeby wiązała się z przeobrażeniami następującymi w świadomości i psychice katolickich społeczeństw Europy po soborze trydenckim. Kościół zjednywał sobie wiernych przenosząc ich, za pośrednictwem malarstwa i rzeźb wypełniających wnętrza świątyni, do „raju niebieskiego”. Barokowe trompe l'oeil miało na celu zatarcie granicy przebiegającej pomiędzy światem rzeczywistym a wyobrażonym. Zaskoczenie i olśnienie zarazem odrywały człowieka od myśli doczesnych. Życie stawało się snem, świat teatrem, a raczej sceną, na której pojawiał się człowiek. Jak pisze W. Tomkiewicz: *Człowiek baroku – to przede wszystkim pozer grający różne role, zależnie od okoliczności, w stosunku do otoczenia, a nawet samego siebie*¹. Nie bez powodu wiodącą dziedziną sztuki stał się teatr, którego cechy konstytutywne (iluzja, metafora, gra pozorów, widowiskowość) przejęły inne dziedziny sztuk pięknych.

Uroczystości oficjalne w interesującym nas okresie przyjmowały także formę widowisk dramatycznych ukształtowanych według teatralnej konwencji. Charakteryzował je nie spotykany do tej pory w Polsce przepych i wystawność. W uroczystościach jak w zwierciadle odbijały się upodobania estetyczne Polaków-Sarmatów i ich narodowy temperament (magnacka pycha, zamięłowanie do zbytku, poczucie honoru, rozrzutność). Korzystając z życia i jego radości nie zapomniano jednak o śmierci, owym przejściu od ziemskiej wielkości do Boskiej chwały. Pogrzebom nadawano szczególne znaczenie. Kwestią honoru było wyprawienie okazałego pogrzebu zmarłemu. Choć wydatki z nim związane przekraczały nierzadko możliwości finansowe rodziny, nie wahano się poświęcić nawet całej fortuny, aby zapewnić sobie uznanie na ziemi.

Pogrzeby królewskie oraz wzorowane na nich pogrzeby magnackie i szlacheckie organizowano w oparciu o określony scenariusz, który poza schematem przebiegu uroczystości dokonywał zasadniczego podziału ról uczestników na wykonawców i odbiorców.

Rytuał pogrzebowy rozpoczynały ceremonie w domu pogrzebowym, czyli ostatnie pożegnanie i wystawienie zwłok. Albrycht S. Radziwiłł donosi w swoim pamiętniku pod datą 30 IV 1632 r.: *Ciało królewskie złożone na łóżku miało całkiem inny wygląd niż za życia. Dwóch malarzy je malowało. Potem ubrano je w królewskie szaty. Kapa z białego jedwabiu przetykanego złotymi nićmi, biała dalmatyka, rękawiczki i trzewiki jak u biskupów ze złotem, na głowie korona (...) w rękach królewskie insygnia ze złota. Ubierali ciało duchowni oraz sekretarz wielki koronny Szyszkowski, referendarze koronny Lipski i litewski Tryzna. Złożono zmarłego w tym pokoju, gdzie zwykł był publicznie słuchać mszy św. (...) Cały pokój był pokryty zdobnymi obiciami, częścią z pięknej, złotej materii, częścią z czerwonego jedwabiu, baldachim z czerwono-złotej materii, złotem i drogimi kamieniami kosztownie upięty. Siół na którym złożono ciało królewskie, nakryto całunem podobnej roboty. Duży złoty krzyż ustawiono przy nogach, po bokach sześć srebrnych, połączanych przepięknej roboty świeczników. Obok wznosił się ołtarz, na którym codziennie odprawiano msze święte. (...) Koronę szwedzką wraz z insygniami położono przy boku królewskim¹.*

Powszechnie panował zwyczaj, że ciało zmarłego podczas wielodniowych uroczystości pożegnania umieszczano w innej niż paradna sali². Dominował tam nastrój skupienia i modlitwy. W sali paradnej natomiast wystawiano pustą trumnę z portretem zmarłego lub jego fizycznym wizerunkiem, tzw. effigie. Effigie wykonywano według następujących zasad: twarz odlewano, ciało rzeźbiono w drewnie lub formowano z wiklinowej siatki, później ubierano i układano na łożu pod baldachimem. Głowę figury, jeżeli był nią

¹ W. Tomkiewicz, *Piękno wielorakie. Sztuka baroku*, Warszawa 1971, s. 14.

² A. S. Radziwiłł, *Pamiętniki*, Warszawa 1980, t. 1, s. 112.

³ W II poł. XVII w. zwyczaj ten zanika w Polsce. Sala pogrzebowa i paradna to jedno i to samo pomieszczenie łączące liturgiczną i reprezentacyjną funkcję holdu. Informację podaje za J. A. Chrościcki, *Pompa funebris*, Warszawa 1974, s. 130.

król, zdobiła korona, obok kładziono oznaki sprawowanej władzy. Ponadto wykonywano woskowy odlew dłoni, która spoczywała na mieczu.

Zaproszeni goście kolejno odwiedzali ciało i składali hołd. W niektórych krajach Europy zachodniej w sali paradnej znajdował się stół, do którego w porze posiłków zasiadał dwór jak za życia króla. Z tą różnicą, że jedzenie pozostawało nietknięte. Rozdawano je później biedocie.

Rytuał przewidywał następnie przeniesienie zwłok do kościoła, gdzie celebrowano uroczystą mszę żałobną, uformowanie procesji z ciałem i przejście na cmentarz, złożenie do grobu. W niektórych przypadkach ciało chowano w podziemiach kościoła lub kaplicy-rodowej.

Porządek pogrzebu zatwierdzany był dużo wcześniej przez urzędnika koronnego. Znamy jego szczegóły z relacji sporządzonej w związku z pogrzebem Zygmunta Augusta, który odbył się w Krakowie 10 IX 1573 r. Ustalenia dotyczyły m.in. kolejności osób w pochodzie żałobnym z marami po kościołach, a także stanowiły, kto ma prawo wejść do kościoła. Ubodzy ze świecami na placu przy kościele Św. Michała, chorążowie i konie *aż do bramy zamkowej wszyscy stać mają*. Porządku tak ustanowionego wszyscy dworzanie i słudzy królewscy mają przestrzegać, *aby przerywan nie był*⁴. Kolejne wskazówki dotyczyły wystroju wnętrz kościelnych. W kościele Panny Marii chór winien być przykryty czarnym suknem, podobnie ławki i ołtarz. Na ścianach zawisnąć miały herby królewskie. Całe zaś wnętrze miało być bogato oświetlone. Wreszcie ostatni punkt określał zasady obrządku przy trumnie znajdującej się w katedrze, ostatniego dnia trzydniowego rytuału: *Gdy śpiewać będą Pater Noster rycerz w zbroi na koniu, za nim giermek do kościoła wjadą, aż do połowy. Na mieczu, który nosił [król – J.H.W.] goły, hełmie, tarczy i drzewcu mają być świeczki zapalone, poniosą je przedstawiciele rad koronnych. A gdy Agnus śpiewać zaczął, pójdą następującym porządkiem miecznik z mieczem, drugi z jabłkiem, trzeci sceptrum, czwarty koronę, kolejni hełm, tarczę, drzewco poniosą za nimi we zbroi wjedzie rycerz do chóru i u mar z gromem z konia spadnie. Ci co insygnia nieśli na ołtarzu położą, hełm, tarczę, miecz przed ołtarzem inni porzucą, ostatni z największą mocą drzewco łamać będzie, którego część gdzie proporzec zawieszony król*

*podniesie ku górze i innemu poda. Przystąpią potem ostatni kanclerze i podkanclerze, marszałkowie wszystko według zwyczaju czynić będą tj. kanclerze koronni pieczęcie tłuc, marszałkowie łuski łamać*⁵.

Opisany porządek obowiązywał we wszystkich pogrzebach królewskich do roku 1633, czyli do pogrzebu Zygmunta III. Wyprawiony przez Władysława IV pogrzeb ojca i jego żony Konstancji Austriaczki trwał zaledwie jeden dzień i objął wszystkie uroczystości żałobne dawniej rozkładane na kilka dni. Zrezygnowano z egzekwii po kościołach związanych z pochodem żałobnym, które organizowano nazajutrz po złożeniu do grobu. Zgodnie z tradycją pogrzeb zmarłego króla odbywał się przed koronacją, a po triumfalnym wjeździe do Krakowa jego następcy. Od chwili elekcji do koronacji upływało zazwyczaj kilka miesięcy, tyle też musieli czekać zmarli królowie na swoje uroczyste pogrzeby. Zygmunt III zmarł w kwietniu 1632 r., pogrzeb odbył się dziesięć miesięcy później, w roku 1633. Pozornie długi czas, jaki upływał od śmierci do pogrzebu, okazywał się wielokrotnie niewystarczający na przygotowanie oprawy plastycznej uroczystości żałobnych oraz przybycie gości honorowych, którzy zjeżdżali nie tylko z terenu Rzeczypospolitej, ale i spoza jej granic. Udział w pogrzebie czy to królewskim, czy magnackim traktowany był przez zaproszonych z dużą powagą. Przygotowania trwały tygodniami pochłaniając nie tylko czas, ale i znaczne sumy pieniędzy. Wydatki obejmowały zakup materiału i szcycie okryć żałobnych dla rodziny. Kwestię, kogo z towarzyszących magnatów osób obowiązuje żałoba, rozstrzygano u dworu: (...) *piszą ode dworu, że nie potrzeba sług okrywać*⁶.

Zaproszenie na pogrzeb królewski traktowane było przez magnatów jako wyróżnienie, dowód uznania, który zobowiązywał do stawienia się w Krakowie z największą pompą. Magnaci prześcigali się w liczebności i okazałości orszaków, których wjazd do miasta był dla jego mieszkańców nic lada wydarzeniem. Krzysztof Opaliński tak donosił w liście do brata: *Ludzi grzecznych gwałt jedzie ze mną. (...) Kasztela-*

⁵ *Pamiętnik Sandomierski*, Warszawa 1830, t. II, s. 448–456.

⁶ Tamże, s. 455–456.

⁷ K. Opaliński, *Listy Krzysztofa Opalińskiego do brata Łukasza 1641–1653*, pod red. R. Pollaka, Wrocław 1957, s. 219.

nów też będzie kilku. (...) Zgoła stanę, ut wojewoda. Piechoła mi cwała w głowie. (...) Będzie moich z pięćdziesiąt w takiej barwie, jakąś WMć radził i chciał, to jest żupany błękitne, delie czerwone, utrumque z białym kirem (i jedno i drugie)¹.

Pogrzeb był przede wszystkim okazją do zmanifestowania rodowej siły i jedności (*Trzeba aby w Krakowie znać było Opaleńskich.*), a także strefy politycznych wpływów rodu wyrażającej się w odpowiednim doborze i liczbie osób jadących w orszaku, starostów, kasztelanów, w mniejszym stopniu urzędników ziemskich, choć i ci dodawali blasku.

Zdarzało się i tak, głównie na pogrzebach magnackich, że gdy goście nie dotarli w wyznaczonym dniu na miejsce, pogrzeb odkładano o kilka dni. Zmuszona była tak postąpić wdowa po hetmanie Chodkiewiczu, Anna z Ostrogskich, gdy wojewoda trocki Aleksander Chodkiewicz nie zdołał przybyć na czas do Ostroga, miejsca pochówku, ze swym półtysięcznym orszakiem. W rezultacie data pogrzebu odkładana już od roku (J. K. Chodkiewicz zmarł we wrześniu 1621 r., pochowany został w listopadzie roku 1622) uległa dalszemu przesunięciu. W tym przypadku jak i wielu podobnych decyzję o pogrzebie odkładano ze względu na brak jednomyślności wśród spadkobierców w kwestii testamentu. To nadmierne wydłużenie procedury pogrzebowej doprowadzało niekiedy do tego, że chowano nie jedną, a dwie czy nawet trzy osoby z rodziny, które w tym czasie zeszyły z tego świata. Wyprawiano wtedy wspólny pogrzeb dla wszystkich zmarłych.

Warto w tym miejscu wspomnieć o innym obyczaju rozpowszechnionym w XVII w. – osobnego chowania serca i ciała. We framugach babieńców i korytarzy chowano serca synów i córek szlacheckich. Serce Jana Kazimierza zmarłego na obczyźnie znajduje się w kościele St. Germain w Paryżu, zaś ciało – w Polsce. Wskutek różnych perturbacji serce Jana III Sobieskiego doczekało się pogrzebu dopiero w 1830 r.

Kościelne rozważania nad śmiercią wiązały się z różnymi obrzędami i zwyczajami, które przetrwały z dawnych wierzeń. Przyjęły one tylko zewnętrznie charakter chrześcijański, zachowując jednak wiele z pogańskich rytów. Stwierdzenie to odnosi się między innymi do uczty żałobnej zwanej stypą, która stanowi nieodłączny element uroczy-

stości pogrzebowych. Jej obrzędowy charakter jeszcze do niedawna kultywowano w środowisku wiejskim. Ucztą starano się zjednać sobie duszę zmarłego i zapewnić życzliwość. Wierzono, że dusza oddzielona od ciała utrzymuje nadal fizyczny kontakt z żywymi. Przesąd ten wyjaśnia, dlaczego rzucano kaski jedzenia pod stół i wznoszono toasty na cześć zmarłego. Wystawne uczty w równym stopniu jak pogrzeby organizowano z myślą o ziemskim splendorze rodu. Udział w stypie ważnych osobistości państwowych czy kościelnych podnosił rangę spotkania. Był wskaźnikiem z jednej strony popularności i uznania, jakim cieszył się zmarły, z drugiej – pozycji społecznej i szacunku, jakim otaczano jego rodzinę.

Obrzędowy charakter uczty zadusznych i wynikająca z niego potrzeba dopełnienia rytualnych gestów z czasem uległy osłabieniu, zanikał lęk przed zmarłym wskutek utrwalenia się doktryny chrześcijańskiej o życiu pozagrobowym. Zmianę tę daje się zaobserwować szczególnie wyraźnie w środowisku dworskim, gdzie stypa nabiera charakteru zjazdu towarzyskiego, którego uczestnicy pochłonięci byli bez reszty sprawami świata doczesnego. Wielokrotnie uczty te przekształcały się w huczne biesiady, w czasie których jedzono i pito bez miary, co zresztą Kościół krytykował. Żałobne stoły ugięły się od potraw podawanych, przynajmniej na dworze królewskim, według obowiązujących w rytuale biesiadnym zasad. Obok świątyń i piramid uformowanych z mięs, deserów i owoców na stołach tych pojawiały się sarkofagi. Pomysł, który dziś wydaje się szokujący, lecz jakże bliski mentalności człowieka baroku, którego nawet w zabawie nie opuszczała myśl o śmierci i życiu pozagrobowym. Akcentem końcowym każdego okazałego pogrzebu były fajerwerki puszczane po uczcie ku uczesze zebranych.

Cechujące Polaka upodobanie do przepychu i barwnego życia nieraz wprowało w podziw podróżujących po kraju cudzoziemców, dla nich polskie pogrzeby bliższe były triumfom niż pochowaniu zmarłego.

Określony czas i miejsce akcji, a także cała podporządkowana założeniom scenariusza inscenizacja pozwalają rozpa-

trywać pogrzeby w kategorii widowisk parateatralnych. Ich teatralna koncepcja zakładała nie tylko wykorzystanie elementów wizualnych i akustycznych, lecz również zgodnie z prawami dramaturgii budowanie napięć emocjonalnych.

Można także wyodrębnić scenę i widownię, które zmieniają się w zależności od aktualnie wypełnianego etapu rytuału żałobnego. W domu pogrzebowym funkcję sceny pełni sala paradna, gdzie znajduje się łożo, w procesji do kościoła i na cmentarz sceną staje się ulica, którą kroczy kondukt, zaś w kościele-katedrze, gdzie celebrowana jest msza żałobna i umieszczony katafalk (w okresie nowożytnym wielokondygnacyjne, bogato dekorowane katafaliki zwano *castrum doloris*) scenę stanowi wydzielony fragment wnętrza obejmujący chór i skrzyżowanie nawy z transeptem.

Widownia, jako miejsce obserwacji, w przypadku sali paradnej ograniczona jest do niewielkiej liczby krzeseł czy foteli przeznaczonych dla rodziny królewskiej, czasami nie występuje w ogóle jako przestrzeń wyodrębniona. Utożsamia się ją z publicznością, czyli gośćmi, którzy wchodzi do sali, aby pożegnać zmarłego. W procesji widownia usytuowana jest na obrzeżach ulicy, którą kroczy kondukt, oraz w oknach domów znajdujących się przy trasie. Wypełniają ją tłumnie zgromadzeni mieszkańcy miasta. Wreszcie w kościele widownię stanowią ławki i stalle, w których zasiadają zaproszeni goście, oraz krużganki i dziedzińce, gdzie gromadzi się lud.

W ceremoniach pogrzebowych ekspozycja sceny (dekorycja, oświetlenie) łączy się zazwyczaj z ekspozycją całego wnętrza. Komnatę paradną obijano kirem, wewnątrz kościoła aksamitem lub adamaszkiem. Arkady wyciemniano tak, aby uczynić wnętrze jednonawowym i nadać mu charakter wnętrza pałacowego. Ściany ponadto obwieszano obrazami, czasami umieszczano na nich tarcze z cytatami z Pisma Świętego. Całość oświetlano obficie lampami oliwnymi i świecami, których światło odbijało się w umiejscowionych na ścianach lustrach. W efekcie ciemne wnętrze jaśniało światłem doskonale wydobywającym szczegóły dekoracji okolicznościowej. Centralnym akcentem dekoracji był katafalk lub *castrum doloris*, które wznoszono dużym nakładem sił i kosztów. Ustawiano je zazwyczaj na skrzyżowaniu nawy z transeptem. Programy

treściowe katafalków dobierane były odpowiednio do cnót i zasług zmarłego, które przyszło sławić, nie zapominając o nieodłącznym motywie triumfu śmierci. Bogate struktury castrum doloris przybierały zazwyczaj formy architektoniczne budowli centralnych, piramid, obelisków, kolumn itp. Wieńce, kwiaty i gałązki zieleni układane wokół katafalku stanowiły rodzaj scenicznych rekwizytów.

W obręb tak skonstruowanej przestrzeni scenicznej byli wprowadzani wykonawcy, czyli *dramatis personae* – zmarły, wokół którego budowana była cała akcja widowiskowa. Obok niego występowali dostojnicy państwowi i kościelni (senatorowie, marszałkowie, kanclerze, podkanclerze, prymas, biskupi). Na pogrzebach królów i magnatów w XVII w. do akcji wprowadzana była osoba zmarłego, którą odgrywał człowiek z postury i wyglądu do niego podobny i noszący jego ubranie. W ten sposób uzyskiwano wrażenie, że nieboszczyk sam siebie odprowadza do grobu. Pozostali uczestnicy-wykonawcy nosili stroje specjalnie przygotowane z okazji pogrzebu. Rodzina i najbliżsi krewni szaty żałobne, goście odświętne, bogato zdobione ubrania, oddziały wojskowe występowały w swojej barwie. Noszony kostium podkreślał odgrywane przez uczestników role.

Akcja uroczystości pogrzebowej rozgrywała się sukcesywnie w trzech miejscach, co odpowiada definicji spektaklu jako sztuki przekazywanej w przestrzeni i czasie, organizowanej z myślą o widzach. Zawiązanie akcji następowało w domu zmarłego z chwilą jego zgonu – rozwiązanie w momencie złożenia do grobu w kaplicy lub na cmentarzu. Wiodący wątek tematyczny – pożegnanie zmarłego – rozwija się w oparciu o określony język poetycki i zestaw gestów zawartych w scenariuszu rytuału pogrzebowego. Ze zmarłym utrzymywany jest stały kontakt werbalny w formie pytań, które zadaje nieboszczykowi zgromadzona wokół Joza rodzina: *czemuś umarł* (zwyczaj praktykowany w XVII w. głównie na wsi), czy monologu, jakim była mowa pogrzebowa. Zdarzało się, że mówca na zakończenie wcielał się w rolę zmarłego, dziękując wszystkim za przybycie i żegnając poszczególnych członków rodziny.

Zjawisko gry aktorskiej, której celem jest oddziaływanie na sferę emocjonalną odbiorcy, daje się zaobserwować także

w sposobie wyrażania żalu i rozpacz po stracie osoby bliskiej. Donośnie lamentowali krewni i rodzina, nierzadko – jak piszą pamiętnikarze – spoglądając ukradkiem, jaki efekt czyni ich płacz na zebranych. O ile płacz miał wywołać u odbiorcy współczucie, o tyle procesja żałobna – w której szły konie siojne w kity, żurawie pióra i skóry lamparcie, przykryte kapami ze złotogłowia – miała wzbudzić podziw.

Wywołaniu grozy i ukazaniu majestatu śmierci służył inny epizod pogrzebu, mianowicie inscenizacja z sobowótrem-rycerzem przy katafalku, w kościele. Wykorzystano w nim dramatyczną funkcję ruchu scenicznego i gestu: rycerz zakuty w zbroję wjeżdżał na koniu do kościoła, kruszył u stóp katafalku kopię i spadał na posadzkę. Upadek odbywał się zawsze z chrzęstem i łomotem. Dla wzmocnienia efektów dźwiękowych fragment posadzki, na który obalał się rycerz, wykładano tarcicami, co powodowało hałas nie do opisania. Rzeczywistej grozy całemu przedsięwzięciu dodawały nie przewidziane scenariuszem wydarzenia, jak spłoszenie lub poślizgnięcie się konia lub nietrzeźwi rycerze, którzy z trudem wykonywali powierzone im zadania, czyniąc zamęt przewracaniem świec.

Dramatyczne momenty akcji zapowiadały: bicie w dzwony, walenie w bębny i huk armat sygnalizujący złożenie do grobu. Całej akcji towarzyszyły zawodzenia kobiet i przejmująca muzyka żałobna.

Ostatnim aktem ceremonii kościelnych było demonstracyjne niszczenie oznak władzy zmarłego. Zwyczaj ten po raz pierwszy pojawił się na pogrzebie Zygmunta Starego.

Tak charakterystyczna w dobie kontrreformacji teatralizacja kultu religijnego, jak widać, nie pozostała bez wpływu na kształt uroczystości pogrzebowych. Kościół zdobywał wiernych ukazując świat pozagrobowy w sposób dostosowany do ziemskich wyobrażeń. Stąd motywy sakralne spletały się nierozzerwalnie ze świeckimi, cześć dla zmarłych mieszała się z kultem żyjących.

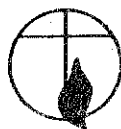
Siedemnastowieczna pompa pogrzebowa odbiegała jednak od wizerunku, jaki chcieli pozostawić po sobie Polacy w wystawianych po śmierci nagrobkach. Znajdują się na nich ludzie skromni, pogrążeni w modlitwie lub adoracji, pozornie żywi, lecz myślami nieobecni. Świecka wystawność, ziemski rozmach ceremonii kontrastowały z zadumą

i melancholią wszechwładnie panującą w sztuce nagrobkowej tego czasu. Rozrzutny i butny Sarmata przemieniał się w pokornego katolika pełnego ascezy życiowej.

Grandeur terrestre – gloire divine. Sur les cérémonies funéraires en Pologne du XVII-ème siècle

La période qui suivit le Concile de Trente se caractérisa en Pologne par une théâtralisation des cérémonies officielles. Elles se distinguaient par une pompe extraordinaire reflétant les goûts esthétiques des Polonais-Sarmates. On attachait une importance spéciale à l'ornementation convenable des cérémonies funéraires. Cela

correspondait à la mentalité de l'homme du baroque, chez qui la pensée à la mort et à la vie d'outre-tombe s'unissait avec les divertissements. L'entrain terrestre et laïque des cérémonies contrastait avec la méditation et la mélancolie régnant dans l'art tumulaire de ce temps-là.



Felicjan Paluszkiewicz SJ

O ks. Piotrze Skardze z okazji 450-lecia urodzin

Wszechstronny działacz

Ksiądz Piotr Skarga należał do ludzi, których wszędzie pełno. Znajdował czas na wszystko: kilkakroć w tygodniu stawał na ambonie – bo miał wiele do powiedzenia; dużo pisał – bo doceniał wartość apostolską książki; uczył w jezuickich szkołach – bo był to wówczas główny nurt działalności zakonu, do którego należał; organizował otwarcie Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie – bo przełożeni mianowali go pierwszym rektorem tej uczelni; towarzyszył królowi w czasie oblężenia Połocka w 1579 r. – bo jako zawołany kapelan umiał zjednywać sobie ludzi, krzepić ich, kochał obrońców Rzeczypospolitej i nawet ułożył dla nich specjalne „Nabożeństwo żołnierskie”; bronił przeciwko protestantom kolegium jezuickiego w Rydze – bo widział w tym umocnienie północnych krańców kraju; założył Bractwo Miłosierdzia, szpital dla bezdomnych oraz inne instytucje społeczne – bo nędza ludzka przynaglała go do działania; przygotował teren do podpisania w Brześciu Litewskim unii Kościoła Wschodniego z Zachodnim – bo w jedności wiary widział także umocnienie potęgi państwa; w wolnych chwilach odlewał świece, oprawiał książki i szył bieliznę młodszym współbraciom – bo nie potrafił siedzieć bezczynnie.

„Znak sprzeciwu“

O Skardze napisano wiele, nie można bowiem obok niego przejść obojętnie. Oceniano go różnie. Ma swoich zapamiętanych przeciwników oraz pełnych zachwyty wielbicieli. Jego osobowość wyzwala emocje. Nazywano go *tyranem dusz, wicherzycielem pokoju, krzewicielem bezprawia* oraz *złotoustym kaznodzieją, ojcem ubogich, prorokiem narodowym*, a współcześni historycy marksistowcy, klasyfikujący prze-

szłość pod kątem *postępowości społecznej*, ocenili Skargę pozytywnie dzięki jego zaangażowaniu w walkę z warcholstwem szlachty i uciskiem chłopów*.

Kaznodzieja i pisarz

W wyobraźni przeciętnego Polaka Skarga to przede wszystkim „architekt słowa”. Brakuje fonograficznego zapisu kazań Skargi i o artystycznej ich wartości można mówić jedynie na podstawie świadectw współczesnych, a te są skąpe i ogólnikowe. Niemniej fakt, że od 1588 r. przez dwadzieścia kilka lat pełnił rolę kaznodziei królewskiego i systematycznie przemawiał bądź w katedrze na Wawelu, bądź w świętojańskiej farze, pozwala domniemywać, że ogólne przekonanie o jego zdolnościach oratorskich jest słuszne. Potwierdzają to słowa dominikanina, Fabiana Birkowskiego, wypowiedziane nad trumną Skargi: *Nierychło takiego kaznodzieję Polska obaczy, który serca ludzkie trzymał w ręku swych i obracał nimi kędy chciał, przez dziwną a jemu tylko daną wymowę (...) Płynęły złote słowa z ust jego (...)*¹

W dwieście trzydzieści lat później, 25 czerwca 1841, Adam Mickiewicz powiedział na wykładzie literatury słowiańskiej w Collège de France w Paryżu: *Skarga, zdaniem naszym, spełnił ideał kaznodziei i patrioty. Jako mówca, jako pisarz stoi on na równi z Bossuetem i Massillonem, a ponieważ wyżej. W najpiękniejszych kazaniach Francuzów za nado bierze górę forma (...) Kiedy u Skargi formy nawet nie widać (...) Styl jego nosi na sobie piętno czasów zwanych złotymi literatury polskiej, ma to szczególne brzmienie, ten dźwięk jakby metaliczny (...)*²

Zachwyt Skargą podzielało wielu. Ignacy Krasicki polecał lekturę tekstów Skargi chcącym dobrze mówić i pisać po polsku. Jeszcze mocniej uwydatnił to preromantyk Jan Paweł Woronicz: *Chceszli zostać dobrym kaznodzieją? – czytaj Skargę! filozofem? – czytaj Skargę! teologiem? – czytaj*

* Udział Skargi w walce o sprawiedliwość społeczną został już omówiony w „PP” 10/1984, s. 63 nn., Felician Paluszkievicz SJ, *Solidarni z ubogimi*.

¹ *Mowy pogrzebowe i przygodne*, cz. I, Warszawa 1901, s. 90-91.

² *Pisma Adama Mickiewicza*, t. 7. *Rzecz o literaturze słowiańskiej*, Warszawa 1858, s. 298.

Skargę! dziejopisem? – czytaj Skargę! politykiem? – czytaj Skargę! chrześcijaninem? – czytaj Skargę. Skarga prawdziwie jest wszystkim dla wszystkich³.

Wypowiedź powyższa, chociaż mocno przesadzona w zachwycie osobą Skargi, bo nie wniósł on niczego nowego ani do filozofii, ani do teologii, nie był też oryginalny jako hagiograf. świadczy o ekspresji jego słowa, które powodowało u czytelników uczucie zdolne do daleko idących uogólnień w gloryfikowaniu autora.

Jan Śniadecki napisał: *Żaden z dawnych pisarzy tyle nie przyłożył się do prawdziwego zubożenia języka, ile Skarga. Jemu winniśmy wiele słów i sposobów mówienia zawsze pięknych, mocnych i prawdziwie polskich⁴.*

Równie przychylna jest ocena Stefana Witwickiego: (...) *tak jak on (Skarga) nikt w Polsce nigdy nie pisał... Co karta prawie trafia tam na osobliwe wyrażenia, to miękkie, słodkie i dziwnym blaskiem a wdziękiem oblane, to dosadne, natarczywe, ogromne i wezbraną mocą rażące, a zawsze świeże i tylko co przez niego stworzone⁵.*

Pod urokiem pism Skargi był też Juliusz Słowacki. Stanisław Tarnowski „Kazania sejmowe” potraktował jako szczytowe osiągnięcie literatury polskiej XVI wieku. Z podziwem wyraził się o języku Skargi Karol Mecherzyński w „Historii wymowy w Polsce”: (...) *polszczyzna Skargi karna, jędrna, wyrazista, naginająca się z powolnością do myśli i uczuć piszącego i płynąca wszędy strumieniem niewyczerpanej prawie obfitości swą czerstwą i przyrodzoną barwą, narodowością toku, budową zwięzłą i harmonijną, śmiałym i swobodnym szykiem, dosięga stopnia ostatecznego jej ukształtowania w w. XVI i przedstawia wzór najpiękniejszy języka złotych czasów Zygmunto-wskich⁶.*

Wiele z tego, co miał do powiedzenia, zostawił Skarga na piśmie. Swoje przemyślenia rozpowszechnił w postaci drukowanych kazań. Przełał ich na papier około dwustu. Jego język był zawsze żywy a zdania przejrzyste. Prawdy wiary wykładał obrazowo i jego katecheza była zrozumiała dla każdego. Ilustracją tej lapidarności są chociażby „Kazania o siedmi sakramentach”. Naukę Kościoła o źródłach łaski uczynił niezwykle przystępną. (Sakramenty święte) *Są jako wiadra, któremi czerpamy wodę zbawienną ze źródła męki, wysług i śmierci Pana naszego Jezusa Chrystusa.* (Biermo-

wania, eucharystii i namaszczenia chorych) *potrzeba do zbawienia, nie tylko żeby zbawienie było, ale żeby bezpiecznie było, jako kto ma konia na drogę, bezpieczniejszy jest do jechania tam gdzie myśli, choć też pieszo chodzić może*⁷.

Oprócz „Kazań o siedmi sakramentach” wydał Skarga z dziedziny sakramentologii jeszcze dwie rozprawy o eucharystii, jedną po łacinie, drugą po polsku. Naukę Kościoła na ten temat szczególnie atakowali protestanci i dlatego on, główny szermierz katolicyzmu w szesnastowiecznej Polsce, podjął się apologetycznego wykładu podstaw kultu Najświętszego Sakramentu.

Poza tym pisał Skarga na tematy związane z założonym przez siebie Bractwem Miłosierdzia, wydał „Kazania na niedziele i święta”, „Kazania przygodne” oraz opublikował kilka kazań okolicznościowych, np. „Wsiadanie na wojnę. Kazanie... gdy Zygmunt III... na konia swego do Inflant z wojskiem wsiadać miał”, „Pokłon Panu Bogu Zastępów na zwycięstwo inflantskie”, „Na moskiewskie zwycięstwo kazanie i dzięki P. Bogu uczynione w Wilnie 25. Julii, w dzień św. Jakuba 1611”.

Najpoczynniejszym dziełem Skargi były „Żywoty świętych”. Książka ta dotarła do wszystkich kręgów społecznych. Sprzedawana na kramach odpustowych zawędrowała również „pod strzechy”. W jednakowym stopniu była lekturą na dworze królewskim jak w chłopskiej chacie. Według świadectwa zarówno Wincentego Witosa, jak i Stanisława Pigońa (obydwaj pochodzili ze wsi) „Żywoty” weszły do kanonu polskiej literatury ludowej. Po wsiach czytano je głośno w zimowe wieczory przy darcie pierza lub przy wtórze wrzecion. Stanowiły one pewnego rodzaju beletrystykę religijną, czytano je dzieciom jak baśnie, sięgali po nie dorośli. Lubowali się w nich dziewiętnastowieczni romantycy, brali do ręki z upodobaniem przedstawiciele polskiej kultury dwudziestego stulecia, między innymi Władysław Reymont i Juliusz Osterwa. Na „Żywotach” uczył

⁷ Cyt. za: Jerzy Starnawski, *Piotr Skarga w legendzie wieków*, „Pamiętnik Literacki”, 3/1969, s. 15.

⁴ *Pisma filozoficzne*, t. 2, (Kraków) 1958, s. 81–82.

⁵ *Wieczory pielgrzymia*, t. 1, Lipsk 1866, s. 136.

⁶ T. 2, Kraków 1858, s. 300.

⁷ *Kazania o siedmi sakramentach Kościoła s. katolickiego*, Kraków 1871, s. 7, 16.

się czytać po polsku pochodzący ze zgermanizowanej rodziny Wojciech Korfanty. Przyczyniły się one do utrzymania polskości nie tylko Śląska, ale również Pomorza, Warmii i Mazur.

Przedstawione przez Skargę wzorce osobowości, zarówno rodzime, jak te, które kształtowały się z dala od Sarmacji, pociągały czytelników. Ukazywały barwny obraz życia bohaterów chrześcijaństwa, a przy tym zaznajamiały z egzotyką Japonii, Indii, poszczególnych krajów Ameryki Łacińskiej. Stawały się pogładową lekcją nie tylko katolickiej ascezy, przewodnikiem postępowania etycznego oraz źródłem natchnień religijnych, ale pouczały również o obyczajowości i kulturze odległych narodów. Romuald Wróblewski w książce „Znajomość Ameryki” stwierdził, że Skarga przyczynił się znacznie do zaznajomienia społeczeństwa polskiego z geografią Ameryki, ponieważ krąg jego oddziaływania był olbrzymi, a pisma ciągle wznawiane.

Zarzuca się autorowi „Żywotów” brak oryginalności i mówi, że jest to kompilacja dzieł Wawrzyńca Suriusza oraz Cezara Baroniusza. „Żywoty” napisał Skarga z posłuszeństwa. Prowincjał, Franciszek Sunier, wychodząc naprzeciw zapotrzebowaniu społeczeństwu, zlecił Skardze dokonanie przekładu na język polski książki Suriusza opublikowanej w 1570 r. Skarga wymawiał się, ale ostatecznie wykonał całą pracę między wiosną a jesienią 1577 r. Robota ta wypadła mu wyjątkowo nie w porę. Był wtedy pochłonięty mnóstwem zajęć administracyjnych związanych z urzędem rektora powstającego właśnie uniwersytetu w Wilnie oraz aktywną polemiką z innowiercami, która zabierała wiele czasu. Na podjętym dziele zaciążył więc pośpiech. Nie potrafił jednak Skarga być jedynie bezdusznym tłumaczem. Tekst Suriusza oczyścił z bezkrytycznie podawanych cudowności, a ponadto ożywił trafnymi porównaniami. Poza tym Skarga Suriusza „spolszczył” wprowadzając bogactwo ludowych przysłów, nadał dziełu cechy własnej osobowości oraz wzbogacił o ponad dwieście tzw. obroków duchowych, będących jak gdyby komentarzem do poszczególnych życiorysów i wyciągnięciem wniosków polemicznych „przeciw heretykom”. Dodał ponadto biogramy jedenastu świętych Polaków.

W literaturze przedmiotu brakuje pracy opartej na anali-

zie najpoczytniejszego dzieła Skargi. Osąd o jego wartości literackiej wydaje się jedynie na podstawie subiektywnych odczuć, stąd oceny są zróżnicowane. Oto przykład trzech znanych historyków literatury polskiej.

Ignacy Chrzanowski napisał: *W dawnej literaturze polskiej darmo szukać opowieści tak swobodnych i potocznych, tak pełnych prostoty, wdzięku i serdecznego uczucia*⁸.

Juliusz Kleiner: *Była to najpiękniejsza polska książka budująca; opowiadała zaś o cnotach, cierpieniach, walkach i cudach tak po prostu, tak przystępnie i tak zajmująco, że stanowiła zarazem najlepszy twór beletrystyki*⁹.

Julian Krzyżanowski zaś: *Sama różnorodność tematyczna, sama wartość uczuciowa żywotów, a nie wartość artystyczna dzieła decydowała o jego niezwykłej popularności*¹⁰.

Skarga zdawał sobie sprawę ze słabych stron swojego dzieła i usprawiedliwiał się, że praca, jaką wykonał, nie jest najwyższego lotu. Podjął się jej jednak z uwagi na pożytek, jaki może przynieść społeczeństwu. Aby zaś mogła trafić do warstw uboższych, ograniczył ją do jednego tomu. Chciał, aby stała się elementarzem polszczyzny.

Jak już wspomniano, Skarga prowadził szeroko zakrojoną działalność społeczną i wiodł aktywny tryb życia, niewiele więc czasu pozostawało mu na pisanie. Sam uskarżał się na to. Kronikarz domu Św. Barbary w Krakowie, Jan Wielewicz, zaznaczył w diariuszu, że Skarga, by pisać, musiał kryć się przed ludźmi. Jego literacka twórczość zawsze była ograniczana splotem okoliczności, które nie pozwalały autorowi na dopracowanie dzieł. Stąd zapewne biorą się czasami powtórzenia w tekstach i inne usterki. Pomimo jednak wszystkich swoich niedoskonałości „Żywoty” zrobiły karierę. Stale uzupełnianych wydań ukazało się aż siedem za życia autora, a później liczba ta przekroczyła trzydzieści^{**}. Pierwsze wydanie znalazło się na półkach w 1579 r., ostatnie w latach 1933–1936. Według zestawień Marii Boguckiej w XVI i XVII w. Skarga był bardziej poczytny niż Jan Kochanowski.

⁸ *Historia literatury niepodległej Polski*, (Warszawa 1974), s. 262.

⁹ *Zarys dziejów literatury polskiej*, Wrocław 1968, s. 88.

¹⁰ *Historia literatury polskiej*, (Warszawa 1974), s. 156.

^{**} Według *Nowego Korbuta* ukazały się 34 wydania (w r. 1842 50000 egz.), a ponadto przekłady na języki czeski i rosyjski.

Polemista religijny

Pisząc o Skardze nie można przemilczeć jego nastawienia do różnowierców. Żył przecież w okresie najbardziej czynnej kontrreformacji, a działalność Kościoła była wówczas ukierunkowana przede wszystkim na obronę wiary przed nowinkarstwem religijnym. Napisał więc Skarga traktat apologetyczny „Pro sacratissima Eucharistia contra haeresim zwinglianam...”, „Upomnienie do ewangelików”, „Zawstydzenie arianów” oraz „Wtore zawstydzenie arianów”. Obecnie, gdy po Soborze Watykańskim II dąży się na nowo do przerzucenia mostu nad przepaścią dzielącą katolików od *braci odłączonych*, zenuje czasami postawa Skargi – *młota na heretyki* – utrzymującego, że *zakon ten Sôciatatis Jesu zgody mieć z heretyki nigdy nie może, jako charci z zajęcami i psy w wilkami*¹¹. Trzeba pamiętać jednak o tym, co w obronie Skargi napisał Bolesław Prus, domagając się rozpatrywania z perspektywy dziejów postawy autora „Kazań sejmowych” względem różnowierstwa. Pomimo ostrych sformułowań w swoich wystąpieniach przysporzył Skarga Kościołowi wielu konwertytów, a w ich szeregu nawet 67 ministrów protestanckich oraz synów zagorzałego kalwina, Mikołaja Radziwiłła Czarnego.

Skarga odegrał także pierwszoplanową rolę w zawarciu unii brzeskiej. Chociaż jest ona głównie dziełem biskupów ruskich, zwłaszcza Hipacego Pocija i Cyryla Terleckiego, wiele myśli zawartych później w „Liście unijnym” zaczerpnęli oni ze Skargi i on sam w pamiętnych dniach października 1596 r. pełnił funkcję notariusza synodu, na którym podpisano historyczny akt. Nad przygotowaniem zjednoczenia Kościoła Wschodniego z Zachodnim pracował wiele lat, używając do tego zarówno pióra, jak i ambony, a po dokonaniu dzieła opisał jego finał w „Synodzie brzeskim”. Już w 1577 r. opublikował traktat „O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu z przestrożą i upomnieniem do narodów ruskich przy Grekach stojących”. Pierwsze wydanie tej książki wykupili prawosławni, aby je zniszczyć. W r. 1590 ukazało się drugie, pt. „O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o Greckim i Ruskim od tej jedności odstąpieniu”. Klimat wokół idei unijnej tak się

przeobraził, że dzieło Skargi kupowano już teraz po to, aby je czytać. Gdy podpisanie unii wywołało wrzenie u tych, którym wadziło osłabienie wpływów Moskwy w Polsce, Skarga jeszcze raz zabrał głos w drogiej mu sprawie i opublikował „Obronę Synodu brzeskiego”.

W artykułach o Skardze cytuje się jego powiedzenie: *herezycy to złe, ale ludzie dobrzy*¹². I w tym stwierdzeniu streszcza się stosunek *mnósta na heretyki do braci odłączonych*. Dzisiaj oni również inaczej odczytują kontrowersyjne dzieła Skargi aniżeli w XVI stuleciu.

Patriota

Z wyjątkiem dwóch rozpraw przeciwko zwinglianom Skarga pisał tylko po polsku, chociaż język Rzymian poznał świetnie, rozczytując się w dziełach Cyserona oraz w łacińskich Ojcach Kościoła. Na własny użytek dokonywał także przekładów Pisma Świętego z łaciny. Zapytany, dlaczego nie publikuje swoich rozpraw po łacinie, co uczyniłoby go znanym poza granicami kraju, odpowiedział, że czyni to z umiłowania mowy ojczystej, aby ją doskonalić. Symbolem tego patriotyzmu była tablica wmurowana w r. 1912 w jedną ze ścian Zamku Królewskiego w Warszawie. Umieszczono na niej jedno zdanie z nauki moralnej kaznodziei Zygmunta III: *Upominałem, aby obie matki swoje, Kościół Boży i Ojczyznę, w jednym końcu złączone, wiernie i uprzejmie miłowali*¹³.

Wielki entuzjasta Skargi, Ignacy Chrzanowski tak podsumował patriotyzm autora „Kazań sejmowych”: *Wartością ogólnonarodową jest w nim przede wszystkim – Polak, który kochał Polskę całą siłą swego serca, jeden z największych patriotów, jakich przez wieki swego istnienia wydała Polska, i największy jej kaznodzieja wszystkich wieków, który z bezprzykładną odwagą piętnował prywatę szlachty i „złodziejskie serca” magnatów, który zaklinał naród, aby kochał swoją*

¹² Cyt. za: Ignacy Chrzanowski, *Historia literatury niepodległej Polski*, (Warszawa 1974), s. 260.

¹³ Por. ks. Czesław Drążek, *Skarga, jakiego nie znamy*, „Tygodnik Powszechny”, 23 IX 1962, s. 2.

¹⁴ Cyt. za: ks. Jan Pawełski, *Rocznice Skargi dotychczasowe a przyszłe*, „PP” 12/1936, s. 267–268.

ojczyznę, jako „matkę najmiłszą”. „Kazania Sejmowe” to nie tylko arcydzieło wymowy, jedno z największych w literaturze całego świata, to także jedno z największych na świecie arcydzieł literatury patriotycznej, co więcej, jeden z największych w Polsce czynów patriotycznych jako najsilniejszy – przed Staszicem – głos nawołujący do ratowania ojczyzny¹⁴.

Nawet uszczypliwy względem jezuitów Janusz Tazbir, który w pracy zatytułowanej „Piotr Skarga” rozprawia się z zakonem, przyznaje, że Skarga chlubnie zapisał się w dziejach polskiej literatury i był niewątpliwie patriotą chociaż zawsze *przedkładał interes Kościoła nad dobro ojczyzny*¹⁵.

Wzywanie do miłości Ojczyzny opartej nie na słowach, ale na czynach raz po raz przewijało się w pismach Skargi. Swoją szczytowy punkt osiągnęło we wtórym kazaniu sejmowym „O miłości ku Ojczyźnie i o pierwszej chorobie Rzeczypospolitej, która jest w nieżyłości ku Ojczyźnie”. Występował przeciwko prywacie szlachty i zwalczał wszystkie przejawy niedomogów społecznych, które trapiły naród. Ukazywał konieczność ofiary, jaką trzeba składać, aby uchronić społeczeństwo od katastrofy. Wołał: *Gdy okręt tonie, a wiatry go przewracają, głupi tłumoczek i skrzynki swoje opatruje i na nich leży, a do obrony okrętu nie idzie i mniema, że się sam miłuje, a on się sam gubi (...)* Ten najmiłszy okręt ojczyzny naszej wszystkich nas niesie, wszystko w nim mamy, co mamy. Gdy się z okrętem źle dzieje (...) gdy dla bezpieczeństwa jego wszystkim, co w domu jest, nie pogardzimy, zatonie i z nim my sami poginiemy¹⁶.

W tym samym kazaniu upomina, aby każdy Polak pamiętał, że ojczyznę swojej, która jest dla niego najdroższą rodzicielką, winien synowską cześć: *Jako najmiłszej matki swej miłować i onej czcić nie macie, która was urodziła i wychowała, nadała, wyniosła? Bóg matkę czcić rozkazał. Przeklęty kto zasmuca matkę swoją. A która jest pierwsza i zasłużeńsza matka jako Ojczyzna...?*¹⁷

Dobrze pojęty patriotyzm, troska o dobro ojczyzny nakazywała mu jeszcze we „Wzywaniu do pokuty” przypomnieć księżom, że nie wolno im obojętnie przechodzić obok polityki, ale stroniąc od przejmowania władzy, mają obowiązek, wynikły z ich kapłańskiego powołania, zadbać, by nie zgubiły jej grzechy, by naprawiła swoje błędy, jeżeli nie chce zginąć, by nie stanowiła praw, które są wszystkie katy i tyrany najokrutniejszymi. *Bo tyrańska moc krótko, a prawa wieczności chcą*...¹⁸.

Świadomy patriotyzmu autora „Kazań sejmowych” bp Julijans Vaivods, ordynariusz Rygi, gdy po otrzymaniu purpury kardynalskiej chciał zrobić ukłon w kierunku papieża-Polaka, przemawiając w lutym 1983 r. przez Radio Watykańskie, uznał za słuszne przypomnieć Skargę, który w obecnej stolicy Socjalistycznej Republiki Łotewskiej założył niegdyś jezuickie kolegium i przyczynił się do umocnienia związku mieszkańców Rygi z Rzeczpospolitą Obojga Narodów.

Długa była droga z Krakowa do Warszawy, z Warszawy do Wilna, z Wilna do Rygi lub Połocka, a przemierzano ją latem pieszo lub wierzchem na koniu, zimą zaś saniami, przy pogodzie nie zawsze sprzyjającej podróżnym. Zajazdy, w których zatrzymywano się na popas, dawały ledwo dach nad głową. W takich warunkach, zmęczony całodzienną podróżą, przy mdłym świetle kaganka, raz po raz spędzał Skarga wieczory ślęcząc nad książką i z trudem wyluskując wzrokiem z jej kart poszczególne słowa, aby wzbogacony czytaniem mógł z bliźnimi dzielić się zdobytą wiedzą. Patrząc na ogrom jego wielokierunkowej pracy, na dokonane dzieła, na wydrukowane tomy, w których każda litera spłynęła pierwiej z gęsiego pióra, jakim się posługiwał, można dopiero ocenić wielkość tego człowieka. Nie był wprawdzie sam. Żył w gromadzie ludzi, którym przyswiecały te same ideały, ale miłość Boga i ojczyzny, troska o coraz to większą chwałę Stwórcy oraz o przyszłość Rzeczypospolitej zajaśniała w nim pełnym blaskiem. Wypowiedziano wiele pochlebnych opinii na temat jego zaangażowania apostołskiego i patriotyzmu, a uczynili to ludzie o najwyższym autorytecie. Wszystko to jednak staje się przerażająco szare, jeżeli zostaje wyluskane z tła ówczesnej rzeczywistości. Aby ujrzeć Skargę we właściwych wymiarach, trzeba zatopić się głębiej w obszernej literaturze przybliżającej klimat społeczno-polityczny i religijny epoki, w której wypadło żyć i pracować kaznodzici Zygmuntowi III.

¹⁴ I. Chrzanowski, *Optymizm i pesymizm polski*, Warszawa 1971, s. 62–63.

¹⁵ (Warszawa) 1962, s. 171.

¹⁶ *Kazania sejmowe i Wzywanie do pokuty obywateli Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Warszawa 1985, s. 20.

¹⁷ Tamże, s. 17.

¹⁸ Tamże, s. 107.

Józef Hen

Recydywista na Górze Oliwnej (I)

W Izraelu jestem po raz trzeci.

W roku 1933 Ksawery Pruszyński, w zaraniu swojej kariery reporterskiej, wędrował po tych szlakach, po czym wydał książkę pt. „Palestyna po raz trzeci”. Tytuł oznaczał trzecie przybycie Żydów do Ziemi Obiecanej: pierwsze – z Mojżeszem, z Egiptu do ziemi Kanaan, drugie – powrót z niewoli babilońskiej, i trzecie – za naszych czasów, w dwa tysiące niemal lat po upadku Jerozolimy. Pruszyński nie opisywał miejsc świętych, pamiątek historycznych, tylko wysiłek pionierów: nawadnianie pustyń, osuszanie moczarów, śmierć od kuli i malarii. Szkicował źródła przyszłego konfliktu, przewidywał nawet zbliżenie radziecko-arabskie, o którym wówczas nikomu jeszcze się nie śniło, to Żydzi byli uważani za bolszewików. Kiedy wrócił do Polski, jeździł z odczytami po wileńszczyźnie i Żydzi wileńscy, jak wspomina Cat-Mackiewicz, wynosili go na ramionach z sali.

Mnie po powrocie nikt na rękach nie będzie nosił; co najwyżej... ech, mniejsza. Jestem tu wreszcie. Pierwsza rodzinna rozmowa, chaotyczna, jak zwykle przy takich okazjach, do drugiej w nocy. Potem Stella i Roman prowadzą mnie do pokoiku, w którym będę spał, kładą na nocnym stoliku obraną pomarańczę, zostają sam – i wtedy widzę, że na ścianie naprzeciw mojego łóżka wisi portret młodego człowieka. Mój portret sprzed 35 lat. Pamiętam moment, kiedy nasz redakcyjny fotograf, p. Han-Górski, kucał, przechylił aparat, żeby wypadło bardziej „dynamicznie”, pstryknął. (Ten Han-Górski, przypominam sobie, został uratowany podczas wojny przez kolegę-fotografa w Katowicach, pana Seko, który przechowywał go w opuszczonej cysternie. Potem Han-Górski wyjechał do Izraela, zamieszkał w Ramat-Avivie, niedaleko mojej siostry.) Powinienem, zaskoczony przez to zdjęcie na ścianie, czuć się poruszony, ale to uczucie teoretyczne: nie umiem się jakoś identyfikować z tym dwudziestopięciolatkiem na portrecie. To już nie ja, to ktoś bardzo daleki. Cóż on wie!... Patrzę na niego

z pewnym politowaniem. Ten młodzieniec z portretu jest uboższy ode mnie o wszystko, czego nie przeczuwał, o wszystko, co zdarzyło się potem.

Jestem już cały tydzień w Izraelu i jakoś nie umiem sobie tego uświadomić. Ani chłonąć tej rzeczywistości zmysłami. Może dlatego, że na razie ten kawałek Izraela niczym szczególnym nie emanuje. Jakbym wciąż był w Warszawie. Mieszkanie mojej siostry z niektórymi warszawskimi meblami; ulica w Ramat-Aviv trochę jak mokotowski WSM; sąsiadka, pani Lwowska, z którą rozmawia się przez parkan, a którą pamiętam z warszawskiego wydawnictwa.

Najpierw telefony do kilku znajomych literatów, którzy odwiedzili niedawno Polskę – że jestem, nareszcie. Potem spacer w przedpołudniowym słońcu z Romkiem. Maj: powietrze jeszcze świeże, zieleń soczysta, słońce jeszcze niedokuczliwe. Roman opowiada jak – przypadkowo – trafił na ślad losów swojej rodziny. Wzięto ich – wszystkich, rodziców i braci, już po upadku powstania w getcie – z Hotelu Polskiego, dokąd, na skutek iście diabolicznej intrygi niemieckiej (pisał o tym Adolf Rudnicki), zgłosili się sami, wyszli z ukrycia, oni i tylu innych. Myśleli, że pojadą do Szwajcarii. Wywieziono ich do Oświęcimia i tam spopolono. Roman planuje przyjazd do Polski, do Oświęcimia, chce złożyć kwiaty na masowym grobie. Oświęcim, masowe groby – tylko to jest pewne...

Wyrzekać na własny naród – to przyjemność, z którą mało co może się równać. Daje takie wyrzekanie poczucie własnej inności: oni są tacy, ale nie ja, ja jestem lepszy. Ujawnia się w tym sarkaniu rozczarowanie: nie przebiliśmy się do przodu, jak na to zasługujemy, ale nie z naszej winy, to naród jest podły. A więc mechanizm zaskakująco podobny do tego, który rodzi bluzganie antysemickie, mechanizm zresztą wielokrotnie opisywany, z tą jednak osobliwością, że jeśli u przedstawicieli innych społeczeństw rozczarowania życiowe wyładowują się w nienawiści do obcych, to tutaj uczucia ksenofobiczne zwracają się paradoksalnie przeciw własnemu narodowi. Tak jakby niezupełnie się z nim utożsamiało. Cóż zresztą szkodzi wyrzekać, skoro słowa nie mają konsekwencji, nie będzie pogromów, nie będzie tłuczenia szyb, nikt nie poczuje się poniżony – ot, daje się upust złemu humorowi.

Często słyszę: „Żałuję, że od razu nie pojechałem do Ameryki“. I są ludzie, którzy naprawdę wyjeżdżają: gdzie indziej żyje się łatwiej – i nie między samymi Żydami. Tam, w jakiejś Europie, Ameryce, Argentynie, skala możliwości jest większa, szczególnie dla artystów, sportowców i w ogóle ludzi z talentem. Tych gnębi w Izraelu kompleks prowincjonalności. Chwilami czują się odcięci – jak w getcie – luksusowym, ale jednak...

Może to zdumiewać, gorszyć nawet, ponieważ Izrael jest krajem o wysokiej stopie życiowej, wprawdzie z ogromem problemów, wprawdzie nie zawsze bezpiecznym, ale przecież własnym. Zjawisko to wymaga zastanowienia. Niełatwo je rozszyfrować, tkwi ono głęboko w samym losie Żydów europejskich, polskich zwłaszcza. W gruncie rzeczy Żydzi europejscy czują się jakby nieswojo między samymi Żydami. Brak im „aryjskiej strony“. (Nie mówię tu o przybyłych z Europy pionierach, którzy to państwo zbudowali – mówię o tych, którzy w wieku raczej dojrzałym przybyli na gotowe, na ogół wbrew swojej woli.) Dziwi ich państwo, w którym policjant jest Żydem i listonosz jest Żydem, i kolejarz, i elektryk, i rada miejska – coś w tym jest nieprawdziwego, jakby wszyscy zmówili się odgrywać komedię. Brak w tym życiu, które im zaproponowano, tego nieustannego napięcia, tego ducha współzawodnictwa, ciągłego mierzenia się z innymi, jaki towarzyszyło im w Europie. Zupełnie jakby przeznaczeniem Żyda europejskiego (i poniekąd jego namiętnością) było prezentować swoją inność w świecie nieżydowskim. Ten człowiek chce być sobą, owszem, ale nie między podobnymi sobie.

Ach, prawda, istnieją jeszcze pokłady sentymentu, też nie do końca uświadomione. To wszystko, co się chłonęło od dzieciństwa, język, literatura, widoki miejskie, śniczne krajobrazy, których tutaj nie ma. Dla ludzi starej daty, którzy wyrosli w kręgu polskiej kultury, więcej tej Polski jest na ulicach Paryża czy Nowego Jorku niż pod piekącym słońcem Izraela. (Przychodzi się po nią do księgarni polskiej na ulicy Allenby. U Mundka i jego żony Ady, Ślązaczki, można spotkać niektórych znajomych bez umawiania się, prawie jak w warszawskiej kawiarni Czytelnika. A już książek polskich jest u nich na pewno więcej, są wszystkie, za którymi w Polsce uganiamy się na próżno i których poszu-

kujemy na czarnym rynku. Munde i Ada nie tylko handlują książkami, ale, dziwni ludzie, także je czytają. Mają stałych klientów, którzy wydają na książki fortunę, i widziałem w Tel-Awiiw księgozbiory polskie, przez które robiłem się żółty z zazdrości.)

Trudno zresztą o pełne usatysfakcjonowanie życiowe, kiedy rozpoczyna się wszystko od nowa po czterdziestce. Za dużo zostawiło się za sobą. Za dużo trzeba przekreślić. Weźmy Romka. Najpierw Polska przedwojenna, studia prawnicze, dom rodzinny, bracia, których uwielbiał – i wszystko to stracone, nieodwołalnie, nikt żywy nie uszedł. (A przecież dla nich chciałoby się być szczęśliwym, dla nich do czegoś dojść – i właśnie o tym pisałem w „Krzyżu Walecznych“.) Potem kilka lat w ZSRR – po Lwowie Jakucja, Fergana – od razu traktowane jako okres przejściowy. Potem dużo pracy (i sporo uznania) w Polsce – i to trzeba było też zostawić. Wreszcie Izrael – nowa aklimatyzacja, nowy język, wszystko w ogóle nowe. Te poszczególne rozdziały życia są mało spójne ze sobą – zmiana osobowości wyraża się symbolicznie w trzykrotnej zmianie nazwiska – niby ten sam człowiek, ale jest jakieś załamanie konstrukcyjne. Pozornie tak nie jest, pozornie mamy pełną świadomość naszego losu, jego ciągłości – ale co na to nasza podświadomość? To ona się buntuje. To ona reaguje rozdrażnieniem.

(Do pokoiku wchodzi Roman. – Zapisujesz? – Yhm, potem się nie pamięta. – Są rzeczy, których lepiej nie pamiętać. – Rzeczy, których lepiej nie pamiętać, nie trzeba zapisywać; i tak się je pamięta... Kiwa głową. Wie, że moja replika to nie jest żaden pracowicie skonstruowany sofizmat, tylko rezultat doświadczenia.)

Z Gabrielem Mokedem umówiłem się w kawiarni „Sztetn” na bulwarze Dizengoffa. Jest upał, więc decyduję, że lepiej siedzieć przy stoliku na ulicy, pod parasolem. (Zapomniałem, biedaczysko, o istnieniu klimatyzacji.) Siedzę więc i obserwuję przechodniów. Uderzające: większość twarzy „aryjskich”, nawet spojrzenia są już inne, bez owego zatroskania, które cechowało dawnych Żydów. Przechodzą długonogie dziewczyny w szortach, opalone, w pantoflach na wysokim obcasie. Pojawiają się czciciele Kriszny, tańczą

w swych powłóczystych szatach, połyskują ogolonymi głowami, częstują jakąś lepką papką na znak braterstwa. Czasem mignie wśród tego jakiś młody żołnierzyc obarczony ciężkim pistoletem maszynowym.

Okazuje się, że Gabriel od dawna jest już w kawiarni, w której panuje prawie półmrok. Padamy sobie w ramiona. Ludzie cisną się, żeby na ławach wokół stolika zrobiło się jeszcze jedno miejsce. Wciąż kogoś nowego poznaję, wciąż ściskam czyjąś dłoń. Jest młody, z ciemnobłond bródką Jakow Besser, redaktor miesięcznika „Iton 77“, który zamieścił moje opowiadanie „Ojciec“. (Miesięcznik zamieszcza reklamy, ale nie płaci honorariów, i w ten sposób Jakow wychodzi na swoje.) Jest Awiwa Szawit, poetka, która wygląda tak, jak sobie poetki wyobrażamy: czarnowłosa, twarz pociągła, rysy piękne, spojrzenie zamyślane, szlachetne. Awiwa tłumaczy też z polskiego. Obok pani Helena Rawilan, wysoka blondyna, Polka, która wyszła za mąż za Izraelczyka, miłośniczka literatury, sama też pisuje wiersze... po hebrajsku. Z Dawidem Markiszem, synem słynnego poety Pereca Markisza, który skończył tak tragicznie, rozmawiamy po rosyjsku. Wydana niedawno powieść Markisza, o trudnościach adaptacji przybyszów z Rosji, bardzo podobno ostra, przełożona na hebrajski cieszy się dużym powodzeniem. Jowialny poeta Szahaz, który trochę zna rosyjski, mówi płynnie po włosku, a w ogóle pochodzi z Argentyny, bardzo jest wśród kolegów ceniony, nie tylko dzięki zaletom towarzyskim, ale też dlatego, że tłumaczy wiersze na hiszpański i współredaguje w tym języku miesięcznik literacki, w formie trochę podobny do „Newsweeka“. Z dramaturgiem Mundim rozmowa toczy się po francusku – o Montaigne’u, którego jest miłośnikiem. (Istnieje przekład hebrajski „Prób“.) Mundi napisał sztukę, o której się tu sporo mówiło, „Kafka i Herzl“ – rzecz dzieje się w domu wariatów, fałszywy Kafka i fałszywy Herzl urządzają świat według swojej wyobraźni, przy czym Herzl ciągnie w stronę totalizmu. Słyszę utyskiwania na teatr izraelski. Ach, polski teatr, co za poziom! Ach Jaracz! Stępowski! Osterwa! Węgrzyn! Zelwerowicz! Kto wyemigrował później, wspomina Hołoubka, Łapickiego, Bardinię. Ktoś mówi wręcz: „Najbardziej to tęsknię do polskiego teatru“. Pokazują mi mężczyznę w sile wieku, w okularach, z hemingwayowską

brodą. „To był kochanek...” – słyszę szept i pada nazwisko słynnej gwiazdy hollywoodzkiej. Jedyny Izraelczyk, który się tego dochrapał. Jeden z naszych! Nad Wisłą dobrze się rozumie dumę z tego rodzaju sukcesów.

Izraelczycy są poliglotami; to zrozumiałe, nie tylko bywalcy kawiarni „Sztern”. Prawie każdy człowiek w średnim wieku włada najmniej trzema językami: hebrajskim, następnie językiem kraju, z którego przybył i angielskim, który staje się czymś w rodzaju esperanta, zwłaszcza dla kupców, urzędników i w dziedzinie usług. Żydzi z Północnej Afryki znają zwykle arabski i francuski, Żydzi europejscy dość często jidysz, wielu Żydów sefardyjskich (włoskich, bułgarskich i tureckich) mówi językiem „ladino”, tak się nazywa język powstały na bazie hiszpańskiego.

Ale wydaje mi się, że literatura, która nie wychodzi od mistrzostwa słowa, od zauroczenia słowem, długo jeszcze będzie chromała. Znana pisarka hebrajska powiedziała mi: „Przyznam ci się, że ja jeszcze dzisiaj wolę czytać po polsku”.

To, co dają Żydzi wrośnięci w cudzą kulturę, jest bardziej interesujące niż to, co jest bez domieszki obcej, co rodzi się z chasydyzmu, kultury jidysz czy hebrajskiej. Widocznie cierpienie żydowskie staje się płodne dopiero skrzyżowane z komplikacjami innych narodów. Od Heinego po Tuwima, Bąbla po Bellowa. To co jednorodne okazuje się zbyt ubogie, by zdobyć serca i umysły. Dramat myśli rodzi się w starciu z inną myślą, którą chce wchłonąć w siebie, zdobyć lub do czegoś przekonać. W opozycji przeciw tamtej myśli intelektualista uświadamia sobie swoją inność. Często odtrącony, zarazem nie przypisany do żydostwa, staje się zjawiskiem oryginalnym. I uniwersalnym, wyrażającym jakby mimochodem los człowieka.

Jednorodność żydowska zaś często zamienia się w zaściankowłość, zasklepia się w sobie. Skupiona na swoich odrębnych sprawach, myśl tchnie prowincjonalizmem.

I jeszcze coś: Izrael to nie jest kraj sprzyjający kontemplacji. Jest to wciąż kraj stający się, w ruchu, bogacący się i jednocześnie walczący, *INTER ARMA*. Nie nastał jeszcze czas spojrzenia z dystansu, nie nastąpiła jeszcze pora epickiego spokoju, filozoficznego zamyślenia. I może nigdy nie nastąpi... Nie tylko u nich – u nas także. Nieruchomość wieku dziewiętnastego już nie wróci. Jeśli idzie o Izrael, to

trudno przewidzieć procesy kulturowe, jakie ten kraj będzie przechodzić. Wystarczy zmiana rządu, by ujawniło się silne nastawienie antyklerykalne, na przykład. Nie ośmieliłbym się zresztą pretendować do miana specjalisty. Obserwuję tylko obrzeża tego życia. Zgłębić je niełatwo. Im głębiej, tym dziwniej, ale i tym bardziej obco. Jest to naród z wielu narodów, nie znających siebie nawzajem. Powstaje z tego jakieś nowe społeczeństwo, z młodym pokoleniem, którego językiem jest hebrajski, ale nie hebrajski biblijny, to hebrajski tel-awińskiej ulicy – i pokolenie to może być największym zaskoczeniem dla swoich dziadków i rodziców.

Zdaję sobie sprawę, iż tak generalizując ryzykuję, że po prostu minę się z prawdą. Dzieło bowiem jest tworem indywidualnym, a przez to trudnym do przewidzenia. Powstaje w zamknięciu, w czterech ścianach izby; nawet wśród największego poruszenia może się zdarzyć samotnik, który zatrzaśnie drzwi od hałasów zewnętrznych i poświęci się czemuś niezwykle. Takich właśnie samotników, opętańców, opisuje laureat nagrody Nobla, Agnon...

Od wczoraj związki zawodowe mają nowego przywódcę: jest nim Kejsar (co znaczy cesarz), Tajmanita (co znaczy wychodźca z Jemenu), robotnik po dwóch fakultetach. Oglądam go podczas zebrania transmitowanego przez telewizję – wygląda uczciwie i inteligentnie – wysoki, żylasty, wąs szpakowaty – przypatruję się jego zwolennikom. Na liście wyborczej Partii Pracy Kejsar jest na szóstym miejscu.

Ten kraj, myślę przypatrując się Kejsarowi, będzie krajem sefardyjskim i nie dlatego, że wychodźcy z Afryki i Azji bardziej się rozmnażają, ale dlatego, że oni nie myślą o wyjeździe do Ameryki. Oni ten kraj naprawdę kochają. Oni jedni nie są nim rozczarowani, nie są też nim zmęczeni. Dla nich rzeczywistość izraelska jest nie tylko naturalna, jedyna, ale – mierząc tym, co zostawili za sobą – nawet imponująca.

Mówię to wszystko Stelli. Zdaje się, że dotknąłem istoty rzeczy.

Trzeba to jednak uzupełnić czymś, o czym opowiadał mi Gabriel. „Mamy tu 30 tysięcy czarnych Żydów z Etiopii – powiedział. – Mieszkają razem, w okolicach Dimony. Wyrwani z wiosek górskich, w których żyli tak, jak żyło się dwa i trzy tysiące lat temu, doznali prawdziwego szoku cywiliza-

cyjnego. Ziemia Izraela nie przypomina tego rajskiego ogrodu, pełnego brodatych, bogobożnych Żydów, do którego miał ich sprowadzić Mesjasz. Ci tutejsi nie szanują świętości soboty, ubierają się i wyglądają jak nie-Żydzi, kobiety są obnażone, ich wiara w Boga jest niepewna, nawet obcych bóstw nie czczą. Czterech «Etiopczyków» popełniło już samobójstwo.“

Bencyjona Tomera poznałem trzy lata temu, kiedy przewodniczył grupie pisarzy izraelskich, która odwiedziła Polskę. Urodził się w Biłgoraju, a więc tam gdzie Izaak B. Singer. Tomerów łączy zresztą z Singerami jakieś pokrewieństwo, a sam późniejszy laureat Nobla – mówi Bencyjon – pracował krótko w młynie jego dziadka. Kiedy Bency, jak go tu nazywają, był w Warszawie, ja go przyjmowałem z racji mojego ówczesnego urzędowania w oddziale warszawskim ZLP. Przy tej okazji dowiedział się o moim istnieniu, on i jego koledzy, ponieważ jak dotąd nikt w Izraeli mnie nie tłumaczył, ani o mnie nie pisał. Jego spotkanie z Polską obfitowało w ściskające gardło spięcie, ale o tym Bencylon kiedyś sam napisze. Teraz, w Izraelu, on przyjmuje mnie, chociaż jestem tu tylko prywatnie.

Miał 9 lat, kiedy w roku 1939 opuścił Polskę i znalazł się z rodzicami w Rosji; miał 17 lat, kiedy jako pełen zapału pionier wziął udział w wojnie o niepodległość Izraela; wpadł do niewoli arabskiej, co było niezatartym przeżyciem. Więc trudne, dramatyczne dzieje, ale jeśli odcisnęły się one na jego usposobieniu, to raczej nadając mu pewne zamyślenie, mądry dystans do małych starć i do słabostek ludzkich. Latami nie mówił po polsku, więc może dlatego cedzi teraz słowa powoli, z zastanowieniem, pykając przy tym fajkę, czasem błyskiem oczu rzucając uśmiech. Z literaturą polską nigdy nie tracił całkowicie kontaktu, zwłaszcza z poezją, tłumaczył Herberta, Lipską, kocha wiersze Szymborskiej, przełożył też „Kartotekę“ Różewicza. Sam jest autorem sztuki „Dzieci cienia“, o ludziach zranionych przeszłością, cieszyła się tu dużym powodzeniem, po dwudziestu z górą latach wraca teraz na scenę. Sukces odniósł także pierwszy tom jego autobiograficznej sagi. Ale pisze mało, pochłonięty działalnością publiczną: przez 12 lat był doradcą do spraw kulturalnych wicepremiera Allona (dla pisarza czas stra-

cony – zwierza się – chociaż o samym Allonie, zmarłym kilka lat temu, mówi zawsze z rewerencją), teraz jest we władzach federacji pisarskiej, wykłada na uniwersytecie, zasiada w radzie artystycznej teatru „Habima” – i marzy oczywiście, jakże inaczej, że pewnego dnia rzuci to wszystko i będzie tylko pisał. Ale czy się na to zdobędzie?

Do Jerozolimy pojedziemy autobusem ze starego, obseurnego dworca, który zapewne miał być prowizoryczny, ale dobrze wiemy, że niczle funkcjonujące tymczasowości mają uparte życie. Znalazłem się w prawie nie znanym mi Tel-Awiiwie, jakby w rezerwacie z innych czasów. Stare, wąskie, zatłoczone uliczki, dookoła budy dworcowej – stragany w lewantyńskim stylu, hałas, pokrzykiwania przekupniów, wilgotne zaśmiccone chodniki. I ludzie tu inni, bardziej śniadzi, szorstcy, głośni, robią wrażenie, że w tym otoczeniu czują się lepiej, bardziej u siebie niż w Tel-Awiiwie nowoczesnym, o szerokich arteriach, aseptycznie czystym. W mrocznym korytarzu prowadzącym do stanowisk autobusowych widzę rozłożone na taburecie wydawnictwa zeszytowe, agresywna golizna na okładkach nie pozostawia wątpliwości co do charakteru broszur. Może nie tak nie uświadamia o nieuchronnym triumfie poziomej rzeczywistości nad ideałem jak to, że litery hebrajskie, które ludowi w rozsypce kojarzyły się wyłącznie z tekstami świętymi, teraz służą także do wyrażania treści pornograficznych.

Autobus do Jerozolimy odchodzi mniej więcej co dziesięć minut. Mkniemy autostradą, w uszach ucisk i trzaski – ciśnienie zmienia się raptownie, bo Jerozolima leży na wysokości Zakopanego. Dlatego imigracja do Izraela nazywa się „aliją”: wspinaniem się.

Już zza wężowych skrętów asfaltowej szosy wylania się białokamienne miasto, już widać Jeruzalem na wzgórzach i pośród wąwozów, kiedy Bencyjon zaczyna swoje biadania. Nie unosi rąk gestem proroków, nie wyklina gniewnie, tylko cedzi słowa pozwalając zgasnąć fajce. Miał to być kraj pionierów, mówi, Żydów oddanych pracy fizycznej, Żydów rolników, murarzy, robotników drogowych tłukących kamienie na gościńcach przebijanych przez skały, przerzucanych przez pustynie. I tak było, i z tego czerpano dumę i wiarę w przyszłość. Ale teraz to się gwałtownie zmienia:

mamy już, mówi, swoich gastarbeiterów, wszędzie pracują Arabowie, głównie ci z ziem okupowanych.

Tak jak w zachodniej Europie, wraz ze wzrostem stopy życiowej, wraz z powodzeniem materialnym można sobie pozwolić na unikanie prac mało przyjemnych. Bezrobocie nie stanowi problemu – nie ma więc na tym tle konfliktów z przybyszami. Idzie nie o konsekwencje materialne, ale o przemiany duchowe – one właśnie niepokoją Bencyjona. Ale proces jest nieuchronny – bo czy da się sztucznie kultywować duch pionierski?

Dworzec autobusowy w Jerozolimie. Całkiem powszedni rwetes. Młodzieńcy z tranzystorami, w blue-jeansach, obsiedli stoliki, jedzą lody i piją colę przy ogłuszającej muzyce rock. Tylko niebieska tablica z białymi angielskimi cytatami z Pisma Świętego, ufundowana przez jakieś towarzystwo głoszące pokój między narodami, tylko ona przypomina na tym przystanku autobusowym, że znajdujemy się w świętym mieście.

Jesteśmy umówieni z profesorem Chone Szmerukiem, kierownikiem katedry języka jidysz na jerozolimskim uniwersytecie. Ten język, dawniej tu oficjalnie wzgardzony, spychany na bok przez władze izraelskie, które widziały w nim zagrożenie dla hebrajszczyzny, dla jej integrującej roli, teraz, kiedy ulica mówi już po hebrajsku, wraca do łask. Każdy, kto przybywa tu, by studiować judaistykę, musi zawadzić o katedrę Szmeruka. Ratuje on pomniki literatury żydowskiej krajów diaspory od zapomnienia, kto wie czy nie od zagłady. Bo nawet Singer, dowiadując się, wydawany jest w Ameryce od razu w przekładzie angielskim, pisze właściwie od razu dla tłumacza, potem współredaguje i robi poprawki już w tekście angielskim i kłopot profesora polega na tym, że często brak pełnowartościowego oryginału żydowskiego.

Poznałem profesora Szmeruka kilka miesięcy temu, kiedy był w Polsce wraz z grupą historyków na wycieczce, formalnie zorganizowanej przez biuro turystyczne, ale właściwie dla nawiązania kontaktów z uniwersytetami polskimi. Okazało się wtedy, że chodziliśmy w Warszawie do jednego gimnazjum, nie znaliśmy się jednak, bo on był o kilka klas wyżej. Ale profesorów mieliśmy oczywiście tych samych, te

samc woźne i ten sam widok z okien na Senatorską lub Miodową, i Chone nie ukrywał, że pali się do nostalgicznych rozmówek. On też kochał się w dziewczynach z gimnazjum Kaleckiej, też uważa, że były najpiękniejsze. Teraz czeka na nas na terenie campusu uniwersyteckiego w Beit Belgia (Dom Belgii). Ufundowali ten lekki, piękny budynek, który ma służyć przyjeżdżającym z zagranicy profesorom. Żydzi belgijscy i nazwali go na cześć swojej królowej, jak głosi napis nad wejściem. DOMUS FABIOLANA. 18 pokoi dla gości, kawiarnia, 2 restauracje, biblioteka z czytelnią. Zaczyna się chamsin, upał trzydzieści dwa stopnie, więc obiad bez wódki, wznosimy zdrowia sokiem grapefruitowym. Do szaszłyku sałatka pomarańczowa z pieprzem. potem kawa. Przechodzimy na pięknie ocieniony dziedzińec, żeby tu przeczekać chamsin.

Przysiada się do nas młody, miły chłopak, z typowo rosyjskim „czubem” – no i jest to „Rosjanin”, Julik ma na imię. znajomy Bencyjona. Przybył tu dwa lata temu, wykłada fizykę. śpieszy na zajęcia, ale poczekajcie, mówi, powiozę was po mieście, pokażę wam coś nadzwyczajnego. koniecznie! Julik zjawia się o pół do szóstej. powietrze lżejsze, on ma dla nas godzinę, bo jest umówiony, ale nie szkodzi, zdążymy i podczas tej godziny coś zobaczyć. Prowadzi mnie i Bencyjona do swojego czerwonego Alfa-Romeo i robi z nami zawrotny, zapierający chwilami dech tour de Jerusalemem. Rozkoszuje się swoim szybkim, zwrotnym samochodem, rozkoszuje się swoim ostrymi branymi wirażami, nagle otwierającą się przestrzenią, niebem, które się na nas wali. Nie mam czasu zapisywać, pstrykać, wszystko przemienia się w galimatias, ale w galimatias, który budzi zachwyt.

Nie miejsca święte są celem tej jazdy. Julik pokazuje nam Giloh, nową dzielnicę mieszkaniową, zamieszkaną głównie przez sefardyjczyków. Bo Julik kocha się w Jeruzolimie, ale właśnie w Jerozolimie dzisiejszej, tej, którą zbudowano w ostatnich latach i która wtopiła się w miasto tysiącleci. I jest to, trzeba przyznać, coś niezwykłego. Imponuje urodą, rozmachem, zuchwałością rozwiązań. „Tną te góry – mówi z podziwem Julik – kroją, usuwają lub wtapiają w zabudowę.” Każdy dom obowiązkowo z białego tutejszego kamienia: stworzyło to koniunkturę dla jerozolimskich Ara-

bów, którzy są właścicielami tych skał. A przy tym ta architektura, tak bardzo niekonwencjonalna, zarazem europejska – zawsze użytkowa, choć nie ma ani jednego pudła – ma w sobie także coś orientalnego, ale raczej poprzez aluzję, znak niż przez naśladownictwo. Julik dumny z wrażenia, jakby on to budował. Ma tutaj zamieszkać.

Zostało mu już niewiele czasu, więc pędzimy zakolami na zewnątrz pokrętnych murów starej Jerozolimy, które wzniosł Sulejman Wspaniały, przeskakujemy obok wykopalisk, by zahamować gwałtownie nad doliną Kedron. Kiedy wychodzimy z samochodu, by spojrzeć w dół, kręci się nam z Bencym w głowach. W urwisko, pocięte zapewne buldożerem, wtulają się dwa wydobyte spod ziemi grobowce-mauzolea. Ten po lewej jest ważny, wielograniasty słup zakończony kopułą niby hełmem wojownika: to grób Absaloma. Był zasypany, przeklęty, bo niech będzie zapomniany syn, który na ojca swojego rękę podniósł. (A przecież Dawid jego śmierć opłakiwał: czyż nie krzyczał: „Absalomie, Absalomie, synu mój!”?) Pobożnym Żydom nie wolno też chodzić widniejącą w oddali drogą, która przecina prastary cmentarz (niegdyś we władaniu Jordańczyków), teraz zrekonstruowany i odsłonięty. I nie wolno im mieszkać w obok wybudowanym hotelu International, bo może wzniesiono go na skrawku cmentarza. Wyżej „Jesus flevit”, mały kościółek postawiony dla uczczenia miejsca, gdzie Jezus zapłakał nad losem czekającym to miasto. Cebulasta cerkiew Marii Magdaleny, wystawił ją Mikołaj II. Przed tobą Góra Oliwna, a w dole ogród Getsemani. Na prawo, obok góry Syjon – kościół San Pietro in Galliano, upamiętniający miejsce, gdzie Piotr, nim kur zapiał (stąd nazwa), trzykroć zaparł się małodusznie Mistrza. Do kościoła przylega dom, który być może jest resztką pałacu Kajfasza: jest tu w podziemiach więzienie, a więc może to, do którego wtrącono Jezusa. Zwiedzałem to miejsce dziewięć lat temu, nieoceniony Henryk Jungerwirth (już dziś nieżyjący), miłośnik muzyki, do 1957 roku w Polskim Radiu, to on był moim przewodnikiem. Ciemna cela, wilgotna, z czterema wykutymi w skale ławami, stopniującymi udręczanie więźnia – od szerokiej, normalnej, do wąziutkiej, męczeńskiej. Nie można było zmienić pozycji, bo wię-

zień był przykuty do ściany: w kamiennych stropach są jeszcze dziury wykute dla przeciągania przez nie łańcucha, który zmuszał więźnia do przebywania w pozycji zwisu. Dużo nasz gatunek zużył pomysłowości dla wzajemnego udręczania się. Pokazał mi jeszcze wtedy Henryk kamienne, wyszlizgane od starości stopnie ulicznych schodów: liczą sobie dwa tysiące lat i musiał nimi schodzić Jezus po ostatniej wieczery, kiedy z góry Syjon zstępował do ogrodu Getsemani, gdzie go pochwycono.

Teraz na Górę Oliwną. Byłem tu już raz, przed dziewięcioma laty, wtedy schroniliśmy się od upału w arabskiej jadalni; pamiętam, że jasnowłose Arab podał nam placki z gorącym humusem. Teraz nie ma czasu na wypoczynek, więc tylko spojrzenie z Góry na drogę do Jerycha (35 kilometrów), na widniejące w dali Betlejem. Śpieszyny na górę Skopus, do starego Uniwersytetu. Uniwersytet i znajdujący się na tejże górze szpital Hadassa do 1967 roku stanowiły izraelską enklawę w jordańskiej części Jerozolimy. Raz na dwa tygodnie kolumna ciężarówek, nadzorowana przez samochody ONZ, przewoziła zaopatrzenie dla szpitala i Uniwersytetu, a także zmianę profesorów, pielęgniarek, nawet nowych pacjentów, bo Hadassa to szpital światowej rangi. Przed nami zator, tłum studentów napiera na barierę, kontrolerzy są bardzo rygorystyczni, okazuje się, że akurat odbywa się festiwal muzyki symfonicznej, dziś koncert w auli Uniwersytetu, występuje jakaś światowa sława, przy takiej okazji można się spodziewać bomb. Musimy zawracać, mimo że Julik wymachiwał swoją profesorską przepustką. Więc przemykamy się ślalomem przez uliczkę arabską, w zapadającym zmierzchu wygląda jak skąpana w rozrzedzonym fiolecie, środkiem jezdni kroczą mężczyźni w białych kefijach, tęgie kobiety otulone chustami i w sukniach do ziemi, a śniadzi chłopcy spoglądają z chodników za zwinnym Alfa-Romeo, jak spoglądają wszyscy chłopcy we wszystkich innych miastach świata.

Moim przewodnikiem po Jerozolimie będzie jutro Chone. Zanim żona, czarnowłosa pani Mira, z Wilna, przygotowuje kolację, spacerujemy z Chonem po wznoszących się i opadających ulicach jerozolimskich. Prowadzi mnie do muzeum w kształcie wiatraka, jest to zabytkowy młyn

„Montefiore“, od nazwiska XIX-wiecznego filantropa z Anglii i działacza pre-syjonistycznego. Poniżej młyna pawilon mieszkalny, który ma być czymś w rodzaju naszych domów pracy twórczej. Postarałem się, mówi Chone, by Singer dostał na miesiąc pokój, żeby mógł spokojnie pracować, ale uciekł po kilku dniach. „Nikt tu mnie nie zaczepia – zwierzał się – nie mówi: czy to pan Singer? Jestem gorącą czytelniczką pana utworów.“ Nie ukrywa, że tego rodzaju oznaki popularności są mu potrzebne, żeby czuł, że żyje.

W dole przed nami klasztor z XII wieku, w którym zmarł Szota Rustaweli i tu jest pochowany. (Chciałem o tym po powrocie do Polski porozmawiać z Jerzym Zagórskim, ale nie zdążyłem.)

Na kolację ma przyjść „dziewczyna z Kaleckiej“. Bo Chone domyślił się, że gimnazjum Kaliskiej z „Teatru Heroda“ to właśnie Kalecka. Przyjechała ze Szwecji i Chone specjalnie dla mnie ją zaprosił. Wiem, że jest kilka lat starsza ode mnie, wiem że minęło 45 lat, wiem że musi się pojawić babcia, a przecież nie mogę oprzeć się absurdalnej myśli, że stanie się cud (gdziekolwiek, jeśli nie tu, w Jerozolimie!), może dla niej jednej czas się zatrzymał, może wraz z nią wróci lato zakwitających dziewcząt. Czekam niespokojny, że coś się da rozpoznać, otworzą się drzwi i pojawi się w nich – kto? Może Gina... Jakaś jej rozpoznawalna kopia.

Otwierają się drzwi. Nie, nie znam tej siwowłosej pani. I ona nigdy nie знаła Giny (była o kilka klas wyżej). I nikt już nie poświadczy, że Gina istniała naprawdę, a nigdy się nie dowiem, co się z nią stało (choć można się domyślić).

Po znakomitej kolacji – pora na wspominki, które są namiętnością Chonego. Wskrzeszamy spopielale ulice, zaglądamy do wymarłych bram, które znowu są pełne życia. Mira jest zmęczona tą nieustającą nostalgią, czasem obcina męża: „Chone, już to mówiłeś...“ Oboje opowiadają o swojej niedawnej wizycie w Polsce. I tu ciekawie przejawia się różnica optyki: on to widzi inaczej i ona inaczej. On ma na podorzędziu same wzruszające spotkania, ona przytacza inne, od których skóra cierpnie. Ich opowieści przekształcają się w rodzaj procesu: starcie prokuratora z obrońcą. I tak już chyba będzie zawsze, a wyrok nigdy (na szczęście) nie zapadnie.

O północy pani Janka, ta „dziewczyna z Kaleckiej”, wypija filiżankę mocnej kawy – i naraz rozkręca się, kiedy my już padamy. A mamy nazajutrz wstać wcześniej, położyć po starej Jerozolimie. Chonemu kleją się oczy, ja zwalam się pod stół, a „dziewczyna z Kaleckiej” atakuje establishment szwedzki, obyczajowość skandynawską, analizuje światopogląd rządzącej partii. Padam. Nic mnie już nie obchodzą dziewczęta z Kaleckiej, Szwecja, Jerozolima – spać, spać – po co wyjechałem z tej Warszawy. leżałbym teraz na swoim tapczanie i spał – po diabła mi była ta cała podróż? Oto jak chwila obecna, teraźniejszość panuje nad wszystkim, co odczuwamy. Chwytam spojrzenie mądrej pani Miry: jest pełne współczucia.

cdn

ERWIN KRUK

Z KRAINY UMARŁYCH

Śpiew nasz
Już tylko w kancjonatach,
A kancjonały – w rękach umarłych.
Wolność nam się śniła
I wszystko się ziściło
W muzyce piasku:
Nasze groby
Nad nami się zapadły.

Trawy
Wyrośli nad cmentarzami.
Lecz po tych, co odeszli,
Nie zamknięte wciąż bramy.
I nikt się nie żali,
Gdzie nasza kraina.
Czy mogliśmy tu kiedykolwiek żyć?
Tu, gdzie po naszym życiu
Ślady się pali?

Ważne, że zostały nazwy.
Ważne, że nie zabraliśmy ze sobą
Ni nieba, ni ziemi?
Nadal uchyla się nocy warga.
Nadal uchyla się warga dnia.
I przez nasz kraj
Obrotny język,
Zamiast naszych pieśni,
Toczy niepamięci gwar.

Jaka to radość – żyć
Nad naszym milczeniem.
Jaka to chwała – cieszyć się
Naszą udręką i odwiecznym odtrącaniem.
Wyzwolono nas z głosu.
Po oddechu zabiera się nam też cienie.
Dożywamy na lesistych zboczach wzgórz

I w cienistych dolinach,
 Wśród piasku i wód szemrania.
 My ostatni z żyjących,
 Ukradkiem, by nasz grzech życia
 Na jaw się nie wydał,
 Cicho i długo umieramy w tej stronie.
 Tyle nam zostało z ojczyzny,
 Gdzie przez łąki wody płyną
 I drzewa pochylają się nad jeziorami.
 Tam były nasze domy i obłoki, i śpiew.
 Tam niekiedy jeszcze skrzypią drzwi
 Przelotnym wiatrem nagle zbudzone.

(1983)

WAKACJE 1953

Widzę cię, z biegiem lat
 Coraz wyraźniej.
 Twoja nieobecność jest mi bliższa
 Niż wspomnienie, gdyż ja sam
 Bronię się często przed sobą
 Dzięki nieobecnym.
 Nawet Olek i Rysiek,
 Z którymi wybieraliśmy się na rozległe pastwiska,
 Ani Mani czy Inga od baptystów,
 Albo ta dziewczyna z sąsiedztwa,
 Której Ginter pożyczył pieniądze
 Na ucieczkę – kto by ich zgromadził
 W jednym miejscu, o jednej porze?

Za niejawnymi drzwiami
 Przechadzają się chłopięce lata.
 Ciemność zabiera nasze ślady.
 Idziemy w lipcową niedzielę
 Przez drogi, ugory i młody las.

Jesteś tak blisko jak wtedy,
 Gdy pod jarzębiną
 Zbudziłem śpiącego zająca.

Lecz teraz wiem, że na mój krzyk
Spadniesz z gałęzi. Chociaż jak wtedy,
To ja będę przestraszony.

Już nie wiem, dlaczego
Zostawiłem cię nad wiejskim jeziorem:
Opuściłeś szkołę, miałeś wyjechać
Do miasta. Dlaczego uparłeś się,
Aby przepłynąć tamtą wodę?
Kto dał ci to zadanie?
Parę dni po pogrzebie
Listonosz przyniósł list.
Na którym napisałem: zwrot, adresat
Nieznany. Dziś chciałbym to wszystko
Wykreślić, przed tobą się wytłumaczyć.
Ale jak nasi koledzy, tylko na mgnienie oka
Pojawiasz się w dawnych miejscach.

Tam zawsze jestem młodszy
I ty mnie prowadzisz.

ZMARTWIENIE

Ci, którzy nie pytając o nic
Ustanowili swoje prawa
I wystawili zbrojne zastępy,
Bardzo się martwią
O tych, których wolności strzegą.
A lud jest tak nierychliwy.
Nie obdziela ich miłością,
Która im się należy,
Ani pieśni chwały, tak milej
Utrudzonym, nie śpiewa.

Z FOTOGRAFII RODZINNEJ

Niepamiętany, nie otwiera oczu nazbyt szeroko,
Kiedy chodzi po podwórzu, kiedy przystaje
Patrząc na niepewne dni. Już nie raz widział,
Jak wywraca się świat, jak płacz się ciągnie
Przez popustoszone serca, pola i zagrody.
Swoje przeżył. Niewiele, tylko to, może go zadziwić.
Dlaczego jednak tak łapczywie pali papierosy?
Jakby chciał pozostać za obłokiem opadającego dymu.

Teraz przymyka powieki i przystanął niedbale,
Raczej z boku, na skraju planu, z dala
Od gromady specjalnie ubranych do zdjęcia.
Zda się, stroni od mody, ale czyta gazety i książki.
To przyjmuje się tu jako nieszkodliwe dziwactwo.
Ono może bawić lub wyręczać wieś w jej wahaniach.
Bo kiedy staruszek opowiadał, to nigdy nie wiadomo,
Czy to wyczytał, czy widział naprawdę.

Teraz nic już – cierniste niebo, rodzinne podwórze.
On rąbie drwa. W pobliżu babcia jak matrona
Stoi w czarnej chuście zawiązanej pod brodą,
W sukniach po kostki. Na rękach trzyma dziecko.
To zapewne ja. Albo mój starszy brat, albo młodszy.
Dziecko jest niespokojne, wykręca główkę ku schodom.
Widać ciemną sień i rozbite okna.
Tam matka tego chłopca, tyfusem złożona,
Oddała się od świata i odgłosów z podwórza,
Gdzie dziadek, który także wnet umrze, tak zajadle,
Jak to możliwe jest na fotografii, wciąż rąbie drwa.

(26 IV 1983)

Kilka uwag o muzyce J. S. Bacha*

Rok poświęcony muzyce Jana Sebastiana Bacha dobiega końca. Kiedy mam mówić o Bachu, ogarnia mnie nieprzezwyciężona nieśmiałość. Wobec tego co największe ma się nie tylko świadomość niewystarczalności ludzkiego języka i ludzkich kategorii pojęciowych. Kazała ona teologowi i filozofowi, św. Tomaszowi z Akwinu, w obliczu przeżycia mistycznego uznać za „słomę” wszystko, co kiedykolwiek napisał na temat Boga, a wiemy, jak to, co napisał, było głębokie. Ponadto ma się ochotę zamilknąć, aby po prostu pozwolić przemówić temu co największe. To największe **OBJAWIA** nam się – i to nie przypadkiem, a z istoty, bowiem przeraża nas ono nieskończenie i mamy pełne poczucie, że nigdy nie wyprowadzilibyśmy tego z własnej twórczej, lecz skończonej świadomości. Wiedział to na temat Boga, francuski filozof Kartezjusz w ślad za św. Augustynem i św. Anzelmem, ale sędzę, że dotyczy to wszystkiego co pod jakimkolwiek względem absolutne. To co absolutne nie może pochodzić od nas, choćby to była tylko **IDEA** tego co absolutne i nieskończone. Musi się nam ono samo objawić i naszą rolą jest zrobić dla niego miejsce, usunąć przeszkody i pozwolić mu samemu przemawiać. Wobec tego co naprawdę wielkie obowiązuje pokora: jak mówił Norwid o Słowackim: kto chce pić ze źródła, musi uklęknąć i pochylić czoło.

Jeśli jednak mam mówić o Bachu, niech to będzie **ŚWIADECTWO** – bowiem to co naprawdę wielkie, chociaż nie da się ująć adekwatnie słowami, przecież w pewien sposób domaga się, by o nim mówić; nie tyle i nie przede wszystkim próbując Bacha analizować, ile najpierw świadcząc o jego wielkości i o tym, co – by posłużyć się słowami: psalmisty – *uczynił mojej duszy*, to znaczy, w jaki sposób jego wielkość objawiła się właśnie mnie. Nie jest to bynajmniej aprobowanie subiektywizmu i chęć zagłębiania się we własne doznania, bowiem intencją świadectwa jest mówienie nie o sobie, lecz o tym co wielkie, jest danie świadectwa **PRAWDZIE** o nim. Świadectwo jest nastawione na prawdę, ale prawdę, w której nie da się oddzielić tego co nieskończenie wielkie od jego działania czy lepiej powiedziawszy – **PROMIENIOWANIA**, które wszakże zawsze jest odbierane indywidualnie, osobowo. To bowiem co wielkie nie jest nigdy bez-osobowe, abstrakcyjne i obojętne; jest pewną niepowtarzalną, obdarzoną bardzo wysokimi wartościami rzeczywistością, która apeluje do czegoś najgłębszego

* Referat wygłoszony podczas Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej w Krakowie, w październiku 1985 r.

w każdym z nas, co z istoty jest też najbardziej własne, a więc niepowtarzalne, najgłębiej indywidualne.

Nie jestem muzykologiem, lecz pianistą i równocześnie filozofem. Nie będę jednak dokonywać filozoficznej analizy muzyki Bacha. Moją specjalnością nie jest filozofia muzyki i nie czuję się kompetentny, by dodawać coś do analiz np. Bohdana Pocięja, które przedstawił w znakomitej i porywającej książce „Bach – muzyka i wielkość”. Chciałbym raczej próbować zrekonstruować niektóre cechy świata muzycznego Bacha, tak jak jawią się pianistom i filozofowi, którym jestem. Przejdzie od postawy pianisty do postawy słuchacza np. „Mszy h-moll” czy obu „Pasji” nie pozostawia – bo nie może – osobistych doświadczeń wykonawcy za sobą, lecz je w nią włącza.

Pierwszą cechą świata muzyki Bacha, jaka mi się nasuwa, jest jego ŁAD. Słowo „ład” przeciwstawia się słowu „bezład” albo „chaos”; ale każdy świat muzyczny ma jakiś sobie właściwy ład, który jednak wołałbym tu określić raczej jako „porządek”. Być może prawdziwe jest zdanie innego filozofa francuskiego, Bergsona, że kompletny chaos w ogóle nie jest możliwy, lecz raczej mamy zawsze do czynienia z różnymi porządkami, które wydają się nam czasem „nieporządkami”, gdy porównamy je do innych porządków. To jednak, co określam jako ład świata bachowskiego, jest zupełnie specyficzną jakością. Technicznie rzecz biorąc jest on przede wszystkim odbiciem niezwykle kunsztownej organizacji materiału dźwiękowego, której główną właściwością jest polifonia. Ale przecież nie tylko Bach pisał polifonicznie i nie tylko on posługiwał się środkami technicznymi, które nadają wszystkim współczesnym Bachowi dziełom charakter pewnego specyficznego „porządku” właściwego muzyce barokowej. Ład muzyki Bacha jest niewątpliwie – jak to wykazał m.in. Pocięj – odbiciem charakteryzującego całą muzykę i w ogóle kulturę XVII i XVIII w. poczucia rozumnego porządku przenikającego całą rzeczywistość. Ale w tym sensie Bach byłby jedynie przedstawicielem – choćby najwybitniejszym – swojej epoki. Jednakże ład Bachowski wydaje mi się pewną specyficzną, INDYWIDUALNĄ jakością muzyki Bacha, czymś, co piętnuje ją najgłębiej od wewnątrz i co nadaje jej charakter czegoś głęboko afirmatywnego – chciałoby się powiedzieć optymistycznego, gdyby to słowo nie było słusznie obciążone skojarzeniem z pewną płytkością, „bezproblemowością” – i zarażeniem czegoś promieniującego, udzielającego się. Wydaje się, że Bach nie tylko ów ład reprezentuje i wciela, ale także w niego jakoś „wierzy”; tego faktu psychologicznego nie jesteśmy oczywiście w stanie skonstatować, ale też nie o to chodzi, lecz o coś, co promieniuje z samej muzyki i co udziela się na zewnątrz, co przenika do słuchacza lub wykonawcy. Bowiem odpowiednikiem psycholo-

gicznym ładu Bachowskiego po stronie wykonawcy – a także słuchacza – jest **POKÓJ**; to słowo, tak różne i o tyle głębsze od zwykłego „spokoju”, ogarnia każdego, kto poddał się oddziaływaniu muzyki Bacha; kto pozwolił jej w siebie przeniknąć. Pokój udziela się poprzez całą techniczną konstrukcję utworów Bacha, mądrość polifonii, która bierze we władanie nie tylko „przestrzeń” utworów, ich wielopoziomowość, ale i czas, jego organizację, rozłożenie napięć dynamicznych i emocjonalnych. Właśnie „mądrość” wydaje mi się tutaj słowem właściwym. Jest to mądrość nie tylko techniki, ale tego, co poprzez ową technikę się przejawia: wewnętrznego przeniknięcia ładem, przeświecenia nim wypływającego z głębokiej wiary w sensowność życia, sensowność tworzenia. Kiedy wykonuję którekolwiek z preludiów i fug Bacha z „Wohlt temperiertes Klavier” albo gdy słucham któregoś z „Koncertów brandenburskich” coś we mnie samym, sama tkanka mojego życia wewnętrznego zostaje na moment uporządkowana, uładzona, uspokojona i przez to wzmocniona.

Drugą właściwością świata muzyki Bacha, jaką widziałbym, jest jego **PIĘKNO**. Piękno może być rozumiane w bardzo wieloraki sposób – jednej z pełniejszych analiz tego pojęcia dokonał Władysław Stróżewski w swej książce „Istnienie i wartość”. Czym innym na przykład jest piękno jako pojęcie metafizyczne, tzw. transcendentale (będę jeszcze o nim mówił), czym innym piękno jako synonim wszelkich w ogóle wartości estetycznych, a czym innym piękno jako wartość estetyczna i artystyczna całkiem specjalna, nie pokrywająca się z innymi. Otóż piękno muzyki Bacha rozumiem w tej chwili w tym ostatnim znaczeniu – jako szczególną wartość estetyczną, która nie wyklucza innych współistniejących z nią wartości, takich np. jak wzniosłość, wspaniałość, dramatyzm itp., ale która przenika je wszystkie i „funduje”. Podobnych przykładów w dziejach muzyki jest niewiele: zaliczyłbym do nich muzykę gregoriańską, niektóre dzieła Monteverdiego, Purcella, z późniejszych niż Bach kompozytorów, Chopina, Debussy’ego itd. Wybór tych przykładów i ich liczba może naturalnie podlegać dyskusji, co wypływa z samej istoty zjawisk artystycznych i estetycznych, które wprawdzie adresują się do wszystkich, ale zarazem ani nie przez wszystkich mogą de facto być odbierane, ani nie podlegają weryfikacji, która możliwa jest w naukach ścisłych.

Dla każdego jednak, kto jest wrażliwy na wartości zawarte w dziełach muzycznych, staje się oczywiste, że muzyka Bacha jest właśnie piękna. Piękno to – podobnie jak w przypadku ładu – krystalizuje się w precyzyjnych środkach technicznych, a w szczególności w owym właściwym tylko Bachowi połączeniu myślenia polifonicznego i harmonicznego, poziomego i pionowego; Bach jest dokładnie w równym stopniu wrażliwy na kunsztowność prze-

biegów melodycznych w różnych głosach, które – by tak rzec – „dziwią się sobie”, spotykając się w nieoczekiwanych splotach i dialogując ze sobą w nieustannej muzycznej „rozmowie”. Piękno współbrzmień jest tym bardziej uderzające, im mniej wynika jakby z umyślnych harmoniczných poszukiwań, a bierze się z samej „gry” polifonicznej, im bardziej jest na pozór przypadkowe, a w istocie przecież głęboko mądre. Piękno to przenika zarówno najdrobniejsze formy muzyczne, jak małe preludia czy inwencje dwugłosowe, największe kantaty, pasje, czy zwłaszcza arcydzieło Bacha – „Msze h-moll”. Piękno muzyki Bacha nie ma równego sobie, może dlatego, że:

Po pierwsze: wyraża się ono – w przeciwieństwie np. do muzyki Chopina – w wielu kształtach instrumentalnych; zarówno w partiach orkiestrowych, jak solistycznych; zarówno w chóralnych, jak w kwartecie wokalnym; zarówno w bardzo małych formach, jak w bardzo wielkich; ma w sobie pewien szczególny rodzaj przelewającego się bogactwa, przepychu, pełni i doskonałości, których próżno by szukać u innych kompozytorów.

Po drugie: piękno muzyki Bachowskiej ma w sobie także – mimo całą kunsztowność techniczną, co więcej, dzięki niej – coś naturalnego, „organicznego”, chciałoby się powiedzieć ontologicznego czy metafizycznego – zobaczmy w jakiej mierze to określenie jest usprawiedliwione; to znaczy, że wypływa ono jakby z samej natury czy istoty dzieła sztuki jako takiego, a nie jest przedmiotem specjalnych poszukiwań, specjalnych starań. W muzyce Bacha mamy do czynienia jakby z pięknym kosmosem, w którym poruszamy się z równą naturalnością i łatwością jak w świecie, w którym żyjemy, w szczególności w pięknym świecie przyrody. Pięknem muzyki Bacha oddychamy jak powietrzem (nie krakowskim!), wchodzi ono w nas wraz z ładem, przez który się wyraża, staje się na moment naszym sposobem bycia i myślenia. Muzyka Bacha nie „prześladuje” słuchacza czy wykonawcy po jej usłyszeniu, jak np. muzyka Chopina, od której dojmującego i wyrazistego piękna nie sposób się uwolnić, wchodzi ona raczej w nasze istnienie, przemieniając je i uzdrawiając. Po stronie wykonawcy i słuchacza zatem odpowiedzią na piękno Bachowskie jest z jednej strony ZACHWYT, z drugiej coś takiego, jak wyprostowanie się, podniesienie głowy, POCZUCIE SIĘ SOBA.

Trzeci moment uniwersum muzyki Bachowskiej, na który chciałbym zwrócić uwagę, to jej WYMIAR RELIGIJNY. Istnienie tego wymiaru w muzyce Bacha nie jest sprawą aż tak oczywistą, jak by się mogło wydawać. Nikt wprawdzie nie neguje, że Bach tworzył dzieła, w których mają miejsca teksty wokalne o charakterze religijnym lub przeznaczane do wykonywania w obrębie przestrzeni sakralnej. Natomiast co najmniej jeden wybitny autor monografii

o Bachu, Boris de Schloezer, zwolennik słynnej teorii Hanslicka głoszącej niezdolność muzyki do wypowiedzania czegokolwiek poza nią samą, uważa – wskazując np. na to, że w wielu utworach religijnych Bacha znajdują się identyczne fragmenty muzyczne jak w dziełach o tekstach czysto świeckich – iż sprawa religijności muzyki w ogóle, a więc także muzyki Bacha, jest sprawą czysto zewnętrzną, bowiem zależną jedynie od tekstu, którego mariaż z muzyką jest zawsze czymś sztucznym, bez względu na piękno powstałych w wyniku tego mariażu utworów. Bohdan Pocięć uważa natomiast – i słusznie – że wprowadzenie przez Bacha fragmentów z utworów świeckich w obręb dzieł o religijnej treści tekstu sakralizuje te fragmenty, nadaje im inny wymiar, bowiem funkcjonują one przecież teraz wewnątrz innych całości niż poprzednio.

Wydaje mi się jednak, że w dziełach Bacha zawiera się całkiem specyficzna jakość, nie wszędzie oczywiście jednakowo uchwytana, jakość **GŁĘBI**, której esencja nie może być ostatecznie innej natury niż religijnej. Jakość ta daje o sobie znać zarówno w wielkich dziełach specyficznie religijnych, jak w utworach czysto instrumentalnych, np. fortepianowych, organowych czy skrzypcowych. Jest to głębia pełna niezwykle powagi, głębia tajemnicy absolutnego sensu rzeczywistości, pełna słodyczy i wielkości, która zmusza człowieka nie tylko do kontemplacyjnej zadumy, ale przenika wraz z pięknem gdzieś w samo jądro naszego człowieczeństwa – czy z tego sobie zdajemy dokładnie sprawę, czy nie – i przemienia naszą kontemplację w **ADORACJĘ**, bezsłowną modlitwę. Droga do tej adoracji jest niezwykle skupienie, w jakie muzyka Bacha wciąga. skupienie, które pozwala nam na wejście w głąb nas samych, tam gdzie mieszka Świętość Boga. Nie jest przy tym bynajmniej konieczne. powtarzam, byśmy zdawali sobie w pełni sprawę z tego, co się z nami dzieje, ponieważ to, co się tu dokonuje, nie ma i nie może mieć charakteru dyskursywnego, tak jak – *mutatis mutandis* – nie ma go przeżycie mistyczne. Jest to raczej pewna jakość życia duszy, która czuje się ogarnięta jakby przez tajemniczą obecność – wyrażającą się wyłącznie środkami technicznymi, ale zarazem te środki nieskończenie przerastającą – która muzykę od wewnątrz przenika i której służy ona jako medium przejawiania się, w stosunku do której jest ona przezroczysta, jest jej wyrazem, ekspresją. Muzyka Bacha w pewnych momentach wydaje się czymś więcej niż symbolem tego co święte; w pewien szczególny sposób naprawdę je uobecnia – nie jak sakrament oczywiście, ale trochę jak ikona. Wydaje się, że tak jest w niektórych, przenikniętych najwyższym pięknem i wypływającą z kontemplacji i do niej prowadzącą powagą, adagiach – np. drugich częściach koncertów skrzypcowych czy klawesynowo-forteplano-

wych – ale jeszcze bardziej w pełnych naprawdę boskiego majestatu partiach „Mszy h-moll”, np. w rozpoczynającym utwór „Kyrie”. Ów majestat religijny dodaje do piękna wzniosłość, która – jak to uczył Kant – wyraża to co nieskończone, ale co nabiera charakteru głęboko religijnego m.in. przez hieratyczną powagę, której z kolei nie da się sztucznie odłączyć od warstwy słownej. Rozumienie słów nie jest dla rozumienia muzyki Bacha – tak jak zresztą każdej innej muzyki wokalne – tak obojętne, jak to sugeruje Boris de Schlocher, bowiem muzyka ta oddaje się świadomie na służbę tekstu, w szczególności tekstu religijnego, który nie tylko ją na zewnątrz „uświęca”, ale kieruje od wewnątrz całą jej substancją wyrazową, jeśli tak można powiedzieć. Ale słuchacz, który jest zarazem wykonawcą, przechodzi w sposób ciągły i harmonijny od religijnego klimatu niektórych preludów i fug fortepianowych do klimatu „Mszy h-moll”, odnajdując w niej tę samą jakość – jakże trudną do określenia – poddania muzyki pod władanie religijnej tajemnicy.

Czy dałoby się odnaleźć coś, co spaja wszystkie te momenty muzyki Bacha będąc jakąś fundamentalną, przejawiającą się w muzyce postawą, która przenika całe uniwersum muzyki Bachowskiej? Sądzę, że taką postawą jest wypływająca z głębokiej wiary **AFIRMACJA** rzeczywistości, afirmacja bytu jako dobrego, pięknego i prawdziwego. U podstaw niedoścignionego piękna muzyki Bacha tkwi, moim zdaniem – które jest także opinią Pocięja – wiara w piękno jako metafizyczne transcendentalne, to znaczy w to, że byt jako taki jest dobry, piękny i rozumny. Jednakże myśl o równoważności tych tzw. transcendentalnych, to znaczy orzekających o wszelkim bycie, właściwościach ma w sobie pewien zasadniczy moment, który można przeoczyć, jeśli się zapomni o religijnej genezie tej koncepcji. Byt jest dobry i piękny nie tylko w stopniu, w jakim wyszedł z rąk Stwórcy, ale również w stopniu, w jakim do niego **ZMIERZA**. Zmierza, to znaczy naprawdę do tego Stwórcy się upodobnia. Koncepcja transcendentalistów jest głęboko dynamiczna, ponieważ świat wprawdzie nosi na sobie znamiona Stwórcy, ale nosi także skazę grzechu i musi zostać przemieniony, to znaczy **ZBAWIONY**, aby być naprawdę dobry i piękny, ponieważ **RZECZYWISTA** równoważność tych pojęć da się odnieść tylko do natury doskonałej, czyli maksymalnie upodobnionej do Boga.

Otóż to upodobnianie do Boga dokonuje się także poprzez sztukę. Bach afirmuje rzeczywistość także i może przede wszystkim dlatego, że afirmuje swoją sztukę, którą może uczynić piękną i przez to przywrócić światu na swoim odcinku oblicze, jakie miał wychodząc z rąk swojego Stwórcy. Sztuka Bacha ukazuje świat przemieniony, jest jego symbolem i zapowiedzią. Jest to prze-

miana, w której CZAS – podstawowe medium muzyki – zostaje do głębi przeniknięty sensem, nasycony metafizycznym pięknem i prześwietlony wiecznością. Dlatego wykonawca i słuchacz muzyki Bacha nie powinien być jedynie jej estetycznym odbiorcą; przy całej bezinteresowności, której domaga się Piękno, tak jak domaga się jej Prawda, powinien czuć się zaproszony do dziękczynienia za to, co **JEST** i zarazem do czynnego uczestnictwa w nadziei na to, co powinno być i co **BĘDZIE**.

Karol Tarnowski



Nowosielski

Tak chętnie formułowany przez Jerzego Nowosielskiego odautorski komentarz do własnego malarstwa uprawnia pytanie o stosunek między jego wypowiedziami a dziełami malarskimi. Czy obrazy Nowosielskiego – oscylujące między malarstwem figuratywnym a abstrakcją geometryczną, będące wynikiem swoistego, bardzo indywidualnego przetworzenia malarstwa kubistycznego i nadrealizmu, a także obrazy w typie ikony – są adekwatne do jego słów? I czy te ostatnie ułatwiają zrozumienie jego obrazów: czy uzasadniają przesłanie treściowe w nich zawarte, jak i wybór formy malarskiej?

Otóż wydaje się, że wypowiedzi i obrazy Nowosielskiego zawierają podobne treści. Nie deprecjonuje to oczywiście ani tego, co Nowosielski pisze, ani tym bardziej tego, co i jak maluje.

Nowosielski jest przede wszystkim malarzem i właściwą formą ujawniania jego osobowości wydaje się malarstwo. Ale jest jednocześnie teologiem, choć sam broni się przed tym określeniem, i teologia prawosławna, głównie teologia ikony, stanowi podstawowy temat jego rozważań. Tyle że jakby wbrew temu, co sam artysta głosi – za to zgodnie z jedną z zasad teologii ikony – jego malarstwo *bardziej porusza duszę aniżeli słowo*. Nie sposób odmówić Nowosielskiemu znajomości większości zagadnień oscylujących wokół prawosławia, wręcz erudycji, a i emocjonalnego zaangażowania w przybliżaniu tak jego czytelnikom, jak i odbiorcom jego obrazów sacrum ikony. Niemniej wiele z jego wypowiedzi zawiera w sobie sprzeczności, zaś część – sformułowania co najmniej obrazoburcze. Wszystkie one dowodzą, że artysta ma do teologii prawosławnej stosunek nieortodoksyjny, że jego koncepcja sztuki daleko wybiega poza zasady, którymi rządzi się kanoniczna ikona. Do tych najbardziej uderzających, a wymienionych już przez J. Saliję „odstępstw” Nowosielskiego należą: zafascynowanie manicheizmem, szukanie analogii między prawosławiem a hinduizmem, niezrozumienie eklezjologii, nadmierne rozbudowanie angelologii, niejednoznaczny stosunek do liturgii, bezpodstawne doszukiwanie się erotyzmu w ikonach czy fałszywa interpretacja ikony Hodegetrii i Marii-Eklezji.

Nie należałoby artystę z powodu tych „błędów” czynić wymówek, gdyby nie ciągle ponawiane deklaracje, że wszystkie jego obrazy, a więc i te abstrakcyjne, i serie zielonych pejzaży, i czarne akty kobiece – są ikonami. Nieufność, jaką budzi to stwierdzenie, jest równa tej, z jaką sam Nowosielski odnosi się do historyków sztuki, przyznając nam rozumienie i właściwe odczytanie jedynie

sztuki przeszłej, a nie – jak to określa – „żywej”. Oczywiście wypadnie, w każdym razie częściowo, zgodzić się z artystą w tej kwestii. Podobnie jak i z drugim jego poglądem, obarczającym historyków sztuki winą za wprowadzenie do badań retoryki ścienistycznej. Wyklucza to, jego zdaniem, jedynie możliwe odczytanie sztuki religijnej przede wszystkim poprzez intuicyjną jej interpretację. Ma tu Nowosielski rację, ponieważ narzędzia badawcze, którymi dysponuje historia sztuki, są w dalszym ciągu niewystarczające i bezradne wobec problemów sacrum we współczesnej sztuce religijnej. Bowiem aparat pojęciowy akademickiej interpretacji nie jest w stanie sprostać intuicyjnemu odczytaniu dzieła sztuki. Ponieważ jednak sam Nowosielski taką możliwość – mimo wszystko – sugeruje, a skądinąd wydaje się ona konieczna, można się pokusić o ocenę jego twórczości, zarówno tej malarskiej, jak i werbalnej, z punktu widzenia ich zgodności z teologią ikony.

Przy zastosowaniu tego kryterium oceny bliższe zasadom sformułowanym przez teologię ikony są bez wątpienia jego obrazy aniżeli wypowiedzi. Oczywiście teologia ikony rozumianej nie tylko dosłownie, a więc w taki sposób, jak ją pojmowali Ojcowie Kościoła czy wielcy myśliciele rosyjscy, ale także teologia ikony postulującej umieszczenie sztuki w sferze świętości, transcendentnej wobec zjawisk świata rzeczywistego. Podejmując taką interpretację twórczości Nowosielskiego wypada stwierdzić dalej, że jego obrazy religijne czy sakralne ani przez swoją treść, ani przez fakt umieszczenia ich we wnętrzach cerkiewnych czy tym bardziej kościelnych nie odpowiadają kanonom teologii ikony. Trzy z największych, najpełniejszych realizacji malarskich Nowosielskiego znajdują się we wnętrzach kościołów katolickich (Wesoła, warszawskie Jelonki, makowskie Azory), a w związku z tym jedyną funkcją, jaką mogą spełniać, jest funkcja dekoracyjna. Nie mają tu one bowiem znaczenia dogmatycznego i liturgicznego – ponieważ nie są wizualnym odpowiednikiem, wyobrażeniem liturgii – które posiadają w kościołach obrządku wschodniego, stanowiąc zaprzeczenie zgodności wyobrażenia liturgicznego i słowa liturgicznego. Więcej: nie są poświęcone i nie mają identyfikacyjnych inskrypcji, bez czego wyobrażenie nie może być ikoną w sensie kanonicznym. Także te wyobrażenia, które Nowosielski maluje w manierze ikonowej, niekiedy wierne kanonom ikonograficznym ortodoksji, nie są ikonami, lecz obrazami, mimo iż niektóre z nich dokładnie powtarzają ikony ruskie, a nawet oparte są na konkretnych wzorach, w większej mierze ikonograficznych niż kolorystycznych, można je uznać jedynie za obrazy w typie ikony o funkcji dekoracyjnej: wyrwane bowiem z podłoża właściwej im egzystencji, powieszone w muzeum czy domu prywatnym, a nawet w kościele, nie mają warunków niezbędnych do spełniania właściwych i niejako naturalnych dla ikon zadań.

Wydaje się, że ikoniczność obrazów Nowosielskiego przejawia się najbardziej w wierności postaci ludzkiej, przede wszystkim kobiecej, w ustawicznym do niej powracaniu. Nawet gdy maluje obrazy abstrakcyjne, ich punktem wyjścia jest także wyobrażenie człowieka, choć przetworzone i zdeformowane. Jest to w dodatku zawsze deformacja sakralna, służąca podkreśleniu odmienności świata nadprzyrodzonego, uwypukleniu wyrazistości obrazu, jego przesłania treściowego. Coraz bardziej sumarycznie traktowane, zamknięte w syntetycznym konturze postacie kobiece Nowosielskiego dowodzą, że artysta nie interesuje się ich wyglądem zewnętrznym, kształtem materialnym. I wbrew temu, co podkreśla w swoich wypowiedziach, że są one przesiąknięte erotyzmem – co jest nota bene niezgodne z teologią ikony, której obcy jest wszelki sensualizm – są to postacie bezcielesne, płasko malowane, o ikonowej karnacji ciała, umownym jego modelunku, ujęte w tych samych pozach, hieratyczne, często ustawione do widza frontalnie, o powtarzających się typach fizjonomicznych. Postacie kobiece Nowosielskiego nie są portretami konkretnych osób ani malarzkimi wyobrażeniami wyglądów, ale raczej nośnikami pojęcia kobiecości, idei kobiecości. Ich typizacja przywodzi na myśl tak chętnie stosowane w ikonach dzielenie postaci świętych na „kategorie” opatrzone jednakowymi, charakteryzującymi je i ułatwiającymi ich identyfikację cechami. Nadto postacie na obrazach Nowosielskiego umieszczone są na ciemnym tle stanowiącym odpowiednik ideowy złotego tła ikon, które podobnie jak tamto wyznacza granicę dwóch światów: ziemskiego i niematerialnego.

Także zbieżna z malarstwem ikonowym jest relacja, jaka zachodzi między światem nieożywionym i ożywionym, bowiem obrazy Nowosielskiego, a przede wszystkim pejzaże, nie są malowane z natury. Podobnie jak malarzy ikon nie interesuje go wygląd zewnętrzny przedmiotów realnego świata ani ich indywidualność, unikalność czy zmysłowe piękno. Przedmioty są w jego obrazach ograniczone do minimum, stanowią jedynie niezbędne uzupełnienie kompozycji. Ukazuje je artysta w sposób umowny, są one bardziej znakami tych przedmiotów niż ich malarzkimi odtworzeniami.

Nie inaczej rzecz się ma z tak często malowanymi w ostatnich latach przez Nowosielskiego cerkiewkami. Zgodnie z kanonami malarstwa ikonowego stanowią one połączenie ich oglądu zewnętrznego i wewnętrznego i są także znakami architektury, a nie widokami realnie istniejących budowli. I zawsze, znów w zgodzie z teologią ikony, postać ludzka jako nośnik, wyraz podstawowych treści obrazów Nowosielskiego jest mniej zdeformowana, mniej przekształcona i zgeometryzowana niż otaczające ją przedmioty, których tak daleko posunięta deformacja jest wyni-

kiem i wyrazem ich przemijalności, istnienia jedynie w określonym czasie. Dla przykładu tu właśnie ma miejsce owa już wspomniana wcześniej rozbieżność między wypowiedziami malarzkimi a pisanyymi Nowosielskiego. W tych drugich bowiem artysta nie tylko deklaruje przywiązanie do przedmiotów martwych, ale ich znaczenie jest dla niego tak wielkie, że – zgodnie z tym, co pisze – one także znajdują swoje miejsce w eschatologicznej przyszłości.

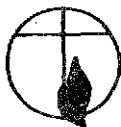
Kompozycja obrazów Nowosielskiego oparta jest o schemat stosowany w kanonicznych ikonach. Tak jak w nich krag nimbu stanowi element strukturalny, grawitujące centrum, tak w jego obrazach figuratywnych twarz ludzka tworzy dominantę kompozycyjną, której są podporządkowane i od której są uzależnione wszystkie inne elementy wyobrażenia. Analogicznie do ikon jego postacie przedstawiane są wielokrotnie w półpostaci, nie stoją na ziemi, ale unoszą się w powietrzu, co daje im tak charakterystyczną dla postaci ikonowych niematerialność. Chociaż Nowosielski zaprzecza istnieniu w swoich obrazach perspektywy odwróconej, a nawet neguje stosowanie jej w malarstwie ikonowym, to przecież – być może nieświadomie – posługuje się nią, nadając jej, zgodnie z określeniem B. Uspieńskiego, znaczenie semantyczne. Wylizanie kompozycyjnych zależności obrazów Nowosielskiego od ikon można by mnożyć. Wymieńmy te najistotniejsze: dzielenie obrazu na część środkową i otaczającą ją bordiurę wypełnioną bądź pojedynczymi postaciami, bądź scenami (tę zasadę kompozycyjną wprowadza Nowosielski zarówno do obrazów figuratywnych, jak i abstrakcyjnych), traktowanie ramy jako integralnej części obrazu czy wykorzystanie niskiej, opuszczonej linii horyzontu w pejzażach.

Nowosielski pisze, że kolor go nie interesuje, że podczas malowania stara się o nim zapomnieć. Te słowa stanowią konsekwencję jego tezy, że kolor jako kategoria estetyczna w malarstwie ikonowym nie istniał. Z tym twierdzeniem artysty nie można się zgodzić, bowiem gama kolorystyczna była w ikonach nie tylko ściśle ustalona, ale pełniła także bardzo ważną rolę symboliczną. I wbrew temu, co sam deklaruje, Nowosielski bardzo często do tej gamy sięga, jest znakomitym kolorystą, a jego predykcje do czystego koloru, do powtarzających się zestawień czerwieni i zieleni, do koloru lokalnego, jak i wprowadzanie białych błików mają swoje źródło w malarstwie ikonowym. Tak więc Nowosielski, który tak chętnie rozważa tajniki malarstwa ikonowego i podkreśla, że to ono zdeterminowało charakter jego twórczości, nie zawsze ujawnia w swoich wypowiedziach wszystkie zapożyczenia czy nawiązania do malarstwa ikonowego występujące w jego obrazach. Do takich nie ujawnionych przez malarza odwołań należy również sposób wyobrażania przepływu czasu, traktowanie go w sposób

symboliczny. Przejawia się to w ukazywaniu nie jednej, niepodzielnej chwili wydarzenia, lecz całego jego przebiegu, przyczyny, skutku i szeregu zdarzeń dziejących się między nimi.

Sumując te uwagi: nie jest Nowosielski jedynym twórcą, dla którego, jak sam twierdzi, malarstwo ikonowe było i jest „objawieniem”. Ma bowiem wielu poprzedników w sięganiu do tego malarstwa jako źródła inspiracji, i to zarówno w malarstwie zachodnioeuropejskim, jak i rosyjskim. Nie jest także jedynym, który łączy twórczość malarską z rozważaniami natury teologicznej. Wystarczy wymienić choćby L. Uspieńskiego, Grouga. Tyle że oni malują po prostu ikony, są bezpośrednimi kontynuatorami kanonicznych ikon przeznaczonych na potrzeby kultu i liturgii. Problemy kompozycji, perspektywy malarstwa ikonowego rozważane zarówno z punktu widzenia teoretycznego, jak i wykorzystywane w obrazach odnaleźć można u Pietrowa-Wodkina, Gonczarowej, Korina czy Głazunowa, ale są to z kolei zapożyczenia natury formalnej, pozbawione na ogół pogłębionego znaczenia teologicznego. Natomiast Nowosielski – przetwarzając kanon ikony w swoisty, właściwy sobie sposób – potrafił stworzyć swój własny język artystyczny. Jest jednym z niewielu współczesnych twórców, dla których sztuka – aby mogła spełniać swoje posłannictwo – musi pozostawać w sferze sacrum, w kręgu świętości. To rozumienie sztuki, jak i łączenie twórczości malarskiej z uprawianą przez artystę teologią najbardziej zbliża Nowosielskiego do prawdziwych ikonografów.

Barbara Dąb-Kalinowska



List z Ameryki (4)

Wymiary sprawiedliwości

W listopadzie 1985 r. w Guthrie Theater w Minneapolis można było obejrzeć sztukę Emily Mann „Execution of Justice”. Widzów siedzących w ciemnościach kolistej widowni atakowano gwałtownymi scenami, hałasem ulicy, syren policyjnych, klaksonów, akcją równolegle odgrywaną przez aktorów oraz dziejącą się na monitorach telewizyjnych, snopami światła i innymi środkami teatru dokumentalnego. Sztuka o „wymiarze sprawiedliwości” przedstawia w nowoczesnym języku teatralnym autentyczne wydarzenia, które wstrząsnęły San Francisco siedem lat wcześniej.

Oto pokrótce przebieg tych wydarzeń.

W latach siedemdziesiątych San Francisco przeżywało kryzys. Przemysł odpływał na południe pozostawiając masy bezrobotnych; środowiska robotnicze zarówno irlandzkie, jak i murzyńskie odczuwały rosnącą konkurencję Azjatów i Amerykanów pochodzenia latynoskiego, zwanych Hispanics. Po radosnym okresie „flower power” z końca lat sześćdziesiątych pozostały ślady mało budujące. Kolonia homoseksualistów, zadomowiona tu od czasów hippisowskich ze względu na otwarty charakter miasta, przyciągała tysiące „gays”, czyli pederastów i lesbijek z całych Stanów Zjednoczonych. Castro Street stała się swoistą „mekką” homoseksualistów amerykańskich. W 1975 koalicja mniejszości rasowych i wspólnot lokalnych, z których homoseksualiści okazali się najsilniejsi, wyparła dotychczasowy establishment i wybrała burmistrzem miasta faworyta „gays”, George’a Moscone. Jednym z jego współpracowników był szef People’s Temple Jim Jones, mianowany przewodniczącym Rady Mieszkaniowej San Francisco. W 1977 r. kompan Moscone’a Harvey Milk został jako pierwszy w historii USA jawny pederasta wybrany do Rady Nadzorczej San Francisco. Innym członkiem Rady został Dan White, były policjant i strażak, weteran wojny wietnamskiej, zwolennik prostych i twardych zasad w życiu społecznym. Milk i Mascone przeprowadzili szereg zarządzeń znoszących „dyskryminację” homoseksualistów, utracili też inicjatywę konserwatywnego senatora Johna Briggsa, by zakazać homoseksualistom nauczania w szkołach kalifornijskich. Tymczasem Jim Jones, zdenerwowany prasowymi dociekaniem na temat nadużyć w jego „Świątyni Łudu”, przeprowadził całą komunę swych zwolenników do wioski zbudowanej w dżungli Gujany i nazwanej skromnie Jonestown. Poniósłszy

kilka prestiżowych porażek White zgłosił dymisję z Rady Nadzorczej, lecz pod wpływem protestów swych wyborców pragnął wycofać rezygnację. Moscone odmówił, antagonizując przeciw sobie część opinii publicznej miasta, zaniepokojonej wpływami „gays”.

Dramat nabiera tempa. 16 listopada 1978 r. White zostaje wygwizdany na wiecu zorganizowanym, by zapobiec jego powrotowi do Rady. 19 listopada kongresman Leo Ryan, który miał zbadać na miejscu w Gujanie skargi na totalitarne machinacje Jonesa, zostaje zabity przez fanatyków „Świątyni Ludu”. Do San Francisco dochodzą pierwsze wiadomości o zbiorowym samobójstwie członków sekty. White ciągle nie może powrócić do Rady. 21 listopada podano, iż liczba ofiar w Jonestown przekracza 500 osób. 25 listopada Moscone pragnie zaistalować swojego człowieka na miejsce White’a. 26 listopada prasa podaje, że bojówki Jonesa zmusiły do samobójstwa aż 910 osób. Wywołuje to piorunujące wrażenie w mieście, z którego pochodzili niektórzy członkowie sekty oraz ich normalne rodziny. Mimo to Moscone zaprzysięga nowego członka Rady Nadzorczej. White zostaje odsunięty. 27 listopada, pod wpływem urazy osobistej oraz wściekłości z powodu poczynąń homoseksualistów i Jonesa, White wpada do biura burmistrza i strzela z pistoletu do Moscone’a a następnie do Milka, kładąc obu trupem. Szał „wolności” doprowadził więc do tragicznej kulminacji – podwójnego morderstwa.

W maju 1979 r. odbył się proces White’a. Skazano go na siedem lat więzienia. Po ogłoszeniu wyroku społeczność San Francisco podzieliła się na dwie części. Jedni uważali, że wyrok byłśmiesznie niski. Tłum podjudzony przez „gays” zaatakował ratusz wybijając szyby i paląc samochody policyjne. Drudzy protestowali przeciw surowości wyroku twierdząc, że nie należy karać White’a za „zrobienie porządku”. Wielu homoseksualistów stało się ofiarami linczów na Castro Street. W listopadzie 1979 r. nowym burmistrzem San Francisco wybrano głosami tej samej koalicji mniejszości rasowych oraz „gays” panią Dianne Feinstein, która, choć mniej ostentacyjnie, utrzymała wszystkie swobody homoseksualistów. Upadł nawet projekt zamknięcia publicznych „bath-housów”, w których bez żenady uprawiali swoje praktyki. W tym samym czasie pojawiły się pierwsze przypadki AIDS, której rozprzestrzenianie się dotyczyło pierwotnie prawie wyłącznie homoseksualistów oraz narkomanów. W styczniu 1984 r. White został zwolniony z więzienia Soledad. Zamieszkał koło Los Angeles, jednak nie mógł wytrzymać presji środowiska, w którym „gays” odgrywały nadal kluczową rolę. W październiku 1985 r. popełnił samobójstwo. Już po premierze sztuki Emily Mann życie dopisało do niej nową scenę.

W historii tej widać gwałtowne, konwulsyjne ścieranie się potężnych sił społecznych oraz amoralną grę polityczną. Dramat, w którym zarówno w życiu, jak i na scenie Guthrie Theater role główne odegrali George Moscone, Harvey Milk i Dan White, ma jednak wymiar szerszy niż tylko głośne morderstwo, walka polityczna czy problem homoseksualizmu jako taki. Dotyczy bowiem funkcjonowania norm moralnych jako podstawy równowagi w społeczeństwie, dotyczy zasadniczego dylematu wolności i demokracji: jak pogodzić aspiracje jednostek i interes społeczny. Oto dwa stanowiska, których zwolennicy, nie mogąc ich zrealizować, doprowadzili w końcu do konfliktu i tragedii: 1° – jednostka ma prawo do całkowitej wolności, a wszelkie zachowania są równoprawne. 2° – większość ma prawo narzucić mniejszości własny pogląd na normy postępowania. Przy tak krańcowej różnicy postaw starcie było nieuniknione.

Rzecznicy „gays” są zwolennikami pełnej wolności od jakichkolwiek ograniczeń moralnych czy społecznych. Zapewne przyznaliby ostatecznie, iż wolność jednostki nie może ograniczać wolności innych jednostek, ale w praktyce tę ostatnią są skłonni rozumieć bardzo wąsko. Nie trafia im do przekonania argument, że jako odchylenie od normy homoseksualizm może być w większej skali groźny społecznie. Stwierdziwszy, że w naturze nie ma zachowań seksualnych normalnych i nienormalnych, domagają się nie tylko równouprawnienia homoseksualistów, ale niejednokrotnie także uznawania ich związków przez prawo cywilne, żądają prawa adopcji dzieci itp. Stojąc na gruncie czystej „wolności od” trudno z takim poglądem polemizować. Stanowisko przeciwne zdaje się bowiem wówczas ograniczać jednostkę, być sprzeczne z zasadą wolnej woli. A gdzie tolerancja dla zwyczajów mniejszości, gdzie demokracja czy w końcu konsekwencja wolności wyboru? – zapytać mogą od razu zwolennicy swobody rozumianej jako swawola.

I pogląd drugi, który zakłada przymus norm postępowania niezależnie od tego, czy pochodzą one od mniejszości, czy większości. Jeśli zasady te narzuca mniejszość, są one bardzo często szkodliwe dla większości. Jeśli zaś reguły postępowania określa większość, to jak się mają bronić wszelkiego rodzaju odszczepieńcy, nieprzystosowani ekscentrycy lub po prostu ludzie posiadający własny pogląd i gotowi go bronić w imię własnej godności, a wbrew bezwolnemu przymusowi? Przed taką sytuacją drżą wszystkie mniejszości.

Stary to dylemat i zapewne nie mający rozwiązania na gruncie czysto liberalnej koncepcji wolności. Na tym gruncie Antygona i Kreon nigdy się nie dogadają. Co najwyżej będą w stanie wyprowadzić swych najgorliwszych zwolenników na ulicę, by palili

samochody policji lub linczowali mniejszościowych odszczepieńców.

Przy narastaniu postaw skrajnych, zarówno wśród rzeczników „wolności“, jak i „porządku“, którzy zresztą się nawzajem prowokują, nie widać szansy na pokojowe i twórcze rozstrzygnięcie sporu. Nie będzie go tak długo, dopóki nie uznamy, że chodzi w istocie nie o dążenie do wolności czy porządku, ale o realizację pozytywnych wartości, które w każdym poszczególnym przypadku można osiągać przy innym stosunku elementów swobody i ładu. Dla jednostek jak i dla społeczeństwa groźny może być bowiem nie tylko przymus ze strony większości (mowa o systemie demokratycznym) lub mniejszości. Poszukiwacze wolności bez kierunku stać się mogą przecież tak bezwolni i jałowi, że pójdą za każdym fałszywym prorokiem w rodzaju Jima Jonesa. Bez wartości nie uda się bowiem ani demokracja liberalna, ani paternalizm. Bez wartości nie ma w istocie różnicy między mniejszościową sytuacją strażaków, albinosów, homoseksualistów, satanistów czy gangsterów.

Wojciech Roszkowski

Anatomia władzy

(na marginesie książki M. Tymowskiego, „Karabin i władza w Afryce XIX wieku”, Warszawa 1985)

Współczesność stawia przed nami najrozmaitsze wyzwania. Aby im sprostać, trzeba orientować się w zasadach działania systemów, w których przyszło żyć. Nie jest to jednak proste zadanie. Ogromna ilość informacji, którą wytwarzają i przetwarzają systemy, niejednokrotnie czyni nas bezradnymi; intuicja i zdrowy rozsądek w tej sytuacji nie zawsze wystarczają. Poszukując prawdy, sprawy ważne myliny z drugorzędnymi, ślizgając się tylko po powierzchni zjawisk. Jednym ze sposobów przezwyciężenia tego dylematu jest metoda porównawcza. Istota bowiem określonych klas systemów jest podobna, a przeto porównywalna. Badanie układów prostszych, mniej skomplikowanych, daje niejednokrotnie lepsze możliwości dotarcia do rzeczywistych zasad funkcjonowania tworów społecznego świata. Ten sposób postępowania okazać się może szczególnie przydatny w analizie tak skomplikowanego zjawiska, jakim jest państwo. Jego genezę sprowadza się niekiedy do następstwa postępującego zróżnicowania, zwłaszcza majątkowego, w danej grupie, w konsekwencji rozwoju prywatnej własności. Klasa właścicieli środków produkcji powołuje do życia organizację, której zadaniem jest obrona jej interesów. Model ten w konfrontacji z rzeczywistością okazuje się przydatny tylko w pewnych sytuacjach, np. w przypadku opisywanego przez Engelsa państwa ateńskiego, w którym własność prywatna poprzedzała powstanie organizmu państwowego. Wbrew mniemaniu, że *powstanie państwa u Ateńczyków jest wyjątkowo typowym przykładem tworzenia się państwa w ogóle, gdyż (...) proces ów odbywał się zupełnie swobodnie, bez zastosowania przemocy z zewnątrz lub wewnątrz*¹, jest to tylko jeden z możliwych wariantów przechodzenia od form przedpaństwowych do państwowych.

Rekonstruowana przez Marksa i Engelsa europejska linia rozwojowa, prowadząca od formacji wspólnoty pierwotnej i niewolniczej przez feudalizm i kapitalizm do socjalizmu, jest przykładem zbyt daleko idącej idealizacji. W świetle dorobku antropologii kulturowej i społecznej, której bujny rozwój doprowadził do obalenia wielu dziewiętnastowiecznych ustaleń, twierdzenie, że *państwo nie jest więc bynajmniej potęgą narzuconą społeczeństwu z zewnątrz*², ma wartość co najwyżej prawdy cząstkowej. Dla nie-

¹ F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, Warszawa 1969, t. 21, s. 132.

² F. Engels, tamże, s. 186.

których społeczeństw instytucja państwa objawiała się właśnie jako kataklizm, a dowodów na poparcie tej tezy dostarcza m.in. książka M. Tymowskiego. I nie chodzi tu tylko o powstawanie tworów państwowych w wyniku podboju jednych grup etnicznych przez drugie, na wzór germańskiej inwazji Imperium Rzymskiego. Znana jest także możliwość tworzenia systemów państwowych na drodze przymusu w ramach wspólnot kolektywnych.

Grupa, która dokonuje takiego podboju, nie jest w stosunku do reszty ludności zupełnie obca, jest jej częścią, podgrupą, która wypowiedziała służbę. Społeczeństwo, jak wiadomo, aby sprostać różnorodnym potrzebom, powołuje do życia odpowiednie organy, w następstwie specjalizacji poszczególnych członków, np. armię, administrację itp. Owa „służebna” rola wyłaniających się w ten sposób podgrup stwarza im prawo domagania się dla siebie władzy potrzebnej do realizacji tych zadań. Podstawą władzy i prestiżu staje się pełniona funkcja i pozycja społeczna zajmowana w hierarchii społecznej, która sprzyja gromadzeniu osobistego bogactwa. Niejednokrotnie jednak poszczególne organy, dążąc do realizacji wyłącznie własnych interesów, wypowiadają służbę i podbijają własne społeczeństwo³. Paradoks polega na tym, że może to mieć miejsce również w warunkach własności kolektywnej. Grupa rządząca nie korzysta w tym przypadku z eksploatacji indywidualnej, bo jest to niemożliwe, posługuje się natomiast kanałami kolektywnego wyzysku – za pośrednictwem instytucji państwowych. Polega to na systemie danin narzucanych ludności, ich centralnym gromadzeniu i dystrybucji między członków grupy panującej. Ten system polityczny przyjęło się określać mianem „formacji azjatyckiej” i uważać za swoisty wytwór warunków miejscowych. Istnieją jednak podstawy, by sądzić, że forma ta jest bardziej uniwersalna. Jej wystąpienie uzależnione jest raczej od tego, kto i w jakich warunkach przejmuje władzę oraz jak ją sprawuje.

Przed każdą nowo powstałą grupą społeczną, różniącą się od reszty społeczeństwa wyznawanymi wartościami i zasadami organizacji, stoi problem zapewnienia podstaw dalszej egzystencji. Jeśli owa grupa reprezentuje interes tożsamy, choćby częściowo, z potrzebami reszty społeczeństwa, istnieje możliwość osiągnięcia zgody. Umowa społeczna pociąga jednak za sobą określone konsekwencje. Wymaga, po pierwsze, zgody zainteresowanej ludności i traktowania jej jako partnera, a po drugie respektowania praw, słowem podzielenia się władzą. Jeśli ugoda zostaje odrzucona, pozostają tylko dwie możliwości. Można liczyć na własną samowystarczalność, a przykładem tej drogi są wspólnoty zakładane przez wyznawców określonych ideałów i wartości. Należą do nich m.in. szkoły religijne gromadzące się dookoła świątobliwych mędrców-

-nauczycieli, jak również znane nam współcześnie komuny hippisów. Egoizm i brak skrupułów cechujące ludzi, którzy znajdują się w orbicie władzy, podpowiada najczęściej inne rozwiązanie – życie na koszt społeczeństwa. Implikuje to konieczność podporządkowania sobie jakiejś ludności, która płacąc daniny, podatki itp., zapewniłaby utrzymanie dla grupy rządzącej.

Teoretycznie rzecz biorąc są różne sposoby osiągnięcia tego celu. Umowa społeczna odpada z oczywistych względów. Zastosowanie przymusu ekonomicznego również nie zawsze jest możliwe. Środki nacisku wobec producentów słabo związanych z rynkiem, np. prowadzących gospodarkę samowystarczalną, są szczególnie niewielkie. Także wykorzystywanie tradycyjnych autorytetów nie jest w pełni efektywne, prowadzi bowiem do umocnienia raczej starych niż nowych struktur. Oddziaływanie ideologiczne na społeczeństwo jest z kolei procesem długotrwałym (problem ideologii jako środka uprawnocieniającego władzę omówimy w dalszej części). Nowa elita najczęściej sięga więc po najbardziej brutalny, lecz wyjątkowo skuteczny środek – przemoc fizyczną. W tych warunkach system polityczny powstaje w walce, wbrew woli ludności, której nikt nie pyta o zgodę, lecz spycha się ją do roli poddanych i zmusza do utrzymywania narzuconej władzy.

Zjawisko tworzenia organizacji państwowych przy zastosowaniu przemocy ma wymiar powszechny – spotykamy je we wszystkich epokach czy okresach historycznych, także w sytuacji, kiedy w danej zbiorowości ludzkiej w wyniku rewolucji lub najazdu dochodziło do zniszczenia dawnej państwowości i zastąpienia jej nowym systemem. Bezpośrednie pobudki mogą być oczywiście bardzo różne. W Afryce zachodniej w XIX wieku, a więc w okresie wystąpienia warunków sprzyjających kształtowaniu się tworów państwowych, niektóre z nich, np. państwo Fulbe z Massiny czy państwo Tukulerów, powstawały z pobudek religijnych. Ich założycielami byli pobożni marabuci, gromadzący wokół siebie uczniów. Ogłoszenie wojny świętej rozpoczynało serię podbojów sąsiednich terenów.

Inicjatorem państwa może być również armia, jak w przypadku państwa Samoriego, wodza z ludu Malinka, czy państwa Kenedugu, obejmującego lud Senufo. Samori, początkowo dowódca niewielkiego oddziału zbrojnego, pozostającego w służbie jednej z wsi, rozpoczynał działalność w ramach tradycyjnych struktur władzy. Po pewnym jednak czasie w wyniku podbojów terytorialnych, które dawały możliwość pobierania stałych danin, rozpoczął

³ A. Podgórecki, *Istota państwa*, w: *O społeczeństwie i teorii społecznej. Księga poświęcona pamięci Stanisława Ossowskiego*, red. E. Mokrzycki, M. Ofierska, J. Szacki, Warszawa 1985, s. 327.

budowę nowej armii – po części złożonej z ochotników, po części z niewolników – a za jej pomocą innych instytucji państwowych, przede wszystkim skarbowości i administracji.

Z chwilą utworzenia państwa armia obok funkcji zewnętrznych pełniła również funkcje wewnętrzne, stabilizujące system. Polegało to w pierwszym rzędzie na wywieraniu presji na poddanych, aby wykonywali polecenia władcy, na karaniu opornych oraz utrzymaniu ładu wewnętrznego.

Wewnętrzny porządek, jak zauważa Tymowski, wymuszany był represjami lub groźbą ich zastosowania dzięki *zdecydowanej przewadze armii nad poddanymi, stałemu nadzorowaniu nastrojów i szybkiej reakcji na zaburzenia oraz korzyściom, jakie z wewnętrznego pokoju odnosiła nie tylko grupa rządząca, ale cała ludność państwa*⁴. Znalazło to swój wyraz w organizacji armii – w podziale na oddziały skoncentrowane w prowincjach nadgranicznych i biorące udział w walkach zewnętrznych (podboje lub wyprawy po łupy) oraz na oddziały pilnujące porządku wewnętrznego. Cały kraj opleciony był policyjną siecią niewielkich, bo nawet kilkusobowych oddziałów, stacjonujących w każdej wsi. Żołnierze nadzorowali ludność i naczelników wspólnot, pilnowali dróg, targów i transportu danin, obserwowali nastroje, czuwali nad egzekucją wyroków sądowych. Na armii spoczywały więc funkcje administracyjne, bezpieczeństwa publicznego oraz skarbowe. Interesująco wygląda również sprawa powiązań wojska z gospodarką.

Armia, która istnieje i działa dzięki zróżnicowanemu systemowi eksploatacji, wywiera presję na gospodarkę i system skarbowy, aby się rozwijał zgodnie z jej interesem. Patronuje więc różnym przedsięwzięciom gospodarczym, takim jak osady jenieckie, rozwój rzemiosła kowalskiego (naprawa i produkcja broni), karawany handlowe. Wymiana zewnętrzna służyła nieodmiennie do zdobycia towarów, których miejscowa gospodarka nie dostarczała – w pierwszym rzędzie broni, wierzchowców i przedmiotów zbytku. Wpływ armii na gospodarkę był jednostronny. Służył bowiem przede wszystkim grupie rządzącej, a nie całemu społeczeństwu. Powodował, co prawda, rozwój nowych form gospodarki, ale było to wynikiem nie tyle wzrostu produkcji, ile raczej przesunięć w podziale dochodu społecznego. Ogromny koszt utrzymania armii blokował dalszy rozwój państwa. Sprawa ta nabierała szczególnego znaczenia w sytuacjach kryzysowych, np. po nieudanych operacjach wojennych, klęskach nieurodzaju itp. Istnieją dwie drogi przezwyciężenia trudności: stabilizacja przez zablokowanie dotychczasowego systemu albo ewolucja w wyniku rozwoju wewnętrznego m.in. gospodarczego. Armia była zdolna do utrzymania status quo poprzez wzmacnianie centralizacji i opresyjności systemu. Do dalszej ewolucji nie mogła doprowadzić

z przyczyn zasadniczych: interes armii jako całości mógł być w pełni zabezpieczony jedynie w ramach aktualnego systemu.

Rozpatrzmy ten problem bliżej. Po przejściu władzy wspólny początkowo interes grupy ustępuje zwykle niejśca rozgrywce wewnętrznej. Poszczególne jednostki dążą do osiągnięcia w obrębie grupy rządzącej wyższego statusu i większej władzy. Szeregowi funkcjonariusze, przeciwnie, są zwolennikami swoistego egalitaryzmu. Obawiają się bowiem wolnej konkurencji, w której wiele można zyskać, ale i wszystko przegrać. W przypadku wspomnianych państw Afryki zachodniej wyżsi dowódcy zainteresowani byli ograniczeniem scentralizowanego działania państwa i uzyskania prawa do poboru danin. Droga tą potoczyła się ewolucja sił zbrojnych społeczeństw europejskich w okresie średniowiecznym. Miejsce drużyny zajęło tam rycerstwo ekwipujące się na swój koszt z dochodów uzyskanych dzięki eksploatacji poddanych w majątkach. W warunkach afrykańskich szeregowi żołnierze dążyli do utrzymania dotychczasowego systemu poboru danin i ich dystrybucji przez państwo, sprzyjało to bowiem zabezpieczeniu wysokiego poziomu konsumpcji indywidualnej. Armia jako całość, jak wynika z analizowanych przez Tymowskiego przykładów, zahamowała proces przemian grupy rządzącej w kierunku większej decentralizacji władzy, a tym samym ewolucji całego systemu.

Dążąc do opisanía istoty państwa, podaje się różne jego cechy, najczęściej terytorium, zbiorowość ludzką, instytucję władzy publicznej itp. Dzieje państwa Samoriego uzmysławiają, jak wielkie znaczenie ma pierwiastek ludzki. Upadek pierwszego państwa Samoriego (1891–1892) w wyniku walk z wojskami francuskimi spowodował, że Samori postanowił założyć nowe państwo na innym terytorium (1893–1898). Wolnej ziemi nie brakowało, gorzej było z ludnością; stąd pomysł uprowadzenia poddanych z obszarów, które utracił. Człowiek i możliwość jego eksploatacji były dla władzy najważniejsze. Jest to oczywiste. Dopóty się panuje, dopóki są poddani. Interesująco przedstawia się więc problem relacji władza-społeczeństwo.

Zazwyczaj zakłada się, że w systemach państwowych o głębokich podziałach klasowych, wykorzystujących pracę niewolniczą, ludność wolna należeć będzie do zwolenników, niewolnicy natomiast do przeciwników władzy. Podział ten, jak wszelkie schematy, okazuje się zawodny i mylący. Wbrew pozorom to właśnie ludzie niewolni byli w dużej części podporą grupy rządzącej. Osadzeni na roli, często nie korzystali z możliwości ucieczki dla odzyskania wolności. Państwo, które uczyniło ich niewolnikami i pobierało daniny, było jednocześnie gwarantem pewnej stabilizacji życiowej.

⁴ M. Tymowski, dz. cyt., s. 94.

Jeszcze raz triumfują więc racje Wielkiego Inkwizytora Dostojewskiego, który dobrze wiedział z praktyki, ilu ludzi jest gotowych do rezygnacji z daru wolności za cenę pełnej miski i zdjęcia obowiązku podejmowania decyzji. Niewolnicy stanowili ważną część składową armii, a z ich szeregów rekrutowali się niejednokrotnie wybitni dowódcy oraz gwardia władcy. Jeńcy wcieleni do wojska nie starali się o zmianę swego losu. *Udział w walkach, możliwość zdobycia bogactw, a zapewne także fascynacja osobą władcy i nie znana im dotąd skalą organizacji, w której działaniu czynnie uczestniczyli, powodowały (...) że wypadki ich dezercji były nieliczne*⁵.

Oprócz niewolników wielką rolę w poparciu władzy odgrywali ludzie z awansu. Szczególnie w początkowym okresie dzięki służbie w armii możliwy był znaczny awans społeczny. Po ukształtowaniu się organizacji państwowej postępowała stabilizacja systemu. Możliwość awansu nigdy nie była jednak wykluczona dla ludzi ambitnych, zdolnych, a przede wszystkim wiernych. Zresztą sama obecność w armii oznaczała już pozycję uprzywilejowaną – przynależność do grupy sprawującej władzę. Problemem byli zawsze ludzie wolni.

Używając siły można zbudować największe nawet imperium, jednak przed każdą władzą, wcześniej czy później, staje problem jej uprawomocnienia. Im szersze kręgi społeczne uznają legalność państwa, tym większa jest jego siła i tym mniejsze są kłopoty z pokonaniem oporu niezadowolonych. Do tego celu wykorzystuje się religię i ideologię. Dla przykładu w państwie Samoriego islam stał się środkiem uprawomocnienia władzy przynajmniej wobec części ludności. Natomiast władcy Kenedugu, którzy nie wykorzystali tej możliwości, musieli polegać wyłącznie na przemocy. Tymowski zwraca uwagę, że istnieje granica oddziaływania armii na ludność. Mogła złamać opór, utrzymywać ludność w posłuszeństwie, zmusić do świadczeń na rzecz państwa. Jej oddziaływanie na pewne sfery życia społecznego i politycznego było jednak niemożliwe. *Była to sfera postaw i przekonań ludzkich, na które przemoc nie mogła mieć tak prostego i jednoznacznego wpływu, jak na sferę działań ludzkich. Siłą i groźbą jej użycia nie można było skłonić poddanych do tego, aby uznali państwo za swoją własną organizację*⁶. Ludność wolna była więc zarzewiem buntu. Smak wolności trudno zapomnieć. Tkwi w człowieku chyba już do końca. Bunt wybuchał więc i w państwie Samoriego, i w państwie Kenedugu. Dość łatwo je uśmierzano, bo były nieskoordynowane, poszczególnym wspólnotom chodziło jedynie o niezależność, możliwość decydowania o własnym losie, uwolnienia się od dokuczliwych, często trudnych do realizacji danin.

Recepta władzy skutecznej pozornie wydaje się prosta – jak najwięcej niewolników i ludzi z awansu. Jest to jednak recepta na samounicestwienie. System wspierający się na takich podstawach nie jest w stanie zapewnić dalszego rozwoju. Twórczość, innowacyjność – to domena ludzi wolnych. Warto o tym pamiętać, nim potępi się ludzi, którzy mają odwagę myśleć inaczej.

Jerzy Gaul

⁵ Tamże, s. 31.

⁶ Tamże, s. 205.

Jerzy Gaul

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

książki

**O lepsze rozumienie
orędzia ewangelii**

Ks. Józef Kudasiewicz

*Ewangelie synoptyczne
dzisiaj*

Biblioteka „WIEŹI“, Warszawa 1986,
ss. 428.

Obszerna praca znanego polskiego biblisty, profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jest wprowadzeniem w aktualną problematykę studiów nad ewangeliami synoptycznymi oraz prezentuje niektóre ich rezultaty.

Jak w tylu innych dyscyplinach, również w biblistyce wiek XX dokonał swego rodzaju rewolucji, wywołanej nowym podejściem do pism natchnionych przez zastosowanie nowych metod badawczych, takich jak metoda historii form (Formgeschichte), powstała na początku lat dwudziestych, oraz metoda historii redakcji (Redaktionsgeschichte) powstała w latach pięćdziesiątych. Wykazano, iż powstanie pism ewangelicznych w dzisiejszym kształcie było poprzedzone kilkudziesięcioletnim rozwojem przekazywanej ustnie tradycji o Jezusie, a jej spisanie przez ewangelistów było uwarunkowane przez środowisko, w którym oni żyli, przez ludzi, dla których pisali, jak i też ich osobistym spojrzeniem na postać Jezusa i Jego zbawcze dzieło.

Czyny i słowa Jezusa zostały przedstawione w tych pismach w oryginalny, nie znany dotychczas sposób, dając początek nowemu rodzajowi literackiemu nazwanemu później „ewangelią“, który jest uroczystą proklamacją dzieł Jezusa z Nazaretu, służącą przepowiadaniu dokonanego przez Niego zbawienia. Stanowi on swoistą syntezę historii i teologii, tak iż ewangelie nie są ani dziełami wyłącznie historycznymi bez związku z kerygmatem, ani dziełami wyłącznie kerygmatycznymi bez nawiązania do faktów historycznych. Czytelnik ewangelii, pod groźbą rozminięcia się z myślą ewangelistów i ich orędziem, zobowiązany jest pamiętać o ich historyczno-kerygmatycznej naturze.

Jak czyta się więc ewangelie **DZISIAJ**, gdy przebrzmiały już, wywołane nowym podejściem, burze dyskusji nad ich historycznym walorem, a egzegeza katolicka, zachęcona odpowiednimi dokumentami Stolicy Apostolskiej, przyjęła nowe metody, które zrodziły się w kręgach egzegetów protestanckich, po uprzednim oczyszczeniu ich z przesłanek filozoficznych i teologicznych sprzecznych z wiarą?

Autor daje odpowiedź wychodząc z terenu polskiego, gdzie dostrzega dwa błędne podejścia, rozbijające się jeszcze o kwestię historycznej prawdy ewangelii. Pierwsze z nich reprezentują religioznawcy laicy, Z. Kosidowski („Opowieści ewangelistów“, Warszawa 1979) i Z. Poniątkowski („Wprowadzenie w ewangelie“, Warszawa 1971). Choć ci dwaj autorzy różnią się poziomem posiadanej wiedzy biblijnej i stopniem asymilacji zdobyczy światowej biblistyki, łączy ich wspólny rys, jakim jest agresja ideologiczna, nie mająca wiele wspól-

nego z naukowością, ukierunkowana nie na budowanie, lecz na niszczenie. Ewangelie są – ich zdaniem – przypadkowym tworem kompilacyjnym dokonanym przez złożoną z analfabetów i marzycieli gminę chrześcijańską, która nie interesowała się faktami z życia Jezusa. Tradycja, którą przekazują, jest przeto pozbawiona elementów historycznej wiarygodności i należy ją odrzucić jako nienaukową. Autorzy ci, tak zatroskani o naukowe podejście do ewangelii, sami wykazują jednak spore w nim braki, dając się apriorycznie warunkować wyznawanym światopoglądem. Nie potrzeba przecież być wierzącym, aby odczytać poprawnie myśl ewangelistów, zrozumieć ich swoistą koncepcję historyczności, rozumienie myśli drugiego człowieka nie przesadza jeszcze o wyrażeniu na nią zgody.

Drugie błędne podejście zauważa się u tych teologów, którzy czytają ewangelie obciążeni koncepcjami dawnej pobożnej apologetyki katolickiej. Bronią oni kronikarskiej ścisłości opisywanych szczegółów, stawiając w centrum swego zainteresowania elementy historyczno-biograficzne. Zapominają jednak o tym, że ewangelici nie chcieli pisać kronik z życia Jezusa, lecz głosić, iż On jest oczekiwanym Zbawicielem i Synem Bożym. Celem tego nie mogli osiągnąć przez podanie szeregu suchych faktów, gdyż tym sposobem zaspokoiłoby wyłącznie ciekawość słuchaczy. Element historyczny w ewangeliiach został zinterpretowany teologicznie, by stanowić pokarm nie dla wiedzy, lecz dla wiary.

Kluczem do ewangelii, zdolnym ustrzec przed tymi i im podobnymi nieporozumieniami, jest konsekwent-

ne uszanowanie i wyprowadzenie wniosków z ich rodzaju literackiego. Ewangelie nie mogą odpowiadać na pytania, które są źle postawione. Winno się je interpretować w kategoriach ich twórców, a nie według narzuconych z góry i obcych im kryteriów. Podejście z kluczem rodzaju literackiego w rękę nie tylko chroni przed nieporozumieniami, ale, i przede wszystkim, otwiera drogę dotarcia do prawdy i bogactwa, jakie one w sobie kryją.

Spośród tekstów ewangelicznych potrzebują reinterpretacji w nowym duchu zwłaszcza ewangelie dzieciństwa i opisy cudów. W pierwszych należy dążyć do relatywizacji elementu biograficzno-narracyjnego, a zwrócić większą uwagę na sens teologiczny opowiadań. W drugich natomiast należy odrzucić scholastyczne fizyczno-przyrodnicze rozumienie cudu i wrócić do biblijnej koncepcji cudu, wydobywając jego religijne i osobowe znaczenie w kontekście historii zbawienia (por. ss. 94–122).

Ks. Kudasiewicz nie ukrywa, iż nowe spojrzenie na ewangelie budzi często sprzeciw, a nawet zgorszenie. Bardzo powoli wchodzi ono do katechezy i kaznodziejstwa obciążonych nadal balastem przeszłości. *Głównym więc zadaniem inicjacji w Ewangelie jest cierpliwe i odpowiedzialne przezwyciężanie dawnych nawyków myślowych i formowanie właściwej wizji Ewangelii w oparciu o osiągnięcia egzegezy i naukę Kościoła* (s. 81).

Rozważania na powyższe tematy zajmują tylko jedną trzecią książki, są jednak zasadnicze, gdyż kreślą jakby perspektywę, w której należy się poruszać.

W drugiej, najobszerniejszej części.

omawia autor zagadnienia z zakresu introdukcji szczegółowej. Nawiązując do dawnych świadectw i współczesnych dyskusji, przedstawia aktualne poglądy dotyczące autora, adresatów, miejsca i czasu powstania każdej z trzech ewangelii oraz ich charakterystykę literacką i główne idee teologiczne.

W kwestii synoptycznej, tj. szukając wyjaśnienia podobieństw i różnic zachodzących między ewangelistami w relacjonowaniu tych samych słów i czynów Jezusa, odwołuje się do *teorii dwóch źródeł* jako do najlepiej dzisiaj udokumentowanej i najbardziej rozpowszechnionej wśród egzegetów. Głosi ona, iż Ewangelia Marka jest najstarsza i wraz z hipotetycznym „Zbiorem mów pańskich” (Q) służyła jako źródło dla Ewangelii Mateusza i Łukasza.

Genetyczne i literackie pokrewieństwo trzech ewangelii nie może przysłańcać różnic zachodzących między nimi, owszem, ułatwia dostrzeżenie ich cech oryginalnych. Metoda badań zwana historią redakcji położyła wielkie zasługi w tym zakresie i jej dorobek szeroko wykorzystuje autor prezentowanej książki omawiając główne wątki teologiczne i parenetyczne poszczególnych ewangelii. Ewangelisci patrzą pod różnymi kątami na dzieło Jezusa, przy czym każde z tych spojrzeń, czyli każda z ewangelii, jest kompletna i nie potrzebuje uzupełnień w postaci włączania w nią tekstów pochodzących z innej. Należy to podkreślić z całą mocą, gdyż jeszcze do niedawna tworzono tzw. harmonię ewangelii. Z trzech ewangelii synoptycznych i z Ewangelii Jana układano jakby piątą ewangelię, która miała stanowić kompletną biografię Jezusa,

zawierającą wszystkie znane szczegóły z Jego życia. Takie czytanie ewangelii jest w świetle współczesnych badań nie do przyjęcia jako przeakcentowujące element biograficzny i sprzeczne z oryginalnością literacką i teologiczną poszczególnych ewangelistów (por. ss. 122–124).

W ostatniej, trzeciej części, przechodzi autor do studium czterech wybranych tekstów poruszających kilka kluczowych tematów ewangelicznych: królestwo Boże, nawrócenie, miłosierdzie, czyny miłości i dobroci na rzecz bliźnich, służby dnia powszedniego a słuchanie Słowa. Rozważania te stanowią praktyczną ilustrację zastosowania omawianych metod badawczych i są aktualizacją orędzia ewangelii.

Książka jest owocem kilkunastoletniej pracy badawczej, dydaktycznej i pastoralnej... Pragnie być rzetelną odpowiedzią na pytania, jakie ludzie stawiają Ewangeliom i Chrystusowi tu nad Wisłą, a nie na paryskim bruku – wyznaje autor w przedmowie (ss. 7–8). Dojrzały owoc fachowej refleksji dzięki komunikatywności języka jest dostępny dla każdego wytrwałego czytelnika. Dużą pomocą dla niezadowolonych będzie umieszczony na końcu słowniczek podstawowych pojęć z dziedziny nauk biblijnych, obejmujący również niektóre patrystyczne i współczesne autorytety.

Do książki dołączony jest również komentowany przegląd bibliograficzny polskojęzycznych publikacji związanych z poruszaną problematyką. Wskazuje on możliwości poszerzenia i pogłębienia poszczególnych tematów, stanowi również syntetyczny obraz dorobku polskich egzegetów. Do nich zwraca się autor

z apelem, aby swe badania koncentrowali na teologii ewangelii, gdyż w tej dziedzinie zauważa on w polskim piśmiennictwie największe braki, a jest to dziedzina ważna teologicznie i duszpastersko (s. 426).

Pod adresem zaś samego Ks. Profesora należałoby wysunąć życzenie, aby w kolejnych swych publikacjach, w sposób równie jasny i wiarygodny, przedstawił krajowemu czytelnikowi nowsze kierunki egzegetyczne pojawiające się na Zachodzie, a wychodzące poza szkołę historyczno-krytyczną, jak np. analiza strukturalna.

Czesław Łukasz SJ

Zguby szukanie

Ks. Antoni Dunajski

Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida

Lublin 1985

Książka ks. Antoniego Dunajskiego to cenna praca teologa, który spróbował udowodnić, że Norwid był teologiem historii, że – w odróżnieniu od licznych romantycznych historiozofii – swój pogląd na świat w tej dziedzinie oparł na doktrynie chrześcijańskiej, a ściślej rzecz biorąc, na doktrynie Kościoła rzymskokatolickiego.

Wszyscy badacze Norwida godzą się na to, że był on niepodważalnym katolikiem. Jeśli jednak chodzi o jego interpretację dziejów, nie brakło

imputowania poecie wpływów niezgodnych z chrześcijaństwem (np. Schellinga, Hegla, Vica) i pisanie o pęknięciach i sprzecznościach w poglądzie poety na świat. Praca ks. Dunajskiego sprawę wyjaśnia i ustawia, zwłaszcza ważny problem opatrności Bożej w dziejach i wolnej woli człowieka.

Otrzymaliśmy obszerny, planowy, jasny, bogato udokumentowany wykład z punktami, podpunktami i podsumowaniem nie tylko na końcu książki, ale i na zakończenie każdego rozdziału, można więc szybko i łatwo zapoznać się z jej zawartością. Ale nie wolno na tym poprzestać. Materiał dowodowy i jego analiza stanowią osobne bogactwo i w wielu przypadkach poszerzają spojrzenie na poszczególne utwory Norwida. A autor pamięta zawsze o dzisiejszym czytelniku: wyjaśnia, tłumaczy, podaje polskie tłumaczenie łacińskich zwrotów.

Analizując struktury Norwidowego myślenia historycznego ks. Dunajski pokazał związki poety z romantyczną filozofią historii, ale także jego oryginalne pomysły i uznał go za jednego z twórców hermeneutyki historycznej w Polsce. Jako wierzący i jako myśliciel Norwid opierał się na objawieniu i na naukach historycznych, jako poeta stosował do historii poznanie poetyckie, najczęściej przejęte z Biblii – poznanie paraboliczne. Zgodnie z poglądem poety, że jedna parabola tylko *u-o-czywiśnia*, wszystkie zaś *dowodzą* („Milczenie”, Pisma Wszystkie – dalej PW – VI, 236), autor dokonał rekonstrukcji dziewięciu podstawowych, które w przemyśleniach Norwida tworzą pewną całość i pokazują, jak rozumiał on tajemnicę dziejów. Są to: *Księga dziejów*, *spirała dziejów*, *orga-*

nizm dziejów, *gmach dziejów, dziejów bryła, teatr dziejów, dziejów zaciąg, krzyż dziejów, msza dziejów*. Tak różniące się między sobą, w sumie pogłębiają one chrześcijańskie i biblijne rozumienie dziejów. Ukazują Boga jako Pana Wieków, realizującego plan zbawienia, i człowieka, który wciągnięty w ten plan pozostaje wewnętrznie wolny, a zbiorowym wysiłkiem współuczestniczy w rozwoju dziejów i spełnianiu się czasów. Istnieje więc ścisły związek pomiędzy historią świecką i historią świętą, które, splecione, układają się w *pieśń dziejów*. Składa się na nią *pieśń natury i pieśń historii* (porządek stworzenia i zbawienia), *pieśń człowieka* – podmiotu działania moralnego, *pieśń wolności i pieśń postępu*, wolności *co w łasce u Boga* i postępu jako wzrostu, organicznego rozwoju, i wreszcie *pieśń* oparta na zasadzie *słowa* – człowieka, który stworzony na obraz i podobieństwo Boże jest *słowem* Boga, i Jezusa Chrystusa. *Słowa, które stawszy się Ciałem* zstąpiło samo na dno i zawałdnęło inaczej niż królc i uczeni: stało się ośrodkiem dziejów świata i dziejów człowieka: /.../ *odtąd już rzecz światu nie znana staremu: /punkt wyjścia, szlak i siła, to wiadomość, czemu? („Rzecz o wolności słowa”, PW III, 587)*. W ten sposób czas w wieczność wypełnia się. Dzieje stanowią całość, mają określony kierunek i cel, nie są historią ludzką, lecz historią świętą – ich sens polega na budowaniu królestwa Bożego w wymiarze indywidualnym i zbiorowym, na *przepalaniu globu sumieniem*. W ten sposób Norwid staje w rzędzie pierwszych teologów XIX w.

Oczywiście, w jednej rozprawie, zwłaszcza w rozprawie o twórczości

Norwida, nie sposób powiedzieć wszystkiego i norwidolodzy jak i czytelnicy rozprawy ks. Dunajskiego są wdzięczni za to, co otrzymali. Następne uwagi nie będą więc krytyką, lecz dopowiedzeniem i dalszym ciągiem refleksji.

Autor słusznie pisze w zakończeniu, że do pełności obrazu konieczne byłoby bardziej szczegółowe zbadanie ewentualnych zależności historycznej myśli Norwida od ówczesnych prądów teologicznych, szukanie istotnego źródła inspiracji teologicznej tej myśli u zmartwychwstańców, zwłaszcza u o. Semenki, oraz u katolickich teologów z Tübingen, a korzystając z „Notatek” Norwida powołuje się na poglądy Goerresa i Riambourga, których Norwid czytał (PW VII, 370 i 242).

Wiele i z różnych powodów pisano o niezwykłości Norwida. Najbardziej zdumiewająca jest jednak chyba wiara tego poety i myśliciela, wiara żywa, obejmująca wszystkie dziedziny życia, podbudowana wiedzą religijną i pogłębiona refleksją, decydująca o całościowym, jednolitym poglądzie na świat, a z którą spotykamy się czytając wielki poemat, krótki liryk, prosty list. Zjawisko, samo w sobie znowu nie takie codzienne, urasta do wielkich rozmiarów, gdy się na nie popatrzy na tle epoki: na burze i przełomy polityczne i społeczne, na prądy filozoficzne i cały ich wymiar mistyczny – iluminizm, millenaryzm, mesjanizm – na zafascynowanie poetów egzotycznym pięknem Biblii, na stosunek romantyków do religii, na odnowę katolicyzmu w pierwszej połowie XIX w. po obu stronach Renu, na tradycjonalizm... Moeno upraszczając można powiedzieć, że najłatwiej

było wtedy przyjąć filozoficznie panteizm, zaakceptować religijny synkretyzm, pograżyć się w romantycznym „czuciu” i czekać na królestwo tysiąclecia.

Norwid nie żył w kulturowej próżni. Połowę swych lat spędził w Paryżu, a więc na skrzyżowaniu wszystkich ówczesnych prądów, poglądów i postaw. Przedtem był w Berlinie, Monachium, Rzymie. Znał i wchłaniał wiele, wiele przejmował, ale najbardziej zdumiewające jest to, co przejmował. Jeśli sprawa dotyczyła istoty rzeczy, musiała pozostawać w zgodzie z jego religijnym poglądem na świat, jeśli dotyczyła tego co drugorzędne, często wykorzystywał ją twórczo niezależnie od jej legitymacji światopoglądowej.

Norwid wiele czytał: w Rzymie pożyczał książki od zmarłychwstańców, wychowanków Bohdana Jańskiego, w Paryżu stałe uczęszczał do „cabinet de lecture”. Wydaje się, że na temat lektur i ich wpływu na poetę więcej mówią same utwory Norwida niż „Notatki”. Bohdan Jański zawdzięczał swoją oświeconą wiarę odnowie katolicyzmu we Francji i w Niemczech, zwłaszcza tradycjonalizmowi i szkole Lamennais’go, La Chênaiie oraz teologom z Tübingen, na co dostateczną dokumentacją jest jego dziennik*.

Na chrześcijańską interpretację dziejów Norwida i na Norwida teologa najbardziej znamienity wpływ – poza samą Biblią – wywarł Fryderyk Schlegel, jego wykłady w Wiedniu: „Filozofia życia” (1828) i „Filozofia historii” (1829) wydane po francusku w latach 1838 i 1836 i ocenione przez przeciwników katolicyzmu jako wyraz poglądów reakcyjnych.

Schlegel dzielił dzieje na trzy wielkie fazy rozwoju: epoki słowa, siły i światła. Patronuje tej koncepcji św. Augustyn. On też zapewne patronował o. Semenence, stąd zbieżności w poglądach tego ostatniego i Norwida (ks. A. D. s. 82). Wydaje się jednak bezspeczne, że Norwid znał dobrze myśl Schlegla. (Głównie dowody to „Rzecz o wolności słowa” napisana w roku 1869 oraz „Promethidion”, który powstał już w roku 1851.)

Według św. Augustyna sprawę poznania i działania łaski w człowieku wyjaśnia Bóg pojęty jako źródło bytu, prawdy i dobra – czyli istnienia, światła i świętości. Odpowiadają temu Schległowskie epoki słowa, siły i światła: Bóg stworzył świat słowem, mocą swej prawdy wyzwolił, łaską wskazał drogę wśród ciemności.

Dzieje to walka dobra ze złem. Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, obdarzony wolnością i słowem – darem mowy przynoszącym prawdę, został wewnątrznie rozbity. Poniżony, nie stracił wolności i godności pana dzieła stworzenia.

* Niestety, ks. Bolesław Micewski w swojej bardzo obszernej biografii: *Bogdan Jański*, Warszawa 1983, tak bogatej w fakty, że gubi się w nich osobowość założyciela zmarłychwstańców, nie spojrzał na Jańskiego poprzez pryzmat środowiska kulturowego ówczesnej Francji, a zwłaszcza Paryża. Tymczasem Paryż jako stolica intelektualna i kulturowa ówczesnej Europy kształtował bezpośrednio Jańskiego, a pośrednio pierwszych zmarłychwstańców i przybyłego na Zachód Norwida (jak i Wielką Emigrację). Pisałam o tym obszerniej w „Znaku” (nr 310, 1980) i „W drodze” (nr 10, 1983) i chociaż ks. Micewski potraktował to w sposób, na który trudno znaleźć określenie (*Bogdan Jański* s. 16), nie sędzę, abym się myliła.

Szuka więc zguby – utraconego
 qbrazu Boga: *Gdy już o pięknem rze-
 klem – że jest profil Boży, / Przez
 grzech stracony nawet w nas, profilu
 cieniach / I mało gdzie, i w rzadkich
 odczuwam sumieniach, / Tak i o pracy
 powiem, że – zguby szukaniem, / Do
 której pieśń – ustawnym się nawoływa-
 niem.* („Promethidion”, PW III, 438–
 439).

Dzieje pokazują, że zdolne narody,
 na przykład geniusz Greków czy siła
 charakteru i duch zdobywców Per-
 sów i Rzymian, nie przyniosły ludz-
 kości ocalenia – człowiek pozostał
 bezsilny: – *Więc szukał Ind, nurtując
 granit z lampą w dłoni, / I znalazł to,
 z czym szukał – szukał Pers w pogoni /
 I dognał to, czym gonit – szukał Egipt
 w Nilu / I złowił to, czym łowił – toż
 Grek i Etruski, / I świata pan, Rzy-
 mianin, i Part z koniem w łuski, / I
 różny inny mąż – których jest tylu!...*
 (tamże, 439).

Ocalenie przyniósł Bóg sam. Wcie-
 lenie i odkupienie Syna Bożego, ten
 boży biegun dziejów i zwornik cza-
 sów, pojawia się jako siła, która koń-
 czy epokę słowa i rozpoczyna epokę
 światła. *Do Epoki chrześcijańskiej Siła
 stawia się słowem... / Od Epoki chrześ-
 cijańskiej: Słowo stawia się siłą... /
 ...dojść ma... do arcydzieła Prawdy.*
 („Rzecz o wolności słowa”, PW III,
 560).

Wiemy odtąd, że stary świat nie
 postępował / Ani szedł... lecz pochła-
 niał się i grawitował. / *Zmienione są
 niebiosy, ziemia odmieniona, / Nie
 sama Boskość – Ludzkość ludziom
 objawiona. / Ogół stał się... a Słowo? –
 co? ma począć dalej... / Z wewnątrz na
 zewnątrz czy się języki zapali? / Tak że
 usłyszają wszystkie ludów pierwociny, /
 Ojców mową, zbliżenie tej wspólnej*

godziny... / Stał się Ogół! (tamże,
 587).

Tak więc poemat „Rzecz o wolności
 słowa” staje w rzędzie licznych histo-
 riozoficznych poematów romantycz-
 nych. Jest to obraz dziejów ludzkości
 ukazany poprzez dzieje wolności
 słowa, którego drugim imieniem jest
 prawda. (Szerzej o tym pisałam w
 „Znaku” nr 341. 1983.)

W refleksji nad słowem korzysta
 Norwid także z myśli Bonalda, głów-
 nego teoretyka tradycjonalizmu w tej
 dziedzinie. Tradycjonalizm zaś, ten
 kierunek – ówczesnej apologetyki,
 przede wszystkim uczył patrzeć w
 przeszłość jak w wielką księgę dzie-
 jów pisaną przez podania, mity
 i formy językowe i czytał tam prawdę
 o jedynym pierwotnym objawieniu.
 Pod jego wpływem powstawały także
 obrazy poetyckie Norwida: *Stąd Moj-
 zes, stąd Prometej o dobie tej samej, /
 Niebieski biorąc ogień dwójakimi
 bramy, / Skoro jeden szemraniem ludu
 jest trapiiony, / Drugiemu sęp wnetr-
 ności maca codzien szpony. / Stąd tam
 – ówdzie – są mitów podobieństwa, /
 Walki też same, cudy, znaki i męczeń-
 stwa, / Które, nie wie geograf i chrono-
 log nie wie, / Czemu? jedna a różne, jak
 liście na drzewie.* (tamże, 577).

Ks. Dunajski w związku z powyż-
 szym obrazem mówi o porównaniu
 dwóch tradycji: biblijnej i mitycznej
 (s. 189). W świetle tradycjonalizmu
 jest to wykazywanie podobieństw,
 tożsamości objawiającej się w różno-
 rodności form, tego samego źródła –
 objawienia pierwotnego. Tradycjona-
 lizm wpłynął też zapewne na powsta-
 nie imienia wiecznego człowieka:
 Prometej-Adam. Nie ma to jednak
 świadczyć o dotyczącym istoty spraw
 wpływie tego kierunku na Norwida.

Norwid poszerzał swoje spojrzenie na świat i swoje środki wyrazu wykorzystując bogactwo współczesnej mu kultury, ale dzięki wierze opartej na znajomości religijnej doktryny pozostawił dziedzictwo niezwykle: twórczość par excellence religijną i ortodoksyjnie katolicką.

Wydaje się, że było to przede wszystkim dzieło Biblii, obcowania i życia się z objawionym Słowem Bożym. To ona na pierwszym miejscu zadecydowała o Norwida *chrześcijańskiej interpretacji dziejów*. Ks. Dunajski pisze we wstępie: *Pozostając jednak do rozstrzygnięcia sprawa charakteru tej inspiracji (przez myśl chrześcijańską – A.M.): czy dotyczy ona jedynie stylizacji językowej i przejętych przez Norwida biblijnych form obrazowania, czy i w jakim stopniu wiąże się ona z elementami filozofii chrześcijańskiej, czy wreszcie dotyczy ona najbardziej istotnych, wynikających z Objawienia i przez nie normowanych prawd wiary, o których traktuje teologia* (s. 16). W roku 1983 ukazała się moja książka pt. „Łuk przymierza. Biblia w poezji Norwida”, która opierając się na obecności Biblii w poezji Norwida próbowała wykazać, że poeta miał biblijną wizję świata i na Biblii opartą hierarchię wartości, że jego pogląd na świat został zbudowany na wynikających z objawienia prawdach wiary.

W związku z chrześcijańską interpretacją dziejów uderza w poezji Norwida bogactwo motywów pochodzących z Apokalipsy. Poeci romantyczni sięgali tam równie często – Apokalipsa wydana wtedy osobno stanowiłaby ówczesny bestseller. Ale poeci romantyczni sięgali do kosmicznych obrazów, profetycznych wizji

i groźnych symboli Apokalipsy, gdy pisali o oczekiwanym wielkim przesileniu, pełnym katastrof i trwóg, mającym poprzedzić nowy okres życia na ziemi: trzecie objawienie, epokę Ducha Świętego, królestwo tysiąclecia... Norwidowi, temu, który uwierzył, Apokalipsa mówiła o urzeczywistniającym się w czasie, lecz osiagającym swój kres i pełnię w Mieście Świętym – Jeruzalem Nowym, przymierzu między Bogiem i człowiekiem, o przybytku Boga z ludźmi, o miejscu, gdzie Chrystus *Odszedł daleko: / By kiedyś wrócił na obłokach z góry, / Światłości rzeką...* („Do Pani na Korczewie”, PW I, 350) i gdzie Bóg *każdą tzę otwórz ich oczu* (Ap 7.16). Ten ostatni motyw powraca, a brzmi w nim nuta osobista, słysząc westchnienie tego, który nie miał łatwego życia, a który przecież pisał: *– jedną tylko rzecz – jedną tylko – pocieszyć mogę o sobie, a ta wszelako wielka jest – to jest WIERZĘ* („Do M. Trębackiej”, PW VIII, 214).

Miało nie trzeba słońca ni księżyca, by mu świeciły, co chwala Boga je oświeciła, a jego lampą – Baranek (Ap 21.23). Ale i na ziemi, w świecie tych, którzy uwierzyli: *I słońca nie ma tam – ani księżyca – / Tylko już świeci / W obłokach cichych Hostia bładołica: / Świeci i leci...* („Do Panny Józefy z Korczewa”, PW I, 355).

Alina Merdas RSCJ

Franciszek Sieg S.I
Listy do siedmiu Kościołów.

Apokalipsa św. Jana 1-3 z komentarzem egzegetyczno-teologicznym

Wydawnictwo Michalineum, Warszawa 1985, ss. 123

Ks. Franciszek Sieg dał już się poznać pracą o wizerunku Jezusa Chrystusa w Apokalipsie św. Jana, którą opublikował w r. 1981 pod tytułem: „Homoiōs hyiōs anthropou (Ap 1,13). Chrystologia Ap 1,9 – 3,21”. Jakby echem tej pracy jest wydany w cztery lata później komentarz do pierwszych trzech rozdziałów Apokalipsy św. Jana, prezentujący refleksję nad tekstem biblijnym już nie tylko w węższym, chrystologicznym aspekcie, lecz uwzględniający inne jego elementy. Swój komentarz poprzedził ks. Sieg krótkim wstępem, wskazującym na odmienny charakter obu części Apokalipsy: rozdz. 1-3 i 4-22. Pierwsza część, zawierająca listy „do siedmiu Kościołów, które są w Azji” (Ap 1,4), ma *charakter apostołskiego orędzia, w którym autor przepowiada zmartwychwstałego Chrystusa. Ten właśnie odrębny charakter tej części Apokalipsy pozwala, bez naruszenia treści całości, przedłożyć współczesnemu Czytelnikowi i chrześcijańskim Wspólnotom to orędzie św. Jana z pewnym komentarzem.*

Komentarz dzieli się na dalsze części, odpowiadające strukturze pierwszych trzech rozdziałów Apokalipsy. Następują więc kolejno objaśnienia: prologu do całej księgi, odrębnego prologu do listów „do sied-

miu Kościołów” oraz każdego z owych listów. W swych objaśnieniach Sieg skupia się na pojedynczych słowach biblijnego tekstu, odwołując się często do brzmienia poszczególnych pojęć w greckim oryginale, wskazując na ich występowanie w innych miejscach czy to Apokalipsy, czy całego Nowego Testamentu, a wreszcie określając ich teologiczny sens. Te filologiczne analizy nadają komentarzowi dość specjalistyczny charakter, przejawiający się również w polemicznym nawiązaniu do innych prac, głównie niemieckich autorów, wzmiankowanych nie tylko w licznych przypisach, lecz i samym tekście komentarza. Trudno się przy tym oprzeć wrażeniu, że mimo cytowania również nowszych prac, Sieg nie wychodzi jednak w naukowym aspekcie swego komentarza poza ustalenia, które można znaleźć w dość dawnej już pracy A. Jankowskiego, „Apokalipsa św. Jana”. Poznań 1959. Komentarz Siega, potraktowany jako naukowy wkład do problematyki Apokalipsy św. Jana, musi budzić pewien niedosyt.

Jednocześnie jednak trzeba zaznaczyć, że intencje, które przyświecały autorowi przy wydaniu niniejszego komentarza, nie ograniczały się do przedstawienia pracy ściśle naukowej. Już sama szata graficzna książki, mianowicie jej barwna okładka z reprodukcją obrazu Chrystusa Zbawiciela oraz układ tekstów zdają się wskazywać na pozycję przeznaczoną nie tylko do studium, ale i do medytacji. Ten dodatkowy wymiar książki podkreślają krótkie uwagi do czytelnika, które autor zamieścił na końcu poszczególnych części swego kome-

tarza. I tak już po objaśnieniu, odnoszącym się do pierwszego wiersza książki, czytamy: *Czytelniku, po komentarzu powracaj do jednostki tekstu z Apokalipsy św. Jana podanej przed komentarzem. Przeczytaj ten tekst raz jeszcze uważnie i zastanów się przez chwilę nad nim lub nad tematem z nim związanym.* Podobne apele kieruje autor do czytelnika jeszcze wielokrotnie. Ich intencja jest jasna, tym niemniej rodzi się pytanie, czy skuteczniejsze od powtarzania tych apeli nie byłoby, gdyby sam autor jeszcze bardziej uwydatnił teologiczno-duchowe przesłanie omawianych tekstów, które w potoku egzegetycznych analiz słowa po słowie niełatwo jest czytelnikowi wyłowić. A lektura komentarza pozwala na wyłowienie niejednego interesującego wątku.

Jeśli idzie o aktualność owego przesłania, które zmartwychwstały Chrystus kieruje przez Jana do „siedmiu Kościołów”, to uwydatnił ją autor już w formie motta do swojego komentarza, powtarzając za Bedą Wielkim: *przez tych siedem Kościołów pisze do wszystkich Kościołów.* Co się tyczy treści owego posłania, które do dziś zachowało swą aktualność, to można ją odnaleźć w licznych zachętach do wytrwania w wierze pośród prób, jakie niosą konkretne sytuacje rozmaitych Kościołów. Na uwagę zasługuje refleksja, komentująca wezwanie natchnionego autora Apokalipsy do tych, którzy odstąpili od swej „pierwotnej miłości” (Ap 2,2): *Z jakiego powodu nastąpiło odejście od pierwotnej miłości? Możliwe, że wskutek zaniku troski o modlitwę i zaniedbania praktyk braterskiej miłości. Następstwem tego było osłabienie świadomości swojego chrześcijańskiego wy-*

brania, powołania i misji. Stąd większa podatność na wpływy obecnego środowiska i skłonność do synkretyzmu religijnego, zwłaszcza wobec braku czułości pasterza i po uiracie umiejętności rozeznania. W świetle kontekstu zwycięzcą jest więc ten, który pozostaje wiernym „pierwotnej miłości” i nadal mężnie podejmuje „pierwsze czyny” oraz nie ulega obecnym wpływom, które mogłyby przywieść go do zdrady miłości Chrystusowej. Na ten sens wskazuje także wezwanie do nawrócenia się. Jeżeli wezwany posłucha, nawróci się i wytrwa w pierwotnej miłości, to mimo trudności i przeciwności zostanie zwycięzcą (s. 55).

Pięknie i subtelnie są również rozważania, w których autor komentarza próbuje rozświetlić sens rozmaitych darów, obiecanych przez Chrystusa dla tych, którzy wytrwali. Dary te, występujące w listach do „siedmiu Kościołów” w obrazowej formie owocu z drzewa życia, manny ukrytej, białego kamyka z nowym imieniem, gwiazdy poranniej, pozostają ostatecznie tajemnicą: *Może bliższego wyjaśnienia tej tajemnicy należałoby szukać w autentycznych dokumentach o życiu duchowym świętych. Najczęściej jednak milczeniem strzegli oni swoich tajemnic i nie pozostawiali pełnego świadectwa o tym, co działo się między Chrystusem a nimi. Prawdopodobnie relacje o tych duchowych doświadczeniach byłyby dla innych niezrozumiałe i zostałyby niewłaściwie zinterpretowane. Może dlatego właśnie Jezus z Nazaretu wyrażał się o tajemnicach królestwa Bożego bardzo ogólnie (Mt 19,11 n.) i w przypowieściach (s. 73).*

Stałym motywem, przewijającym się w całym komentarzu, jest wreszcie przekonanie, że wszystkie ostrzeżenia

i groźby w listach do „siedmiu Kościołów”, mówiące o rychłym przyjsciu Chrystusa, *odnoszą się nie do końca świata, lecz do konkretnych sytuacji historycznych w tych Kościołach* (s. 89). Aktualność postania, jakie Chrystus zmartwychwstały kieruje nie tylko do „siedmiu Kościołów” z Apokalipsy, lecz do wszystkich ludzi, oznacza więc również dziś możliwość żywego spotkania z Tym, *Który jest, Który był i Który przychodzi* (Ap 1,8). Pozostaje wyrazić życzenie, by komentarz o. Siega okazał się pomocą do takiego spotkania.

Jacek Bolewski SJ

Jak znaleźć ziarno prawdy w legendzie?

Jacek Banaszkiewicz

Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi

PWN, Warszawa 1986, ss. 305

Opowieści o zjedzonym przez myszy Popielu i cnotliwej rodzinie Piaśta, o Kraku, smoku wawelskim i Wandzie, co nie chciała Niemca, Lechu, który założył Gniezno i spotkał się z braćmi w Poznaniu – znają chyba wszyscy Polacy, zarówno dorośli, jak i czekające na swą porcję wieczornego bajania dzieci. Jednak

mało kto zdaje sobie sprawę, że te legendy należą do naszej najwcześniejszej narodowej, choć po łacinie spisanej literatury. Pierwsze wersje tych tzw. dziejów bajecznych (oczywiście dość już odległe od przereciowanych dla dzieci opowiadań) stworzyli bądź tylko zapisali i utrwaliли polscy kronikarze średniowieczni. Mimo że już renesansowi erudyci ustosunkowali się do tych przekazów zdecydowanie krytycznie, w Polsce w zasadzie do przełomu XVIII/XIX w. powszechnie w nie wierzone i traktowano je jako integralną część historii. Dopiero w związku z doskonaleniem warsztatu naukowego zostały zdegradowane do rangi li tylko legend.

Mity początku, nawet te najbardziej fantastyczne i prawie nic nie mające wspólnego z przed-Mieszkową rzeczywistością pozwalają podejmować próby poznania ideologii, a może nawet programów politycznych środowiska, z którego wywodził się pisarz redagujący „legendę” i rozpoczynający nią swą kronikę. Badania takie wyglądają obiecująco choćby dlatego, że zagadnienie genezy jest bodajże najistotniejszym problemem dziejopisarstwa średniowiecznego. Prawdopodobnie dla ówczesnych ludzi przeszłość stanowiła swego rodzaju *siedlisko decyzji zachowujących trwałą aktualność i model obowiązujących wzorów*. Miały one determinować kształt teraźniejszości. Czesław Deptuła zauważył, że każda grupa społeczna pojmowana była jako zbiorowość o wspólnym rodowodzie, stanowiąca jedność ze swymi przodkami i potomkami.

Mam w ręku pachnącą jeszcze farbą drukarską książkę młodego historyka z Warszawy, Jacka Banaszkiewicza

(druga to już w ciągu kilku lat praca tego badacza poświęcona średniowiecznemu dziejopisarstwu). Wskazuje on całkowicie nowe możliwości interpretowania ideologicznych treści naszego najdawniejszego mitu. Z tego względu uważam, że warto naszkicować (choćby paroma grubymi kreskami) podstawowe myśli autora. Wywody swe rozpoczyna on rozprawiając się z zadowoloną w historiografii chęcią doszukiwania się ustaleń czysto faktograficznych. Jego zdaniem (a popiera je przykładami z ostatnich publikacji, np. Łowmiańskiego) nawet największa ostrożność, nawet zadowalanie się jedynie przyjęciem suchego faktu *istnienia dwóch ksiąg Pięta i Siemowita oraz, jak przypuszczamy, dwóch ośrodków władzy w Ostrowie Lednickim i Gnieźnie* nie zwiększa ani trochę pewności wyciąganych wniosków. *Nie możemy – stwierdza Banaszkiewicz – już niestety oczekiwać tak jak dziewiętnastowieczni, aby rozwikłanie zagadki podania przyniosło odpowiedzi na kwestie najbardziej zasadnicze i sformułowane w kategoriach dawnej ontologii historycznej: postać realnie żyjąca czy fikcyjna, wydarzenie zaistniałe czy wymyślone. Wyraźna granica, którą między prawdziwym (tzn. naprawdę istniejącym) a fikcyjnym (czyli wymyślonym) przeprowadzali kiedyś historycy, jest obecnie nie do utrzymania, nie spełnia swoich porządkujących zadań. Podział taki mógłby tylko być nieprawdą i obniża znaczenie wielkiej grupy źródeł i faktów wywarzonych przez sferę kulturową działalności społeczeństwa. Jeśli nawet nie było księcia Piasta, to czy automatycznie musi być nieprawdziwy bohater Piast z podania? Z pewnością ktoś go wymyślił, a raczej*

powstał w jakimś momencie dokonujących się kulturowych procesów, ale czy z tego tytułu uznać go za coś fikcyjnego? Krótko mówiąc – fakty kulturowe to także fakty i tak samo dobre, jak te znane z historii polityczno-społecznej. Przede wszystkim one złożą się na badawcze rezultaty. Powiązanie ich z wydarzeniami czy realiami epoki jest nie zawsze, wobec lakoniczności źródeł, możliwe.

Swój sposób interpretacji Gallowego przekazu Banaszkiewicz oparł na koncepcjach francuskiego historyka i antropologa, Georges'a Dumézila, który wykazał, że dzieje początków dynastii, plemion i ludów (zwłaszcza w tzw. indoeuropejskim kręgu kulturowym) są bardziej odbiciem-zapisem fundamentalnych dla wspólnoty wartości społecznego urządzenia i porządku niż relacją historyczną, wspomnieniem po najdawniejszej przeszłości grupy. Kamieniem węgielnym Dumézilowskiej koncepcji było odkrycie, że ludy indoeuropejskie postrzegają swą strukturę (jeśli nawet nie tę faktycznie istniejącą, to na pewno tę postulowaną, idealną) jako symbiozę trzech odrębnych stanów-zawodów odpowiedzialnych za spełnienie podstawowych funkcji społecznych. Do sfery pierwszej funkcji należy pełnienie władzy i zadośćuczynienie obowiązkom względem bogów. Do drugiej – obrona grupy czyli walka, do trzeciej – wyżywienie społeczności. Nie tylko nasz Piast, czeski Przemysław i książę Karyntii do wykonywania funkcji pierwszej awansowali z trzeciej. Banaszkiewicz przytacza długą listę analogii: otwierają ją: rzymski Romulus, perski Cyrus, Perdykas – przodek Aleksandra Wielkiego. Powoływanie władcy spośród

herosów przynależnych uprzednio trzeciej rolniczej funkcji oznaczało, że dynastia jest spadkobiercą i dysponentem pożywienia, jakie u początku dziejów zostało przydzielone danemu królestwu. Autor przypomina, iż prawo do sprawowania władzy uwarunkowane było zdolnością zabezpieczenia poddanym środków do życia. Głód lub inne klęski oznaczały, że władzę opuściła przychylność bogów i należy go zmienić. Jako dowód trwałości takiego przekonania Banasziewicz przytacza żale Gustawa Wazy z 1517 r.: *Ciężki jest los króla z tak prostackim ludem. Nie mają deszczu, winny jest władca, nie ma słońca także jego wina, przychodzi ciężki rok, głód, zaraza – również on ponosi za wszystko odpowiedzialność.*

Gall o Piaście pisze jako o ubogim oraczu książęcym. Banasziewicz sugeruje, że społecznie niskie usytuowanie eponima dynastii nasz pierwszy kronikarz wydedukował z pełnionego przez niego zawodu. W pierwotnej wersji mitu nie miał on piętna niższości, był bowiem Panem-Żywicielem. Tezę tę – wprowadzoną do polskiej literatury przez Deptułę – autor podbudowuje etymologią imienia. Piast ma pochodzić od tego samego rdzenia słowotwórczego, z którego urobiono nasze współczesne terminy: pasza, paść. Zwraca też uwagę, że imię Piastowej żony, Rzepki, wcale nie jest rubasznym chłopskim przezwiskiem. Rzepa jeszcze wiele wieków po epoce Galla i Krzywoustego stanowiła podstawę wyżywienia. W legendach angielskich pierwsi monarchowie noszą jednoznaczne imiona – Snopek i Jęczmień. Oracz, producent żywności i roślina, która karmiła, tworzą parę symboli-

zującą pomyślność w sferze trzeciej funkcji. Zdaniem Banasziewicza imiona trzech kolejnych następców Piasta: Siemowita, Lestka i Siemomysła łatwo dadzą przypisać się trzem Dumęziłowskim funkcjom. Siemowit (pan ziemi, roku) działa w sferze królewsko-kapłańskiej. Gallowa charakterystyka jego panowania pokazuje go jako organizatora państwa i twórcę nowych rozległych granic. Lestek (chytry) przypisany jest do funkcji II, a imię jego oznacza spryt wojenny. Gall i Kadłubek o panowaniach swoich Lestków pisali jako o latach sukcesów militarnych. Siemomysł (czyli ten, który myśli o ziemi, lub siemi – rodzie) może być łączony tylko z funkcjami sfery rolniczej, produkcyjnej. W dotychczasowej literaturze przedmiotu niewiele miejsca poświęcano postaci Chościska – ojca Piasta. Imię jego traktowano jako żartobliwe, a nawet ośmieszające przezwisko, nawiązujące do rzadkich lub zbyt długich włosów. Autor opierając się na paru analogiach, np. królów merowińskich, dowodzi, iż długie włosy ułożone na sposób kobiecy oznaczały zarówno członka rodu królewskiego, jak i kapłana bóstw rolniczych. Symbolika ta raz jeszcze akcentuje współzależność między I a III funkcją. Analizując liczne w mitach europejskich cuda rozmnożenia jadalnego jako nagrody za gościnność i gotowość oddania przybyśsom całego, skromnego zapasu żywności, Banasziewicz idąc tropem poszukiwań Deptuły i innych podkreśla rolę cudu jako boskiej sankcji dla nowej dynastii. Znowu bogactwo, obfitość żywności są pojmowane jako świadectwo boskiej przychylności. Niebogi – dawne określenie biedaków – mówiło po pro-

stu o ich braku więzi z bóstwem. Odmiernym od Gallowej uczytę postrzyżynowej sposobem akcentowania takiej samej boskiej sankcji dla nowej dynastii jest obrzęd koronacyjnego namaszczenia olejami świętymi. Po raz pierwszy poddał się jemu założyciel dynastii Karolingów. Odsuwając Merowingów nie mógł powoływać się na rodowe prawo do korony. Papież potwierdzając stan faktyczny udzielił mu sankcji religijnej. Z tychże powodów Karolingowie nie zapuszczali długich włosów, jakie wyróżniały Merowingów.

Bardzo interesujący wydał mi się rozdział ostatni. Autor dowodzi tam, iż zjadających Popieła myszy nie należy traktować wyłącznie jako nadreńskiego importu, tym bardziej że niełatwo wykazać jego drogi. Również w tym przypadku okazało się, że bardzo wiele opowieści tego rodzaju krążyło po ówczesnej Europie. Ich generalną wymowę Banaszkiewicz wyjaśnia jako obraz nadprzyrodzonej kary dla monarchy, biskupa, rycerza świętokradczo grzeszących wobec każdej z trzech funkcji. Bogowie każdej z funkcji mieli właściwe tylko sobie sposoby przyjmowania ofiar i karania. W sferze I ofiarę lub przestępce należało powiesić, w drugiej – ścinać, a w trzeciej utopić, najlepiej w kadzi z miodem lub piwem. W trakcie walki Popieła z myszami autor odnajduje wszystkie te trzy elementy. Najpierw nie skutkuje obrona kijem lub mieczem (funkcja II), potem na nic zdaje się ucieczka wodą (funkcja III), a wreszcie nawet wieża nie daje ratunku (wyniesienie ponad ziemię, czyli funkcja I). Zlikwidowanie starej dynastii przez boga, w sposób jawnie nadprzyrodzony, nie obciąża Piastów

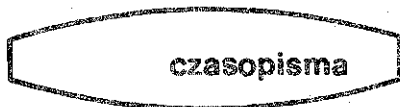
grzechem uzurpacji. Oto ogólna wymowa „mysiej” legendy. W opowiadaniu Galla czarny charakter miał za zadanie dostarczenie tła, na którym cnoty nowej dynastii będą mogły jeszcze bardziej zajaśnieć.

Na koniec trzeba stwierdzić, że Banaszkiewicz dał rzecz interesującą, kompleksowo omawiającą jeden z najważniejszych problemów naszych najdawniejszych dziejów. Zarówno temat, jak i stosunkowo niemały, bo trzynastotysięczny nakład przeznaczają tę książkę także dla bardziej masowego czytelnika. Szkoda więc, że redaktorzy nie przypomnieli autorowi o potrzebie sumującego zakończenia. Niestety, obawiam się, że nie przygotowany czytelnik, nawet z akademickim cenzusem, nie ze wszystkim, co jest w tej książce i co z niej wynika, będzie mógł sobie poradzić. Niestety, także profesjonalne piętno formy literackiej ujemnie odbija się na komunikatywności, np. nasycenie narracji obcą lub wysoko wyspecjalizowaną terminologią, niekiedy zbyt rozciągnięte okresy zdaniowe. Szkoda mi tych nie w pełni wykorzystanych walorów popularyzatorskich.

Autor potrafił zapanować nad ogromnym materiałem i ściśle podporządkował go konstrukcji wykładu. Jego zasługą jest nie tylko zaoficrowanie nowego spojrzenia na legendę, ale również przyswojenie naszej literaturze olbrzymiej kolekcji analogii źródłowych z kręgu germańskiego, celtyckiego, a nawet antyczno-środoziemnomorskiego oraz towarzyszących im komentarzy. Upraszczając można powiedzieć, że praca Banaszkiewicza to – jak się okazało – owocne połączenie koncepcji Dumézilowskich z europejskimi przykładami. Kolejną zasługą

autora było wyjście poza zakłęty krąg wyłącznie słowiańskich paraleli. To, co jakoś podświadomie łączyliśmy z właściwą naszemu łagodnemu szczerpowi predylekcją do „wsi spokojnej” i rządzących na niej szlachetnych zajęć rolniczych, okazało się wspólną własnością „barbarzyńskiej” jeszcze Europy. Odkrycie tej głęboko zakorzenionej wspólnoty duchowej skłoniłoby być może do traktowania jako najważniejszy powód autorskiej satysfakcji Jacka Banaszkiewicza. Świadomość tej wspólnoty wszak jest nam tak potrzebna.

Marek J. Karp



Prasa o gospodarce (42)

W „Sztandarze Młodych” nr 112/86 wydrukowano wypowiedź delegata na X Zjazd PZPR, Jerzego Janickiego, 31-letniego mistrza w OZPB „Morfeo” w Ozorkowie, pierwszego sekretarza POP w zakładzie, członka Zarządu Zakładowego ZSMP. A zatem przedstawiciela młodzieży partyjnej – jutro, być może, przejmującej władzę w partii sprawującej władzę w państwie. Program, z jakim Jerzy Janicki idzie na to ważne dla kraju wydarzenie, jakim jest zjazd kierującej życiem publicznym partii, zasługuje zatem na wnikliwą analizę.

Jerzy Janicki wypowiada się na tematy gospodarcze, ściśle związane

z problemami politycznymi: *Urodziłem się w tym mieście i pracuję tu jako robotnik. Dlatego uważam, że problemy robotników są mi najlepiej znane. Coraz częściej obserwuję w swoim środowisku pewien kryzys moralny. Związany jest on z wysokością wynagrodzeń za pracę. Zdarza się, że pracownicy od lat związani z zakładem pracy nagle odchodzą do firm polonijnych, bo zarobki są tam znacznie wyższe. Bardzo niepokojący jest odpływ młodzieży do tych firm, a przecież wykształcenie, zdobycie zawodu umożliwiło im państwo za darmo.*

W tej krótkiej wypowiedzi jak w soczewce skupiają się dylematy polskiego życia gospodarczego: dylematyzm ekonomiczny, połączony z demagogią przyprowadzoną pewnością siebie. Z takiej mieszanki reformy gospodarczej nie będzie. Taka mieszanka rokuje źle dla życia gospodarczego kraju – nie wspominając o innych dziedzinach. Przecanalizujmy bowiem wypowiedź Janickiego.

Twierdzi on, po pierwsze, że skoro urodził się w Ozorkowie, to zna problemy klasy robotniczej, a zatem może wypowiadać się na ten temat z olbrzymią dozą pewności siebie. Może też wypowiadać się w imieniu swych kolegów-robotników. Gdyby jednak tak było, nie twierdziłby, że mobilność robotników związana z poszukiwaniem LEPSZEJ pracy, a zatem mobilność, która nawet przez Marksa była uważana za MOTOR POSTĘPU GOSPODARCZEGO – jest „niemoralna”. Poszukiwanie lepszych zarobków w świetle wszystkich twierdzeń wszystkich autentycznych ekonomistów nie ma nic wspólnego z moralnością, jej upadkiem – dużo natomiast z ekonomią, życiem gospodarczym. A zatem

mamy pierwszy człon wypowiedzi przeanalizowany: jest to właśnie pewność siebie i dyletantyzm ekonomiczny.

Drugi element to demagogia. Otóż pada stwierdzenie, iż pracownicy niemoralni, czyli szukający wyższych zarobków, *odchodzą do firm polonijnych*. Tu nacisk zostaje położony na owe firmy polonijne jako coś specjalnie nagannego (nawet już nie na sam proces odchodzenia). Znajduje to zresztą potwierdzenie w dalszej części rozumowania – firmy polonijne traktowane są bowiem w myśleniu Janickiego jako COŚ POZA PAŃSTWEM. Dodatkowym wzmocnieniem tego rozumowania ma być podanie wymagowanego faktu, iż wykształcenie w naszej ojczyźnie jest PODARUNKIEM jakiegoś, bliżej nie sprecyzowanego państwa, czyli struktury absolutnie dobrej, unoszącej się nad obywatelami jak jakiś byt niematerialny. Tu Janicki wpada jakby w obcy dla siebie kanał rozumowania filozoficzno-teologicznego... Tymczasem państwo, jak twierdzą także marksiści, jest bytem całkiem materialnym. Składa się z terytorium i OBYWATELI, służy zabezpieczeniu interesów tych ostatnich poprzez struktury PRZEZ NICH wypracowane. W skali ogólnopaństwowej i ogólnogospodarczej – wie to już prawie każde dziecko, które nauczyło się jako tako liczyć – nie jest możliwe, by państwo dało za darmo coś, co wcześniej nie zostało przez obywateli wypracowane. Demagogicznie, a nie tylko ekonomicznie, rozpatrując problem firm polonijnych (szerzej – prywatnej inicjatywy ludzkiej) można łatwo udowodnić, iż 80-procentowy podatek i drenażowy skup dewiz narzucony firmom polo-

nijnym – służy państwu lepiej niż miliardowe dotacje płacone corocznie PGR-om, czy wielu firmom upaństwowionym. W myśleniu o gospodarce – szczególnie w obliczu tak poważnej sytuacji gospodarczej naszego państwa – nie można nie mówić o efektywności.

Firmy polonijne nie są czymś poza państwem. Praca w nich nie jest czymś nagannym moralnie. Byłaby, gdyby istnienie firm polonijnych obarczało budżet państwa kolejnymi dotacjami, dotacjami, na które pracować by musieli np. robotnicy z „Morfeo”. Nb. – zakładam, iż „Morfeo”, w imieniu robotników którego to przedsiębiorstwa wypowiada się Jerzy Janicki – może się poszczycić wręcz wzorcowymi osiągnięciami produkcyjnymi i efektywnością gospodarczą...

Firmy polonijne nie są państwem w państwie z tej prostej przyczyny, że znalazły swoje w nim miejsce między innymi dzięki prawnym ustanowieniom poczynionym w imieniu i na rzecz państwa przez jego aparat władzy, którego kierowniczą częścią jest partia Janickiego.

Jak z powyższej analizy jednej wypowiedzi wynika – a jest to tylko przykład pewnego typu myślenia, które co kilka lat zapala czerwone światła dla inicjatywy ludzi i dla reformy gospodarczej w ogóle – sprawa jest poważna. Ktoś, kto tak widzi delikatną materię życia gospodarczego, może zapragnąć wprowadzania w czyn swych myśli. Czterdzieści ostatnich lat, pełnych takich meandrow polityki gospodarczej państwa, doprowadziło nas do poważnych kłopotów – widzą i mówią to także rządowi eksperci. Trudno w poważnym

myśleniu ekonomicznym wiecznie szukać jakichś „firm polonijnych” (wcześniej byli np. kulacy), które mają dokumentować aktualne przyczyny załamania czy po prostu nieudolność gospodarczą aparatu zarządzającego na szczeblu zakładu. W końcu może są jednak inne przyczyny odchodzenia ludzi z „Morfeo” niż tylko kapitalizm firm polonijnych...

Wspominałem już na tym miejscu o ciekawym materiale przygotowanym przez PRON. Mam właśnie w ręku wydaną już broszurę z maja 1986 r. pt. „Społeczny raport o reformie gospodarczej”. Na s. 62 znajduję rozdział: „Polityka zatrudnieniowa i kadrowa”, a w nim takie spostrzeżenie: *Ważnym zadaniem jest aktywizacja czynnika ludzkiego, a w szczególności wzrost jego mobilności. Nie równowaga prowadząc do utrzymywania sztucznego popytu na siłę roboczą tworzy nie tylko presję proinflacyjną, niszczy dyscyplinę i podstawę organizacji. Istotnym jest przede wszystkim to, że wtedy sytuacja na rynku pracy w zasadniczy sposób utrudnia zmiany w strukturze zatrudnienia zgodne z wymogami efektywności. Wówczas, mimo olbrzymich rzeczowych barier w zakresie przemian strukturalnych, zablokowany jest najłatwiejszy czynnik do uruchomienia tych przemian, jakim jest zmiana struktury zatrudnienia. Wtedy siła robocza tkwi w sferach nieefektywnych, mniej potrzebnych przy wykorzystaniu sfer z punktu widzenia gospodarki najefektywniejszych.*

I nieco dalej: *Podniesienie poziomu kadr kierowniczych stawia doniosłe zadania przed polityką kadrową (...) Nomenklaturę stanowisk należałoby ograniczyć do szczebla centralnego i niektórych typów przedsiębiorstw*

o znaczeniu strategiczno-obronnym, a zlikwidować ją w przedsiębiorstwach produkcyjnych i w handlu zagranicznym, gdzie o efektach decydują nie insencje, a kompetencje zawodowe pracowników. (...) Tam gdzie rządzą niekompetencjami lub nieuczciwi bez względu na szczebel rządzenia, tam ludzie myślący i prawi będą zawsze się buntować, niechętnie współpracować z władzą i obniżać sprawność swojego działania.

Sławomir Siwek

Prasa o kulturze (8)

Miesięcznik „Znak” obchodzi swój jubileusz. Przyłączając się do gratulacji polecamy czytelnikom zainteresowanym krakowskim periodykiem dwa teksty: „Przemówienie Ojca Świętego z okazji 40-lecia «Znaku»” oraz redakcyjną informację zatytułowaną „«Znak» w Rzymie” – oba z „Tygodnika Powszechnego” (1986. nr 27). Sami ten ważny dla kultury polskiej moment chcemy odnotować w formie roboczej przywołując dyskusję nt. „Polska i Polacy XIX wieku w historiografii współczesnej” („Znak”, 1985. nr 11 /327/), w której udział wzięli prof. dr hab. Andrzej Brożek, dr Andrzej Chwalba, prof. dr hab. Mirosław Francić, dr Tomasz Gąsowski, dr Adolf Juzwenko, prof. dr hab. Tadeusz Łepkowski i doc. dr hab. Jerzy Zdrada. Z bogactwa materiału wybieramy tylko fragmenty wypowiedzi T. Łepkowskiego, bowiem historyk ten jest głównym bohaterem niniejszego przeglądu.

Najważniejszym problemem proponowanym nam do dyskusji – mówił

profesor – wydaje się pytanie: Co było realizmem w XIX w. – ugoda, irredenta, rewolucja niepodległościowa czy rewolucja socjalna? Zestawia ono postawy, które muszą być sobie przeciwne. Jest jednak niebezpieczne z jednej przyczyny – nie wiemy, co tu oznacza słowo „realizm”? (...) Myślę, że chodzi tu przede wszystkim o realizm w postawach i działaniach ludzkich. Nie o realizm wielkiej polityki, ale o realizm masy ludzkiej; co Polacy powinni robić, czy są, czy nie są realistami. (...) To, co nazywamy antyrealizmem w XIX wieku, sprowadza się – w moim przekonaniu – do dwóch słów: „opór” – przeciwko rzeczywistości niechcianej a narzuconej – i „upór”. Upór jest tu może nawet ważniejszy, bo Polacy, jako ludzie zachowujący się często nierealistycznie, byli uparci w nieprzyjmowaniu faktów przykrych – takich jak na przykład upadek państwa.

W celu określenia mentalności Polaków nie tylko w ubiegłym stuleciu T. Lepkowski proponuje termin realizm utopijny: polega on na tym, że w naszych warunkach niektóre elementy utopii społecznej, narodowej, politycznej, a nawet geopolitycznej mogą – w przypadku oporu i uporu – doprowadzić do pewnych pozytywnych dla społeczeństwa skutków.

Zastanawiając się nad zasadniczymi postawami Polaków wyróżnia profesor bloki postaw: aktywistycznych i pasywistycznych. Wyraźne są tylko postawy skrajne. Na jednym skrzydle mamy bezwzględne zaprzęstwo narodowe wychodzące z założenia o bezsensowności trzymania się jakiegokolwiek polskości. (...) Odmiennej postawą, przez którą przejawiała się rezygnacja z podmiotowego charak-

teru społeczeństwa i narodu oraz z walki o miejsce w historii – jest podporządkowanie. (...) Jako trzecią postawę wyróżniłbym lojalizm krytyczny. Graniczy ona już z blokiem postaw aktywistycznych. (...)

Ten drugi blok (tj. aktywistyczny) ujawnia postawy, które zwykło się uważać za przeciwstawne sobie. Powstańców i konspiratorów zwykło się przeciwstawiać organicznikom czy pozytywistom. Jest to zupełne nieporozumienie. Po prostu postawy organicznikowsko-pozytywistyczne w polskich warunkach miały charakter aktywistyczny, nieraz nawet rewolucyjny. Zaś w wielkich naszych powstaniach – wbrew temu, co zwykło się uważać – było sporo elementów realistycznych.

Zażebanie się postaw legalistycznych i konspiracyjnych jest specyficznym rysem polskiej historii.

Nie należy jednak zapominać, że są okresy, w których zaczynają przeważać postawy niebezpieczne dla trwałości narodu. Dwa były momenty w historii, w których niebezpieczeństwo zatracenia się było rzeczywiście realne. Pierwszy – to okres bezpośrednio po trzecim rozbiórce – wtedy sprawa naszego istnienia narodowego była kwestią otwartą. Drugi – to okres po powstaniu styczniowym, jakieś 10–15 lat później, kiedy element przystosowania się do rzeczywistości, która wydawała się nie do odwrócenia, zaszedł dość daleko i owocował dłużej (...).

Mówienie, że apostazji ulegały tylko jednostki (...) jest pocieszaniem się. (...) Trudno przeprowadzić granicę między apostazją deklaratywną (od tej pory jestem Prusakiem, Austriakiem, Rosjaninem) a apostazją etapową. Myślę, że ta ostatnie była zjawiskiem dość po-

wszechnym. Szczególnie w końcu XIX wieku, występowała jako wynik rusyfikacji, pod postacią zmiany w obyczajach, mowie itd. Również na terenach Królestwa Polskiego. (...)

Kiedy mówimy o rusyfikacji, myślimy zwykle o przejęciu rosyjskiego języka, rosyjskich obyczajów. Nie rozpatrywaliśmy natomiast zjawiska, które określiłbym jako „rusyfikację bez rusyfikacji”. Ci, którzy przeżyli szok kłęski 1812 roku „godzili się na »półsuwerenność«, »półniepodległość«, »półzależność«”. Co więcej – sądzili początkowo, że stan taki będzie trwały; osiągnęliśmy 50% tego, co chcieliśmy i będziemy mogli to utrzymać. Młodzi zaś dostrzegali, że po jakimś czasie te 50% zmieni się w 40%, później 30%, by wreszcie dojść do zera. Weźmy sytuację wojska polskiego: niki nie wprowadzał w nim komendy rosyjskiej, bo i po co – ale wspólne manewry były regularne i wcale nieprzypadkowe. Natomiast w podchorążówkach komenda rosyjska była już obowiązkowa. Jest to najgroźniejszy typ wynarodowienia: nie ostrzegają przed nim bowiem żadne zewnętrzne, widzialne przejawy.

Niezwykle groźny jest mechanizm przeszczepu kulturowego, który powoli zaczyna funkcjonować po prostu na tej zasadzie, że jest. Powoli przyzwyczajamy się do rzeczy, które były nam wcześniej obce. Rzecz znamienita – nasze powstania były bardziej działaniami politycznymi niż odrzuceniem obcej cywilizacji, chociaż cały czas mówiło się o Moskalach.

Zadaniem historyków jest maksymalnie rzetelne badanie przeszłości swego narodu. Jest nam to wciąż potrzebne, by zrozumieć siebie dzisiejszych. Polacy nie tyle mocują się z historią co z wyobrażeniami o niej –

powiedział T. Lepakowski w rozmowie z Krystyną Jagiello („Czy nadal żyjemy w wieku XIX?” Rozmowa z prof. dr. hab. Tadeuszem Lepakowskim z Instytutu Historii PAN w Warszawie, „Nowe Życie”, 1986, nr 5). Przy nikłej wiedzy historycznej grozi zalew stereotypów, banialuków, faktów emocjonalnie przeinaczanych. Tak właśnie jest z oceną powstań, które postrzegane są poprzez morze krwi. A prawda jest taka, że powstania nie były hekatombą. Żadne z powstań nie doprowadziło do wyrwy demograficznej w naszym kraju. W latach 1792–94 zginęło około 30–40 tysięcy ludzi. Tyle samo w powstaniu listopadowym. Powstanie styczniowe, wbrew legendzie, było najmniej krwawe. Poległo w nim ok. 7 tys. ludzi.

– A ile wywieziono na Sybir?

– Kilkanaście tysięcy ludzi. Wielu nie wróciło. To prawda.

– Panie profesorze, o śmierci trudno mówić nieemocjonalnie. Duże straty, małe straty. Każdego życia szkoda. Tym bardziej że ginęli najlepsi.

– Ja rozumiem, o co pani chodzi. Bynajmniej nie lekceważę strat, jakie ponosiliśmy. Ale jako historyk muszę przeciwstawić się oczywistej nieprawdzie. Otóż powstania przysparzały Polsce nieporównanie mniej strat niż wojny, w których musieliśmy uczesinić nie ze swojej winy. Na przykład w wojnach napoleońskich zginęło 110 tys. Polaków. Czy w Polsce istnieje świadomość tego morza przelanej krwi? Nasza tragedia nie polegała na szaleństwach i nieobliczalnej chęci rzucać się na armaty, ale na tym, że wykrwawialiśmy się za obce imperia.

W powstaniach walczyliśmy, bo nie mieliśmy innego wyjścia. Nie jesteśmy zresztą w tym wyjątkowi: wystarczy

wspomnieć Irlandczyków i ich walkę z Anglikami...

W rozmowie tej doszło jeszcze raz do głosu przeświadczenie profesora o koniecznej wielotorowości poczynań patriotycznych, w których splatają się postawy insurekcyjne z postawami organicznikowskimi. Wspominając Waleriana Łukasińskiego i Piotra Wysockiego profesor dał wyraz przekonaniu, że obaj bohaterowie narodowej sprawy pozostają jakby na poboczu polskiego panteonu jako postaci za mało – jak na nasze przyzwyczajenia – EFEKTOWNE. Jest w tym pewna prawidłowość. Skoro już mówimy o wielkich ludziach i męczennikach narodowych, wspomnę o jeszcze jednym zapomnianym – Konradzie Pruszyńskim, którego nazywano *Promyk*. *Promyk nie walczył w żadnym powstaniu, ale zapracował się dla Polski na śmierć. Dniami i nocami organizował oświatę dla ludu. Umarł mając pięćdziesiąt kilka lat i wyglądał jak starzec.*

– On też nie nadawał się na bohatera?
– W żadnym wypadku. Był zupełnie nieefektywny. Najbardziej cenimy piękną śmierć. A cierpienie? Czyż cierpienie nie jest największą ofiarą? A jednak jakoś tak jest, że cudze cierpienie łatwiej nam przeżyć niż cudzą śmierć. Dlatego stosunkowo mało ludzi interesuje się losem więźniów i pragnie im pomóc, natomiast na uroczystościach pogrzebowych frekwencja jest znakomita.

Niewątpliwie, w swych reakcjach na otaczający nas świat jesteśmy wciąż dziewiętnastowieczni, co niekoniecznie musi brzmieć pejoratywnie. Pewnej kultury obywatelskiej, dyscypliny, poszanowania pracy – wiek XIX nam nie przekazał, tak jak przekazał

innym narodom. Z drugiej strony wiek XIX stał w obronie wartości duchowych bardziej niż nasze stulecie. To, że i dziś jesteśmy tak bardzo na te wartości nastawieni, jest właśnie XIX-wieczne, w najlepszym sensie tego słowa – podsumowuje historyk.

– Obrona wartości wiąże się też z religią – dopowiada dziennikarka.

– No, oczywiście. Z tym że – wie pani – elita polska do roku 1830 była dosyć indyferentna pod względem religijnym. Pokolenie szwależerów odnosiło się do tych spraw z dużą rezerwą. Dopiero po powstaniu listopadowym sytuacja zmieniła się. Ogólnie rzecz biorąc uważam, że wiek XIX zostawił po sobie dużo dobrego.

Pozostajmy jeszcze na chwilę przy lekturze wrocławskiego „Nowego Życia”, by odszukać zdania, które w swoisty sposób uzupełniają wywody Tadeusza Łepkowskiego o naszym pokrewieństwie z wiekiem XIX.

Oto wypowiedź Wiktora Woroszyłskiego (zanotowana przez Pawła Kądziałę): (...) dylematy moralne, które w Rosji wystąpiły ostrzej, jaskrawiej, są dla nas w jakiś sposób pełne znaczenia. Dlatego uważam, że winniśmy się strzec lekceważenia dla Rosjan, dla sytuacji, w jakich oni przez całe stulecie byli stawiani. Powinniśmy unikać jakiegoś wynoszenia się, że my to niby coś zupełnie innego. Bo nieprawda – u nas często jest całkiem podobnie. Czytając o Rosjanach, pisząc o nich, często zwracałem się myślą ku Polsce, jej sprawom i problemom. Niekiedy trudno jest wskazać palcem te podobieństwa, ale warto w Polsce o Rosji myśleć jako o pewnym zwierciadle, w którym się odbijamy. Zresztą analogicznie, choć trochę inaczej, dotyczy to naszego drugiego sąsiada – Nie-

mieć („Dramaturgia czasu”. Rozmowa z pisarzem Wiktoorem Woroszyłskim, „Nowe Życie”, 1986, nr 8).

I wyznanie Stanisława Miedzy-Tomaszewskiego, żołnierza AK, autora wspomnieniowej książki „Benefis konspiratora – umarłem, aby żyć” (rozmawia z nim Krystyna Jagiełło):

– *Panie profesorze, w Pana życiu istnieją zdumiewająca ciągłość. Jest Pan człowiekiem wiernym, prawdą?*

– *Tak. Pozostałem wierny wartościom, w których mnie wychowano. Nie zmieniałem poglądów.*

– *A czy jest Pan tolerancyjny dla ludzi, którzy je zmieniają?*

– *Nie odpowiem Pani na to pytanie. Skąd w Panu tyle komfortu wierności? To takie niedzisiejsze.*

– *Bo ja jestem niedzisiejszy („Nigdy nie zmieniałem poglądów”. Rozmowa z prof. Stanisławem Miedzą-Tomaszewskim, artystą-plastykiem, „Nowe Życie”, 1986, nr 7).*

Pokłońmy się ludziom NIEDZISIEJSZYM.

mgm



Klondike

Teatr Stary w Krakowie: „Zemsta” Aleksandra hr. Fredry. **Inszenizacja i reżyseria:** Andrzej Wajda. **Scenografia i kostiumy:** Krystyna Zachwatowicz. **Premiera:** 21 VI 1986.

„Zemsta” jest dla mnie cudownie bezinteresownym arcydziełem teatru i w tym sensie darem boskim. Taką właśnie chciałbym ją widzieć na naszej scenie – napisał Andrzej Wajda w programie spektaklu. Jeśli dobrze rozumiem pojęcie cudownej bezinteresowności, chodziło o to, żeby „Zemstę” pozbawić wszelkich obciążających ją kontekstów: politycznych, społecznych, obyczajowych, narodowych itp. Że ma być dziełem sztuki samym w sobie i dla siebie, owym boskim darem zesłanym Polakom przez dobrego Boga za wszelkie upokorzenia duchowe i zbiorowe nieszczęścia. Jednym słowem, „Zemsta” ma być, powinna być czystą radością życia, satysfakcją tworzenia, arcydzielnością wcieloną.

Program wystawienia narodowej sztuki teatralnej zupełnie bez kontekstu i podtekstu zakrawał, szczerze mówiąc, na szaleństwo. W Polsce, dzisiejszej Polsce, coś bez kontekstu i podtekstu? Toż niemal tylko one usprawiedliwiały tak wiele przedsięwzięć... Wajda jednak, jak się zdaje, wyciągnął lekcję ze swojej „Antygony”, a może doszedł do wniosku, że właśnie przyszła pora, aby w tych nadal niewesołych czasach zaproponować ludziom chwilę bezinteresownej przyjemności. Co, jak się zdaje, wyszło naprzeciw społecznym oczekiwaniom.

Mamy więc na scenie „Zemstę”, ponadto w dwóch równoległych obsadach. Nie był to wprawdzie pomysł nowy, ale tu uzasadniony o tyle, że dawał szansę wprowadzenia elementu dodatkowej rywalizacji między aktorami. Z rywalizacją tą wiązano prawdopodobnie duże nadzieje, licząc na ożywienie twórcze zespołu, który od

jakiegoś czasu, nawyki do traktowania siebie jako zestawu gwiazd, zadowolony się nieźle na parnacie sławy i mało co mogło go ruszyć z błogośnana. Cóż zatem z tego wynikło?

Ano najpierw to, że „Zemsta” stała się rzeczywiście bezinteresowna. Co oznacza, w dokładniejszym tłumaczeniu, że została wystawiona bez żadnego interesu, poza interesem teatru, żeby mieć w repertuarze „Zemstę” zrealizowaną przez zespół gwiazd pod przewodnictwem Andrzeja Wajdy. Czyli, krótko mówiąc, szło o pewny sukces. Zdania powyższe można uznać za ironiczne, ale proponuję też potraktować je literalnie. Bezinteresowność bowiem to propozycja gry w czyste uczucia. Problem „Zemsty” istnieje w tej wersji tylko jako problem dobrej, niezobowiązującej zabawy, problem obcowania z arcydziełem, które dlatego jest arcydziełem, że jest arcydziełem. Nikt tu bowiem ani przez moment nie zadał sobie pytania o cokolwiek innego jak tylko o SPO-SÓB przedstawienia arcydzieła. Czyli o taki zestaw technik teatralnych, który przeniesie arcydzielność tekstu w arcydzielność sceniczną. Arcydzielność zaś sceniczna miała być ponieważ gwarantowana faktem, że do realizacji użyto maksymalnych sił i środków w postaci wspomnianych już arcydzielnych aktorów i najsłynniejszego polskiego reżysera.

Skutek taki, że powstał spektakl, w którym rzeczywiście, zgodnie z założeniem, idealnie o nic nie chodzi. Pytania, czy „Zemsta” jest ramotą literacką, wizerunkiem społeczności, narodowym lustrem, dramatem namiętności i interesów, komedią charakterów, klejnotem języka, głupawą bzdurą, nudną lekturą szkolną, maj-

stersztykiem dialogu, staroświeckim bibelotem spisany trudno dziś zrozumiałą polszczyzną, i tak dalej, w ogóle nie zostały zadane; przynajmniej jako takie nie docierają na widownię. Zapewne więc przyjęto odgórnie, że nie są to pytania poważne, bo czym jest „Zemsta”, każdy wie, a jest mianowicie arcydziełem, co do znudzenia usiłujemy udowodnić także w tym tekście, idąc metodologicznym tropem przedstawienia.

Jeśli zatem cokolwiek mogło być punktem zaczepienia, to najwyżej dotychczasowa tradycja wystawiania „Zemsty”. Jeśli coś nijak się nie ma do życia, bo jest skończonym arcydziełem, to pozostaje odbijanie się od kontekstu konwencji. Ponieważ jednak wybór innej, ale niemniej określonej konwencji niesie ze sobą niebezpieczeństwo decyzji, czym mianowicie jeszcze mogłaby być ta „Zemsta”, z jakich (wybiórczych) czytana pozycji, za czym i przeciw czemu optująca, należało tego właśnie skrupulatnie uniknąć, boć przecie miało to być arcydzieło doskonale bezinteresowne. Zatem Wajdowska „Zemsta” jest idealnie bezstylowa i bezkonwencyjna. Ale, jak słusznie zauważył Gombrowicz, ucieczka od jednej formy wiedzy nieuchronnie w inną, boć bezformie to nieistnienie. Tak i ta „Zemsta” ma formę, tyle że jest to forma sklejk. W formie, która nie chce być określoną konwencją, bo konwencja zmusza itp., dozwolone jest wszystko, jak w sklejkę właśnie: każda propozycja dobra, jeśli służy bezinteresowności zabawy. Tak więc scenografia, nieładna zresztą i mało funkcjonalna (kurtynka z białych prześcieradeł zasuwana na zmianę dekoracji – co za okropność) nie przy-

pomina nic konkretnego, a zarazem wszystko, co może być scenografią do czegokolwiek „narodowego” granego kiedykolwiek i gdziekolwiek, byle się działo w czasach umownie „historycznych”. Reżyseria istnieje o tyle, o ile trzeba było zdecydować wyjścia i wejścia, a także tu i ówdzie sposoby rozegrania niektórych scen. Przypominało to trochę słynną starą receptę na reżyserowanie: wszyscy drzwiami. Mazepa i Gucio oknem. I nie to, że aktorzy grają od Sasa do Lasa: jeden groteskę, inny parodię, trzeci coś z francuskiej farsy, a ów znowu z filmu radzieckiego. Gdzie jeden kpi, drugi o drogę pyta, ale tak, zdaje się, właśnie miało być, albowiem Wajda swoją „Zemstę” zadedykował Aktorom Teatru Starego. Czyli ktokolwiek uczyni cokolwiek, winno być dobrze, boć to aktorski benefis.

Powierzenie aktorom odpowiedzialności za granie Fredry jest szlachetne i wielkoduszne, świadczy o dużym zaufaniu. Problem w tym, czy można je oprzeć o cokolwiek trwalszego niż dobra wola. Ze spektakli „Zemsty” – jednocześnie dwóch, bo wszek dwie obsady – wynika dowodnie, że było to zaufanie w ogromnej mierze, niestety, bez pokrycia. Jeśli tak miałyby wyglądać osobista odpowiedzialność duchowo-artystyczna aktorów za powierzony im dar w postaci arcydramatu Fredry, to pozostaje stwierdzić z gorzkim smutkiem, że Teatr Stary przeszedł do legendy, a zaludniają go artyści, którzy swoje talenty, wrażliwość i miłość (do sztuki? do życia? do innych ludzi?) zostawili gdzieś dawno po drodze na Olimp.

Znakomita ich większość zachowywała się jak ktoś, kto walczy ze zbyt

wielkim ciężarem. Raz tym ciężarem był tekst, raz gest, raz pamięć o własnej wybitności. Zmaganie się z rolami wyglądało na dziwne, swoście zresztą fascynujące widowisko, w którym ścigały się o lepsze momenty wspaniałe z kompletnymi zapaściami. Tu aktor wznosił się na szczyty sztuki, bo coś w nim na chwilę odżywało, a potem na łeb leciał w szmirę i kłamstwo, nie mówiąc o najprostszych, najbardziej żenujących błędach technicznych z niesłyszalnym mamrotaniem pod nosem na czele. Kto czytał w młodości Londona, powinien znać takie widoki z zimowych biegów po złoto w Klondike. Każdy bardzo chce dopaść najlepszej działki, ale raz mróz, raz ciężar worka, raz zwyczajne zmęczenie, raz brak treningu zwalają z nóg. Potem wola dopięcia celu znów chwilowo zwycięża i zawodnik podrywa się do biegu. I tak na zmianę.

Dotyczy to skądinąd nie tylko kondycji technicznej, choć w spektaklu, gdzie idzie głównie właśnie o sposoby, sztuczki i pomysły na role, ta liczy się szczególnie. Bo przecież gdy się nie bardzo wie, co się ma grać (z wyjątkiem grania od serca, bezinteresownie), to pozostają chwyt, sztuczki, numery. Idzie też o kondycję intelektualną. I ona zawodzi, prowadząc aktorów nawet technicznie doskonałych poza granice sensu, gdzie w miejsce mądrej analizy tego, co się **MOŻE MIEĆ** do powiedzenia, serwuje się tylko wątpliwej jakości miny.

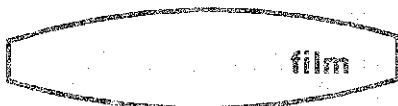
Ponieważ jedynym, jaki zdołałem zauważyć, wyjątkiem od tej reguły była Teresa Budzisz-Krzyżanowska grająca Podstolinę, którą od początku do końca rozumiałem we wszystkim, co mówi i czyni, nie miałoby sensu (ani nawet miejsca) rozdzielać po-

szczególne cenzury, choć Bogiem a prawdą należałoby się tu porządnie analizować wszystko po kolei. Wymieńmy więc tych przynajmniej, którzy nieśli być Bohaterami Cudownie Bezinteresownego Arcydzieła, a okazali się garbusami własnego losu: Jerzy Bińczycki (Cześnik), Beata Malczewska i Monika Rasiewicz (Klara), Andrzej Kozak i Jerzy Trela (Rejent), Krzysztof Globisz (Wacław), Anna Dynina (Podstolina), Jerzy Radziwiłowicz i Jerzy Stuhr (Papkin), Wiktor Sadecki (Dyndałski). O Andrzeju Buszewicu (Cześnik) i Pawle Kruszelnickim (Wacław) nie powiedzieć nie mogę, bo w premierowej obsadzie nie wystąpili. Jedyne Dyndałskiego nikt nie miał dublować.

Czy mogą tu być jakieś wnioski? Ot, choćby taki, że trzeba reżysera, który nie tylko ukocha, uwierzy i obsadzi, ale jeszcze poprowadzi aktorów w głąb samych siebie, jeśli już nie w głąb Fredry, który przecież nie dlatego jest wielki, że pisał arcydzieła? A może taki, że nie będzie dramatu bez konfliktu, a jakże może być konflikt, skoro aktorzy wcale do siebie nie mówią, a tylko przerzucają się minami, tonami i słowami? Zaś jeśli nie dostrzegają konfliktu w sztuce, bo to wszystko jest tylko niezobowiązującą zabawą, to może odkryliby ten konflikt w sobie, między sobą? Może...

Najsmutniejsze jednak w tym spektaklu, na którym ludzie skądinąd się śmieją, jest to, że komedianci tak dalece zapanowali nad sceną, iż zginął na niej śmiecią nie szlachcica, ale ostatniego ciury hrabia Fredro, człowiek mądry, który nieźle wiedział, że nie tak nie cieszy, jak cudze nieszczęście.

Tadeusz Nyczek



Czekając na paruzję

Piotr Szulkin wprowadził do polskiego kina motyw katastrofizmu i doczekał się ucznia. Lęk, obecny w poprzednich jego filmach oraz najnowszym, „Ga, ga. Chwała bohaterom”, widać również w debiucie fabularnym Dominika Rettingera-Wieczorkowskiego pt. „Gra w ślepa”: omówię je razem.

Filmy Szulkina ukazują obraz zażytej cywilizacji przemysłowej, tandetnej i zmęczonej. Umarła ideologia postępu, ludzie nie oczekują odsłonięcia żadnych nowych horyzontów. Jak inaczej wytłumaczyć - staroświecki sztafaż: stare telewizory, amerykańskie limuzyny z lat pięćdziesiątych, prymitywne iluminacje? Trzeba odebrać widzowi pokusę fascynacji techniką, więc podsuwa mu się przed oczy przedmioty, którymi zdążył wzgardzić. Tym sposobem uprzedza się złudzenie, że postęp techniczny mógł poprawić sytuację egzystencjalną człowieka. Niezależnie od sprawności gadżetów problemy pozostaną te same. Zarazem każdy jego film ma bardzo konkretny sens. „Golem” przedstawił moralną klęskę humanizmu racjonalnego. „Wojna światów” pokazała obraz telewizyjno-politycznej prowokacji. „Obi, oba. Koniec cywilizacji” wykpiło przesadne oczekiwania wobec drugiej pielgrzymki papieskiej i wreszcie „Ga, ga. Chwała

bohaterom" deklaruje, że autor nie da się wepchnąć w żadne cierpienie za miliony, choćby wskazał na niego palec Boży (to właśnie znaczy groteskowy motyw palca). Chce być wolny od wpływów zarówno ideologii oficjalnej, jak opozycyjnej oraz – nakazów religijnych, które uważa za manipulowane.

Szulkin sprowadza obraz naszego świata do absurdu, nie chce jednak tylko straszyć. Pragnie również bawić, obrażać i mimo wszystko – podobać się. Jest prawdziwym artystą, a więc uwodzicielem, który przełamując nieufność wciąga widza do gry i narzuca się z własną wyobraźnią. W ostatnim filmie idzie dalej: wysmiewa przedstawiony koszmar, by choć na chwilę odsunąć lęk.

„Ga, ga. Chwała bohaterom” pokazuje rozpadający się świat, utrzymywany w ruchu przemocą, a nie dzięki własnej dynamice. Zamiast poszanowania drugiego człowieka działa prywatna, często sentymentalna. Pieczołowitość, z jaką wydobywa się podpisy ofiar pod zgodą na własną kaźnię wskazuje, że ludzie żyją w oszukańczej dyktaturze wywodzącej się z ideologii wolności. Rozkład humanizmu najwyraźniej objawia się w stosunku do ludzkiego ciała. Jest ono nie tylko na sprzedaż jako przedmiot użycia, jest również wymienne. Bohaterowi podsuwa się na powitanie ujmującą dziewczynkę, którą nagle zmieni zużyta prostytutka. Nieleżni nie wolno pracować po „dyżurze”, w nadgodzinach: formalistyczna opieka socjalna państwa wyżyła się treści.

Krytyka obejmuje nie tylko zwyrodnienie polityczne, ale również to, co zostało z życia religijnego. Duchowny, nazywany dla świętego spo-

koju „pastorem”, próbuje dobrocią uzyskać uległość, gdy zawodzi przemoc funkcjonariuszy świeckich. Etyka stała się niemoralna. Oto publicznie mu zbudowaniu ma służyć telewizyjna transmisja męki wbijania zbrodniarzy na pal, uprzednio zachęcanych, a nawet przymuszanych do zbrodni. Pale są trzy, na lewym umrze prawdziwy złoczyńca. Prawy pal „dobrego łotra” przeznaczony jest dla głównego bohatera, z którym widownia ma się utożsamiać (gra go Daniel Olbrychski). Jego jedyna przewina polega na krnąbrności – podobnie jak autora filmu. Pal środkowy pozostanie nie obsadzony. Mimo społecznego zepsucia ta jedyna rzecz pozostała tabu. Ludzie nie tracą nadziei, że kiedyś przybędzie ten, kogo będą mogli umieścić na centralnym miejscu... i uwiecznić. Niepodobna posunąć się dalej bez profanacji.

Szulkin sięga po najmocniejszy znak zachodniego kręgu cywilizacyjnego nie po to, by drwić z ofiary Jezusa, ale by wyszydzić tych, którzy nie umieją z niej skorzystać. Autor uniknął bluźnierstwa zmieniając nierzędzie kaźni i z szacunkiem, tylko aluzyjnie odnosząc się do nieobecnej osoby ze środkowego pała. Mimo to pomysł wyda się wielu szokujący wskutek nieanalitycznego a lekkiego stosunku polskiego katolicyzmu do świętych symboli. W potocznej religijności znak krzyża traktowany jest z patosem albo cklawie. Takie podejście utrudnia rozróżnienie między istotą a przypadłością rzeczy świętych, bowiem również przypadkowe okoliczności uzyskują prawo do czci.

W potocznym obyczaju rytuał często zastępuje przeżycie religijne, zobojętniając na ewangeliczne posłanie.

Inaczej Szulkin. Jest on oburzony, że w kulturze chrześcijańskiej ludzie są zdolni do podłości. Stara się wstrząsnąć widzem pokazując drastyczny kontrast między sensem znaków a w gruncie rzeczy lekceważącym do nich stosunkiem. Dlatego każe cynicznemu oficerowi śledczemu chodzić z wypchaną rybą pod pachą, symbolem Dobrej Nowiny. A kiedy podczas próby widowiska telewizyjnego bezceremonialnie wyrzyna się ze składziku akcesoria Męki Pańskiej, to przecież intencja jest jasna: zapomnieć, po co na Golgocie lamano skażącowi kości i przybijano nad głową szycerczą tablicę.

Wydaje się, że dezynwoltura Szulkina wynika z rozpacz, a może nawet z tęsknoty za powtórnym Przyjściem, obiecanym u końca czasu. Autor sięga więc po rolę proroka, który wytyka swemu ludowi złamanie przymierza. A jednak prorokiem nie jest, ponieważ nie wynika z jego dzieła, żeby przemawiał w imieniu innym niż swoje. Jego pobudką nie jest miłość, choćby gniewna, do świata, lecz uraza. Wśród motywów dostrzegam obcą prorokowi kategoryczną odmowę złożenia siebie samego w ofierze. Zbyt wiele tu miłości własnej, by mówić o najwyższym natchnieniu.

Aluzyjny i przejawskawiony styl Szulkina jest moim zdaniem formą agresji wobec zastanej kultury, co najwyraźniej widać w scenie nakręconej na stadionie X-lecia. Oglądamy tu wizję masowej wyobraźni Polaków połowy lat osiemdziesiątych. Rzecz dzieje się na miejscu pamiątknej mszy papieskiej. Pośrodku płyty boiska widać ogromny napis „Ordnung muss sein”, jakby echo „Arbeit macht frei”.

wszelako nawiązujący stylem literatury do telewizyjnego turnieju miast: na podeście grupa baletowa tańczy kankana, obok orkiestra górnicza ćwiczy swoje melodie. Trwa próba widowiska powtarzającego wydarzenie,

darzenie, które dało początek duchowemu wyposażeniu Polaków, ostatnio demonstracyjnie podkreślanemu. Powstaje straszliwa kakofonia znaczeń wzajem sprzecznych, mają one przełotnie pobudzić układ nerwowy widzów. Została tu odsłonięta zasada kultury masowej, która już nie służy moralności, ideologii ani nie narzuca tzw. konsumpcyjnego stylu życia. Ta odmiana kultury chce tylko przyciągnąć i zużyć ludzką ciekawość i potrzebę działania.

Film ma paletę barw charakterystycznych dla wielkomiejskiego wieczoru. Plenierowe zdjęcia kręcone wyłącznie zimą w nocy ukazują kontrast między białą płaszczyzną ziemi a czernią nieba. Powstaje wyraziste tło dla jaskrawych źródeł światła z dominacją trzech podstawowych, prymitywnych kolorów: żółci, czerwieni i błękitu. Ale i tak nędzne ulice są puste, wszyscy siedzą w domu przed telewizorami. Świat wygląda jak uszminkowana twarz trupa.

Dominik Rettinger-Wieczorkowski podejmuje wątek bankructwa cywilizacji, lecz nie poddaje się aż tak czarnej rozpacz. „Gra w ślepea” próbuje syntetyzować doświadczeń stulecia. Zauważmy umiejscowienie w czasie początkowych sekwencji: półsportowy samochód na autostradzie odnosi się do schyłku XX w., wewnątrz magazynu plakatów z kierownikiem w typie barytona z operetki wskazuje na fin de siècle, zamglony pejzaż przemysłowy

ze słońcem ledwie prześwitującym przez fabryczne opary pasuje i tu, i tu. A więc: wizja naszego wieku.

Wszystkie zdjęcia są utrzymane co najwyżej w półmroku, jeśli wręcz nie kręcone w nocy. Zimna, niebieskawa tonacja obrazu stwarza wrażenie obcości. Stan alienacji podkreśla przydymienie powietrza, nadające przestrzeni głębię, wydobywające fizyczny dystans między ludźmi. Na ulicach o nastroju Łodzi, Manchesteru, każdego miasta-słumsu stoją koksowniki dając mizerne ciepło i ledwo rozpraszając ciemności. Uwidocznienie źródeł oświecenia przekazuje myśl, że oglądamy świat całkowicie sztuczny. Nawet na chwilę nie zjawia się naturalny plener, zielona roślinność wegetuje wyłącznie w salonie szefa półświatka, drzewa rosną tylko na cmentarzu, zresztą suche. Ciekawe, że postaci męskie często mają jakiś defekt: częściowy paraliż, impotencję lub przynajmniej jakąś się. Stosunkowo zdrowy wydaje się stary buntownik, lecz nie potrafi za to żyć w rodzinie, podupadł na wolności, najlepiej czuł się w więzieniu.

Film jest historią inicjacji: do miasta przybywa niezdarny chłopak, w pracy spotyka Starego, który najpierw staje w jego obronie, potem ułatwia poznanie kobiety. Zawiązuje się ojcowsko-synowska przyjaźń, lecz Stary oszukuje Młodego, chce go wykorzystać dla idei.

Debiut Wiczcorkowskiego odnosi się do polskich nastrojów połowy lat osiemdziesiątych i wyraża moim zdaniem międzypokoleniową nieufność. Wskazuje na to postać Starego. Żyjąc dziś na marginesie jest on jednak na tyle dobrze wprowadzony w system, jak gdyby należał kiedyś do kręgu

założycieli. Został uformowany na wzór byłego marksisty, dzisiejszego opozycjonisty, który próbuje (...) utopii. Chce złamać panujące prawa przez mobilizację energii psychicznej mas, ktoś nawet mu zarzuca, że stosuje sposoby sprzed 40. lat, czyli początków PRL. Otóż Stary zaczyna postępować niemoralnie, nadużywając wiary we własne siły, którą trochę przypadkiem wzbudził w Młodym, gotów popchnąć wychowanka do samobójczej próby lewitacji, chociaż wie, że nie może się ona udać. A wreszcie Stary sam skacze z okna i rozbija się o bruk.

Niektóre cechy Starego wydają się wzięte z żywych modeli, zaś konstrukcja całej postaci ma uzasadnić rozczarowanie debiutującego artysty do duchowych przywódców. Słyszałem opinię, że film Dominika Wiczcorkowskiego jest „antysocjalistyczny” i nie rozumiem, skąd się bierze taki pogląd – czy z koksowników na ulicach miast, tej aluzji do stanu wojennego? A czy stan wojenny był „antysocjalistyczny”? Byłoby to bardzo powierzchowne odczytanie „Gry w ślepcę”. W doraźnym sensie jest to już raczej film antysolidarnościowy, zaś w gruncie rzeczy pokazuje upadek epoki przemysłowej. Filary industrializmu: ludzka masa i miasto, stały się na przekór nadziejom mierzwą i śludem.

Miasto nie ma lokalizacji terytorialnej. Neonowe napisy zostały sprowadzone do figur geometrycznych i kosmopolitycznej angielszczyzny, co stwarza pozór syntezy, tylko pozór, bo przecież miasta zachodnie i sporo wschodnioeuropejskich wyglądały oczywiście lepiej. W tym wykreowanym świecie zastanawia nieobecność tele-

wizji. To tak, jakby z portretu znajomego usunięto oczy. Obraz schyłku naszej epoki został pozbawiony głównego środka masowej komunikacji: również prasy i radia. Pozostało natomiast kino i plakaty, czyli media o wolniejszym, mniej pojemnym przekazie informacji. Widać książki, lecz raczej w złym stanie, jak gdyby nie drukowano nowych. Z tych oznak można się domyślać społecznego rozbitcia, likwidacji wspólnot ponadlokalnych, które potrzebują do istnienia powszechnego obiegu informacji. Oglądamy więc kontrutopię punktu Omega Teilharda de Chardin, klęskę ludzkości pozbawionej celu.

Kto mógłby przypuszczać jeszcze pięć lat temu, że ogromna dynamika społeczna wyda tak smętną poetykę!

Film Wieczorkowskiego wydaje mi się piękny dzięki stylistycznej jednorodności. Swe ponure objawienie autor podaje z powściągliwą elegancją, całkowicie obcą Szulkinowi, chociaż obaj mówią o tym samym: o bankructwie człowieka. „Gra w ślepców” jest niestety trochę anemiczna, ponieważ abstrakcyjna. Lewitacja to zbyt odległe i marginalne zjawisko, żeby udźwignąć metaforę masowego ruchu społeczno-narodowego. Debiut Wieczorkowskiego sprawia więc wrażenie filmu Szulkina, tyle że odcędzonego z treści.

Przekazem sztuki jest osobowość artysty, a zawartością takiej osobowości – pasja, a więc męka, męka istnienia. Piotr Szulkin znosi ją z trudem, gdy Wieczorkowski nosi swoją jak dobrze skrojony z łachmanów garnitur.

Krzysztof Kłopotowski

Happy end dla Amerykanów

W ubiegłym roku wszedł na ekrany film „Yesterday”, debiut kinowy Radosława Piwowarskiego. Nie wzbudził większego echa. Ani publiczność, ani krytyka nie ujrzały w nim niczego szczególnego. Zdawało się, że to zwykły, „konfekcyjny” film, w jakie obfituje produkcja Zespołów Filmowych. Ale już pierwszy zagraniczny festiwal, na którym został zaprezentowany, w Wenecji, przyniósł mu nagrodę FIPRESCI. Na kolejnym, w San Sebastian, w ostatniej prawie chwili przeniesiony przez organizatorów z sekcji informacyjnej do konkursu, zdobył niemal wszystko, co było do zdobycia: Grand Prix, I nagrodę Baskijskich Towarzystw Kulturalnych, II nagrodę Jury Młodzieżowego, a Piotr Siwkiewicz, debiutant, wykonawca głównej roli – nagrodę za najlepszą rolę męską. I nie był to koniec międzynarodowych sukcesów. Jeszcze teraz (czerwiec 1986) dochodzą echa nagród po kolejnych festiwalach. Film cieszył się też dużym zainteresowaniem kontrahentów zagranicznych na targach towarzyszących ubiegłorocznemu festiwalowi w Gdańsku. Po sukcesie w San Sebastian zainteresowali się nim również dystrybutorzy ze Stanów Zjednoczonych, którzy podobno woleliby, żeby film kończył się szczęśliwie.

Historia zagranicznego odbioru „Yesterday” ujawniła rozbieżność gustów polskiej i zagranicznej widowni i wywołała konsternację wielu krytyków. Z. Pietrasik („Polityka” 41/1985) zwrócił na przykład uwagę na nie dostrzegane walory eksportowe filmu, mniej uwagi poświęcając przyczynom

odrzuć go przez polską publiczność. A jest to problem – jak się zdaje – dla nas bardziej istotny. Okazją do jego rozważenia niech będzie kolejny film Radosława Piwońskiego. Czekaj go, moim zdaniem, podobny los.

Niespełna rok po „Yesterday” odbyła się premiera filmu noszącego równie atrakcyjny tytuł: „Kochankowie mojej mamy”. Tym razem w głównej roli wystąpiła gwiazda – Krystyna Janda. Reżyser dokonał trafnego wyboru. Janda pokazuje w filmie całą gamę swych aktorskich możliwości, jest niewątpliwie jego podporą. Jeśli pamięta się jej debiut w „Człowieku z marmuru” Andrzeja Wajdy, widać, jak ogromną drogę ku aktorskiej dojrzałości ma za sobą. To, co wtedy było intuicyjnym chwytem (świetnym, ale można się spierać), dziś stało się świadomym środkiem ekspresji. To widać, chociaż role, które porównuję, są diametralnie różne. To widać także w zestawieniu ze znakomitą grą Rafała Węgrzynieka w roli dziecka bohaterki. Aktorska mądrość mówi, że konkurowanie z dzieckiem i zwierzęciem jest najtrudniejszym zadaniem aktorskim. Janda wytrzymuje tę konkurencję, ale chłopiec wcale jej nie ustępuje. Oboje są godnymi siebie partnerami.

Bohaterka filmu, Krystyna, jest samotną matką. Jej główne zajęcie to przesładywanie w jakiejś podejrzanej knajpie. Zdaje się, że po prostu trudni się prostytutką, szukając jednocześnie kandydata na męża. Popada w alkoholizm, nadużywa środków uspokajających. I sprowadza do domu tytułowych kochanków. Szanse na ułożenie sobie życia ma dość nikłe, bo kochankowie to dziwne typy: życiowy nieudacznik, zdradzony przez żonę (Boh-

dan Smoleń – jest w tym filmie trochę kabaretu) albo zawodowiec z branży bohaterki, trochę gangster jakby z całkiem innego filmu (Zdzisław Kuźniar). Kiedy zaś Krystyna spotyka kogoś, kto pomimo wad wreszcie się nadaje, zostaje aresztowana za nadużycia. Więc jednak pracowała, może podjęła pracę i od razu popełniła przestępstwo – wszystko to niejasne, niejasności jest zresztą więcej, ale – jak się okaże – w tym filmie są one nieistotne.

Próbnym ułożenia sobie przez Krystynę życia stoi na przeszkodzie jej syn, Rafał, który w kochankach przeżywa konkurencję dla siebie, pomimo zapewnień matki, że jest jedynym mężczyzną w jej życiu. Jego obawy potwierdza w oczach widzów niedojrzałość i niezrównoważenie Krystyny.

Wraz z postacią Rafała wkraczamy na inny teren, jakby w zupełnie inny film, współistniejący z tym pierwszym, o którym zacząłem opowiadać. Pierwszy można by określić jako obyczajowy z życia marginesu społecznego. Wizytówka ta jest oczywiście banalnym uproszczeniem, ale niechaj nam posłuży do uwydatnienia pięknicia, przebiegającego przez „Kochanków mojej mamy”. Wkraczamy zatem w krainą fantazji i bajki, gdzie wszystko jest możliwe, mało istotne stają się szczegóły, a – przede wszystkim – dobro po licznych perypetiach zwycięża. Owym wielonym dobrem jest dziesięciolecie, Rafał, który jest ponad swój wiek dojrzały, mało, jest dojrzały od swej matki. Opiekuje się nią, kiedy ta po niepowodzeniach topi żal w alkohol, chowa przed nią środki uspokajające, wiąże, by nie mogła popełnić samobójstwa. Z nieograniczoną cierpliwością znosi przemienność jej stanów psychicznych –

od depresji do euforii. Pozostawiony bez opieki i kontroli nie tylko nie schodzi na złą drogę, lecz uczy się doskonale, pomimo że matka od czasu do czasu urządzi awanturę nauczycielom, co kończy się kilkukrotną zmianą szkoły. Nie demoralizuje go środowisko, którego prawnik nie zawałałby się nazwać kryminogennym. Nie zmienia go nawet pobyt w domu dziecka, dokąd trafia na czas aresztowania matki. Ze wszystkich prób wychodzi zwycięsko. Gdyby nie drastyczność niektórych scen filmu, Rafał mógłby być budującym przykładem dla dzieci.

Chciałem już zarzucić filmowi posługiwanie się stereotypami w charakterystyce postaci, w charakterystyce środowiska, ale przecież zarzut taki miałby sens tylko wtedy, gdyby nie traktować filmu jako bajki. W bajce przecież lis jest chytry, wół pracowity, a lew jest królem zwierząt.

Rzecz w tym, że Piwowarski myli odbiorcę, stwarzając sugestię, że film jest realistyczny i problemowy. Bo przecież i samotne matki, i margines społeczny to są problemy. Bo podwórka i wnętrza są realistyczne. Tak samo jak kostiumy bohaterów i mundury milicjantów przeprowadzających rewizję u sąsiadki-meliniarki.

Polska widownia oczekuje, jak się zdaje, zarówno filmów zaangażowanych, podejmujących problematykę współczesną (świadczy o tym niedysiejsza popularność kina moralnego niepokoju), jak i czystej rozrywki (dowodem powodzenie filmów Juliusza Machulskiego). Lubimy jednak grę w otwarte karty. Piwowarski zaś wylał się z tej reguły. Zarysował problem, którego wcale nie miał zamiaru podjąć. Opowiedział fabułę, lecz z pretensją do głębi, której w jego

filmie nie ma. Publiczność odczuła to jako wyraźny fałsz, co odbija się na popularności filmu. Wychodząc z kina usłyszałem, że to wszystko było nieprawdopodobne. Tymczasem w bajkach nie może być mowy o nieprawdopodobieństwie. Jak nikt nie dziwi się wyczynom Indiany Jonesa, tak nie powinien się zdumiewać dojrzałością Rafała. Podobnie należy traktować i niejasności fabuły, o których wspomniałem.

Ta bajka w realistycznym przebraniu jest mimo wszystko świadectwem dobrych kwalifikacji Radosława Piwowarskiego do wykonywania zawodu reżysera. Film jest sprawnie zrealizowany. Na ile przeważającej części polskiej produkcji filmowej niewątpliwie zasługuje pod tym względem na wyróżnienie. Reżyser posługuje się prostą metodą kontrastu. Jeśli scena zaczyna się dobrze, musi skończyć się źle i odwrotnie. Ale reżyser umiejętnie buduje napięcie, w odpowiednich momentach zaskakuje widza nieoczekiwanymi pointami, wystrzega się dłużyzn. Nie odkrywa Ameryki, stosuje po prostu to, co w popularnych filmach, szczególnie amerykańskich, jest powszechnością. Również jakby na zamówienie Amerykanów, wyrażone przy „Yesterday”, „Kochankowie mojej mamy” kończą się happy endem. Zupełnie niespodziewanie, ale bajki mają to do siebie, że kończą się dobrze.

Chociaż nie sądzę, żeby Piwowarski rozmyślnie zrobił film na eksport, pozostaje mi – z mieszanymi uczuciami – życzyć sukcesów międzynarodowych.

Andrzej Dziurdzikowski

Sygn.akt II SA 787/86

W Y R O K W IMIENIU POLSKIEJ RZECZYPOSPOLITEJ LUDOWEJ

Dnia 16 czerwca 1986 r.

Naczelny Sąd Administracyjny w Warszawie:
w składzie następującym:

Przewodniczący sędzia NSA

- J. Górąj

Sędziowie NSA

- Z. Mańk

- M. Fiasziński (spr.)

Protokółant upł.

- K. Wolski

po rozpoznaniu w dniu 16 czerwca 1986 r. przy udziale prokuratora Prokuratury Wojewódzkiej J. Czajki sprawy ze skargi Redakcji „Przeglądu Powszechnego” na decyzję Głównego Urzędu Kontroli Publikacji i Widowisk z dnia 9 maja 1986 r. Nr DJN-028/6/86/30 w przedmiocie zakazu rozpowszechniania artykułu pt. „Prasa o kulturze” – uchyła zaskarżoną decyzję.

UZASADNIENIE

Redakcja czasopisma „Przegląd Powszechny” przedstawiła do kontroli wstępnej artykuł pt. „Prasa o kulturze”, autora podpisanego kryptonimem „mgm”. Dotyczy on programu języka polskiego, który realizować mają szkoły od 1 września 1986 r.

Okręgowy Urząd Kontroli Publikacji i Widowisk w Warszawie, decyzją z dnia 27 marca 1986 r. powołując się na podstawę prawną z art. 2 pkt 6 ustawy z dnia 31 lipca 1981 r. o kontroli publikacji i widowisk (Dz.U. Nr 20, poz. 99 z późn. zm.) w związku z art. 237 Kk zakazał rozpowszechniania tejże publikacji oceniając, że „autor pomawia władze o narzucanie tendencyjnego, manipulatorskiego i szkodliwego dla młodzieży programu wychowawczego w szkole”.

Od decyzji tej redakcja „Przeglądu Powszechnego” odwołała się wnosząc o jej uchylenie. Zdaniem redakcji, postawiony publikacji zarzut jest nieuzasadniony, opracowanie dokonane bowiem w ramach przeglądu prasy „zawiera opis długiej drogi wypracowywania nowego programu nauczania języka polskiego w szkołach”. Znaczna część materiału to wypowiedzi publikowane już na łamach legalnie wychodzącego miesięcznika „Polonistyka” – zarzut, iż publikacja ta nawołuje do popełnienia przestępstw lub je pochwała albo rozpowszechnia treści oczywiście stanowiące przestępstwo nie został udowodniony.

Główny Urząd Kontroli Publikacji i Widowisk nie podzielił zarzutów odwołania i dnia 9 maja 1986 r. zaskarżoną decyzję utrzymał w mocy stwierdzając m.in., że „zakwestionowana publikacja zawiera treści stanowiące pomówienie

władz oświatowych oraz państwowych instytucji i placówek oświatowo-wychowawczych o niepodejmowanie (Instytut Programów Szkolnych) działań na rzecz reformy programu nauczania języka polskiego w szkołach: przejawianie instrumentalnego podejścia przy ustalaniu programu nauczania języka polskiego, co znajduje rzekomo wyraz w tendencyjnym doborze szkolnej literatury obowiązkowej oraz o czynienie manipulacji w kierunku odrzucenia rzekomo lepszego programu znawców przedmiotu". Organ II instancji zmienił tylko kwalifikację prawną zakazu na art. 2 pkt 6 cyt. wyżej ustawy w związku z art. 178 Kk.

Decyzja odwoławcza była przedmiotem skargi redakcji „Przeglądu Powszechnego” z wnioskiem o jej uchylenie jako naruszającej przepisy prawa materialnego, podobnie jak i decyzja pierwszoinstancyjna.

Podtrzymując przedstawione już w odwołaniu zarzuty, strona skarżąca podniosła, że uzasadnienie decyzji odwoławczej „nie odnosi się do treści publikacji, ale do jakiegoś zupełnie innego artykułu”. Artykuł przedstawiony do kontroli jest bowiem przeglądem prasy i składa się w przeważającej części z obszernych cytatów głosów, wypowiedzi i artykułów opublikowanych w miesięczniku „Polonistyka”. Urząd Kontroli w żadnej z tych publikacji nie dopatrzył się treści, z których rozpowszechnianie jest zabronione przez prawo bowiem wyraził zgodę na ich publikację.

Zdaniem redakcji, omawiany artykuł nie zawiera żadnych treści, które są mu przypisywane przez oba urzędy kontroli publikacji i widowisk. W szczególności nie można się w nich dopatrzeć zamiaru znieważania organów państwowych ani ich zniesławiania. Za zniesławianie nie może być uznana krytyka programu przyjętego przez władze oświatowe.

Odpowiadając na skargę Główny Urząd Kontroli Publikacji i Widowisk wniósł o jej oddalenie i obciążenie strony skarżącej kosztami postępowania a to dlatego, że zakwestionowana publikacja zawiera wprawdzie cytaty z artykułów zamieszczonych w miesięczniku „Polonistyka” jednakże zawartych w niej komentarzy i niektórych wypowiedzi nie publikowano.

Intencją zakwestionowanej publikacji jest wykazanie, że organy administracji szkolnej oraz powołane do realizacji zadań oświatowych instytucje i placówki oświatowo-wychowawcze cechuje bierność wobec społecznych dążeń do zreformowania programu nauczania języka polskiego w szkołach. Jest to sugestia pozostająca w oczywistej sprzeczności ze stanem faktycznym procesu reformowania programów szkolnych. Dobór szkolnej literatury obowiązkowej odbywa się przy szerokiej konsultacji w środowisku pedagogów, wychowawców, twórców itp. a zatem w sposób publiczny dlatego nie można mówić o tendencyjności tegoż doboru.

Naczelny Sąd Administracyjny zważył, co następuje:

Stosownie do art 107 § 3 Kpa uzasadnienie faktyczne decyzji administracyjnej powinno w szczególności zawierać wskazanie faktów, które organ uznał za udowodnione. dowodów na których się oparł oraz przyczyn z powodu których innym dowodom odmówił wiarygodności i mocy dowodowej, zaś uzasadnienie prawne – wyjaśnienia podstawy prawnej decyzji, z przytoczeniem przepisów

prawa. Inaczej mówiąc, uzasadnienie decyzji administracyjnej musi być tak skonstruowane by organ nadrzędny lub sąd administracyjny mógł – konfrontując jej treść z zebrany w sprawie materiałem dowodowym – ocenić, czy organ administracji wydając decyzję oparł się rzeczywiście na analizie całokształtu wyczerpująco zebranego materiału (art 77 § 1 Kpa i art. 80 Kpa), a ponadto, czy w rozpoznawanej sprawie trafnie zastosował przepisy prawa materialnego.

Szczególne wymagania w tym zakresie stawia organom kontroli publikacji i widowisk art. 13 ust. 1 ustawy z dnia 31 lipca 1981 r. o kontroli publikacji i widowisk (Dz.U. Nr 20, poz. 99 z późn. zm.). Polegają one na tym, iż organ zakazując rozpowszechniania publikacji w całości powinien zawsze uzasadnić dlaczego nie wystarczy zakazać rozpowszechniania tylko określonych konkretnie części przedstawionego do kontroli materiału. Skoro bowiem wolność słowa i druku jest konstytucyjną zasadą ustrojową PRL to wyjątki od tejże zasady, mające za cel ochronę wyższych wartości ogólnospołecznych muszą być ograniczone do zakreślonego ustawą niezbędnego minimum. Zakaz rozpowszechniania całej przedstawionej do kontroli publikacji jest uzasadniony prawem tylko w tych przypadkach, w których bądź cały materiał narusza zakazy, zawarte w art. 2 cyt. ustawy, bądź też także istotne jego części, że pozostałość nie posiada już walorów informatycznych założonych przez autora, redakcję, wydawnictwo bądź organizatora.

Uzasadnienie zaskarżonej decyzji, opisanego wyżej, wymogu ustawowego nie spełnia i to w sytuacji gdy przedstawiony do kontroli tekst stanowi przegląd czasopiśmiennictwa na określony temat, przy czym cytowane tam obszernie wypowiedzi były za zgodą organów kontroli publikacji i widowisk rozpowszechniane w 1983 r. i później. Fakt uprzedniej kontroli określonych materiałów przeznaczonych do publikacji nie wyklucza wprowadzie uprawnienia do interwencji cenzorskiej, z wyjątkiej przypadków o których mowa w art. 4 ust. 1 cyt. ustawy, ale nakazuje szczególną rozagę przy podejmowaniu decyzji tak, aby ona „pogłębiała zaufanie obywateli do organów Państwa oraz świadomości i kulturę prawną obywateli” (art. 8 Kpa), między innymi na skutek konsekwencji w ocenie prawnej tego samego materiału.

Uzasadnienie decyzji nie wskazuje, które fragmenty kontrolowanego materiału uzasadniają zarzut możliwości popełnienia oczywistego przestępstwa z art. 178 Kk, szczególnie, iż autor oceniając negatywnie niektóre publiczne wypowiedzi krytykujące tzw. „społeczny” program nauczania języka polskiego w szkołach ponadpodstawowych rekapitułuje, iż na tym tle „resort zachował się przyzwoicie. Cały czas trwały prace nad ostatecznym kształtem programu. materiał wyjściowy do dyskusji rozestano zainteresowanym już połowie lipca 1983 r.”.

Skoro organ odwoławczy przyjął, że publikacja omawianego materiału wyczerpałaby znamiona, ściganego w zasadzie z oskarżenia prywatnego, występku z art. 178 Kk winien także rozważyć czy nie zachodzi tu przypadek wyłączenia przestępczości czynu z przyczyn wymienionych w art. 179 § 2 pkt 1 lub 2 Kk szczególnie w sytuacji gdy przyjęty później do realizacji projekt programu nauczania języka polskiego w szkołach ponadpodstawowych, przed-

stawiony przez Instytut Podręczników Szkolnych był przez większość dyskusantów narady, zorganizowanej przez dwumiesięcznik Ministerstwa Oświaty i Wychowania „Polonistykę”, krytykowany.

Uczestnicy narady reprezentowali różne placówki naukowe i oświatowe a także różne światopoglądy.

Zważyć także należy, iż cyt. art. 178 Kk wymienia w dwu pierwszych paragrafach dwie formy zniesławienia: zwykłe (§ 1) i kwalifikowane jako oszczerstwo (§ 2), dlatego powołując się na ten przepis należy zawsze wskazać, o który paragraf chodzi i stanowisko swe rzeczowo uzasadnić. Także tego wymogu zaskarżona decyzja nie spełnia.

Każda ocena takiego przypadku jak rozpoznawanej sprawy i przypadków podobnych, aby mogła stanowić podstawę niewadliwej decyzji o zakazie rozpowszechniania publikacji bądź widowiska powinna być oparta na wszechstronnej analizie całokształtu wyczerpująco zebranego materiału dowodowego (art. 77 § 1 i art. 80 Kpa), pozwalającej na wykluczenie, iż w sprawie tej nie mamy do czynienia z dopuszczalną krytyką realizującą choćby jeden z celów wymienionych w art. 1 Prawa prasowego.

Powyższego wymogu zaskarżona decyzja również nie spełniała skoro w postępowaniu organów I i II instancji nie dołączono do akt tekstów obu propozycji programowych oraz publikowanych tekstów wypowiedzi na naradzie zorganizowanej przez „Polonistykę” i nie uczyniono wymienionych dowodów przedmiotem analizy, pozwalającej na rzetelną ocenę przedstawionego do kontroli wstępnej materiału. Naruszenie wskazanych wyżej przepisów procesowych mogło mieć wpływ na treść zaskarżonej decyzji i dlatego podlegała ona uchyleniu na podstawie art. 207 § 2 pkt 3 Kpa.

O kosztach orzeczono po myśli art. 208 Kpa.

Przy ponownym rozpoznaniu odwołania strony skarżącej, Główny Urząd Kontroli Publikacji i Widowisk winien dopuścić podstawowe dla oceny sprawy, a wskazane wyżej – dowody których wszechstronna analiza, uwzględniająca wskazane wyżej wątpliwości prawne, może być dopiero podstawą niewadliwego rozstrzygnięcia.

pieczęć okrągła

Naczelnego Sądu Administracyjnego
w Warszawie

trzy podpisy nieczytelne

Przemówienie radcy prawnego „Przeglądu Powszechnego“, mec. Jacka Ambroziaka, wygłoszone podczas rozprawy w NSA dnia 16 czerwca 1986 r.

Naczelny Sądzie Administracyjny!

Redakcja „Przeglądu Powszechnego“ chciała umieścić w czerwcowym numerze artykuł ze stałego cyklu „Prasa o kulturze“, który jest swego rodzaju przeglądem prasy. Publikacja ta stanowi omówienie i przedstawienie wydrukowanej w miesięczniku „Polonistyka“ dyskusji o programie nauczania języka polskiego. W artykule tym zaprezentowano za miesięcznikiem „Polonistyka“ głosy, jakie padły na III Forum Polonistycznym, a które dotyczyły projektów programów języka polskiego. Jeden z tych programów opracowano w Instytucie Programów Szkolnych, drugi z nich opracowała grupa znawców przedmiotu związana z „Solidarnością“ i znany był on pod nazwą programu społecznego. Szczególnie obszernie, co jest całkiem zrozumiałe (mamy bowiem do czynienia z pismem katolickim), omówiono tę część dyskusji, w której autorzy odnosili się do tradycji chrześcijańskiej, gdzie zwracano uwagę, że uwidocznienie tej tradycji, wprowadzenie fragmentów Biblii do lektur ma na celu przekazanie wartości, wartości moralnych, które wyraziły się w literaturze polskiej; np. spór o Biblię rodził całe prądy literackie. W artykule tym przedstawiono także opinie i głosy krytycznie oceniające program społeczny, a także ostateczny program przyjęty przez Ministerstwo Oświaty. Jak to jest przyjęte w przeglądach prasy, autorzy wyrazili swoją ocenę tej dyskusji czy niektórych wypowiedzi.

Co się dzieje dalej z tym artykułem?

Zaczyna się zadziwiająca dyskusja z cenzurą. Okręgowy Urząd Kontroli Publikacji i Widowisk w Warszawie zakazuje jego rozpowszechniania uznając, iż artykuł ten narusza art. 2 pkt 6 ustawy o kontroli publikacji i widowisk. *ponieważ autor pomawia władze o narzucenie tendencyjnego, manipulatorskiego i szkodliwego dla młodzieży programu wychowawczego w szkole, co narusza art. 2 pkt 6 ustawy w związku z art. 237 kk.*

Ponieważ w artykule nikogo o nic nie pomawiano, a przedstawiono różne głosy w dyskusji nad programem i pośrednio wzięto udział w tej dyskusji, zresztą bardzo skromny i wyważony, redakcja uznała za celowe złożenie odwołania od tej decyzji. Podniesiono, że nikogo o nic nie pomawiano, że nie oceniano programu nauczania w taki sposób, jak to określił Okręgowy Urząd: *tendencyjnie, manipulatorsko i szkodliwie dla młodzieży*. Ponadto słusznie zwrócono uwagę, że publikacja dotyczyła programu nauczania języka polskiego, a nie programu wychowawczego w szkole, jak to napisano w decyzji.

Zarzucono tej dyskusji błąd prawny, podnosząc, iż artykuł nie ma cech przestępstwa opisanego w art. 237 kk. Wydawałoby się, że z powodu oczywistości odwołania zostanie ono uwzględnione przez Główny Urząd Kontroli Publikacji i Widowisk.

Niestety, tak się nie stało. Główny Urząd Kontroli Publikacji i Widowisk utrzymał decyzję Okręgowego Urzędu w mocy, podnosząc w obszerniejszym już uzasadnieniu, iż po pierwsze *publikacja zawiera treści stanowiące pomówienie władz oświatowych oraz państwowych instytucji i placówek oświatowo-wychowawczych o niepodjęmowanie działań na rzecz reformy programu nauczania języka polskiego* i po drugie – *przejawianie instrumentalnego podejścia przy ustalaniu programu nauczania języka polskiego...* To wszystko zdaniem Głównego Urzędu jest naruszeniem art. 2 pkt 6 ustawy w związku z art. 178 kk.

Można by i tę decyzję skwitować stwierdzeniem, że w zakwestionowanym artykule nie ma takich treści, które by uzasadniały stanowisko Urzędu. Że nie ma ani słowa o pomawianiu władz, jakoby nie podejmowały działań na rzecz reformy programu nauczania. Wystarczy bowiem zacytować fragment artykułu: „Trzeba przyznać, że w tej niesympatycznej atmosferze resort zachował się przyzwoicie. Cały czas trwały prace nad ostatecznym kształtem programu; materiał do dyskusji rozesłano zainteresowanym już w połowie lipca 1983 r.” Czy to jest to pomówienie? A może Urząd uznał za pomówienie następujący fragment: *I wreszcie 11 czerwca 1984 r. minister B. Faron zatwierdził program przygotowany w Instytucie Programów Szkolnych. [— — — — —]* [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)]. Nie ma więc ani cienia pomówienia, nie padają też słowa o „manipulacji”, „instrumentalnym podejściu” itp. A inną opinię o programie przecież wolno mieć? Okazuje się jednak, że nie. Zarzuty podniesione przez Urząd nie znajdują potwierdzenia w tekście artykułu i słusznie redakcja w skardze podniosła, że uzasadnienie Głównego Urzędu *nie odnosi się do treści publikacji, ale do jakiegoś innego artykułu*.

W tym miejscu należy się ustosunkować do wniosku Pana Prokuratora i postanowienia Sądu o dołączeniu do akt sprawy numerów „Polonistyki”, na podstawie których omówiono w naszym piśmie dyskusję na temat programu nauczania języka polskiego. Co prawda cenzura nie kwestionowała wierności przytoczonych cytatów, jedynie, jak to powiedziała Pani Pełnomocnik Urzędu, Główny Urząd Kontroli Publikacji i Widowisk uważa dobór cytatów za tendencyjny. Jeśli cytaty są przytoczone wiernie, to zapoznanie się Sądu ze źródłem autorytatywnie to potwierdzi. I to chyba wszystko.

Pamiętać należy, że bez względu na to, jaki jest dobór cytatów, Urząd nie ocenia doboru cytatów, ale ma badać tylko treść publikacji, czy nie zawiera ona takich treści, których naruszenie jest podstawą do ingerencji i wydania decyzji zakazującej rozpowszechniania publikacji. Wynika to jednoznacznie z treści art. 3 pkt 1 ustawy, iż *przeznaczone do rozpowszechniania publikacje i widowiska podlegają kontroli wstępnej*. Cenzura nie bada źródeł powstania artykułu, jego części, przytoczonych cytatów czy wypowiedzi; bada treść publikacji

przeznaczonej do rozpowszechniania. Ochronie przed manipulacją cytataми czy wypowiedziami służą inne środki, jak np. autoryzacja, sprostowania czy wreszcie spory o naruszenie praw. Cenzura nie może oceniać zamiaru czy intencji autora, nie ocenia też walorów i jakości artykułu. Inaczej cenzura byłaby nie organem kontroli państwowej, a czynnym członkiem kolegium redakcyjnego, zaś cenzor nie urzędnikiem państwowym, lecz redaktorem merytorycznym. [— — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 6 (Dz.U. nr 20, po. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

W tej sytuacji i Sąd jest władny oceniać tylko treść danego artykułu i badać, czy decyzja cenzury, jej uzasadnienie są zgodne z prawem. Ocena artykułu, jaką proponował Pan Prokurator Sądowi, stawiałaby Sąd w dziwnej roli – krytyka treści i intencji autora oraz jeszcze jednego recenzenta i redaktora pisma. A to stanowiłoby naruszenie prawa, przekroczenie uprawnień Sądu, który ma sprawdzać poprawność stosowania prawa, a więc czy określony stan faktyczny – kwestionowana treść publikacji – da się podciągnąć pod art. 2 ustawy, czy go narusza i wyczerpuje treść tego przepisu. NSA nie może zastępować cenzury w ustalaniu określonych faktów, a zdaje się, że do tego zmierzał wniosek prokuratorski. Żeby zobrazować, co może grozić Sądowi, jeśli Sąd zacząłby oceniać źródła, dobór treści, cytatów itp., pozwolę sobie na przykład. Jeśli ktoś napisze artykuł krytycznie oceniający koncepcję filozoficzną Lenina, a cenzura to zakwestionuje, to czy Sąd będzie badał i czytał dzieła wszystkie Lenina w liczbie 55. tomów, by ocenić prawidłowość decyzji cenzury? Tyle na temat tego wniosku.

Jednakże stoi przed nami konieczność analizy obu decyzji.

Artykułowi zarzucono, że treść jego narusza art. 2 pkt 6 ustawy, a więc *nawołuje do popełnienia przestępstwa lub je pochwała, a także rozpowszechnia treści oczywiście stanowiące przestępstwo*. Urzędowi chodziło o ostatni element tego punktu – *rozpowszechniania treści oczywiście stanowiących przestępstwo*. W jednej decyzji powiedziano, że artykuł ma cechy przestępstwa z art. 237 kk, a w drugiej, że występują cechy czynu opisanego w art. 178 kk.

Po pierwsze należy zwrócić uwagę na brzmienie punktu 6 artykułu 2 ustawy. Odwołuje się on do przepisów karnych. Stosowanie ich należy normalnie do kompetencji sądów. Tylko sąd może się wypowiadać o skazaniu czy uniewinnieniu oskarżonego. Wyjątkiem od tej zasady jest właśnie przepis tego artykułu ustawy o cenzurze, w którym to organ administracyjny rozstrzyga kwestię przestępczości lub jej braku w jakimś zachowaniu. Jednakże, gdy sąd musi swój wyrok oprzeć na ustaleniu, że popełniono czyn mający znamiona przestępstwa, społecznie niebezpieczny, bezprawny i zawiniony przez sprawcę, to organa cenzury muszą pomijać kwestię winy. Ustawodawca nie mógł bowiem dopuścić badania przez organ administracyjny subiektywnych przesłanek przestępczości czynu. Nadto ustawodawca narzucił organom cenzury pewne konieczne warunki przy nadaniu kwestii przestępczości. Zabronił rozpowszechniania treści **OCZYWIŚCIE** stanowiących przestępstwo. W postępowaniu sądowym taka oczywistość nie jest wymagana. Gdy zaś taka oczywistość w postępowaniu przed organami cenzury nie jest pewna, gdy istnieje wątpliwość, czy mamy do

czynienia z przestępstwem, organa cenzury od ingerencji powinny odstąpić. Wynika to z ogólnych zasad prawa – wszelkie wątpliwości należy rozstrzygać na korzyść, w tym przypadku na korzyść autora czy redakcji.

W niniejszym przypadku można jednoznacznie stwierdzić analizując zakwestionowany artykuł, że nie można mówić o tej *oczywistości* przestępności treści, o którym wspomina punkt 6 artykułu 2 ustawy.

W decyzjach Urzędów podniesiono, iż artykuł zawiera treści stanowiące znamiona czynu z art. 237 kk, to jest *znieważenie organu państwowego*, albo *pomówienie instytucji o takie postępowanie lub właściwości, które mogą poniżyć ją w opinii publicznej lub narazić na utratę zaufania potrzebnego dla danego rodzaju działalności*, to jest o czyn z art. 178 kk.

Czy rzeczywiście artykuł zawiera takie cechy? Odnosnie do pierwszej decyzji należy zauważyć, iż dobrem chronionym jest działalność instytucji państwowych, a zachowanie przestępcze polega na znieważeniu tej instytucji. Co to jest znieważenie, zniewaga? Mówiąc inaczej jest to obraza, a „Mały Słownik Języka Polskiego” wyjaśnia, że znaczy to *ubliżać komu, żyć, obrażać kogoś*. W zbliżony sposób ujmując to „Komentarz do Kodeksu Karnego” prof. Andrejewa, Swidy i Woltera: *Czyn przestępny polega najczęściej na wypowiedaniu obelżywych wyrazów*. „Komentarz” prof. Bafii, Mioduskiego i Siewierskiego określa to wbrew leksykalnemu pojęciu „zniewagi” jako *takie zachowanie sprawy w stosunku do znieważonego przedmiotu, w którym nie tylko brak przyjętych powszechnie oznak poszanowania, ale w którym wyrażono także chęć poniżenia tych przedmiotów*. Rodzi się więc pytanie: Co to jest poniżenie? Według „Słownika Języka Polskiego” oznacza ono *zmniejszenie czyjejś wartości, upokorzenie, zhańbienie*. Podobnie wyjaśnia to „Komentarz” prof. Andrejewa: *poniżyć, to upokorzyć, zhańbić, sponiewierać*.

Niemożliwe jest wykazanie przez cenzurę, że artykuł zawiera takie słowa, zwroty czy zdania, które by wykazały oczywistość znieważenia czy poniżenia organów państwowych. Okręgowy Urząd przyjął nie tylko błędną kwalifikację, ale też popełnił błąd w jej uzasadnieniu, pisząc o pomówieniu władz.

Z kolei w decyzji Głównego Urzędu uczyniono zarzut, iż publikacja zawiera treści świadczące o *oczywistości* przestępstwa z art. 178 kk, powszechnie znanego jako zniesławienie. Czy rzeczywiście artykuł zawiera treści zniesławiające resort oświaty? Naszym zdaniem ich nie zawiera.

Zniesławienie jest występkiem polegającym na podniesieniu lub rozgłaszaniu nieprawdziwych zarzutów, dotyczących postępowania lub właściwości instytucji, mogących je poniżyć w opinii publicznej. Mogą też być to zarzuty prawdziwe, ale wygłoszone czy rozpowszechnione właśnie w celu poniżenia osoby czy instytucji bez uzasadnionego celu. Urząd nie wykazał cech czy elementów pomówienia. Głośne zarzuty bez ich uzasadnienia czy przytoczenia nie potwierdzają zasadności decyzji. Zniesławienie można popełnić tylko w przypadku bezprawności działania. Pomówienie nie stanowi karalnego zniesławienia, jeśli sprawca działa w zakresie swoich uprawnień lub wykonując swoje obowiązki. Tu dziennikarz wykonuje swoje obowiązki przedstawienia czytelnikom pewnej dyskusji ze swoją opinią o niej i o temacie, którego decyzja dotyczyła. Nie jest też zniesławieniem krytyka, nie jest zniesławieniem obrona

własnych naruszonych praw, nie jest zniesławieniem działaniem w obronie społecznie uzasadnionego interesu lub w przeświadczeniu opartym na uzasadnionych podstawach, że takiego interesu się broni. Ustawodawca przywiązuje wielką wagę także do prawdziwości zarzutów.

Zgodnie z doktryną i orzecznictwem przyjęto pogląd, że treścią zniesławiającej informacji musi być zarzut dotyczący albo pewnego postępowania, albo też pewnych właściwości pomawianego. Poniżej zaś mogą wiadomości ujawniające etycznie naganne zachowanie, wady charakterologiczne, zarzuty co do fachowości, wykształcenia itp. Uważna lektura zakwestionowanego artykułu nie pozwala na przyjęcie za udowodnioną oceny Głównego Urzędu. Artykuł nie zawiera, o czym już mówiłem, jakichkolwiek treści pomawiających.

Urząd nie wykazał, co już sygnalizowałem, społecznej szkodliwości i bezprawności czynu z art. 178 kk, który zarzucił artykulowi. Te okoliczności muszą wynikać albo z nieprawdziwości zarzutów, albo ze sposobu ich uczynienia. Jeśli zarzut postawiony jest publicznie i jest prawdziwy, to pamiętać należy o kontratybie związanym z przestępstwem zniesławienia z art. 178 § 1 kk, a przedstawionym w art. 179 § 2 kk. Nie zajmuję się sprawą nieprawdziwości zarzutu, bo gdyby Urząd mógł to udowodnić, nie powołałby art. 178 kk. Nadto muszę wyraźnie podkreślić, że artykuł składa się w przeważającej części z autentycznych cytatów, które już były publikowane i w związku z tym przeszły przez kontrolę cenzury. Gdyby były nieprawdziwe, a przy tym zniesławiające, to Urząd zabroniłby już wtedy publikacji.

Artykuł 179 § 2 kk broni interesów społecznych. Broni prawa do krytyki. Cenzurując artykuł i przywołując ocenę dokonania czynu z art. 178 kk, Urząd musi też oceniać, czy nie zachodzi sytuacja przewidziana w art. 179 kk. W „Komentarzu” prof. Andrejewa czytamy: *W ustroju socjalistycznym krytyka publiczna jest ważnym narzędziem społecznej kontroli przejawów życia społecznego, wydobywając braki i niewłaściwości, wymagające wyplenienia i naprawienia. Może to być krytyka społeczno-polityczna, etyczno-społeczna, naukowa, artystyczna, praktyczno-zawodowa itd., krytyka dotycząca wartości osoby lub jej dzieła. Musi to być jednak krytyka rzeczowa, nie dyktowana względami osobistej animozji, nie napastliwa, konstruktywna, zmierzająca do naprawienia błędu i zapobieżenia mu w przyszłości, i nie może zmierzać jedynie do zniszczenia osobistego przeciwnika.* Proszę wskazać w artykule wszystkie takie słowa, zwroty i zdania, które można uznać za napastliwe czy niekonstruktywne lub podyktowane osobistą animozją. Ponieważ, jak to już mówiłem, musi być wykazana oczywistość przestępstwa, a Urząd takiej oczywistości nie wykazał i nie mógł wykazać. Urząd nie może oceniać subiektywnych przesłanek piszącego, a że Urząd nie miał możliwości stwierdzenia oczywistości przestępstwa z art. 178 kk, to nie miał prawa wydać decyzji zakazującej publikacji tego artykułu.

Chyba że nie wolno w piśmie katolickim zabierać głosu na temat oświaty, wychowania, systemu szkolnego, jego modelu i programów. Ale to wydaje się całkiem nieprawdopodobne, gdyż byłoby to niezgodne z naszym systemem prawnym i obowiązującym prawem.

Rodzi się pytanie, dlaczego w „Polonistyce” mogły się ukazać te tak bulwersu-

jące Urząd treści, a w „Przeglądzie Powszechnym” nie. Niech nikt nie mówi o tendencyjności cytatów, bo w przeglądach prasy to jest oczywiste, a przecież trzeba wykazać oczywiste naruszenie prawa. Od lat w naszej prasie ukazują się niezwykle burzliwe i gwałtowne dyskusje na temat programów nauczania czy kanonu lektur. Dyskutanci nieraz sobie prawie wymyślali, a suponowanie, że adwersarz na niczym się nie zna i szkodzi swoim projektem uczniom, szkołom i oświacie, było na porządku dziennym. I takie publikacje przez całe lata ukazywały się w naszej prasie, resort jakoś nie czuł się dotknięty, robił to, co robił, a cenzura tych artykułów nie zdejmowała z łam prasy.

Zresztą i teraz ukazał się w „Polityce” nr 22 z 31 V 1986 r. krytyczny wobec naszej oświaty artykuł pana Piotra Sarzyńskiego. Artykuł nosi tytuł „Każdy ciągnie w swoją stronę” i zaczyna się tak: *Polityka oświatowa minionych piętnastu lat pełna była zaskakujących decyzji, nagłych wolt, nie przemyślanych działań.* Czy to nie jest pomówienie władz oświatowych o *przejawianie instrumentalnego podejścia przy ustalaniu programu nauczania?* Cenzura w tym przypadku uznała, że nie. Ten sam autor krytykując skostnienie struktury szkolnictwa, trwającej niezmiennie od 1961 r., o wprowadzonej obecnie reformie napisał: *Zastanawia tylko, o czym myśleli stosowni urzędnicy przed dwu, trzema laty, gdyż już dokładnie było wiadomo, co czeka szkołę w 1986 r.?* Autor stawia władzom oświatowym zarzut, iż *system oświaty funkcjonuje na granicy wydolności, a jego efektywność się zmniejsza.* O reformach napisał tak: *Była to polityka małych kroczków, drobne retusze, nieznaczne reorganizacje, a nie kompleksowo zaplanowana reforma.* Cenzura jednak – i całkiem słusznie – nie uznała tego za pomówienie resortu o *niepodejmowanie działań na rzecz reformy.*

[— — — —] [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)]

Bardzo drastyczny i bulwersujący, gdyż stanowiący naruszenie art. 4 ust. 1 pkt 10 ustawy o cenzurze, jest zakaz rozpowszechniania „Listu Pastorskiego Biskupów o prawach rodziców i zadaniach szkoły w wychowaniu młodego pokolenia”. Cenzura uznała, że godzi on w zasady Konstytucji i nawołuje do nieposłuszeństwa prawu. A „List Biskupów” polskich przypomina tylko to, co jest oczywiste, że: *Szkoła polska jest wprawdzie państwowa, ale to nie znaczy, że należy tylko do jednej grupy naszej społeczności. Jest ona własnością całego narodu. Ogromna większość wyznaje światopogląd chrześcijański, wśród pozostałych zaś członków społeczeństwa przeważają nie walczący ateści, lecz agnostycy – ludzie poszukujący prawdy o świecie i o człowieku.*

Zadaniem tych, którzy sprawują władzę, jest tworzenie w polskiej szkole takich warunków jej działania, by była ona dla wszystkich młodych Polaków nie tylko środowiskiem przejmowania dziedzictwa historii i kultury narodowej oraz zdobywania prawdziwej i rzetelnej wiedzy, ale także pozytywnym i twórczym środowiskiem wychowawczym, cechującym się poszanowaniem odrębności światopoglądowych i przekonań religijnych.

Wobec takiej decyzji zdjęcie skromnego przeglądu prasy z naszego pisma jest drobniactwem, ale to wszystko wywołuje obawę, że przedstawianie poglądów na

sprawy wychowania, oświaty, szkoły i nauczania z pozycji człowieka wierzącego i publicysty katolickiego nie znajduje akceptacji urzędu cenzorskiego. Wtedy rodzi się pytanie o granice reglamentacji wolności słowa i prasy, o to, jak dyskutować i przedstawiać odmienne opinie, jeśli nie są one zbieżne z opinią Urzędu Kontroli Publikacji i Widowisk. Czy istnieje równe traktowanie prasy państwowej i kościelnej? Wreszcie, jakie są granice wolności słowa, prawa do krytyki, prawa do przedstawiania własnych poglądów i opinii?

Przepisy prawne dają na to odpowiedź w art. 81, 82 i 83 Konstytucji PRL, w art. 18 i 19 ratyfikowanego przez Polskę Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, w art. 1 ustawy Prawo prasowe, który zapewnia prawo do krytyki. Oczywiście jest, że ustawa o kontroli publikacji i widowisk w pewnym sensie prawa te ogranicza. Ale nie można tych praw ograniczać w sposób dowolny i stosować rozszerzającej interpretacji przepisów ograniczających wolność słowa. Tego zabrania sama ustawa, a na straży tego postawiono sądową kontrolę decyzji administracyjnej, którymi są decyzje organów cenzury.

[— — — — —] [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)].

W przypadku omawianych decyzji cenzury można przytoczyć opinię prof. Michała Pietrzaka, który w pracy „Reglamentacja wolności prasy w Polsce” napisał: *Do najważniejszych przestępstw prasowych skierowanych przeciwko władzom należała „zniewaga” bądź „nieposzanowanie władzy” oraz podburzanie do nieposłuszeństwa i przeciwdziałania ustawom lub prawnym rozporządzeniom władzy*. W praktyce przestępstwa te występowały najczęściej wspólnie, albowiem *zniewaga* bądź *nieposzanowanie władzy* następowały z reguły w związku z krytyką ich działalności. Należy zwrócić uwagę, że opisywał on reakcję władz państwowych okresu międzywojennego. [— — — — —] [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)]. Słusznie pisał ten sam profesor, że *miarodajnym dla poznania rzeczywistej treści wolności prasy jest nie formalny przepis prawa, ale jego zastosowanie w praktyce*.

Mając na uwadze, iż decyzja Głównego Urzędu Kontroli Publikacji i Widowisk nie jest zasadna ani pod względem oceny prawnej zakazanej przez nią publikacji, ani też nie wykazuje oczywistości przestępności zawartych w niej treści, sądzę, że musi być ona uchylona.

Zła praktyka Urzędu cenzury powinna się spotkać z krytyką Naczelnego Sądu Administracyjnego. Nie byłoby to ze szkodą ani dla Urzędu, ani dla organów władzy, lecz z pożytkiem dla społeczeństwa, wolności słowa, prawa do krytyki. Stanowiłoby to realizację wspomnianych wyżej zapisów Konstytucji, Paktów Praw Obywatelskich i Politycznych i ustawy Prawo prasowe. O taki wyrok wnoszę.

czasopisma

Prasa o kulturze (4)

Koniec roku szkolnego skłania do myślenia o tym, co czeka młodzież po powrocie z wakacji; stąd i my chcemy przyjrzeć się programowi języka polskiego, który ma obowiązywać od 1 września bieżącego roku. Zacząć trzeba od przypomnienia, że III Forum Polonistyczne, obradujące w Warszawie od 31 stycznia do 1 lutego 1983 r., w całości poświęcone było sprawom programów i podręczników języka polskiego. Do dyskusji przedstawiono dwie propozycje: program opracowany przez znawców przedmiotu związanych wówczas z „Solidarnością” oraz program sporządzony w Instytucie Programów Szkolnych. Programy te – jak przyznał obecny na Forum Bolesław Faron, minister Oświaty i Wychowania – *powstawały (...) w ostrej dyskusji, może nawet spotkały się z krytyką czasami zbyt jednostronnie ostrą, ale sprawa, o którą chodzi, jest bez przesady tak wielka, że ani autorzy, ani krytycy projektów nie przyznają sobie, jak sądzę, jedynego prawa do całkowitej nieomyślności. Nie ma zresztą i nie może być takiej linii podziału, bo naszym obowiązkiem i pragnieniem jest, aby ostateczny kształt tego wszystkiego, co wprowadzamy do systemu szkolnego, był dorobkiem wspólnym, powiedziałbym, dorobkiem ogólnospołecznym, zweryfikowanym przez specjalistów i opinię publiczną, opinię szeroko pojętą.*

Warto sięgnąć do miesięcznika „Polonistyka” (1983, nr 7), by zapoznać się – przynajmniej w głównych zarysach – z przebiegiem debaty. Uczestnicy Forum znali dobrze oba programy (opublikowane w „Polonistyce”, 1981, nr 5) i teraz, w zmienionej sytuacji politycznej, musieli odpowiedzieć sobie na pytanie – co dalej?

Zapewne wielu z nich przywiązanych było do propozycji pierwszej, której rzeczniczką była Bożena Chrzastowska, kierująca zespołem firmującym program „solidarnościowy”, zwany też czasem społecznym. Przypomniała ona, że *z inicjatywą natchmianstowej reformy programów nauczania wystąpili nauczyciele zrzeszeni w „Solidarności”. I to wystąpili nie tylko z postulatem pod adresem powołanego do takich działań Instytutu Programów Szkolnych, lecz samorzutnie go realizowali, ofiarowując własny trud, wysiłek i doświadczenie* („Nasze projekty powstawały w wirze nauczycielskich dyskusji i sporów”).

Niezależnie jednak od stopnia emocjonalnego zaangażowania w ten maksymalistyczny program, oczywiście było dla wszystkich, że konieczny jest kompromis. Tak zatytułował swój referat-recenzję Stanisław Bortnowski. Przyznał on, że *literatura w programach została potraktowana jako wartość autonomiczna, a nie instrumentalna; że oba programy rezygnują z absolutyzacji jako najważniejszej metody mówczej; że są piękną lekcją tolerancji i pluralizmu światopoglądowego; wreszcie, że rozluźniają sztywny gorsel, który hamował inicjatywę polonisty i czynił go prawie bezwolnym wykonawcą instrukcji.*

Dla czytelnika nieuprzedzonego recenzja S. Bortnowskiego jest próbą

spokojnego, obiektywnego spojrzenia na oba programy: naszym zdaniem porównanie to jest korzystne dla propozycji „solidarnościowej”. Tym bardziej zaskakują wnioski: *Chciałbym, aby ostateczna wersja programu języka polskiego dla szkół średnich, daleka od gigantyzmu, stała się realizacją hasła: „Małe jest piękne”. Dodajmy: „Małe jest mądre”, „Małe jest twórcze”, „Małe jest sprawne i skuteczne” („A jednak kompromis jest potrzebny! O dwu wersjach programu nauczania języka polskiego w liceach”)*.

Charakterystyczna jest ta rezygnacja z szerszego oddechu na rzecz szarej, codziennej krzątanimy. A faktem jest przecież, że w programie „solidarnościowym”, nakreślonym z rozmachem, znajdujemy pogłębione widzenie historii literatury w szkole – i to jest bodaj największą jego zdobyczą. Można, oczywiście, wysuwać przeciwko niemu zarzuty, że chce uczynić z liceum mały uniwersytet, ale nie sposób pominąć kulturowej i narodowej wagi tej propozycji. Bożena Chrzastowska słusznie powiedziała: *Nie ma innego wyjścia, jak dyskusja i wybieranie z projektów lepszych rozwiązań. Zwyciężyć bowiem powinno to, co lepsze, nie to, co pod daną firmą zostało napisane. Ja nieskromnie powiem, że nie boję się klęski zapomnienia: z pewnością niektóre nasze pomysły wpłyną w jakiś sposób na dalszy tok prac. Zacytujmy jeszcze tylko mały fragment: ...taki kompromis, który polega na niemówieniu do końca wszystkiego, na zacieraniu, tuszowaniu konturów tylko dlatego, że tak jest po prostu wygodniej – taki kompromis nie może zyskać aprobaty. Wtedy „małe” pozostaje po prostu „małe”*.

Lektura materiałów z Forum daje

pośrednią możliwość zorientowania się w światopoglądowych postawach środowisk polonistycznych. Nas, ze zrozumiałych względów, interesuje szczególnie wycinek tego zagadnienia, a mianowicie stosunek do tradycji chrześcijańskiej. *Dezintegracja pojęcia ojczyzny w głowach i duszach młodzieży jest w tej chwili procesem, którego nie wolno niedostrzegać i którego całe szczerze zaangażowanie społeczne młodzieży nie może przed nami maskować – powiedział Zygmunt Kubiak. Otóż z tego powodu nauczanie języka polskiego w szkołach jest rzeczą zupełnie podstawową. (...) To są po prostu najważniejsze w tej chwili polskie sprawy, od których zależy istnienie Polski. Wychowanie młodzieży i przezwyciężenie kryzysu ekonomicznego to bezsprzecznie klucz do przyszłości kraju. W nauce języka polskiego powinien być, moim zdaniem, położony duży nacisk na wartości, tradycyjne wartości moralne, które wyraziły się w literaturze polskiej. A więc rola rodziny i w ogóle tradycji chrześcijańskiej. Moim zdaniem – rezygnowanie z komponenty religijnej w wychowaniu młodzieży jest katastrofalne. Przemawiam tu do wszystkich ludzi, którzy chcą przechować Polskę. Otóż pragnę, aby sobie uświadomili, że pozbawiając wychowanie młodzieży komponenty religijnej, pozbawiają ją najlepszej bazy wychowania – postawy społecznej bez tromtadracji*.

Szkola powinna uczyć kanonu, ten kanon musi być bardzo dobrze prze-myślany i on powinien być dosyć nienaruszalny, niezależny od obiegowych gustów („Nauka o literaturze powinna być fundamentem wychowania moralnego”).

Danuta Zawistowska zwracała u-

vage, iż wielkie dzieła naszej klasyki, przesycone wartościami chrześcijańskimi, a figurujące w programach i podręcznikach ze względu na rangę literacką czy rolę w historii piśmiennictwa, traktowane są w podręcznikowych analizach w sposób „aspektowy”; z tym, że wybór aspektu jest równoznaczny z pominięciem owych wartości religijnych. Oprócz „aspektowości” spotyka się pomniejszanie sfery religijnej, dzieła a nawet całkowite jej pomijanie („O lojalność wobec świata wartości przekazywanego w utworach literackich”).

Zdzisław Libera mówił: *Wydaje mi się, może nawet wbrew intencjom autorów projektów programu, że literatura rozumiana jako sztuka słowa zyskuje tutaj pewną przewagę nad literaturą jako nosicielką idei. A następnie: Literatura w szkole średniej – to chyba przede wszystkim nosicielka niepokoju moralnego i źródło wszelkiego rodzaju przeżyć duchowych, to wyraz sądu nad przeszłością i teraźniejszością, i temat głębszych medytacji nad egzystencją ludzką, to wreszcie swoisty przejaw sztuki i piękna. Dlatego wydaje mi się, że budując program nowy, lepszy od dawnego, należy mieć w świadomości doniosłą funkcję wychowawczą literatury pięknej w życiu młodzieży („Chodzi o dobór utworów, których znaczenie jest doniosłe dla kultury narodowej”).*

Janusz Nowak wyrażał pogląd, że *lektura tekstów biblijnych i mitologicznych winna towarzyszyć gimnazjaliście w ciągu całego jego pobytu w szkole średniej, we wszystkich klasach („Przeciw namietnościom”).*

Podobnie wypowiadała się Elżbieta Żwirzkowska: *Wprowadzenie fragmentów Biblii do literatury przy okazji*

konkretnych tekstów – wydaje się tak konieczne, jak powoływanie się na kulturę starożytną przy okazji definiowania tragedii czy komedii. Stanowisko takie nie wynika z PARTYKULARYZMU (podkr. nasze – mgm), ale z obiektywnych powodów – iż spór o Biblię rozdził całe prądy (nie tylko mistycyzm). Skoro ta księga jest przedmiotem sporów, powinna być poznana przynajmniej we fragmentach – jako „tekst źródłowy”.

Elżbieta Żwirzkowska postawiła też pytanie: *Czy mamy tworzyć „kulturę reguł”, która w efekcie określa rodzaj treści; charakter wytwarzanych „tekstów kulturowych”, a zatem traktującą siebie jako „system reguł”? Czy kulturę nastawioną na „wyrażenie”? A więc zapobiegającą skostnieniu „pamięci zbiorowej” czy wręcz uniemożliwiającą „obowiązkowe zapominanie” doświadczenia historycznego? I dalej: Służąc właściwemu „wyrażaniu” i rozumieniu „wyrażania”, którego zapisem jest literatura (wyrażanie problemów egzystencjalnych narodu) – odwróćmy proces „kostnienia” pamięci zbiorowej, która zagroziła wielu narodom („O wymaganiach wynikających z rozumienia literatury”).*

W wypowiedzi przed chwilą cytowanej padło określenie „partykularyzm” i to poprzedzone zaprzeczeniem. O cóż tu chodzi? Bez wątpienia jest to polemiczne nawiązanie do wypowiedzi Stanisława Makowskiego, w której znalazły się takie oto zdania: *Jeśli więc idzie o dobór dzieł w zestawie lektur obowiązujących, to jako kustosze narodowej literatury nie możemy ulegać naciskom rozmaitych środowisk i instytucji, które chciałyby podporządkować nauczanie wyłącznie swoim partykularnym interesom.*

Współczesna szkoła musi bowiem wyrażać interesy nadrzędne i wartości ogólnonarodowe, reprezentowane dziś przez państwo („Bronię kanonu, arcydzieł i wielostronnej ich lektury”).

Ostrze tych zdań skierowane zostało przeciwko środowiskom literackim, naukowym i nauczycielskim związanym wówczas z „Solidarnością”. Zrozumiałe jest zatem, że R. Chrzastowska wyraziła życzenie, by surowy krytyk wyjaśnił, *na czym polegają te „partykularne interesy”...*

Przywołajmy jeszcze głos Zbigniewa Bąka, który opowiadał się, generalnie rzecz biorąc, za projektem „solidarnościowym”, choć i do niego miał zastrzeżenia. Chodziło głównie o dobór lektur, w którym nadal można znaleźć „Popiół i diament” J. Andrzejewskiego – *powieść w porównaniu z innymi utworami tego pisarza (np. „Ciemności kryją ziemię”, „Bramy raju”, „Miazga”) nader mizerną, choć wygodną ze względu na swój charakter ilustracyjny wobec czasów „zaraz po wojnie” (jej obecność w programie jest przykładem właśnie instrumentalnego podejścia do literatury); a także „Kolumbowie rocznik 20” (rzeczywiście najgłośniejsza powieść o powstaniu warszawskim i dramacie pokolenia rocznika 20! – jakąż pustką wokół tego tematu w literaturze polskiej, skoro powieść Bratnego jest właściwie jedyną podejmującą go w tym zestawie lektur!).* Mówca zgłosił też zasadnicze zastrzeżenie wobec wprowadzenia do listy lektur „Opowieści biblijnych” Z. Kosidowskiego („O potrzebie właściwych proporcji”).

Dyskusja o kanonie lektur stała się, do pewnego stopnia zastępując formą debaty ideologicznej i światopoglądowej. A właściwie nie debaty – słowem

odpowiednim jest raczej połajanka. Andrzej Wasilewski – skądinąd wieloletni twórca szef Państwowego Instytutu Wydawniczego – w artykule pt. „Brudna piana nietolerancji” („Trybuna Ludu”, 1983, nr 36) bił na alarm z powodu rzekomego skreślania z listy lektur szkolnych lewicowych tradycji naszego piśmiennictwa. Pojawili się też pomówienia, że o wprowadzeniu do wykazu lektur decydowały w niektórych przypadkach względy prestiżowe, a nawet materialne (wznawienia!). Prasa, radio i telewizja uczyniły z lektur szkolnych dyżurny temat polityczny. Jak to u nas bywa, atakowano przede wszystkim nazwiska niewiele zajmując się oceną konkretnych dzieł. Trzeba przyznać, że w tej niesympatycznej atmosferze resort zachowywał się przyzwoicie. Cały czas trwały prace nad ostatecznym kształtem programu: materiał wyjściowy do dyskusji rozesłano zainteresowanym już w połowie lipca 1983 r. (por. Ryszard Warchoł. „Treści kształcenia polonistycznego w szkołach średnich w świetle dyskusji w środowisku naukowym i nauczycielskim”, „Polonistyka”, 1985, nr 5). I wreszcie 11 czerwca 1984 r. minister B. Faron zatwierdził program przygotowany w Instytucie Programów Szkolnych. [— — — —] [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)].

Edward Kasperski grzmiał na ogólnopolskiej konferencji nt. „Literatura Polski Ludowej. Oceny i prognozy” (Warszawa, 13–14 lutego 1985 r.): *Obecne programy, jak sądzę, nie kierują ucznia ku twardym realiom współczesnego świata, lecz raczej usilnie*

odwracają go od niego. Kierują one, ogólnie biorąc, jego uwagę na przeszłość, kokietyują go stanowiskami czy prądami w dziejach piśmiennictwa i historii idei, które zwykło się nazywać subiektywizmem, irracjonalizmem lub fideizmem. Najlepiej pokazują nowości wprowadzone w ostatnim okresie – eksponowanie Mitośza, średniowiecza czy w ogóle nurtu religijnego, pojawienie się w spisach lektur dla szkoły średniej takich pozycji jak fragmenty Biblii, Nowego Testamentu, św. Augustyn czy Pascal. Naturalnie, jeśli spojrzeć na rzecz w sposób oderwany, nie ma niczego złego w czytaniu tego rodzaju pozycji czy autorów. Można i warto natomiast zastanawiać się, jaki sens ma związanie ich ze szkolnym przymusem lekturowym. Autor sugerował, że program (chodziło o jedną z wersji programu) rezygnuje z posługiwania się pojęciem postępowych tradycji kulturalnych narodu oraz że nadmiernie akcentuje opcję śródziemnomorską. Następstwem przedstawionych rozwiązań i tendencji programowych może być jedynie jętrzące skłócenie wyobrażeń z realiami bytu. Chyba nie o to powinna zabiegać szkoła.

I na zakończenie diagnoza: Obecne programy można odczytać jako cha-

rakterystyczny wytwór kryzysu duchowego części nauczycieli oraz inteligencji akademickiej w ostatnich latach („Liberum veto w sprawie programów szkolnych”, „Polonistyka”, 1985, nr 5).

Z E. Kaspreskim chciała polemizować bezpośrednio w sali obrad Marta Ziółkowska-Sobecka z Instytutu Programów Szkolnych, ale jej wypowiedź zgłoszona do dyskusji na wspomnianej konferencji, nie została wygłoszona z powodu braku czasu – jak informuje Redakcja „Polonistyki”. Przedstawicielka IPS przyjęła postawę obronną. *Należy (...) pamiętać, że wszystkie właściwe z punktu widzenia ideologii naszego państwa utwory o tyle jeszcze mniej są „groźne” dla uczniów, że spośród obszernego wyboru lektur uzupełniających, wśród których te pozycje się znajdują, „przymuszeni” będą do jednej czy dwóch. I to niepełnie przymuszeni, gdyż program sugeruje, że lektury „wybiera nauczyciel wraz z uczniami” („Liberum veto” to nasza najgorsza tradycja”, „Polonistyka”, 1985, nr 5).*

I dopiero to jest smutne.

mgm

KOMUNIKATY

Jury Nagrody Fundacji Jana Pawła II dnia 30 maja 1986 r. przyznało trzy równorzędne nagrody na rok 1986:

1. Pani Prof. dr hab. Karolinie Lanckorońskiej – Rzym, za bardzo wybitny wkład w polską kulturę chrześcijańską poprzez:

- prace naukowe,
- bardzo liczne publikacje oryginalnych i nieznanych źródeł historycznych,
- powołanie do życia wielce zasłużonej Fundacji z Brzezia Lanckorońskich; za doniosły wkład w kulturę społeczno-moralną Kraju, znajdujący swój wyraz w ofiarnym niesieniu pomocy charytatywnej najpierw Polakom przetrzymywanym w więzieniach niemieckich, a następnie najbardziej potrzebującym kręgom polskiego społeczeństwa.

2. Siostrze Benignie Pluta – Lublin, ze Zgromadzenia Sióstr Pasterek od Opatrzności, w dowód głębokiego uznania, wdzięczności i podziwu, za wkład w kulturę społeczno-moralną poprzez dwudziestoletnią, cichą, trudną, często bardzo samotną walkę o życie każdego nie narodzonego jeszcze dziecka i za rzeczywiste uratowanie wielu setek niewinnych istnień zagrożonych przez nie-ludzkie postawy i nie-ludzkie sytuacje.

3. Środowisku „Tygodnika Powszechnego” i miesięcznika „Znak”, z okazji 40-lecia istnienia obu pism, na ręce Pana Jerzego Turowicza

- za wkład w kulturę chrześcijańską, wyrażającą się w otwartej postawie podejmowania dialogu na wielu płaszczyznach, zarówno pomiędzy różnymi środowiskami ideowymi czy naukowymi, jak też pomiędzy kulturami narodowymi, szukając – na płaszczyźnie chrześcijańskich założeń – zbieżnych wartości i zrozumienia różnic.

Uroczystość wręczenia nagród będzie miała charakter prywatny.

Rzym, 14 czerwca 1986

W dniu 24 maja 1986 r. Fundacja im. Kościelskich w Genewie przyznała trzy nagrody literackie w wysokości Fr. szw. 3000 każda, które otrzymali:

- Tomasz Jastrum za całokształt twórczości;
- Adam Michnik za tom szkiców literackich pt. „7 dziejów honoru w Polsce”;
- Leszek Szaruga za całokształt twórczości.