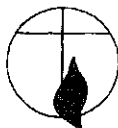


# przegląd powszechny

2/798/88

miesięcznik  
poświęcony sprawom religijnym,  
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI • Warszawa

## WYDAWCA

*Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego*

### REDAGUJE ZESPÓŁ

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

### OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

### REDAKTOR TECHNICZNY

Jacek Herman-Iżyski

### „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 1650 zł*

*za I półrocze 900 zł*

*za II półrocze 750 zł*

*cena egzemplarza 150 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 nabycia w kioskach  
„Ruchu” i w katolickich księgarniach.*

Skład i druk: Oficyna „Przeglądu Powszechnego”,  
Warszawa, ul. Rakowiecka 61  
Zam. 2/87, (U-12), nakład 8000+350 egz., ark. druk. 10.0  
Papier druk. kl. V, 71 g., format A1  
Numer zamknięto 26 XI 1987 r.

Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca

---

|                                                |     |
|------------------------------------------------|-----|
| <b>Historia nie jest obrazem czarno-białym</b> | 167 |
| Rozmowa z Jerzym Łojkiem (1932-1986).          |     |

---

*Jerzy Fiećko*

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Droga ku męce. O sybirskiej postawie księdza Jana Henryka Sierocińskiego</b> | 186 |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|

Dzieje spisku omsko-tobolskiego (1832-33) organizowanego przez bazylianina Sierocińskiego. Celem spisku miała być ucieczka wszystkich Polaków z Syberii.

---

*ks. Waldemar Chrostowski*

|                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu (Mt 12,31 n. i paral.)</b> | 208 |
|---------------------------------------------------------------------|-----|

Człowiek musi przyjąć uczciwe kryteria rozstrzygania o moralnej wartości rzeczywistości Jezusa i Jego Kościoła.

---

*Adam Żak SJ*

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Odroczone spotkanie. Judaizm i chrześcijaństwo w koncepcji Franza Rosenzweiga</b> | 222 |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|

Historyczność Objawienia i jego ponadhistoryczna uniwersalność wymagają - zdaniem niemieckiego historyka filozofii (1886-1929) pochodzenia żydowskiego - równoczesnego istnienia Izraela i Kościoła.

---

*ks. Raimundo Panikkar*

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| <b>Hinduizm i Chrystus</b> | 236 |
|----------------------------|-----|

Prawdziwym wyzwaniem nie jest konfrontacja społecznych form dwu religii, ale spotkanie Chrystusa z hinduistami i chrześcijanami.

---

*Kazimierz Dziewanowski*

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| <b>Studium czasu zaczadzenia</b> | 247 |
|----------------------------------|-----|

O książce, która stanowi ważny wkład do dzieła zrozumienia Polaków przez siebie samych.

---

|                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Przeszłość, kultura, tożsamość - problemy syntezy (Antoni Mączak)</b> | 257 |
|--------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                            |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Nieznany list Józefa Kalinowskiego do ks. Aleksandra Jełowickiego (Bogdan Burdziej)</b> | 269 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                        |     |
|--------------------------------------------------------|-----|
| <b>Baka odrodzony i Baka zdradzony (Piotr Wilczek)</b> | 272 |
|--------------------------------------------------------|-----|

**Czy teoria względności wymaga Poprawy?****(Krzysztof Iwan)**

278

**Książki** – *A. Szymańska*: „W podziw i w pokorze” (Julia Hartwig, „Obcowanie”) **281***M.-M. Marusiak*: Cierpliwy płomień słowa (Adriana Szymańska, „Poezje wybrane”) **283***P. Sześci*: „Laska oddechu i dar pamiętania” (Bronisław Maj, „Zmęczenie”) **284***H. Pietras SJ*: Doctor gratiae (Agostino Trapè, „Święty Augustyn. Człowiek, duszpasterz, mistyk”) **286***J. Stelmach*: Filozofia nietożsamości (Theodor W. Adorno, „Dialektyka negatywna”) **288***A. Paczkowski*: Wielki Skok – da capo... (Cezary Sikorski, „Cienie NIEP-u. Sprzeczności budownictwa socjalizmu w ZSRR w latach 1921–1929”) **291****Czasopisma** – *W. Roszkowski*: Nad Rocznikiem Statystycznym 1987 **298****Teatr** – *A. Dziurdzikowski*: Odcisk dłoni na ludzkich losach (Teatr Polski w Warszawie, „Portret” S. Mrożka, reżyseria – Kazimierz Dejmek) **303****Sztuka** – *J. S. Wojciechowski*: Socjalistyczny-jakby-realizm (Wojciech Włodarczyk, „Socrealizm. Sztuka polska w latach 1950–1954”: „Oblicza socrealizmu”, wystawa w Muzeum Narodowym w Warszawie, wrzesień-listopad 1987) **306****Film** – *J. Uszynski*: Oczyszczająca pamięć (Tengiz Abuladze, „Pokuta”) **312****Książki nadesłane** **316****O cenzurze mniej cenzuralnie** (Grzegorz Schmidt SJ) **318**

## Sommaire

---

**L'Histoire n'est pas une fresque en noir  
et en blanc** 167

Un entretien avec l'historien Jerzy Łojek (1932-1986).

---

*Jerzy Ficeko*

**Un chemin de supplice. Sur l'attitude de déporté  
sibérien du père Jan Henryk Sierociński** 186

Histoire de la conspiration d'Omsk-Tobolsk (1832-33) montée par le basilien J. H. Sierociński. Elle avait pour but de permettre aux déportés polonais de s'évader de la Sibirie.

---

*abbé Waldemar Chrostowski*

**Le blasphème contre le Saint-Esprit  
(Mt 12,31 et paral.)** 208

L'homme se doit d'adopter des critères de probité pour juger de la valeur morale de la réalité du Christ et de son Eglise.

---

*Adam Żak SJ*

**Une rencontre en sursis. Le judaïsme et le christia-  
nisme selon la conception de Franz Rosenzweig** 222

La nature historique de la Révélation et son universalisme supra-historique réclament l'existence simultanée d'Israël et de l'Eglise - estimant ce savant allemand d'origine juive, historien de philosophie (1886-1929).

---

*abbé Raimundo Panikkar*

**L'hindouisme et le Christ** 236

Le vrai défi ce n'est pas la confrontation des structures et formules sociales des deux religions, mais la rencontre du Christ avec aussi bien les adeptes de l'hindouisme que les chrétiens.

---

*Kazimierz Dziewanowski*

**Etude sur une époque d'intoxication** 247

A propos d'un livre qui aide les Polonais à se comprendre eux-mêmes.

---

---

|                                                                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Le passé, la culture, l'identité – les problèmes<br/>d'une synthèse</b> ( <i>Antoni Mączak</i> )         | 257 |
| <b>Une lettre inconnue de Józef Kalinowski à l'abbé<br/>Aleksander Jełowicki</b> ( <i>Bogdan Burdziej</i> ) | 269 |
| <b>Baka ressuscité, Baka trahi</b> ( <i>Piotr Wilczek</i> )                                                 | 272 |
| <b>La théorie de la relativité demande-t-elle des<br/>corrections?</b> ( <i>Krzysztof Iwan</i> )            | 278 |
| <b>Comptes rendus</b>                                                                                       | 281 |
| <b>A la censure – une notion de censure</b><br>( <i>Grzegorz Schmidt S.J</i> )                              | 318 |

# Historia nie jest obrazem czarno-białym

## Rozmowa z Jerzym Łojkiem

*Jerzy Łojek ur. się w Warszawie 3 września 1932 r. Studiował na Wydziale Historycznym UW w latach 1952–56, tam się doktoryzował (1961) i uzyskał habilitację (1967). W latach 1960–82 pozostawał na etacie Pracowni Historii Czasopiśmiennictwa Instytutu Badań Literackich PAN, publikując zresztą książki, rozprawy i artykuły nie tylko z dziedziny historii prasy polskiej. Od 1983 r. przeszedł na „przyspieszoną emeryturę” i zajął się przede wszystkim pisarstwem historycznym. Jest autorem 27. opublikowanych książek i kilkuset artykułów. Największy rozgłos zyskały: „Szanse Powstania Listopadowego” (1966 i 1980), „Dzieje pięknej Bitynki” (1970, 1972, 1975, 1982), „Wiek markiza de Sade” (1972, 1975, 1982), książki o sytuacji międzynarodowej Sejmu Czteroletniego, których łączne poszerzone wydanie ukazało się jako „Geneza i obalenie Konstytucji 3 Maja. Polityka zagraniczna Rzeczypospolitej (1787–1792)” (1985). Był członkiem dawnego ZLP. Zmarł w 1986 r. Rozmowę z Jerzym Łojkiem przeprowadziłem w 1982 r. z myślą o kolejnym cyklu wywiadów dla I.W. „Nasza Księgarnia” pt. „Tego nie dowiecie się w szkole” (t. I–III). Tym razem wydawnictwo nie zainteresowało się wywiadami, może chodziło o zestaw nazwisk, a może po prostu o to, co mówili pisarze?*

*Wojciech Wiśniewski*

– *Pasja i talent, talent i pasja, te dwa słowa najczęściej powtarzają się w recenzjach z Pana książek. Talent jest sprawą wrodzoną, a reszta?*

– *Reszta to wiara w konieczność poszukiwania prawdy, przekonanie o możliwości znalezienia tej prawdy i przeświadczenie, iż w tym zakresie historii, którym się zajmuję, daleko jeszcze do przedstawienia prawdy, całej prawdy o wydarzeniach i mechanizmach przeszłości. Że znacznie więcej, niż dotychczas ukazano, pozostaje ciągle nie opisane, a niektóre problemy bywały prezentowane wręcz opacznie.*

– *W naszej współczesnej historiografii Pańskie prace rewolucjonizujące wiedzę o dziejach Polski schyłku XVIII stulecia, tomy „Przed Konstytucją 3 Maja” i „Upadek Konstytucji 3 Maja” trafiły tylko do profesjonalistów. Gdyby były spopularyzowane i wydane w odpowiednich nakładach, czy byłyby odbierane tak żywo jak „Wiek markiza de Sade” czy „Dzieje pięknej Bitynki”?*

– Niedługo to się okaże. W druku jest moja nowa książka, sumująca treść obu wyżej wspomnianych, a nosząca tytuł „Geneza i obalenie Konstytucji 3 Maja. Polityka zagraniczna Rzeczypospolitej (1787–1792)”, która ma się ukazać, z całym aparatem naukowym, w nieporównanie wyższym nakładzie. Społeczeństwo polskie w ogromnej większości bardzo żywo interesuje się historią, zwłaszcza dziejami ostatniego trójkwiecia; jest to zjawisko samo w sobie pasjonujące i godne badania. Specjalnym zainteresowaniem cieszy się historia stosunków polsko-rosyjskich. Sądzę jednak, że popularność moich książek nie jest związana z ich problematyką, a raczej ze sposobem mojego ujęcia i ukazania problemów historycznych, nadal dla nas żywych i aktualnych. Czasami atrakcyjność wykładu przeważa nad treścią skądinąd dla Polaków obcą; jest to przypadek „Wiek markiza de Sade”. Ale przy pisaniu np. o historii rozbiorów Polski największe znaczenie ma autorska rzetelność, unikanie przemilczeń, oparcie się na dostatecznym zasobie źródeł, uczciwa krytyka dawniejszych opracowań, bez względu na to, czy jakaś postać historyczna, czy nawet jakiś badacz z przeszłości wypadnie w tym świetle lepiej czy gorzej. Niestety, w ostatnim półwieczu zwłaszcza w Polsce piarstwo o epoce Stanisława Augusta obciążone było swoistym dydaktyzmem nakazującym uwielbienie tych czy innych postaci, a przemilczanie i ukrywanie zjawisk i postaw negatywnych.

– *Czy jest jeszcze wiele dokumentów dotyczących okresu Konstytucji 3 Maja, które nie są dostatecznie znane czy też spopularyzowane wśród czytelników?*

– W ogóle istotne źródła historyczne dotyczące tego przełomowego okresu zostały w badaniach naukowych wykorzystane najwyżej w połowie. Niektóre z nich w ogóle przepadły. Wiadomo, że archiwum Stanisława Augusta po

jego śmierci zostało podzielone na cztery części. Trzy z nich znajdują się obecnie w Polsce, ale czwartą, zawierającą ogromnie ważne dokumenty, m.in. z początków panowania Stanisława Augusta, dotyczące stosunków króla z ambasadarami Rosji w Warszawie itp. bratanek królewski, książę Stanisław, wywiózł do Austrii w latach 1801–07. Ta część przepadła bez śladu, ale nie ma żadnej wskazówki sugerującej, iż dokumenty te zostały zniszczone. Poświęciłem wiele lat bezskutecznych starań, aby ustalić, gdzie ta część archiwum Stanisława Augusta może się znajdować. Było tego około 300 tomów akt, w większości oprawnych. A przecież sama operacja spalenia takiego zbioru, tyłu kilogramów grubego XVIII-wiecznego papieru, nie mogłaby ująć uwagi jakiegoś kronikarza i technicznie byłaby zadaniem ogromnie trudnym. Osobiście sędzę, że ten zbiór istnieje do dzisiaj gdzieś starannie utajony. Są również liczne inne dokumenty z XVIII w., np. archiwum Szczęsnego Potockiego z okresu konfederacji targowickiej (które syn Szczęsnego, Mieczysław, wywiózł do Francji), do dzisiaj nie oglądane przez żadnego badacza. W takiej sytuacji byłoby niebezpieczne i niepoważne utrzymywanie, że większość problemów politycznej historii Polski epoki rozbiorów jest już ostatecznie wyjaśniona. Wiele zapewne źródeł, dokumentów ogromnej wagi można by jeszcze odnaleźć, nie mówiąc o tym, że znane już – spopularyzować. Można by wzbogacić, a nawet zmienić w zasadniczych punktach syntezę dziejów Polski w okresie 1764–95, zmodyfikować wiele ustalonych i z pozoru niepodważalnych poglądów na ten okres naszych dziejów. Sędzę więc, że wszelkie nowe badania, przedstawiające inny niż dotychczas ogłód sytuacji i dokumentacji, każde nowe studium w oparciu o dokumenty proponujące nowe spojrzenie na sytuację przeszłości – powinny być przyjmowane z aprobatą dla starań badacza, choć naturalnie nie bez krytyki. Niestety: lubi się u nas petryfikować poglądy, sugeruje ograniczenie badań tylko do wzbogacania przyczynkami istniejącej już syntezy, nie aprobeuje się poglądów wywodzących się z nowych badań. Stąd historia nie umie sprostać ogromnemu zapotrzebowaniu społecznemu, tym bardziej że większość tego, co się pisze i publikuje, jest dla niespecjalistów trudno czytelna.

– *We wstępie do Pana książki „Wokół sporów i polemik” czytamy: „Najcenniejsze treściowo dzieło jest niemal bezwartościowe, jeżeli współczynnik jego dostępności narracyjnej zbliża się do zera”. Zdaniem Pana większość naszych książek historycznych ma taki właśnie zerowy współczynnik?*

– Stawia mnie Pan wobec trudnego zadania, nie chciałbym bowiem oceniać dzieł swoich kolegów historyków, a nade wszystko konkurentów. Będę mówił o książkach wyłącznie naukowych, zamierzonych jako takie, a nie np. o esejach czy powieściach historycznych. To nieprawda, że monografia czy synteza historyczna z istoty rzeczy musi być adresowana tylko do profesjonalistów. Dobrze napisana rozprawa historyczna może pasjonować swoją treścią zachowując pełną wartość naukową. Rzecz w tym, iż czytelność powstających od kilkudziesięciu lat dzieł poświęconych epoce Stanisława Augusta, dziejom Królestwa Kongresowego, a nawet Powstania Listopadowego, jest z reguły niezmiernie słaba. Sens, a nawet teza naukowa dzieła ginie w natłoku źle uporządkowanych szczegółów, wartości nierównomiernej, bowiem przy usiłowaniu „wyczerpania” tematu fakty czwartorzędne pomieszane są z pierwszorzędnymi, a narracja jest z reguły odpersonalizowana, i to nawet w dziełach biograficznych!

– *A przecież w samej selekcji dokumentów, zdarzeń, nawet źródeł, zawarta jest już ocena historyka.*

– Tak, ma Pan rację. Przez skupienie uwagi na zjawiskach, zdarzeniach i postaciach pierwszorzędnych, zasadniczych, wydobywa się istotę procesu historycznego. W taki właśnie sposób pisywał Szymon Askenazy i dlatego jego dzieła są tak czytelne do dzisiaj, mimo pewnej przestarzałej manieri językowej i stylistycznej. Niestety, autor ten w Polsce Ludowej prawie nie był wznawiany. Pisał on o mnóstwie szczegółów, ale skupiał uwagę czytelnika zawsze na tych najważniejszych.

– *A przecież na książce Askenazego o Walerym Łukasińskim wychowało się całe pokolenie rewolucjonistów, socjalistów i działaczy niepodległościowych.*

– Askenazy pisał w manierze trochę młodopolskiej, ale jest u niego niezwykła sugestywność głoszonych poglądów niezależna od stylistyki. Sugestywność bardzo cennych sfor-

mułowań określających postawy ludzi. Umiejętność dosadnego określania postaci albo zjawisk. Tego, czego historycy współcześnie się boją. Historycy dzisiejsi nie lubią stawiać kropki nad „i” i tę postawę chcą przedstawiać jako dowód obiektywizmu. A jest to po prostu indyferentyzm. Obiektywizm nie polega na tajeniu i przemilczaniu niektórych faktów i zjawisk, aby obraz wypadł „słodziej” i pozytywniej. Odwrotnie, polega na ukazywaniu wszystkiego co istotne, ale historyk nie traci obiektywizmu odnosząc się do niektórych postaci lub wydarzeń z wyraźną aprobatą, do innych zaś z niedwuznacznym potępieniem.

– *Jak wygląda Pana metoda badawcza?*

– Spędziłem wiele lat na pracy w archiwach i bibliotekach, teraz coraz częściej porządkuję zgromadzone notatki i układam je w ciągi tematyczne do przyszłych, już zaplanowanych, a może tylko widzianych jako potrzebne i możliwe następnych prac pisarskich. Z reguły szukałem tego, co było zapoznane, a czasem zlekceważone – mimo istotnego znaczenia dla poznania przeszłości. Pracę archiwalną uważam za pożyteczną tylko przy kierowaniu się w tej pracy dobrą znajomością stosunków i instytucji epoki. Askenazy podzielił kiedyś (nie bez złośliwości) historyków na dwie kategorie: takich, którzy w archiwach i bibliotekach pracują głową, i takich, którzy trudzą tam głównie odwrotną stronę medalu. Nie trzeba chyba dodawać, kogo Askenazy cenił, a kim pogardzał. Jest wielu badaczy, którzy długie lata spędzili na grzebaniu w archiwach i nic z tego nie wyszło. Jest to trochę kwestia szczęścia, które czasami podsuwa ważne dla tematu dokumenty, ale trzeba temu szczęściu pomóc i szukać nowych materiałów tam, gdzie – choćby nieoczekiwanie – być mogą. Historyk musi znać dokładnie układy stosunków (choćby nieformalnych) w danym okresie, ówczesne kontrowersje i spory, nie mówiąc o faktycznych, nie formalnych kompetencjach, aby w odpowiednim momencie zamówić w archiwum ten, a nie inny tom akt. Historycy zawdzięczają bardzo wiele archiwistom. Polskie zbiory archiwalne mają z reguły bardzo dobre inwentarze, to jest katalogi z opisem zawartości poszczególnych facykułów i tomów. Czasami dobry inwentarz mówi niemal połowę tego co lektura całego tomu. Przykładem praca

Władysława Semkowicza o tzw. Archiwum Publicznym Potockich przygotowana podczas wojny, gdy autor był pobawiony możliwości pracy na uniwersytecie, a miał dostęp do tego archiwum znajdującego się wówczas w Krakowie. Umiejętność korzystania z inwentarzy w dużym stopniu warunkuje powodzenie pracy historyka w archiwum.

– *„Łojek nie chce i nie może pogodzić się z historią. Nie akceptuje on fatalistyczno-katastroficznej wizji dziejów” – tak piszą o Panu recenzenci. Czy Pan się z tym zgadza?*

– Jest to stwierdzenie dość uproszczone. Uważam, że nasze losy, losy Rzeczypospolitej, która przestała istnieć w końcu XVIII w., oraz losy narodu polskiego po dziś dzień ułożyły się znacznie gorzej, niż w rzeczywistości mogły być się ułożyć, w dużym stopniu z winy społeczeństwa polskiego, a raczej tej jego części, która miała realny wpływ na działania polityczne. A z drugiej strony sędzę, że w naszych własnych polskich rękach mieliśmy, nawet w najtragiczniejszych momentach dziejowych, znacznie większe możliwości działania, niż sądzi się z reguły do dzisiaj, możliwości zaprzepaszczone z powodu braku gotowości do czynu i do – podkreślam – ofiary krwi. To nie paradoks, to prawda. Polacy niesłusznie się uważają za naród szczególnie skłonny do walki z zewnętrzną przemocą, do ofiarowania wszystkiego na ołtarzu niepodległości. Wcale tak nie było. Gotowe do walki było najwyżej kilka procent społeczeństwa, oczywiście kilka procent tego ogółu, który świadomością społeczną i polityczną w ogóle dorastał do rozumienia problemu walki o niepodległość. Reszta godziła się łatwo z przemocą, nawet w takich momentach, jak Powstanie Styczniowe, które trwało siłą ofiary tych kilku procent. Jeżeli porównać Polaków w XIX w. choćby np. z Palestyńczykami doby dzisiejszej (z którymi nie jestem emocjonalnie związany, ale których doceniam), to okazuje się wówczas, jak nikła była polska wola walki o niepodległość w epoce zaborów. W przeszłości mieliśmy znacznie większe niż się mniema szanse doprowadzenia spraw naszego bytu narodowego i państwowego do lepszego rozwiązania, niż stało się to dotychczas; a mniemam, iż szanse takie są ciągle przed nami.

– *Jaki moment XIX w. uznałby Pan za najbardziej sprzyjający polskiej szansie „wybicia się na niepodległość”?*

- Powstanie Listopadowe. Tezę tę starałem się przedstawić m.in. w książce „Szanse Powstania Listopadowego”. Sądzę, że był to jedyny moment w XIX w., kiedy Polska mogła uzyskać decydujący sukces militarny w wojnie z Rosją, który doprowadziłby zapewne do pokoju stabilizującego polską niepodległość, chociażby tylko na terenie Królestwa Polskiego i części zaboru rosyjskiego. Twierdząc, iż szansa ta została zniweczona dlatego, że odzyskanie niepodległości spowodowałoby nieuchronnie takie przeobrażenia społeczne i polityczne w Polsce, iż po prostu nie opłacało się to ludziom, którzy przechwycili ster Powstania i starali się zapobiec jego politycznej (nie, podkreślam, społecznej) radykalizacji. Polakom brakowało najczęściej świadomości, iż niepodległość jest dobrem takiej rangi, że po prostu warto i godzi się zapłacić za nią wszelką cenę... nawet cenę uzyskania tej niepodległości dla już tylko części ogółu. Niestety, historia dowiodła, że ogromna większość naszego społeczeństwa godzi się doskonale z uzależnieniem Polski od obcych mocarstw. To było źródłem katastrofy Rzeczypospolitej przy końcu XVIII w. Wcale nie materialna przewaga oręża zaborców.

- *Jest to pogląd sprzeczny ze stanowiskiem większości współczesnych historyków polskich.*

- Chyba niestety tak. Jesteśmy, jako społeczeństwo, ciągle pod wpływem fatalistycznej doktryny historycznej, iż co się stało, stać nie musiało, a żadnych szans wywalczenia czegoś innego w ogóle nie było. W swoim widzeniu przeszłości Polski ostatnich dwustu lat szukam momentów, kiedy czyn Polaków mógł naprawdę coś zdziałać dla bytu naszego kraju. Przeraża mnie np. stanowisko większości naszej historiografii, że doszczętny rozbiór państwa polsko-litewskiego w ciągu 23. lat (1772–95) był wydarzeniem bynajmniej nie niezwykłym. Drugie co do wielkości państwo Europy, z 800-letnią nieprzerwaną tradycją swojego bytu, zostało wytarte z mapy w ciągu mniej niż ćwierćwiecza! Nie ma w nowożytnej historii świata przykładu podobnej operacji. Nawet w Azji nic podobnego się nie zdarzyło. Były transformacje i aneksje, ale nigdy całkowita likwidacja dużego i znaczącego państwa. Fenomenem szczególnym rozbiorów Rzeczypospolitej nie był zamach na całość terytorium kraju, ale minimalny tylko (nawet w latach 1792–93)

sprzeciw Polski i Litwy wobec tej bezprzykładnej operacji. Złośliwy cudzoziemiec mógłby powiedzieć, że państwo polsko-litewskie o obszarze 730 000 km<sup>2</sup> zlikwidowano w trzech etapach jakby za milczącą zgodą jego obywateli. Próba odrodzenia niepodległej Rzeczypospolitej po 123. latach (1918–39) była tylko w części udana i nietrwała.

– *„Zadanie historii polega między innymi na hurzeniu bezpodstawnych mitów i wydobywaniu z niepamięci spraw czy wydarzeń dotąd nie zauważonych.” Która z Pana książek najlepiej realizuje te postulaty?*

– Za najważniejsze naukowo uważam swoje prace dotyczące epoki Sejmu Czteroletniego i polityki zagranicznej Rzeczypospolitej w tym okresie. Ale książką, która najbardziej burzy fatalistyczny pogląd na nasze dzieje, są chyba „Szanse Powstania Listopadowego”, wydane po raz pierwszy w 1966 r. (5 tys. egz.), wznowione w 1980 r. (10 tys. egz.). Staralem się ukazać w tej pracy istotne przyczyny klęski powstania 1830–31 r.: starania ludzi, którzy nad ranem 30 listopada 1830 r. objęli ster walki narodowej, aby w boju o prawa Polski z imperium rosyjskim nie „przeciągnąć struny”, nie doprowadzić do zupełnego oddzielenia Polski od Rosji – to jest pełnej niepodległości, czego skutkiem stała się definitywna klęska Powstania we wrześniu 1831 r. Po pierwszym wydaniu całe niemal środowisko naukowo-historyczne rzuciło się na mnie z nieprzytomną furią. Czas pracował jednak dla mnie, bo już w 1980 r. to samo środowisko przyznało mi w wielu punktach rację.

– *Pisze Pan o swoich książkach z okazji ich wydań w 1976–77 r.: „Było dla mnie prawdziwą satysfakcją, że w trzy lata później książki moje były szeroko czytane i dyskutowane w miejscach decydujących o losach Polski”. Czy naprawdę wierzy Pan jeszcze dziś, że jakakolwiek książka może mieć wpływ na losy Polski?*

– Doniesiono mi, i to z paru źródeł, że podczas sierpniowego strajku w Stoczni Gdańskiej w 1980 r. krążyła i była czytana moja książka „Szanse Powstania Listopadowego”. Jeżeli w ówczesnych warunkach napięcia ludzie tę książkę czytali, to mniemam, że dostarczała im materiału do przemyśleń w sprawach ówczesnie ważnych. Dla historyka nie może być lepszej satysfakcji niż stwierdzenie łączności jego

dociekań i idei z żywymi nadal nurtami ideowo-politycznymi. Większego sukcesu czytelniczego najpewniej nie mogą już oczekiwać.

– *Statym problemem stanowiącym jakby leitmotiv Pana pisarstwa jest pytanie o postawę moralną przywódców w przeszłości, o konsekwencje i granice oportunistu w naszej historii. Jaka jest Pana ulubiona postać historyczna, która by spełniała wszystkie Pana postulaty?*

– Uważam, że w działaniach politycznych przeszłości w ocenie przywódców liczy się ich intelekt, ale jeszcze bardziej charakter i konsekwencja w działaniu, związanie własnej świadomości z interesem narodowym. W XVIII w. cenię najwyżej przywódcę stronnictwa patriotycznego na Sejmie Czteroletnim, Ignacego Potockiego, który prowadził kraj ku reformie ustrojowej w ścisłym związku z usiłowaniami zabezpieczenia bytu Rzeczypospolitej przez układy międzynarodowe istotnie dla Polski korzystne (zbliżenie do „potrójnego przymierza” Anglii, Prus i Holandii). Nawet w momencie klęski Potocki umiał godnie reprezentować sprawę narodową: w listopadzie 1794 r., po rzeczy Pragi, udał się osobiście do obozu gen. Suworowa, aby pertraktować o dalszy los sprawy polskiej, co przypłacił paroletnim więzieniem w Petersburgu. Był w ramach idei federacji europejskiej twórcą przymierza polsko-pruskiego w 1790 r. Człowiek z wielką, dalekosiężną wizją włączenia Polski do jednoczącej się Europy. Z XIX w.: ks. Józefa Poniatowskiego, który umiał dla przyszłości kraju zginąć świadomie na polu bitwy pod Lipskiem 19 października 1813 r. W XX w. cenię najwyżej oczywiście Józefa Piłsudskiego. W historii zupełnie najnowszej nie widzę kandydatów do trwałej wielkości dziejowej.

– *Historia polityczna i historia kultury, monografie poświęcone dziennikarstwu w XVIII w., prace dotyczące dziejów politycznych Polski od połowy XVIII w. Dlaczego wybrał Pan właśnie wiek XVIII?*

– Nie tylko wiek XVIII, bowiem w swoich zainteresowaniach badawczych sięgam także do epoki 1815–1831–1864, a również czasów najnowszych 1939–45. Studiowałem na UW w strasznie nieciekawych czasach, w latach 1952–56. Zawsze interesowały mnie stosunki polsko-rosyjskie, m.in.

XVIII w., epoka Konstytucji 3 Maja. Wiele zawdzięczam indywidualności mojego mistrza, jednego z ulubionych uczniów Szymona Askenazego, profesora Emila Kipy (1886–1958). Uważam, że każdy historyk, który osiąga jakieś znaczenie w społecznym odbiorze swojej twórczości, ma dług wobec swojego naukowego promotora. Emil Kipa nie był może wielkim myślicielem syntetycznym, ale doskonale rozumiał i bezbłędnie rozpoznawał ludzi dawnych epok, głównie XVIII w. Ten właśnie aspekt badań historycznych został po 1939 r. zagubiony: rozumienie mentalności danej postaci historycznej, skąd się ten człowiek wziął, dlaczego myślał tak, a nie inaczej, dlaczego podejmował takie, a nie inne decyzje. Emil Kipa umiał opowiadać o ludziach, w kilkudziesięciu zdaniach analizować i charakteryzować ważną postać. Bardzo to wpłynęło na mój stosunek do badania przeszłości, chociaż czasy (1954–56) były dla takich postaw niesprzyjające, lansowano bowiem badanie przeszłości przez studiowanie *ogólnych praw historycznych* i widzenie *uwarunkowań klasowych*. Ale po 1956 r., gdy zacząłem sam pisać, było już możliwe traktowanie historii w kategoriach personalistycznych, chociaż nadal nie wolno było analizować istotnych i najważniejszych momentów przeszłości stosunków między Polską a Rosją nawet w końcu XVIII w.

– Powiedział Pan: *„W moim przekonaniu powieść historyczna jest gatunkiem pisarskim wygasłym i nie ma żadnej przyszłości”*. A mimo to Trylogia Sienkiewicza należy wciąż do najpopularniejszych książek historycznych czytanych przez wszystkich i przez wszystkie generacje.

– Jestem zdania, że nie powstanie już więcej żadna powieść historyczna, której rezonans społeczny mógłby być porównywalny z Trylogią Sienkiewicza. Telewizja i film zmieniły bowiem warunki odbioru ukazywanych wydarzeń historycznych. Po 1945 r. nie powstała w Polsce (ani w świecie) żadna powieść historyczna, którą czytaliby „wszyscy”, mimo niewątpliwych walorów literackich dzieł takich pisarzy, jak Gołubiew, Parnicki czy Bunsch. Zresztą próby epatowania współczesnego czytelnika artystyczną prezentacją odległej przeszłości nie mają żadnych szans, bowiem opinia publiczna oczekuje dzieł przedstawiających

historię najnowszą, w rodzaju np. wielkich studiów analityczno-historycznych Aleksandra Solżenicyna.

– *Czy sądzi Pan, że literatura, a ściślej książka popularno-historyczna, jest w stanie zmienić świadomość społeczną, pewne stereotypy myślenia o historii narodu?*

– Jedna książka na pewno nie, ale szeroko pojęta literatura historyczna zapewne tak, jeżeli zajmować się będzie sprawami najważniejszymi dla przeszłości narodu i nie będzie poddana doraźnym ograniczeniom wynikającym z widzenia pisarstwa o przeszłości li tylko z punktu widzenia doraźnych interesów władzy. Usprawiedliwiając się racjami polityki zagranicznej władza broni się przed stworzeniem warunków umożliwiających publikowanie dzieł poruszających najważniejsze sprawy narodowe z nieodległej przeszłości, m.in. dotyczących stosunków z naszymi sąsiadami. Gdyby (pofantazjujmy) stało się to pewnego dnia możliwe, zapewne w ciągu niedługiego czasu nastąpiłaby zmiana świadomości społecznej i ukształtowanie nowych stereotypów myślenia historycznego. Nastąpiłby bowiem pewnego rodzaju wstrząs psychiczny – bardzo dla narodu i zarazem władzy korzystny – polegający na tym, że nareszcie powiedziałoby się to, o czym każdy wie, a wielu pamięta chowając w głębi serca głęboki uraz. Skończyłaby się egzystencja dwóch prawd historycznych: prawdy władzy i prawdy społeczeństwa. Jestem przekonany, że sąsiedzi nasi potrafiliby to zrozumieć i uznać.

– *Podobno już w gimnazjum postanowił Pan pisać. Czy był Pan dobrym polonistą? I co ma pan do zawdzięczenia profesorom w szkole średniej?*

– Skończyłem gimnazjum, które do 1947 r. nosiło imię Wojciecha Górskiego, a od 1946 r. egzystowało w Warszawie przy ul. Smolnej w gmachu dawnego gimnazjum im. gen. Zamoyskiego. Tam wśród zmieniających się często profesorów historii jeden z ostatnich doprowadził mnie do matury. Był nim dr Stefan Balicki ze Lwowa. Był nauczycielem umiejącym różnicować swoje podejście do uczniów zależnie od ich zainteresowań historią, a moje zainteresowanie należało do najintensywniejszych. Gdy w 1951 r. zdałem maturę, starałem się dostać na Wydział Historyczny UW. Naturalnie zdałem egzamin wstępny, ale nie zostałem

przyjęty „z braku miejsc”. Potem, po latach, pracownicy naukowcy Wydziału Historycznego UW powiedzieli mi, że miałem wówczas pierwszą lokatę na egzaminie wstępnym, ale zarazem poufną pisemną opinię z koła ZMP (nie należałem do ZMP, ale wszyscy kandydaci na studia byli sekretnie opiniowani przez szkolne koła ZMP), że ze względów politycznych nie nadają się na żadne studia wyższe. Przeczekałem rok, pracowałem. Znowu postanowiłem starać się na ten sam wydział. Prof. Balicki spotkał mnie przypadkiem na ulicy i zapytał, co u mnie słychać. Opowiedziałem o swoich perypetiach. Balicki poszedł wtedy dyskretnie do prof. Aleksandra Gieysztora, ówczesnego kierownika Instytutu Historycznego UW, i poprosił osobiście o interwencję w mojej sprawie. Zbieg okoliczności sprawił, że jakaś przyjazna ręka zniszczyła w moich aktach fatalną opinię z 1951 r. Dzięki temu kolejny wynik egzaminu wstępnego mógł już w 1952 r. zapewnić mi wstęp na UW. Przyjęcie na studia poprzedziła rozmowa z sekretarzem komitetu uczelnianego ZMP, który długo i wnikliwie wypytywał o moje poglądy, losy najbliższych (ojciec był lekarzem, oficerem zawodowym W.P., i zginął w Katyniu) i ich zapatrywania polityczne. Pod koniec rozmowy dżentelmen ów oświadczył mi, że jeśli w czasie studiów choćby słowem ujawnię swój negatywny stosunek do ówczesnej rzeczywistości, to natychmiast wylecę z hukiem z uczelni. Przeżyłem jednak cztery lata, skończyłem studia na seminarium Emila Kipy, otrzymałem magisterium 20 czerwca 1956 r., no i – skoro nawet wówczas nie było dla mnie miejsca w instytutach historycznych UW ani PAN – wszedłem na pewien okres w tzw. prasoznawstwo z tytułu moich badań nad XVIII-wieczną historią prasy polskiej. Szkoły średniej nie wspominam dobrze. Był to okres łamania charakterów nauczycieli, którzy ulegali dość łatwo presji politycznej. Do nielicznych nauczycieli, których zachowałem w pamięci jako ludzi godnych szacunku, należał wspomniany Stefan Balicki i nasz łacinnik, Jan Lasocki, w tych ponurych czasach zajmujący godną uznania postawę. O reszcie nie warto wspominać. Uważam, że dla uczniów i wychowanków szkół średnich najważniejsza jest osobowość poszczególnych nauczycieli, ich charakter, odwaga i niezależność. To właśnie pozostaje w pamięci ze szkolnych czasów, gdy po latach wspomina się

szkółę. Sądzę jednak, że nie szkoła średnia, ale uniwersytet wywarł na moją osobowość wpływ największy. Tam właśnie spotkałem ludzi, m.in. wspomnianego wyżej Emila Kipę, który umocnił mnie w wierze w sens posiadania i rozwijania własnych, indywidualnych poglądów na sprawy przeszłości, w ich rolę w naukowym badaniu historii.

– *Starał się Pan zmienić utrwalone poglądy na temat Stanisława Augusta czy też wódzów Powstania Listopadowego, ale nie wpłynęło to na treść fragmentów poświęconych tym postaciom i sprawom w dzisiejszych szkolnych podręcznikach historii.*

– Do 1939 r. Stanisław August miał w ogromnej większości bardzo złą prasę naukową i publicystyczną; podobnie Chłopicki i Skrzynecki z okresu Powstania Listopadowego. Zasadnicza zmiana poglądów na temat ostatniego króla Rzeczypospolitej nastąpiła po 1945 r. bez związku z jakimikolwiek nowymi badaniami, a tylko wskutek zmiany perspektywy dziejowej, z punktu widzenia której poczęto teraz spoglądać na postać Stanisława Augusta. Zaczęła dominować w historiografii apologia króla, który był znakomitym mecenasem sztuk, a że w dziedzinie politycznej wszystko spartolił, łącznie z szansą ułożenia współpracy z Petersburgiem na równorzędnych warunkach, to stało się podobno wskutek intryg współczesnych, a mu niechętnych i braku „szczęścia” dobrotliwego monarchy. O braku godności Stanisława Augusta w stosunkach z Petersburgiem, o kompromitującej gospodarce finansowej i zadłużeniu, o setkach moralnie nędznych indywiduów z zagranicy, których zwabiała do Warszawy perspektywa skorzystania z łask monarchy, o wpływie tego wszystkiego na skompromitowanie króla w oczach Katarzyny II i dworu rosyjskiego, co odbiło się boleśnie w latach 1787–95, usiłuje się w ogóle zapomnieć. Mam nadzieję, że to, co zebrałem i ogłosiłem, a także to, co ze swoich badań mam zamiar jeszcze ogłosić, ukaże postać Stanisława Augusta we właściwym świetle. Czas i przedstawienie opinii publicznej robią swoje. Moje publikacje na temat Królestwa Kongresowego i Powstania Listopadowego dały już skutek. Może nikły w świecie „oficjalnej” nauki historycznej, ale coraz bardziej widoczny w nastawieniu opinii publicznej. Mit nieudolnych generałów-patriotów z 1831 r. już się skończył. Nadeszły czasy rozumienia tam-

tych wydarzeń jako działania zręcznych polityków Królestwa, zatrwożonych perspektywą rzeczywistego *wybicia się Polski na niepodległość* i nieuchronnych tego skutków w życiu społecznym i politycznym kraju.

– *Czy jest taki okres w naszej historii najnowszej, który czeka na pewnego rodzaju odkrycie, spopularyzowanie, okres, o którym zbyt mało jeszcze napisano?*

– Można by na ten temat wygłosić cały wykład. Ogólnie rzecz biorąc nie ma spraw, wydarzeń i problemów, które nie miałyby wystarczającego omówienia w historiografii polskiej, jeżeli tym określeniem obejmuje się to wszystko, co pisze i publikuje się zarówno w kraju jak i na emigracji. Barięą zasadniczą jest tu dostępność źródeł do historii najnowszej; nie ma prawie przykładu wyzyskania przy badaniach problemów najważniejszych najbardziej w tym zakresie istotnych archiwów ZSRR. Innym zupełnie problemem jest upowszechnienie w kraju uczciwej wiedzy o najnowszej historii Polski. Nie powstały w kraju żadne rzetelne opracowania dotyczące okresu Polski międzywojennej (wyjawszy dość zresztą liczne studia na tematy wybrane spośród zagadnień ustrojowych, społecznych i gospodarczych, ale już nigdy na temat polityki zagranicznej i stosunków z sąsiadami, zwłaszcza z ZSRR). Studia obejmujące całość zagadnienia, godne uwagi, ale powstałe na emigracji (Władysław Pobóg-Malinowski, Paweł Zaremba), są w kraju praktycznie nie znane. Zgoła tragicznie wygląda historiografia dotycząca Polski Ludowej. Nie ma żadnego poważnego studium na temat nawet pierwszego 10-lecia (1944–56), nie mówiąc o sprawach późniejszych. Z maniakim uporem unika się pisania o najistotniejszych aspektach bytu Polski w okresie 1944–84; realnym wpływem stosunków sojuszniczych z ZSRR na rozwój gospodarczy, strukturze władzy państwowej, stosunkach polityczno-społecznych i kontaktach Polski z zagranicą w warunkach PRL. Ogólnie rzecz biorąc najnowsza historia Polski – ta dostępna społeczeństwu – jest zniekształcona i pełna przemilczeń.

– *Jaką rolę w pisaniu odgrywa wyobraźnia, mimo że opiera się Pan na dokumentach, listach, relacjach, pamiętnikach, wspomnieniach?*

– Każdy autentyczny dokument z epoki, który można zobaczyć i dotknąć, pobudza wyobraźnię. To coś zupełnie

innego niż obszerny nawet zbiór listów, ale opublikowanych w książce. Mimo to brak autentycznego dokumentu, autografu pierwszoplanowej postaci nie wyklucza możliwości napisania o danych sprawach nawet sporej książki. Kiedy zbierałem materiały na temat syna Szczęsnego – Mieczysława Potockiego, nie udało mi się znaleźć ani jednego jego listu czy dokumentu przezeń podpisanego; jedynym autografem był wpis do księgi pamiątkowej gości w zamku Montrésor we Francji. Ogromnie to komplikuje „zobaczenie” postaci, bo trzeba oprzeć się na relacjach współczesnych, wspomnieniach ludzi, którzy znali „bohatera”. Zdołałem napisać o nim wiele, ale sądzę, że naprawdę nie poznałem w pełni jego charakteru, nie znalazłszy jego listów i osobistych dokumentów. Inaczej – bo miałem pełniejsze źródła – pisałem o „pięknej Bitynce”, Zofii Glavani-Wittowej-Potockiej, która chyba słusznie była uosobieniem idealnej urody w tamtej epoce. W swoim piarstwie często dochodziłem do momentu, gdy o pewnych ważnych wydarzeniach nie nie wiedziałem. Nie ryzykuję wtedy domniemań, swojego rodzaju fabularyzacji. Piszę po prostu, że nie wiadomo nam, jak było naprawdę i co się rzeczywiście stało. W „Dziejach pięknej Bitynki” jest kilka miejsc, w których informuję czytelnika, że po prostu nie wiem, co w danym okresie jej życia się działo. W swojej pracy badawczej i pisarskiej historyk musi czasami uznać, że nie potrafi dociec prawdy, i w niczym mu to ujmy nie przynosi.

– *A czy Pan w trakcie pisania potrafi zmienić stosunek do bohatera, polubić go lub też znienawidzić?*

– Tak, w trakcie badań i pisania ulegam – rzecz naturalna – różnym emocjom i zmieniam stosunek do głównej postaci. Tak było ze Stanisławem Augustem, którego początkowo traktowałem bardzo pozytywnie, póki nie wglębiłem się w lekturę jego poufnej korespondencji politycznej przechowywanej głównie w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie. Sądzę, że przez następne lata badań poznałem go bardzo dobrze. Znam też w pełni epokę, w której żył i działał. Mam do Stanisława Augusta wiele pretensji, ale nie mogę powiedzieć, bym go zupełnie nie lubił. Mam do niego pewną słabość, ale ogólnie król zawodzi mnie i irytuje. W mojej optyce jest po prostu – jako mąż stanu – niepoważny, zbyt słaby charakterologicznie jak na monar-

chę Rzeczypospolitej w II poł. XVIII w., rozchwiany i przesadnie nadsluchający głosów z zewnątrz; jest naturalne, że z Petersburga, ale nie trzeba zapominać, że w stolicy Rosji sam własnym wysiłkiem dopracował się pozycji człowieka i polityka nie traktowanego poważnie. Powtarzam, że największą winą Stanisława Augusta jest to, iż zniweczył szanse partnerskiej współpracy politycznej Rzeczypospolitej z Rosją, sam się zdegradował do roli posłusznego narzędzia ambasadora Stackelberga, odrzucając sugestie utrzymania bezpośrednich, trudnych, ale i obiecujących kontaktów z Petersburgiem. Ten arcyinteligentny i pełen wewnętrznie najlepszych intencji, ale słaby i niezdolny do czynu monarcha, był jednym z najważniejszych czynników prowadzących Rzeczpospolitą ku totalnemu unicestwieniu. Stanisław August zajmuje w moich badaniach i pisarstwie rolę chyba najważniejszą. Przykro mi i smutno, że muszę pisać o nim w tonie negacji. Wszelako muszę, bo chcę pozostać badaczem nie koniunkturalnym, ale reprezentującym prawdę, uzyskaną przez swoje badania. W ostatnich latach Stanisław August stał się patronem tych programów politycznych, które głoszą zdanie się na los uwarunkowań zewnętrznych, bez żadnej próby własnego działania polskiego. Patronat to logiczny, ale tym bardziej dla kraju niebezpieczny.

– *Jakie widzi Pan związki między myśleniem historycznym a działalnością polityczną?*

– Należy pamiętać, że wszelka działalność polityczna musi się wywodzić z przeszłości, że przy działaniu bieżącym szuka się zawsze tradycji wyraźnie umiejscowionej w historii. Konieczne jest rozumienie rzeczywistej genezy tego, co się stało, a ponadto widzenie alternatyw – czy mogło być inaczej? Obca jest mi upowszechniona skłonność do myślenia w kategoriach nieuchronności rozwoju historycznego. Sądzę, że rację ma Karl Popper twierdząc, iż historia jest w pewnym sensie dziełem przypadku. Toteż to wszystko, co stało się w dziedzinie polityki, nie było na pewno konieczne ani nieuchronne. A nawet rozwój ekonomiczny... Zastanawiam się, czy po okresie mocarstwowego rozkwitu Imperium Romanum musiała nastąpić tysiącletnia epoka barbarzyństwa i średniowiecza? Dlaczego tak gwałtownie skurczyły się siły produkcyjne Europy śródziemno-

morskiej? Przecież poziom sił wytwórczych z II lub III w. po Chrystusie odzyskała Europa dopiero w XVI w. W tyśiąc lat później. Nie można tego wytłumaczyć tzw. prawidłowością rozwoju historycznego. Sądę, że ani w dziedzinie rozwoju ekonomicznego i społecznego, ani tym bardziej w dziedzinie zjawisk politycznych nie ma żadnych prawidłowości, a tym większa jest rola jednostek i grup politycznych.

– *Czy potrzeba znajomości naszej historii, szukanie źródeł i genezy naszej teraźniejszości, będzie w naszym społeczeństwie wzrastać?*

– Sądę, że tak. Historia będzie nam o tyle potrzebna, o ile wzrastać w nas będzie autentyczna świadomość polityczna kraju. Coraz bardziej potrzebna będzie nam wiedza, co i dlaczego się stało, a także jakich niebezpieczeństw należy unikać. Niektóre zaszłości polityczne uświadamiają nam, że coś było błędne, a nawet zbrodnicze, i że nie wolno tego powtórzyć, bo skończy się tragicznie. Martwi mnie, że zainteresowanie historią nie jest jeszcze powszechne. Owszem, wzrasta liczba osób zainteresowanych przeszłością, w księgarniach dobre (a także rzadkie) dzieła historyczne są dosłownie rozrywane; ale wątpię należy, czy dostatecznie wielu tych miłośników historii szuka w niej wyjaśnienia ważnych zjawisk współczesnych.

– *Czy można postawić znak równości między świadomością historyczną a narodową?*

– To nie to samo. Świadomość historyczna jest w moim rozumieniu pojęciem bogatszym i szerszym. Jeżeli chodzi o Polskę, jest rozumieniem dziedzictwa wielowiekowej Rzeczypospolitej, a zarazem związków Polski z dziedzictwem Europy, z kulturą zachodnioeuropejską. Istnieje natomiast niebezpieczna tendencja do zwężania pojęcia polskiej świadomości narodowej do tego, co dotyczy bezpośrednio ludzi mówiących po polsku. Zamyka to nas w swoistym zaścianku, doprowadza do triumfu egoizmu narodowego, odrywa od europejskiego uniwersalizmu. Polski na to nie stać. Naród polski liczy 37 mln obywateli; można się zastanawiać, czy „aż” czy „tylko”. Osobiście sądę, że tylko... Gdyby Polska liczyła np. 80 mln, nasza pozycja byłaby odmienna. Ale przy 37 mln jesteśmy skazani na solidarną jedność z europejskimi sąsiadami, nawet bez względu na

racje moralno-ideowe. Prosty rachunek polityczny to wskazuje. Razem z Czechosłowacją, Węgrami i Rumunią osiągamy ten magiczny poziom: liczbę 80 mln.

– *Co Pana cieszy najbardziej: gorące polemiki po ukazaniu się nowej książki, listy czytelników, popularność, nagrody i wyróżnienia czy też własna satysfakcja?*

– Własna satysfakcja, że książka się udała. Wyczuwam to bez względu na reakcję zewnętrzną. Listów od czytelników otrzymuję niewiele, Ale docierają do mnie informacje, że ludzie cenią moje książki, rozmawiają o nich, aprobują moje poglądy albo się z nimi spierają. To właśnie jest najważniejsze dla autora – wzbudzić dyskusję wokół swojego dzieła.

– *Jeden z Pana najostrzejszych polemistów i przeciwników, prof. Emanuel Rostworowski, pisze: „Chodzi zawsze i wszędzie w pracach naukowych o zbliżenie się do prawdy”. Przyzna Pan, że w wielu swoich pracach naukowych pisze Pan tak, jakby Pana prawda była jedyna i niepodważalna.*

– Każdy z historyków pisze w ten sposób, prof. Rostworowski ze swojego punktu widzenia także. Dowód na to, że historia – dziedzina wiedzy ściśle związana z polityką – nie jest nauką w pełnym tego słowa znaczeniu. Jest bardzo często wykładem poglądów politycznych służących przeprowadzeniu tezy użytecznej na dzień dzisiejszy. Nie chcę wnikać w to, z czym związane są racje prof. Rostworowskiego, a z czym moje. Być może kiedyś przedyskutujemy to publicznie w sposób otwarty i szczerzy. Ja polemizuję, spieram się i walczę o przedstawienie swoich ustaleń i poglądów, bowiem wierzę, że jestem bliższy prawdy. Pisuję o tych aspektach historii, które milcząca zgoda wśród większości historyków skazała na przemilczenie i zapomnienie. Moje upominanie się o to, o czym zapomniano, radykalizuje postawy moich polemistów. Powstaje w naszych dyskusjach obraz czarno-biały: Stanisław August jako ideał monarchy bez skazy albo wizja Łojka przedstawiająca wszystkie negatywne strony panowania ostatniego monarchy, ale w ocenie wielbicieli króla niesprawiedliwa i krzywdząca. Nikt nie chce się przyznać, że nie idzie o króla jako monarchę Rzeczypospolitej w latach 1764–95, że idzie o wnioski z tego na dzień dzisiejszy. Wyjściem z sytuacji

byłaby może dyskusja w oparciu o te same, wyczerpujące problem dokumenty, przy odmiennej interpretacji wniosków przez obie strony. Wątpię, aby to było rzeczywiście możliwe. Moi przeciwnicy wielbiący postać i politykę Stanisława Augusta mają tę przewagę, iż nie muszą wykazywać, udowodnieniu jakich racji ich wywody naprawdę służą. Moja polemika musiałaby się spotkać z trudnościami obiektywnymi, chciałbym bowiem wskazać, „czemu to służy”. Niepodobna.

– *Spór o króla Stasia jest w rzeczy samej sporem o widzenie naszej rzeczywistości?*

– Tak sędzę. Jest oczywiste, że w całym problemie, któremu na imię „Stanisław August”, najważniejszą rolę odgrywa zakamulowany spór o politykę króla wobec wielkiego sąsiada i wywiązanie się z obowiązków wobec Rzeczypospolitej i narodu w tej właśnie dziedzinie. Przecież nie spieramy się w podobny sposób o króla Jana Kazimierza, który jest również postacią kontrowersyjną. Wystarczy jednak, aby ukazał się artykuł o Stanisławie Augustcie, a już mamy spory i polemiki. Ta postać ekscytuje, mimo upływu czasu, nieporównanie bardziej niż przed 1939 r. To właśnie jest znamienne.

– *Czy zgodzi się Pan ze zdaniem Teodora Parnickiego: „Historia składa się z wiadomości o faktach, oraz wiadomości, że fakty odpowiadają prawdzie”?*

– To jedno, perwersyjne skądinąd intelektualnie, zdanie Parnickiego zmuszałoby do wielogodzinnej może dyskusji. Fakty historyczne nie istnieją inaczej niż w naszej świadomości, a mniemamy z reguły, że nasza wizja tych faktów odpowiada prawdzie. Prawda w historii jest problemem złożonym, bo trzeba by zastanowić się nade wszystko, do jak drobnych faktów można redukować wielkie wydarzenia czy całe procesy dziejowe. Czy stwierdzenie, że Ustawę Rządową uchwalono dnia 3 maja 1791 r. można oddzielić od konstatacji, skąd się Ustawa wzięła i czym była? Od jakiego momentu kompletności informacyjnej zaczyna się prawda? Być może na tym polega największa trudność w pracy historyka.

Warszawa, 21 XI 1982 r.

*Jerzy Fiećko*

## **Droga ku męce**

**O sybirskiej postawie księdza Jana Henryka Sierocińskiego**

Sybir w polskim XIX-wiecznym życiu narodowym stanowi jedną z trzech podstawowych – obok kraju i emigracji – przestrzeni geograficzno-ideowych. Nie było to miejsce tworzenia nowych prądów umysłowych, nowych kierunków politycznych. Sybir najczęściej petryfikował poglądy i style myślenia, czasami powodował powroty do wartości tradycyjnych, wpisanych w kształt religii. Stawał się miejscem, gdzie powracano do przedzesłańczych dylematów narodowych, gdzie ponownie rysowały się spory co do rodzaju postaw wobec działań autokratycznego zaborcy. Ksiądz Sierociński stanie się jednym z najwybitniejszych twórców jednej z możliwych postaw Polaków na Sybirze.

### **1.**

Los Polaka-zesłańca jest o wiele trudniej – wydaje się – odtworzyć aniżeli los Polaka-emigranta. Z wielu powodów, z których głównym był fakt stałej kontroli maszyny policyjnej nad wszelkimi przejawami życia zesłańcy. Korespondencja niezależna zakazana była prawem, podlegała co najmniej dwukrotnej cenzurze (w miejscu zesłania i w biurach III Oddziału w Petersburgu), zaś sybirski dziennik zesłańczy (w obawie kontroli pomijający niecenzuralne szczegóły czy refleksje) należy do rzadkości, jeśli chodzi o polskie sybiriana. Pamiętnik nie jest źródłem do końca wiarygodnym, zaś archiwa policyjne, o ile już przez radzieckich historyków przebadane i opisane, prezentują obraz fragmentaryczny.

Próba rekonstrukcji motywów sybirskiej postawy Sierocińskiego skazana jest na przypuszczenia, na znaki zapytania. Dla części polistopadowych zesłańców (pamiętnikarzy) to postać-symbol, główny architekt niedoszęłego powstania. Dla innych, choćby dla zazwyczaj wiarygodnego pamiętni-

karza, Konstantego Wolickiego, to tragiczna ofiara prowokacji carskiego czynownika (gen. Broniewskiego). Tak sądzący mylili się, czego dowodzi analiza policyjnych archiwaliów dotyczących tzw. sprawy omskiej dokonana przez Aleksego Nagajewa. Mylili się wyolbrzymiając makiawelizm (i inteligencję) carskiego apartu represji, scentralizowanego, ale przeżartego intrygami i wszechobecnym łapownictwem tudzież czasami kierowanego – jeśli chodzi o administrację sybirską częściej aniżeli w innych regionach imperium – przez ludzi o zapatrywaniach liberalnych.

Dzieje spisku omsko-tobolskiego (1832–33) i jego tragiczne następstwa\* wywiodły nie znane wcześniej imię bazylianina Sierocińskiego do rzędu najwybitniejszych w całej

Dzieje spisku omskiego mają bardzo skromną bibliografię. Pierwszymi jego rejestratorami byli zesłańcy, świadkowie wydarzeń, jednakże ich wspomnienia ukazywały się w kilkadziesiąt lat po wydarzeniach omskich. Dwóch bezpośrednio ze sprawą związanych pozostawiło zapiski. Pierwszym był Franciszek Knoll, oskarżony i skazany na 3 tys. kijów, który w starości na łamach poznańskiego „Gońca Wielkopolskiego” (w 1883 r.) opublikował *Ze Syberii. Pamiętniki* [...]. Niestety, w wielu miejscach podaje mylne informacje: o przygotowywanym spisku (a zwłaszcza rozległości jego zamysłów), aresztowaniu i egzekucji wspomina niewiele (wn-rach 73, 76, 77 „G.W.” 1883), podaje, iż podczas przesłuchań zaparł się swojej przynależności do tajnego stowarzyszenia. Drugim bezpośrednim informatorem o omskim spisku był Wojciech Rosiewicz, autor nie opublikowanego pamiętnika (*Praca mej starości. Pobyt w Syberii 25 lat*) – jego rękopis spłonął, niestety, wraz ze zbiorami Biblioteki Narodowej; pozostało jedynie streszczenie dokonane przez prof. U.J.M. Janika wartykule p.t. *Nieznane relacje w sprawie omskiej* („Kwartalnik Hist.” 1929, t. 1, z. 3, s. 349–358) – można po nim sądzić, iż ów rękopis, jeśli chodzi o omski spisek, ani nie był w pełni wiarygodny, ani też nie opisywał całości jego konspiracyjnego mechanizmu.

Spśród Sybiraków-pamiętnikarzy doby międzypowstaniowej wszyscy niemal pomniejszają wzmianki o omskich wydarzeniach. Szczególnie cenne są zapisy R. Piotrowskiego (*Pamiętniki z pobytu na Syberii*, Poznań 1860, t. 3 lub *Ucieczka z Syberii*, Kraków 1902, s. 27–40 – jest to reedycja trzeciego tomu *Pamiętników*), ponadto warto wymienić zapiski K. Wolickiego (*Wspomnienia... z czasów pobytu w Cytadeli warszawskiej i na Syberii*, Lwów 1876, s. 169–182) i A. Gillera (*Opisanie Zabajkalskiej krainy w Syberii*, Lipsk 1867, t. 1, s. 196–199).

Niewielu historyków podejmowało trud przebadania – na ile okoliczności to umożliwiały – sprawy omskiej. M. Janik w pommikowych *Dziejach Polaków na Syberii* (Kraków 1928, s. 148–159) swoje sądy – w kilku punktach, włącznie z datą zawiązania się spisku i aresztowania jego organizatorów, mylne – o sprawie omskiej opiera na wymienionych pamiętnikach, 30 lat później próbę opisu tych zdarzeń podjął Władysław Jęwsiewicki (rozdział p.t. *Sprawa omska* w książce *Na syberyjskim zesłaniu*, Warszawa 1959, s. 19–43), ale dysponował on w zasadzie tymi samymi źródłami co jego znakomity poprzednik. Dopiero badania carskich akt policyjnych dotyczących sprawy omskiej dokonane przez radzieckiego historyka, A. Nagajewa, odpowiedziały na wiele pytań. Nagajew wyniki swoich badań ogłosił w artykule *Sprawy powstańcze zesłańców polskich w Syberii Zachodniej w 1833 r. w świetle materiałów Centralnego Państwowego Archiwum Wojskowo-Historycznego w Moskwie*, opublikowanym w tomie *Spółeczeństwo polskie i próby wznowienia walki zbrojnej w 1833 r.* (Wrocław 1984, s. 119–137). Tom ten ponadto zawiera (s. 547–634) niezwykle cenny wybór policyj-

historii polskiego zesłannictwa. Fakt istnienia nie inspirowanego przez carskich czynowników sprzysiężenia nie może budzić wątpliwości. Inaczej rzecz ma się z rozległością zamysłów jego głównych konstruktorów. Wersji, zapisanych w policyjnych archiwach i pamiętnikarskich zapiskach, jest kilka. Większość z nich przywództwo przypisuje ks. Sierocińskiemu i drowi Szokalskiemu, co sugerować może, że korzenie tych zamysłów tkwią w okresie ich wędrówki na Sybir, którą obaj (między Kijowem a Tobolskiem, jak dowodzi pamiętnikarz Knoll) odbywali wspólnie. Zamierzali oni – donosił władzom carskim zesłaniec Grudziński – *połączyć się z Kirgizami, ruszyć na Bucharę w celu jej podboju, aby następnie uzbroić się przeciwko Rosji; planowali także zorganizować spisek na Syberii, dać o tym znać w Polsce i we Francji, aby w tym samym czasie dokonać tam i tutaj buntu*. Inny delator-zesłaniec, szlachcic Rafał Fedorowicz, pisze po polsku donos, który mówi, że cele spisku to carobójstwo (bowiem spiskowcy pozostają w kontakcie z Petersburgiem) i oderwanie od Rosji Syberii z Kazaniem. Na czele spisku stać mieli – według niego – Moszyński i Januszkiewicz, zaś wiedzę o tym miał on osiąść skutkiem łatwowierności jednego z głównych organizatorów przedsięwzięcia, Drużyłowskiego, który miał snuć przed nim zwierzenia w celi więzienia tobolskiego. Fantastyczne zamysły, których urzeczywistnienie bez mała zmieniłoby bieg historii świata, legenda o nich – staną się później istotnym fragmentem zesłańczej zbiorowej świadomości. Bezpośrednim dowodem na to, iż nie potwierdzone przez głównych przywódców zamysły oderwania Syberii od Rosji zostaną później przez część zesłańczej społeczności przyjęte za fakt prawdziwy, jest zapis pamiętnikarski sybirskiego uciekiniera, Rufina Piotrowskiego, odwołujący się do rozmów ze świadkami tamtego czasu. *Dosyć powiedzieć* – pisze on – *że celem zamiarów Sierocińskiego miało być oderwanie Syberii od Rosji, a jako środek do tego uwolnienie wszystkich z ciężkich robót i osiedlenia. W razie gdyby się nie powiodło, miano się cofać zbrojną ręką przez stepy kirgiskie do państwa Taszkent, gdzie jest wielu katolików, albo do samej Bucharji, a stamtąd, jeżeliby tego wymagała konieczna potrzeba, przedzierać się do posiadłości angielskich w Indiach wschodnich*. Wiara zesłańców w to, że wśród nich znaleźli się ludzie

gotowi do najśmielszych przedsięwzięć, tłumaczy się zarówno względami psychologii społeczności izolowanej, zamkniętej, a chcącej ocalić swoją tożsamość, jak i względami historycznymi: zbrojnego buntu na Syberii próbowali tak zesłańcy polscy w 1812 r. (a część z nich na Syberii jeszcze żyła), jak i dekabrysta Suchinow w 1827 r. Jednakże rosyjski sąd wojskowy nie przypisał konstruktorom spisku tak szerokich zamierzeń i historyk nie ma dostatecznych powodów, aby jego zdanie podważać.

Odrzuciwszy najwyższy poziom w planie sugerowanych spiskowcom zamierzeń, nie można też przyjąć i najniższego, który formułują zeznania Sierocińskiego i Szokalskiego. Świadomi, iż pozytywne, potwierdzające inkwizytorskie sugestie zeznania natychmiast spowodują najwyższy wyrok (dochodzenie prowadzono przy wielkim zainteresowaniu Mikołaja I), obaj nie przyznali się do wiedzy o *przestępczym stowarzyszeniu*, a jedynie do poniechanego dobrowolnie zamysłu ucieczki we dwójkę w stepy kirgiskie. Próbowali w ten sposób eliminować możliwość wpłatywania innych zesłańców.

Być może więc najbliższy prawdy o omskim spisku jest najwybitniejszy chyba kronikarz polskich losów na Syberii, Agaton Giller. *Celem tego związku – pisze on – była ucieczka ze zbrojną ręką z Syberii, połączenie się z Kirgizami, którzy podówczas uciekali się z Moskalami, a potem przez Persyę lub Indostan dostanie się do Europy. Zamiar mógł się udać, bo Polaków w Omsku i okolicach jego było przeszło 2400, a step kirgiski tuż pod bokiem.*

Kreśląc portret postawy księdza Sierocińskiego nie ma potrzeby zagłębiania się w możliwe niuanse nie zrealizowa-

nych archiwaliów dotyczących tej sprawy (szkoda, że brak tam akt z przesłuchań Polaków oskarżonych o zorganizowanie omsko-tobolskiego spisku).

Wydarzenia omskie nie stały się też kanwą dla literackich kreacji poza mało znaną powieścią Juliusza Tuńczyńskiego p.t. *Nasza Golgota. Z martyrologii polskiej* (Lwów 1901) i możliwymi inspiracjami dla innych prób literackich za temat biorących losy Polaków na Sybirze. Wspomnę tu warto o – skądinąd kiepskim – dramacie Zapolskiej *Sybir*, gdzie osoba ks. Sierocińskiego ze złości wymieniana jest przez Zdanowskiego, głównego bohatera tekstu. Dramat próbuje przedstawić mechanizm narodzin tajnego sprzysiężenia wśród Polaków pędzonych po powstaniu styczniowym na Sybir. Sprzysiężenie, postrzeżone przez carskich czynowników, zostaje przez nich wykorzystane jako narzędzie prowokacji w nadziei urzędowych awansów. Podobnie spisek omski widział K. Wołicki – i jego pamiętnik (opublikowany we Lwowie w 1876 r. i zapewne Zapolskiej dobrze znany) mógł posłużyć jako inspiracja takiej literackiej konstrukcji, tyle że przeniesionej w czasie o lat trzydzieści.

nego zbrojnym czynem planu. Czy był to plan maksymalistyczny, czy jedynie zamysł powszechniej, zbiorowej ucieczki, sam fakt podjęcia spiskowego dzieła pozwala określić wybór Sierocińskiego mianem postawy romantycznego buntu. Rodziła się ona w opozycji do dwu innych możliwych sybirskich zachowań, które sprawa omska drastycznie ujawni, a które będą trwać tak długo, jak długa jest historia Polaków na Sybirze.

Postawą najrzadziej spotykaną był wybór narodowego odstępstwa, postawa delatora czy konfidenta. O ile historia polskiego zesłannictwa nie notuje faktów duchowego odstąpienia od idei zachowania narodowości wśród wybitnych, znanych z przedzesłańczej działalności Polaków, to pomniejszych odstępców jednak napotkamy. Ich donosy legły u podstaw wyroku i omskiej kaźni. Donosy zapewne różnie motywowane: w przypadku Choińskiego, Mundraka czy Knaka, ex-powstańców, szeregowców wcielonych do sybirskich pułków, półanalfabetów i ludzi bez wykształconej świadomości narodowej, zapewne był to pospolity strach przed odpowiedzialnością i nadzieja administracyjnej nagrody. Tę otrzymali: 200 rubli, awans na podoficerów i – jak o przypadku Knaka wspomina Piotrowski – pogardę wśród Rosjan i Polaków. Grudziński – wedle zapisów policyjnych *znany z rozpusty i niestałego charakteru* – jak dowodzi pamiętnikarz Rosiewicz, świadek tamtych wydarzeń, był pospolitym szantażystą. Z kolei Fedorowicz, oskarżony o posiadanie *wywrotowych wierszy*, donosem próbował zapewne wykupić się od kary. Zachowania odstępcze nie określały w żaden sposób istoty sporów co do rodzaju koniecznych postaw Polaków na zesłaniu.

Istotą był wybór między romantycznym buntem a pozytywnym, zorganizowanym trwaniem obliczonym na akt amnestii, na carską łaskę. Śmiałych hipotez co do przebiegu sporu stawiać nie sposób. Za postawą romantyczną, jako jej główni realizatorzy, opowiedzieli się nikomu nie znani zesłańcy: ks. Sierociński i zdolny młody lekarz, Szokański; za postawą pozytywnego zorganizowania, bardzo w warunkach sybirskich uzasadnioną – najwybitniejsze zesłańcze autorytety: książę Roman Sanguszko, hr. Piotr Moszyński (przebywający w Tobolsku już od stycznia 1830 r.), Adolf Januskiewicz (rzymski współtowarzysz Mickiewicza) i za-

pewne blisko z nimi związany filomata Pietraszkiewicz. Dysponujemy skromnymi śladami owego sporu. Uwolniony z zesłania G. Zieliński pisał do braci A. Januszkiewicza, podówczas paryskich emigrantów: *Wielu ludzi młodych, pełnych zapału a zarazem niedojrzałych wyobrażeń, uniosło się niepohamowanym zapędem imaginacji. Nie mając najmniejszych pojęć jeograficznych kraju, w którym się znaleźli, nie znając zgoła ludności, wśród której chcieli działać, uroili oni sobie, że mogą na Syberii zrobić powstanie! Daremnie Adolf i inni rozsowniejsi przekładali im szaleństwo takiego zamiaru* („Żywot Adolfa Januszkiewicza i jego listy ze stepów kirgizkich”, Berlin-Poznań 1861, s. XXIII–XXIV). Na marginesie dodać należy, iż osąd co do braku wiadomości geograficznych i sytuacyjno-politycznych wobec omskich spiskowców jest niesłuszny. Wyraźniej sformułowaną wskazówkę napotyamy w aktach śledczych sprawy omskiej. Carscy urzędnicy śledczy sugerowali Sanguszcze, iż on wraz z Moszyńskim tworzyli tzw. partię magnatów, która sprzeciwiając się zamysłom powstańczym starała się je zneutralizować. Moszyński i Sanguszko, szanowani przez tobolskiego generał-gubernatora, Weljaminowa, spełniali role przywódcze w polskiej społeczności zesłańczej. Plan powszechnego buntu nie mógł rodzić się całkowicie poza ich wiedzą. I raczej nie mógł ich pozyskać. Byli oni politycznymi realistami ze szkoły pokongresowego Królestwa. W Tobolsku stali się – jak świadczą pamiętnikarze – głównymi dobroczyńcami zesłańców w pierwszych polistopadowych latach. Obaj zabiegali w kancelariach generał-gubernatorskich o udogodnienia dla zesłańców, Sanguszko za własne pieniądze zakupił dom dla Polaków poprzednio osadzonych w ostrogu, Moszyński (przez współrodaków określony mianem „św. Piotra”) założył w Tobolsku zesłańczą bibliotekę, która z biegiem lat, pod opieką Pietraszkiewicza, stała się swoistą instytucją integrującą. Sanguszko i Moszyński widzieli organizując się życie wygnańcze, mogli się więc z przekonaniem o głębokiej tego słuszności nastawić na tworzenie trwałych mechanizmów opartych na wzajemnej pozytywnej współpracy zesłańców, a chroniących przed zniewoleniem przez anonimowy aparat represji. Byli realistami, znali zasadę niewspółmiernej winy i kary, zasadę wpisana w praktykę policyjnego prawa rosyjskiego,

obawiali się, że nieudany wybuch doprowadzi do nieodwracalnej klęski. Od organizatorów – co sugerowały, zdaniem przesłuchujących, listy Szokalskiego – zażądali gwarancji sukcesu. I otrzymać ich nie mogli.

Odpowiedź na pytanie o korzenie postawy Sierocińskiego narażona jest na ryzyko błędów. Wydaje się, iż była ona motywowana tak sytuacyjnym realizmem jak i szczególnymi, posłanniczymi skłonnościami Sierocińskiego, raz po raz ujawniającymi się na kartach jego brulionowego dziennika. Wszelkie osobiste względy winny go były skłaniać ku postawie pozytywnego trwania. Przybywszy jesienią 1832 r. do Omska stał się tam jedną z centralnych postaci zesańczego życia. Miał ciężką służbę w pułku kozackim pożyłskal – w osobie płk Markiewicza (najprawdopodobniej kresowego Polaka, wówczas wicegubernatora okręgu omskiego) – przyjaciela i opiekuna, w jego domu znalazł mieszkanie z pełnym, jak pisze Wolicki, utrzymaniem. Mógł śmiało uważać, że odkrył – i to już u początku pobytu – własną zesańczą misję: szerzenie mowy polskiej, a poprzez nią wiary katolickiej. Zacytujmy dłuższy ustęp z jego dziennika, zapisany pod datą 23 novembra 1832 r. *Stawiłem się z pismami do pułkownika i do dyrektora szkoły Czerkasowa, w którym znalazłem dla siebie protektora z prawdziwym uczuciem /.../ Bywał on i kwaterował w Polsce i natychmiast się oświadczył, że wiele wintien wdzięczności Polakom. Żona jego Polka z rodziny Zakrzewskich} rodem z gubernii miń[skiej]. /.../ Dom ich stał się dla mnie otwartym i opiekuńczym. Nadto pierwsze u stołu usłyszenie ode mnie słodkiej harmonii naszej mowy obudziło w gość[podiny] uczucie narodowości, a zaszczerpiło smak w całym gronie. Całą więc rodziną oświadczyli się natychmiast, iż chcą jedni przypomnieć, drudzy uczyć się języka pol[skiego] /.../ Dzień tenże stał się dla mnie dniem triumfu i wzniesienia.* Nie poddano Sierocińskiego rygorom koszarowego życia, spotkał go bowiem (dzięki staraniom i wpływom Moszyńskiego) urzędowy awans na stanowisko nauczyciela fizyki w kozackiej szkole wojskowej, ponoć szkole wartościowej, przygotowującej późniejszych oficerów. Dla Sierocińskiego oznaczać to mogło w perspektywie kilku lat szansę awansu na oficera, a tym samym pozyskania możliwości dymisji z wojska i powrotu do ojczyzny. Wszystko to mogło go skłaniać ku

postawie pozytywnego trwania. Tymczasem przemieniony z przeora na kozaka bazylianin wybrał drogę romantycznego buntu, która u końca okazała się drogą męczeństwa. Początków tej postawy należałoby szukać w przedzesłańczym okresie życia owruczanina. Ale dzisiaj odbudować można jedynie jego skromne fragmenty.

Sierociński urodził się w rodzinie unickiej w 1798 r. W dzieciństwie i wczesnej młodości rodzinne przekazy zapewne opowiadały mu o antyunickim podłożu rzezi w Humaniu, o próbach niszczenia Kościoła grekokatolickiego przez Katarzynę II, może też o niewielkiej dla niego pomocy ze strony chylącej się ku politycznej śmierci Rzeczypospolitej. Jeśli miał dojrzałych wychowawców, już wówczas zapewne usłyszał o carskim systemie ujarzmiania, którego przejawem była walka z Unią, w szczególności z zakonem bazylianów. Być może negatywnym bohaterem jego młodości był Wiktor Sadkowski, dyzunicki archimandryta ze Słucka. W początkach XIX w. bazylianie (i środowiska z nimi związane) zapewne rozumieli, iż ów pierwszy biskup dyzunicki w Rzeczypospolitej (konsekrowany w Słucku w 1783 r.), bliżej, wbrew prawu, wiążąc się z imperatorową aniżeli z Rzeczpospolitą, zapoczątkował proces, który – przy wsparciu Petersburga, a wobec likwidacji państwa polskiego – skończyć się może śmiercią Kościoła unickiego, wchłonięciem go przez Cerkiew prawosławną. Zapewne była to jedna z pierwszych nauk, jaką – wstąpiwszy do klasztoru bazylianów w Owrużu – posiadał Sierociński. Wybór przez Sierocińskiego reguły zakonnej jako formy życia zdaje się zapowiadać to, co później zauważą współzesłańcy: iż miał on osobowość o skłonnościach mistycyzujących, a co za tym idzie – osobowość skłonną oceniać rzeczywistość w perspektywie konieczności i obowiązków etycznych, nie zaś w perspektywie sytuacyjnie narzuconych ograniczeń. Zaś prawdopodobne zaangażowanie w działalność religijną o charakterze narodowym, działalność nastawioną na osłabienie wpływów dyzunii (a zatem pośrednio i Rosji) prowadzoną przez owruckich bazylianów, stanowiło dlań pierwszy etap nauki przygotowywania zbiorowości na rzecz obrony jej wolności podstawowych. Wówczas, przed 1819 r., chodzić mogło o ideę organizowania się niejednorodnej narodowo społeczności wewnątrz

związków z religią katolicką. Niewykluczone więc, iż wczesna młodość przemieszała Sierocińskiemu sferę religii (etyki) ze sferą polityki (czyli nauką praktycznego działania w imię określonych celów).

Następnym po Owruczu miejscem edukacji duchowej, intelektualnej i politycznej stało się Wilno, dokąd został wołany swego klasztoru i za zgodą biskupa łuckiego (od 1817 r. był nim Jakób Martuszewicz) posłany na studia. Poświadcza to wybitny badacz dziejów Uniwersytetu, Józef Bieliński, który w swoim dziele „Uniwersytet Wileński (1579–1831). Fontes et commentationes” (t. I, s. 113) podaje, iż Jan Sierociński, unita z diecezji łuckiej, w l. 1819–23 pobierał nauki w Seminarium Głównym (będącym częścią Uniwersytetu), kończąc je z tytułem magistra. W Seminarium nie zaniedbywano intelektualnego rozwoju młodzieży duchownej ani nie narzucano jej sztywnego stylu myślenia. Klimat tworzyli tam tacy badacze, jak prof. teologii dogmatycznej Benedykt Kłagiewicz (posądzany o polemiki z obowiązującą tezą o supremacji papieża), wybitny mówca i kaznodzieja (a przy tym tłumacz Woltera i Gessnera) Jan Kanty Chodani, prof. teologii moralnej, czy wreszcie wykładający Pismo Święte Jan Gintyllo, wybitny hebraista i przyjaciel Żydów. Erudycja kolegium profesorskiego prowokowała do pogłębionych studiów. Sierociński, jeśli wierzyć opiniom zesłańców nader wysoko oceniających jego wiedzę, takim studiom się poświęcił. Przełomowy w jego pobycie w Wilnie zapewne był 1822 r., gdy studia zbliżały się ku końcowi, a klimat intelektualny miasta przestawał być tajemnicą. Mógł być to rok przełomowy w wielorakim znaczeniu. Na fakultet teologiczny po 5-letnim wojażu szlakiem zachodnich uniwersytetów powrócił prof. Michał Bobrowski, unita. Powrócił z propozycją reformy studiów teologicznych, propozycją ich rozszerzenia i unaukowienia. Wkrótce też, jako wykładowca nauk moralnych i politycznych, stanie się przyjacielem młodzieży akademickiej i być może łącznikiem między utajonymi kołami filareckimi a klerykami z Seminarium. To na podstawie analizy programu jego wykładów Leoncjusz Magnicki (kurator naukowy okręgu kazańskiego) dwa lata później napisze do ministerstwa oświaty raport, w którym stwierdzi, iż musiały być *na prelekcjach szerzone zasady*

*niebezpieczne dla religii i państwa*. Ta ocena stanie się podstawą usunięcia go w 1824 r. z Uniwersytetu z jednoczesnym zakazem prawa do pobytu w tzw. guberniach polskich. Rok 1822 przyniósł Uniwersytetowi trzy wielkie wydarzenia, które przemieniły jego oblicze, ukazały inność pokolenia zrodzonego po upadku Rzeczypospolitej, pokolenia żegnającego filozoficzny racjonalizm i polityczny legalizm swoich wychowawców. Rok 1822 to cieszące się olbrzymią popularnością wykłady Lelewela z historii powszechnej, w których profesor podejmował problem przyczyn wzrostu i (zwłaszcza) upadku państw i narodów. To poezje Mickiewicza, wreszcie – ujawnienie przez Zana (w rozmowie z rektorem Twardowskim) istnienia tajnego Towarzystwa Filaretów. Jego papiery spalono, ale wieść o niejawnym związku przestała być tajemnicą.

Sierociński zakończył studia w połowie 1823 r. i nie przedłużył swego pobytu w Wilnie o dalszych 12 miesięcy, nie ma go bowiem w spisie tych, którzy wydłużając edukację o rok dodatkowy (przepędzony nad naukami teologicznymi) kończyli je z tytułem doktora. Wyjeżdżał, gdy w Wilnie rozpoczynał swe finazyjne, wielostopniowe śledztwo Nowosiłców. Obok wiedzy teologicznej wywoził najpewniej tomiki Mickiewicza i niejasne pojęcie o spiskach tajemnych jako możliwej formie działania politycznego. W parę miesięcy później dopędzić go musiały wieści o tragicznych wyrokach na młodzież gimnazjalną z Kiejdan i Kroź i o wstrząsających scenach ich wywozu z Wilna. Sierociński, być może do tej pory patrzący na politykę Rosji poprzez pryzmat jej antyunickich działań mógł – zestawiając nikłość „przestępstwa” nastolatków krońskich i kiejdańskich (nieporadne wiersze patriotyczne) i surowość nałożonej na nich kary (od zesłania do pułków linii orenburskiej po katorgę nerczyńską) – po raz pierwszy zrozumieć podstawową zasadę działania rosyjskiego aparatu represji: zasadę niewspółmierności winy i kary.

Z działaniem rosyjskiego aparatu represji – którym wobec ujarzmionego narodu na ziemiach polskich poza Królestwem stawać się mogła, w zależności od potrzeb, każda komórka i instancja administracyjna carskiego państwa – Sierociński bezpośrednio musiał mieć do czynienia od 1828 r. Być może był już wówczas przeorem klasztoru bazy-

lianów w Owrczu i profesorem nadzorującym szkoły w tamtym rejonie. Do roku tego łucką diecezją kierował duchowny źle widziany w Petersburgu z racji swoich patriotycznych przekonań i surowego przestrzegania związków Unii z Kościołem katolickim – biskup Cyryl Sierociński, być może krewny i protektor Jana Henryka. Owruckiego bazylianina na pewno znał dobrze i linii jego postępowania w sprawie dla Kościoła unickiego najważniejszej musiał być pewny. Stąd błyskotliwy awans.

Rok 1828 rozpoczyna końcowy etap niszczenia odrębności Unii, jej związków z Kościołem katolickim. Punktem wyjścia tych działań były względy nie natury religijnej, a politycznej. Mikołaj I dążył, w granicach imperium, do unifikacji religii, jej maksymalnego „oprawosławienia”, stworzenia jednej religii panującej, religii państwowej bezpośrednio uzależnionej od imperatora. Cerkiew prawosławna nie miała prawie żadnej względem państwa autonomii, uzależniona była od woli monarchy. Kościół katolicki – i Unia, jego część w guberniach zachodniej Rosji podstawowa – był instytucją opartą na wewnętrznym samorządzie, na wewnętrznej hierarchii od państwa prawie całkowicie niezależnej. W państwie samodzierżawnym, autokratycznym stwarzało to sytuację oczywistego konfliktu. *Katarzyna wzięła się do zniesienia Unii od razu w sposób bezwzględny po zaborze Litwy i ruskich prowincyj; Mikołaj I usiłował /.../ uniknąć zewnętrznych gwałtów jak: więzienia, konfiskaty majątku, wygnania i krwi rozlewu a natomiast konsekwentnem i niezłomnem postępowaniem na drodze prawodawstwa i administracyi podciąć żywotne warunki bytu Unii, zwolna zewnętrznie przez obrzędy i wewnętrznie, przez wychowanie duchowieństwa w duchu dyzunickim, Unię do prawosławia zbliżyć i wreszcie przez powolny wpływ osobistości, hierarchicznie w unickiej cerkwi wysoko postawionych, a z usposobienia rządowi i jego zamiarom przychylnych, ostateczny upadek Unii bez zewnętrznego spowodzić rozgłosu* (Ks. E. Likowski, „Dzieje kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX w.”, Warszawa 1906, t. 2, s. 45–46). Taki plan działania wpisany był w przygotowany przez Błudowa imperatorski ukaz z dn. 22.04.1828 r., plan dla każdego świadomego grekokatolika czytelny. Zakładał on powolne zatarcie związków (poprzez obrzędy i instytu-

eje) z Kościołem katolickim i roztopienie Unii w łonie prawosławia. Wymagało to zniszczenia zarówno dotychczasowej hierarchii Cerkwi unickiej jak i zakonu bazylianów będącego jej podporą. W 1829 r. Cyryl Sierociński zawieszony został w urzędzie biskupa łuckiego, a następnie przeniesiono go do petersburskiego, zreformowanego w nowym duchu kolegium unickiego. Władze Cerkwi unickiej znalazły się w stanie faktycznej zależności od ministerstwa oświecenia.

Jan Henryk Sierociński z racji funkcji przeora i koniecznych na takim stanowisku związków z najwyższymi władzami diecezji (najciężej doświadczonej), znaleźć się musiał w centrum zdarzeń i mechanizm inkwizytorskiego działania najpewniej dobrze zrozumiał. Z jednej strony więc wzrastać w nim mogły uczucia nienawiści do systemu despotii dążącej do panowania nad wszystkimi sferami życia poddanych (nad sferą religijną w szczególności), z drugiej – rozumiał, że tylko gwałtowna zmiana sytuacji politycznej może uchronić Kościół unicki i zakon św. Bazylego. I oto w paręnaście miesięcy później wybucha Noc Listopadowa.

O udziale Sierocińskiego w powstaniu napotykaemy wzmiankę u XIX-wiecznego badacza jego przebiegu na Podolu, Wołyniu i Ukrainie, Feliksa Wrotnowskiego. *Owruccanie nieco pierwej jeszcze od Radomyślan, /.../ pod przewodnictwem swego marszałka Wilhelma Hołowińskiego, rozwinęli chorągiew powstania, /.../ Klasztor Bazylianów, którego przełożony Sierociński dał dowody najgorętszego patriotyzmu, dostarczył dwie armaty czterofuntowe i cztery moździerze; księża, ile ich było zdolnych oręż obok krzyża podnieść, poszli dzielić trudy i niebezpieczeństwa z bracią zbrojną* (F. Wrotnowski, „Powstanie na Wołyniu, Podolu i Ukrainie w 1831 r.”, Lipsk 1875, s. 273–274). 12 lutego 1832 r. Mikołaj I, jako naczelna instancja nie skodeksowanego wówczas prawa rosyjskiego, zatwierdził wyrok wcielający Sierocińskiego do armii w *charakterze prostego żołnierza*. Upřednio zdjęto zeń święcenia. Cytując i wymieniając powyższe fakty zauważyć powinniśmy, że Sierociński znalazł się na peryferiach powstania, zarówno jeśli chodzi o teatr wojny, jak i teatr sporów o idee i metody politycznego działania w epoce rewolucji narodowej. Wynieść więc mógł mniej naruszoną wiarę w sens zbrojnego oporu

w każdej sytuacji to umożliwiającej, oporu jako sposobu ochrony (czy, w ostateczności, tworzenia testamentu) wartości narodowych. Powstanie pozostawiło mu w spadku poczucie osobistej odpowiedzialności za śmierć trzech współbraci z klasztoru, którym złożyć przyszło kości w miejscach oddalonych od siebie o tysiące wiorst. Bazylia-nina Lewickiego zamordowano, dla przykładu, na schodach monasteru, Dwernicki zmarł w ostrogu (najprawdopodobniej kijowskim), Ditkowski w Tobolsku... Ponadto na sferę jego etycznych przekonań różnie wpłynąć mógł poniżający akt odbierania mu święceń kapłańskich. Mógł on umocnić wiarę w potrzebę przeciwstawiania się systemowi zła, który ukazem wdzierą się w sferę intymności duchowej. Tu, w fakcie przystąpienia i udziału w powstaniu, tkwią bezpośrednie korzenie sybirskiej postawy ks. Sierocińskiego.

Zamysły zorganizowania oporu rozważane były niewątpliwie, i to w sferze racjonalnego rachunku, już w drodze na Sybir, którą znamy ze wspomnień F. Knolla, współtowarzysza dramatycznej wędrówki. Nie była to podróż równie ciężka jak księcia Sanguszki; Sierociński maszerował wspólnie z 7. współzesłańcami na czele 200-osobowej grupy przestępców kryminalnych. W Kazaniu nastąpił wiosenny postój, w Kungurze lekarz rosyjski całej ósemce załatwił tygodniowy pobyt w szpitalu (inna sprawa, że o sybirskich szpitalach wśród zesłańców krążyły najczarniejsze opowieści), a następnie – przejazd furmanką aż do Tobolska. Sierociński zauważyć musiał, iż Tobolsk od Moskwy dzieli ponad 1000 wiorst, a droga dla wojska jest *niepraktyczna do przebycia w szybkim czasie* (Wolicki); zauważył też niesprawność i przekupność sybirskiej niższej administracji, która wszak stanowiła podstawy scentralizowanego aparatu represji, jego pierwszą linię. Przybywszy w listopadzie 1832 r. do Omska, być może już z ogólnym zarysem planu buntu, Sierociński skonstatował, iż fort miejski nie ma właściwych umocnień, Polacy stanowią trzecią część stacjonujących tam wojsk kozackich, zaś Omsk jest centralnym miastem na szlaku z Moskwy do Irkucka. Doszło do pierwszych spotkań (poświadczonych pamiętnikami i ustaleniami władz śledczych), obopólnie odebranych z sympatią, z Tursunem Czyngisowem i Czyngisem Walichanowem, sułtanami nie zholdowanych plemion kirgiskich. Tajna, zaszyfrowana

korespondencja między Omskiem (Sierociński) i Tobolskiem (Szokalski, Drużyłowski, Moszyński, Sanguszko) – a prawdopodobnie i innymi miastami Syberii, i poza jej granicami, aż po Orenburg i Astrachań – przybrała na sile. Spisek zaczął się rozprzestrzeniać. Nastąpiły pierwsze denuncjacje i w czerwcu 1833 r. aresztowania.

## 2.

Racjonalny rachunek, który jedynie wskazywał szansę, ale nie gwarantował powodzenia – to zbyt mało, by decydować się na przyjęcie roli przywódcy spisku, roli głównej sprężyny w mechanizmie, którego sprawność funkcjonowania pozostaje do dnia jego uruchomienia niewiadomą. Idea buntu w znacznej części kształtować się musiała poza sferą chłodnej kalkulacji. Decyzję o przygotowaniu wielkiej improwizacji – bo sybirski bunt byłby wielką improwizacją – podjąć mógł jedynie ten, kto ponad uwarunkowania sytuacyjne stawiał działanie w imię ratowania własnymi siłami tych, którzy – przykuci do kopalnianych taczek – mogli nie doczekać amnestyjnej łaski. Kto był bardziej idealistą aniżeli realistą, a bunt widział także w kategoriach walki ze złem objawionym w despotycznym systemie politycznym. I kto w takim działaniu widział swoje posłannictwo. Brak danych, by można było kusić się o w pełni prawdopodobny opis osobowości Sierocińskiego. Ale o jej dwu zasadniczych polach, tzn. poglądach politycznych i posłanniczych skłonnościach, tudzież o jednej z literackich fascynacji, parę słów powiedzieć należy.

Sierociński, jak jego pokolenie, opowiadał się za państwem, w którym rząd ograniczony jest prawem, konstytucją, w którym społeczeństwo jest podmiotem. Znamy fragment jego rozprawy pt. „Niedogodności w państwie rosyjskim”. Rosja jawi mu się jako model odwrócony, jako system oparty na wielopiętrowym ucisku. Na szczycie piramidy wyzysku zjawia się osoba imperatora. *Panujący zbiera podatki i rekrutów, a żadnego rachunku przed narodem nie zdaje, gdzie podziewa. Toczy wojny dla swojej tylko dumy, rozszerzając granice, pomnaża nieszczęścia [w państwie]. Aby zaś naród nie mógł podnieść głowy i upomnieć się o swoje, trzyma go w ciemności i nieoświeceniu, co jest największą krzywdą ludzkości: zabronione pisma, druki, zabronione*

wojaże. Poniżej kolejne szczeble ucisku. *Szlachciec dana jest władza zupełna nad chłopami, z krzywdą ludzkości i wszelkich praw natury. Wszakże od jednego Adama wszyscy pochodzimy. Urzędnicy sprawiedliwość sprzedają za pieniądze i zamiast porządku sami pierwsi ugniatają naród.* Wśród zesłańców-pamiętnikarzy świadomość co do zasady działania systemu carskiego była duża, Sierociński nie należał w tym do wyjątków. Ale w nim talent obserwacyjny i zdolność intelektualnego uogólnienia spletały się z potrzebą działania. Z poczuciem postannictwa.

Nieprzypadkowo chyba w „Dzienniku” Sierociński wyraźniej napomyka o jednej tylko ze swoich lektur. *Tak są długie chwile czekania, osadzam je muzyką, luba gitara pocieszy cie[ka] zabrzmi mi dumę. Lubię dumę Almanzora, lubię tony ponure.* Almanzor z ballady „Alpuhara” jest – sam będąc nią przepelniony – postannikiem śmierci. Ale jest także apoteozą idei walki do końca. Podstępnej, gdy inaczej nie można, lecz i dumnej walki, nie czekającej aktu łaski. Sierociński pisząc powyższe słowa daje nam nie tylko obraz stanu swojej duszy w określonym momencie. Poprzez postać będącą dla jego pokolenia jednym z najczytelniejszych symboli, postać Wallenroda-Almanzora, określić być może chciał – on sam wówczas pogrążony w spiskowym dziele – swoje pokrewieństwo duchowe, ideologiczne i sytuacyjny.

Michał Janik, najwybitniejszy badacz polskich losów na Syberii, obcując z Sierocińskim wyłącznie za pośrednictwem XIX-wiecznych pamiętników, określa go słowem „mystyk”. „Dziennik” Sierocińskiego potwierdza, że krakowski historyk literatury intuicję miał słuszną. Być może zapis, z cenzuralnych względów nie do końca jasny, pod datą 27 novembra 1932 r., stanowi klucz do osobowości Sierocińskiego, jak i jego sybirskiej postawy: */.../ zabrzmiąły dziś dzwony, zabrzmiąło całe miasto echem dotąd nie znanym, rozradowało się serce moje – dumą narodową uniesion nie posiadałem się z radości, SĄDZIŁEM SIĘ BYĆ JAKIMSIŚ ŚWIATŁEM CISKAJĄCYM PROMIENIE W LICHE KIRGISKIEJ CIEMNIE /.../ Witaj ziemio ukazana, do której z większym niż Izraelici /.../ głodny i spragniony dążyłem. Witaj Ojczyzno droga, bo wiele mnie lez, zdrowia i trudów kosztująca. Witaj[cie], Koledzy i Bracia, gdzież to jesteście, o jakież to miejsce i przedmioty serca się Wasze odbijają? (podr. – J.F.).* Poczucie misji,

w tym miniautoportrecie duchowym złączone ze stanem mistycznego uniesienia, Sierociński wiąże z pojęciem Ojczyzny; jak można sądzić – ojczyzny jako przestrzeni duchowej nałożonej na nową przestrzeń geograficzną, na ziemię wygnania. Ojczyzny jako zobowiązania – wobec współbraci wygnanych i przywiązanych do *innego świata, do nie ludzkiej ziemi*.

Los polskich Sybiraków był głównym punktem odniesienia myśli i działań Sierocińskiego. Wiedział on, że znaczna spośród nich część, skazana na osiedlenie, zjednoczona we wspólnocie, przetrwa. Doczeka aktu łaski. Ale mając większą niż inni swobodę obserwacji wiedział także, że los rzuconych w katorżne roboty jest inny, że kopalnie, fabryki srebra czy warzelnie soli szybko mogą dokonać śmiertelnych spustoszeń w duszach i konstytucji fizycznej powstańców. Sierociński zrozumiał, że wielu z nich pierwszego stopnia aktu imperatorskiej łaski, którym nawet nie będzie uwolnienie z katorgi i przeniesienie „na posilenie”, lecz jedynie odkucie od taczki, nie doczeka. I oto jest kamień, który mógł przeważać szalę.

A zatem: realne możliwości przygotowania buntu postrzeżone zostają przez człowieka dużej wiedzy i inteligencji, wyznawcę prymatu obowiązków etycznych nad chłodną kalkulacją w planie realnych działań, przeciwnika systemu despotii jako systemu domeny zła (szatana?), czego realizację widzi w państwie cara. Ideę buntu łączy z posłanniczym obowiązkiem ratowania wszystkich współczesnych, wyprowadzenie ich „z domu niewoli”. W imię tego jest gotów wyrzec się perspektywy indywidualnego ocalenia, którą przed nim otwiera Omsk. Rodzi się przywódca niedoszłego powstania.

Uwięzienie, seria kilkudziesięciu przesłuchań, oczekiwanie na potępienicy a anonimowy proces spotęgowały w Sierocińskim potrzebę objaśnienia swojej postawy językiem poezji. Wprawdzie redaktorzy tomu studiów i materiałów p.t. „Społeczeństwo polskie i próby wznowienia walki w 1833 r.” datują powstanie jego dwu ocalałych w archiwach policyjnych wierszy na okres przed aresztowaniem (być może w ślad za sugestiami Rosiewiczza), jednakże już sama treść „Pieśni historycznej” wskazuje, że jest to omyłka,

że wiersz ten powstał w uwięzieniu i to po upływie jego trzech lat. *W głuchym więzieniu dni ciężkie trawilem, / Znikąd isierki nadziei nie miałem /.../ Przez wymyślane różne udręczenia / Trzy lata ręka mściwa mnie gnębiła, / Cięższe od śmierci były me cierpienia...* W zgodzie z tym osądem stoją wspomnienia Piotrowskiego: *Miałem sposobność czytania poczyj księdza Sierocińskiego, które urywkami w ciągu trzyletniego uwięzienia pisał.* I jeszcze jedna okoliczność. Sierociński talentu rymotwórczego nie posiadał. Jednak zaskakująco częste gubienie rytmu, nieszczęśliwie dobrane rymy, omyłki gramatyczne sugerują, że teksty te powstawały w okolicznościach uniemożliwiających czełowanie formy, w pośpiechu. Jak gdyby między jednym a drugim wejściem strażnika przez wziernik u drzwi. Właśnie w celi więzienia. Żadnemu z tych tekstów większej wartości artystycznej przyznać nie sposób, opisywać je warto jedynie jako zapis testamentalny, zapis wyznania podstawowego.

Wiersz o incipicie *Mamże z ujmą mej dumy z ludzkości obrazą* to monolog zesłańca skierowany ku osobie imperatora. Na poetyckiej scenie stanęły dwie racje: wołająca racja wolności i antydespotyzmu oraz milcząca racja przemocy i bezprawia. Sierociński przypisując historycznej osobie cara cechę uogólnienia (uosobienie despotyzmu) nieświadomie odwołał się do motywu w polskiej popowstaniowej literaturze romantycznej nader często podejmowanego. Jednakże związków genetycznych na gruncie tego pomysłu można doszukiwać się jedynie z powszechnie w dobie powstania znanym wierszem Goszczyńskiego „Antychryst wolności”, ogłoszonym na *posiedzeniu patriotycznym* dnia 29.12.1830 r. Ale już sam tytuł tego tekstu wskazuje na podstawową różnicę – belwederczyk wprowadza najwyższe siły ponadziemskie. Powstający naród to ramię Boga odrzucającego zakusy wszechświatowego panowania cara-Antychrysta. Wiersz ten kładzie podwaliny pod idee polskiego mesjanizmu. Sierociński tak wysokiego tonu nie podejmuje, w planie sybirskich *lasów i skał* stawia samotnego, krzykiem wyznającego więźnia-romantyka. Nie ma sfery transcendencji, jedynie obojętna na buntownicze wołanie wolności natura. Natomiast pisząc „Pieśń historyczną” Sierociński świadomie określał się wobec tradycji stworzonej przez Niemcewiczowskie „Śpiewy historyczne”. Nie do

końca podporządkował się wymogom poetyki gatunku. Sięgając po tę formę sugerował on, iż opisuje dzieje w planie narodowym podstawowe. Tego, jak i obowiązku trzymania się prawdy historycznej, wymagał Niemcewiczowski wzorzec. W „Pieśni” Sierocińskiego nieosobowym bohaterem są dzieje narodu, historia opowiadana językiem epiki. Ale nie jest to opowieść z punktu widzenia historyka, bowiem traktuje ona o sprawach nadal trwających, o dziejach nie zamkniętych. Traktuje o zdarzeniach, których w oficjalnych szkołach przedstawiać się nie będzie. „Pieśń” zostaje rzucona w podziemny nurt kultury narodowej. Zarazem nie cel dydaktyczny, ale potrzeba wyznania kierowała nim w sposób decydujący. Stąd tylko pozór narracyjnego dystansu do zdarzeń: w podstawowych częściach tekstu dominuje opowieść pierwszoosobowa. Sierociński pisze „Pieśń historyczną” o *sobie samym do potomności*. I tym w sposób zasadniczy łamie Niemcewiczowski model.

Ta „Pieśń”, opisująca dzieje *księdza-patrioty* – od dni powstania przez aresztowanie, Sybir i ponowne uwięzienie – zawiera wyznanie podstawowe. Postępowanie *księdza-patrioty* determinuje IMPERATYW WOLNOŚCI. Jej sztandar dostrzega on w powstańczym *thumie proporców*. Jej ceną jest wygnanie. W jej imię gotuje się sybirski spisek. To słowo-klucz „Pieśni” Sierocińskiego. Wartość podstawowa obligująca do podejmowania realnych działań *Wolność lub umrzeć – hasła się rozdały*.

W oparciu o opis protokołów z wielokrotnych przesłuchań Sierocińskiego i Szokalskiego w Wojskowej Komisji Sądowej dokonany przez radzieckiego historyka, A. Nagajewa, wnosić można, iż obaj w ciągu ponad 3-letnich badań nie złożyli obciążających zeznań. Sierociński zaprzeczył, jakoby wiedział o istnieniu i kierował na Syberii *przestępczym stowarzyszeniem*. Przyznał się jedynie do poniechanego dobrowolnie zamysłu ucieczki wspólnie z Szokalskim w kirgiskie stepy. Nie wymienił w zeznaniach żadnego innego nazwiska. Widząc nikłość zgromadzonych przez Komisję dowodów, na milczeniu, nieujawnianiu nowych faktów oparł linię obrony. Czy było to złudne zaufanie do rosyjskiego aparatu sprawiedliwości, czy też nadzieja uratowania innych – pozostanie tajemnicą.

20 sierpnia 1836 r. Wojskowa Komisja Sądowa wydała wyrok: 35 osób skazano na rozstrzelanie. W uzasadnieniu wyroku zarzucano skazanym zamiar wywołania w nocy z 24 na 25.07. [1833] w Omsku buntu i ucieczki we włości azjatyckie; utrzymywanie ze sobą korespondencji świadczącej o zamierzeniach jakichś niegodziwych przedsięwzięć; posiadanie różnych utworów o treści buntowniczej; zuchwałe wyrażenia pod adresem Najjaśniejszego Pana oraz myśli skłaniające ku zmianie istniejącego porządku w cesarstwie rosyjskim i napisanie buntowniczych pieśni, przechowywanie ich wraz z wierszami o treści buntowniczej i zuchwalej. Rozpiętość między bezdowodowością zarzutów a surowością kary dziwić nie powinna – o ile uwzględni się podstawowy kontekst. W Rosji nie istniała niezawisłość sądów, obowiązywało prawo państwowe, w którym najwyższą i ostateczną instancją był imperator. Nie istniał zwięzły kodeks, a funkcjonujące prawodawstwo znało wielorakie możliwości skazywania człowieka bez przygotowania niewątpliwych dowodów winy, jedynie na podstawie denuncjacji pomawiających o *nieprawomyślność* (nieblagonadiożnost') czy *podejrzany sposób myślenia* (priedosuditelnyj obraz myslej). Jedyną szansą „sprawy omskiej” na mniej tragiczny finał było rozegranie jej w izolacji, jako sprawy lokalnej. Być może nieodległy od takiej myśli był generał-gubernator Syberii Zachodniej, Weljaminow. Ale rzecz oparła się o Petersburg. To Mikołaj I, sprawą niezwykle zainteresowany, zdecydował, iż sędzić się będzie aresztowanych w sądzie wojskowym według surowego kodeksu polowego. Śledztwo prowadzono pod ścisłą kontrolą Ministerstwa Wojny. Kolegium sądzące kierować się więc musiało nie tyle przekonywającymi dowodami, ile obawą, jak jego praca zostanie oceniona w tajnych kancelariach cara. Wystarczyły zatem poszlaki i stwierdzenie, że okoliczności nie wykluczają możliwości przygotowania buntu jako wstępu do zbrojnej ucieczki. Nie było jawności obrad, utajony był przewód sądowy, nie było urzędowej adwokatury. Obrońcą oskarżonego – w intencji prawodawstwa – miał być sąd. Człowiek wprowadzony w pole jego działania stawał się od niego, od jego intencji w pełni uzależniony.

Główny Audytoriat Ministerstwa Wojny nie zatwierdził wyroku śmierci, a pod jego decyzją Mikołaj I położył nieod-

wołalnie *był po siemu*. Ks. Sierociński, dr Szokalski i ich czterej współtowarzysze skazani zostali na 6 tys. kijów i dożywotnią katorgę w kopalniach Nerczyńska. Inni – na kary do 3 tys. kijów i katorgę lub surowy dozór policyjny na osiedleniu.

Sierocińskiego pobyt na Sybirze zbliżał się do końca. Wyzначył go dzień 2/14.03.1837 r. Dzień ponurej egzekucji. Trzeba było przebyć ostatni etap. Opisał go Rufin Piotrowski. *Podług ustaw i zwyczajów rosyjskich żołnierze, puszczający, jak się pospolicie mówi, przez różgi, powinni stać w wolno ściśniętych szeregach, a bijąc, niedaleko odrywać łokieć od boku i nie wysuwając naprzód nóg z szeregu, trzymać je w postawie pod bronią; prety zaś ich powinny być takiej tylko grubości, aby ich trzy mogło wejść do lufy od karabinu. Tu wszystko było inaczej i na opak. Gałafiejew kazał stanąć żołnierzom w odstępach na długość ręki; bijąc, kazał wyciągnąć ramiona na całą ich długość i występować jedną nogą naprzód z szeregu dla tem sposobniejszego zadania razu z całej mocy; prety zaś były to po prostu kije, z których jeden mógł tylko zmieścić się w lufie od karabinu. Sierociński był ostatnim z wyprowadzonych na plac. Gdy mu podług zwyczaju obnażono plecy – a było to w marcu i na Syberii – i przykrępowano ręce do karabina /.../, za który dwaj żołnierze prowadzą mordowanego między szeregami dla zachowania jednostajności kroku /.../, wówczas zbliżył się do niego dr Sokoliński, Rosjanin, jako lekarz na mocy prawa obecny przy egzekucji. Chciał mu podać opium, które miało zneutralizować ból. Piotrowski świadczy, że owruczanin, odwróciwszy głowę, powiedział: *Pijcie krew moją, krew naszą; ja waszych kropel nie potrzebuję, nie chcę*. W tym miejscu podważyć trzeba nieco nasze zaufanie do zapisków Piotrowskiego i uwierzyć dokumentom. Główny kat tego spektaklu, gen.-mjr Gałafiejew przesłał do Petersburga urzędowy opis egzekucji. Zapisał w nim, iż Sierociński, nim spadł nań pierwsze kije, przyjął dużą dawkę opium. /.../ *tak silnie go mordowali* – kontynuuje swój opis Piotrowski – *że zaledwie przeszedłszy raz jeden między szeregami w drugi koniec batalionu, to jest, po tysiącu kijach padł w śnieg, cały krwią zlany, omdlały i prawie bez przytomności; chciano go postawić na nogi, ale się na nich utrzymać już nie mógł. Na pogotowiu były sanie z przyrządzonym rusztowaniem: postawiono**

*Sierocińskiego na kolanach na tem rusztowaniu, ręce w tył mu zagięto i związano, nachylnono nieco głowy i karku i w takiej postawie tak go przytwierdzono, tak przykrępowano, iżby się nie mógł ani naprzód ani w tył pochylić, ani podnieść /.../ z początku wożenia Sierociński wydawał jeszcze jęki boleści, które coraz wolniej i słabiej, w końcu zupełnie ucichły. Sierociński jeszcze oddychał do czterech tysięcy kijów – i Bogu ducha oddał; resztę razów, to jest trzy tysiące kijów, wyliczono na jego trupie, a raczej na nagim szkielecie. Tym, którzy przeżyli, pozostała zmieniona rzeczywistość Syberii. W związku z wydarzeniami lat 1832–1833 – pisze Nagajew – w Syberii Zachodniej odwołano wszystkich niemal wyższych urzędników cywilnych i wojskowych, podjęto specjalne środki zmierzające do wzmocnienia fortyfikacji i zmiany dyslokacji wojsk, zwiększenia liczebności żandarmerii i wzmocnienia nadzoru nad zesłańcami polskimi. General-gubernatorzy Syberii Zachodniej i Wschodniej otrzymali prawo zatwierdzania wyroków śmierci wydawanych na zesłańców i katorżników.*

Model postawy romantycznego zbiorowego buntu przegrał, sięgnął po niego dopiero 30 lat później nowe zesłańcze pokolenie. Pozostała organicznikowska praca, organizowanie bibliotek, kas wzajemnej pomocy i innych instytucji integrujących zbiorowość. Cudem ocalony z omskiej kaźni – dzięki heroicznej postawie lekarza Sokolińskiego – dr Szokański będzie jednym z najofiarniejszych organizatorów zesłańczych wspólnot, współzesłańcom ofiaruje wcale niegorsze dochody z praktyki lekarskiej. Aż nagle, po wielu latach przerwie swoje życie samobójczym wystrzałem. Tak, to jeszcze jeden model sybirskiej postawy: ucieczka w śmierć.

Człowiek umarł, jego idea przegrała. Ale wszak nie do końca. Nie tylko wielki, czarny, drewniany krzyż wzniesiony przez zesłańców nad wspólną pomordowanych mogiłą rzuconą w step opodal Omska, pozostał. By wiedzieć, że było inaczej, wystarczy przejrzeć sybirskie pamiętniki. Zesłańcza społeczność szukała nie tylko materialnych dróg integracji. Nie mniej istotna była sfera duchowa, która pozwalała tworzyć mechanizmy chroniące przed złowieszczy działaniem sybirskiego czasu, przed świadomością, iż powróciwszy do kraju – nie zastanie się tych, których żegnało się w dniu zesłańczego wygnania.

I oto omska tragedia dawała duchowe spoiwo: pamięć o tych, którzy podjęli wielkie, choć nie dopełnione dzieło buntu, ułatwiała postawy integracyjne. Izolowana społeczność wzbogacała sferę swojego sacrum uosobionym symbolem ofiarniczej postawy. Zapominano bowiem z biegiem lat, że bunt podnieść chciano w imię realnych celów, skutkiem realnych obliczeń i że zabrakło mu poparcia, że został przez swoich zdradzony. Lub pamiętano o tym z rzadka. Zbiorowy duch społeczności miał dla siebie koronę. Koronę potrzebną, by móc godniej przetrwać. Koronę z cierni.

#### **Un chemin de supplice. Sur l'attitude de déporté sibérien du père Jan Henryk Sierociński**

Père J. Sierociński (1798–1837), basilien. Après des études à l'Université de Vilno qu'il termine en 1823, il est déchu par les autorités tsaristes de sa qualité d'ecclésiastique pour avoir combattu dans l'insurrection de 1830–1831, déporté en Sibérie (à Omsk) et incorporé dans l'armée russe comme simple soldat. Grâce à des amis influents, il devient enseignant dans une école militaire cosaque. Malgré des conditions d'existence supportables, il monte en 1832–1833 une conspiration, préférant l'attitude de révolte

romantique à l'attente positive d'une hypothétique amnistie. Cette conspiration se proposait de permettre l'évasion de tous les Polonais de la Sibérie à la faveur des combats des Kirghiz contre la Russie, et leur retour en Europe par la Perse ou des Indes. Elle fut déjouée par la police tsariste et son chef, condamné à six mille coups de bâton et aux travaux forcés à perpétuité dans les mines de Neretchinsk, succomba à l'exécution du premier article de la sentence.



*ks. Waldemar Chrostowski*

## **Błuźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu (Mt 12,31 n. i paral.)**

Ostrzeżenie przed błuźnierstwem przeciw Duchowi Świętemu porusza każdego słuchacza i czytelnika Nowego Testamentu. Intriguje zarówno kategoryczny ton jak i olbrzymi ładunek treściowy wypowiedzi. W Ewangeliach, przepelnionych miłością i miłosierdziem, logia<sup>1</sup> o nieprzebaczeniu brzmią niezwykle. Pewne problemy związane są także z obserwacjami natury literackiej. Porównanie równoległych tekstów (Mt 12,31–32; Mk 3,28–29; Łk 12,10) wykazuje, że w wersji Mt i Łk zawarte są dwie myśli (o błuźnierstwie przeciw Duchowi i przeciw Synowi Człowieczemu), a w wersji Mk jedna (o błuźnierstwie przeciw Duchowi Świętemu). Również kontekst, w jakim pojawiają się wypowiedzi, nie jest jednakowy. Dwaj pierwsi synoptycy (Mt i Mk) umieszczają je w ramach dyskusji Jezusa z faryzeuszami, natomiast Łk – w pouczeniach skierowanych do uczniów. Niektórzy badacze tak dalece eksponują problematykę literacką, że sprawa teologicznego sensu wypowiedzi schodzi na plan dalszy albo w ogóle bywa pomijana<sup>2</sup>. Spotyka się też inne podejście: jeśli już przedstawia się interpretację logiów, jest to zazwyczaj ujęcie statyczne, tak jakby słowa Pisma Świętego odnosiły się jedynie do określonej sytuacji z przeszłości, a więc miały wyłącznie historyczne znaczenie. Tymczasem odbiorcę interesuje głównie to, jaki sens te niepospolite wypowiedzi mają dla dzisiejszego wierzącego. Biorąc pod uwagę uderzające podobieństwa między formułą Mt i Mk oraz specyfikę logionu przekazanego przez Łk, lecz zbieżnego z częścią wersji Mt, wydaje się, że wypowiedź o błuźnierstwie przeciw Duchowi, zanim została utrwalona w aktualnych Ewangeliach, istniała w podwójnej postaci.

PIERWSZA FORMA (Mk 12,31.32b; Mk 3,28–29)

<sup>1</sup>Dłatego powiadam wam:                      <sup>28</sup>Zaprawdę powiadam  
Każdy grzech i błuźnierstwo                      wam:

będą odpuszczone ludziom,  
lecz bluźnierstwo przeciw  
Duchowi nie będzie odpusz-  
czone <sup>32b</sup>ani w tym wieku,  
ani w przyszłym.

Odpuszczone będą ludziom  
[dosł. synom ludzkim]  
wszystkie grzechy i bluźnier-  
stwa, jakimkolwiek zbluź-  
nią.

<sup>29</sup>Kto by jednak zbluźnił  
przeciw Duchowi Świętemu  
nigdy nie dostąpi odpusz-  
czenia, lecz winien będzie  
grzechu wiecznego.

#### DRUGA FORMA (Mt 12,32a; Łk 12,10)

<sup>32a</sup>Gdyby ktoś wypowie-  
dział słowo przeciw Synowi  
Człowieczemu, będzie mu  
odpuszczone, lecz jeśli po-  
wie przeciw Duchowi Świę-  
temu, nie będzie mu odpusz-  
czone.

<sup>10</sup>Każdemu kto wypowie  
jakieś słowo przeciw Synowi  
Człowieczemu będzie od-  
puszczone,  
lecz temu, kto zbluźni prze-  
ciw Duchowi Świętemu nie  
będzie odpuszczone.

W tekście pierwszej Ewangelii kanonicznej połączone zostały dwie wypowiedzi, z których jedna (o bluźnierstwie przeciw Duchowi) przetrwała również w Ewangelii Marka, a drugą (z motywem bluźnierstwa przeciw Synowi Człowieczemu) znamy z Ewangelii Łukasza. W rozprawach poświęconych problematyce krytycznoliterackiej logiów o bluźnierstwie powszechnie stawiane jest pytanie o to, którą z dwóch form można uznać za autentyczną, tj. pochodzącą od ziemskiego Jezusa. Jest to pytanie najwyraźniej tenden-  
cyjne, bo sugeruje alternatywną odpowiedź „albo – albo”, z góry i bez żadnych podstaw kwestionując autentyczność jednej wypowiedzi albo ogólnikowo przyznając, że jakąś formę należy jednak przypisać historycznemu Jezusowi.

<sup>1</sup> „Logion” (l. m.in. „logia”) – termin pochodzenia greckiego. Oznacza różnego rodzaju krótkie wypowiedzi i sentencje utrwalone w aktualnych i-wangelich kanonicznych i uchodzące za autentyczne słowa ziemskiego Jezusa.

Odnosi się to do kilku publikacji, jakie ukazały się w ostatnich latach. Wymieńmy zwłaszcza: M. E. Boring, *The Unforgivable Sin Logion Mark 111 28-29/Matt XII 31-32/Luke XII 10: Formal Analysis and History of the Tradition*, w: NovT 18/1976, s. 258-279; R. Hobt, *Reexamining Mk 3:28f. and Its Parallels*, w: ZNW 63/1972, s. 122-124.

Takie stawianie sprawy nie jest słuszne. Publiczne wystąpienia Jezusa trwały około trzech lat. Przez tak długi okres aktywnej działalności Nauczyciel powtarzał słowa raz wypowiedziane, gdyż sporo sytuacji ponawiało się w Jego życiu. Do wielu wystąpień nawiązywał przy innej sposobności, zwłaszcza w gronie swoich uczniów, którym osobno objaśniał trudniejsze zagadnienia. Nie inaczej było w przypadku wypowiedzi o bluźnierstwie: Mt i Mk przytaczają je w kontekście dysputy z faryzeuszami, a Łk wśród pouczeń udzielanych uczniom. Dwoistość kontekstu dowodzi nie tylko różnorodności sytuacji, w jakich Jezus wygłosił to dramatyczne ostrzeżenie, lecz wskazuje, że w pamięci słuchaczy i świadków zaistniała zrozumiała dwutorowość: część zapamiętała jedną sytuację, w pamięć pozostałych zapadły inne okoliczności, bo słowa Jezusa przemówiły wtedy do nich bardziej i nabrały nowego dynamizmu.

Respektując specyfikę poszczególnych form wypowiedzi o bluźnierstwie i związaną z nią odmienną kontekstu wchodzimy w zagadnienie sukcesywnych etapów formacji Ewangelii, którym odpowiadają trzy warstwy w dzisiejszych pismach kanonicznych. Etap pierwszy, przedliteracki, stanowią słowa i czyny ziemskiego Jezusa („Sitz im Leben”<sup>3</sup> Jezusa). Etap drugi to katecheza Apostołów i uczniów, czyli staranne opracowanie tradycji o zbawczych wydarzeniach dokonane w świetle wiary („Sitz im Leben” Kościoła pierwotnego). Etap trzeci to redakcja aktualnych Ewangelii („Sitz im Leben” ewangelistów). Przytaczane wyżej wypowiedzi przeszły tę drogę i noszą wyraźne ślady kolejnych uwarunkowań. Śledząc to możemy rozpoznać treści, które pojawiają się na każdym etapie i stanowią orędzie przeznaczone również dla nas.

### „Sitz im Leben” Jezusa

Logion o bluźnierstwie należy do tych dosadnych i pełnych ekspresji zdań, które wiernie oddają sposób wyśławiania się Jezusa. Olbrzymi dynamizm ostrzeżenia dobrze harmonizuje ze stylem Mistrza i od Niego bierze swój początek<sup>4</sup>. Skoro, zgodnie ze świadectwem Ewangelii, wygląda na to, że zostało ono wygłoszone w dwóch rozmaitych sytuacjach, spróbujmy teraz je odtworzyć i opisać.

Relacje Mt i Mk nie pozostawiają wątpliwości, że pierwszymi adresatami słów byli faryzeusze<sup>5</sup>. Jakkolwiek tekst Mk 3,22 nn. świadczy, że chodzi o opis dysputy, którą opisuje Mt 12,11 nn., to cała scena w drugiej Ewangelii kanonicznej poddana została znacznej obróbce interpretacyjnej<sup>6</sup>. Perykopa Mt 12,22–32 nosi wszystkie cechy naocznego świadectwa: znajomość szczegółowych okoliczności wypowiedzi (w. 22), wzgląd na zachowanie ludu i faryzeuszów zebranych wokół Jezusa (w. 23–24), opis reakcji Mistrza (w. 25a). Odpowiedź Jezusa podana w w. 25b–32 odznacza się stylem właściwym językowi mówionemu. Widać to w rytmie i układzie zdań, w posługiwaniu się porównaniami, w braku zdań podrzędnych charakterystycznych dla języka pisanego. Chodzi o rzeczywiście odbytą dysputę z faryzeuszami, w której Nauczyciel wystąpił ze stanowczą odprawą wobec podstępnych zarzutów. Konkluzją tej

„Sitze im Leben” – trudny do przetłumaczenia zwrot niemiecki („sytuacja życiowa”, „osadzenie w życiu” itp.), wprowadzony przez H. Gunkela na określenie najbardziej typowych warunkowań społeczno-religijnych, w których powstawała lub do których odnosi się dana wypowiedź, perykopa czy księga biblijna.

<sup>5</sup> M. L. Boring uważa (dz. cyt. s. 276–278), że tylko pierwsza część zdania zachowanego w wersji Mt i Mk, czyli słowa „każdy grzech i bluźnierstwo będą odpuszczone ludzom”, pochodzi od Jezusa. Autorem reszty wypowiedzi miałby być jakiś anonimowy prorok chrześcijański z pierwszej dekady istnienia Kościoła. Jest to bardzo wątpliwa teoria, którą autor wyłożył wcześniej (*How May We Identify Oracles of Christian Prophets in the Synoptic Tradition: Mark 3:28–29 as a Test Case*, w: JBL 91/1972, s. 501–521); a po kilku latach znowu próbował przetłumaczyć, jednak bez powodzenia. Jej mankamentem jest przede wszystkim to, iż pozbawia postać Jezusa żywotnego kolorytu i siły przekonania, a cały ciężar Jego najistotniejszych wypowiedzi przerzuca na hipotetycznych „proroków” chrześcijańskich, rzekomo bardziej radykalnych aniżeli ich Mistrz.

<sup>6</sup> Niczego nie zmienia fakt, że u Mt mówi się o faryzeuszach, a u Mk o uczonych w Piśmie. Identyfikacja jest właściwa, ponieważ ci, których Mk nazywa uczonymi w Piśmie, należeli do stronnictwa faryzeuszów wzmiankowanego przez Mt – por. Markowe odpowiedniki Mt 9,11–34; 21,45; 22,34,41; 23,2,13 nn.

Opis dialogu Jezusa z faryzeuszami zachowany u Mk 3,22–30 objęty jest z jednej strony w. 20–21, a z drugiej w. 31–35 poruszającymi sprawę przynależności do eschatologicznej rodziny Jezusa. Jest to przykład Markowej Schachteltechnik (techniki dzielenia) analogicznej do 5,21–24,25–34,35–43 – zob. E. Schweizer, *The Good News According to Mark*, Richmond 1970, s. 82–84. Markowa wersja logionu o bluźnierstwie ma łatwe do rozpoznania znamiona Pawłowe: liczba mnoga „synowie ludzcy” w całym NT występuje jeszcze tylko raz – w Ef 3,5; liczba mnoga „ja hamartema” (grzechy), też jest typowa dla Listów Pawła (Rz 3,25; 1 Kor 6,18; por. Rz 5,16); przymiotnik „hagion” (święty), którego nie ma w formule Mt, też się w nich powtarza; wyrażenie „[nie] dostąpić odpuszczenia” spotykamy jedynie w Ef 1,7 i Kol 1,14; zwrot „eis ton aionan” (na wieki) występuje w pismach Pawła (1 Kor 8,13; 2 Kor 9,9) oraz w Hbr – szerzej zob. P. Benoit, M. E. Boismard, *Synopse des Quatres Evangiles*, Paris 1972, II, § 118, I, 1–3, s. 174.

dysputy były słowa ostrzegające przed bluźnierstwem przeciw Duchowi<sup>7</sup>.

Okoliczności wypowiedzi o bluźnierstwie są następujące: Jezus w nadzwyczajny sposób przywraca zdrowie ciężko choremu człowiekowi (w. 22). Wedle poglądów ówczesnych Izraelitów wszelkie kalectwo, ułomność, choroba i słabość uchodziły za skutki popełnionych grzechów. Kojarzono je ze sprawcą grzechu, szatanem, który w ten sposób przejmował władzę nad człowiekiem. Dokonując uzdrowień Jezus sięgał do samego źródła chorób i słabości, a zarazem wybawiał od grzechów. Ograniczał przeto potęgę szatana i umacniał Królestwo Boże na ziemi. Nic dziwnego, że taki czyn wywołał żywiołową reakcję ze strony zgromadzonego tłumu. Ludzie poruszeni tym, co ujrzeli, zadają sobie pytanie przytoczone przez Mt, znającego na wskroś oczekiwania i odczucia swoich żydowskich rodaków: *Czyż nie jest to Syn Dawida?* (w. 23). Dla Izraelity było to równoznaczne z refleksją co do mesjańskiej i królewskiej godności Jezusa. Właściwie istniała tylko jedna rozsądna odpowiedź: kimkolwiek jest ten Człowiek – pochodzi od Boga. Zebrany lud tak właśnie zareagował na niezwykle czyn.

Ale są jeszcze faryzeusze. Słyszac głosy entuzjazmu wystąpili z zarzutem, którego nikt nie przewidział: *On nie wyrzuca złych duchów inaczej jak tylko przez Belzebuba, władcę złych duchów* (w. 24). Nie mogąc podważyć faktu uzdrowienia zinterpretowali go w sposób wypaczający tożsamość i misję Cudotwórcy. *Znając ich myśli* (w. 25a) Jezus udziela katerycznej odpowiedzi argumentując stosownie do ich sposobu myślenia oraz sytuacji społeczno-religijnej (w. 25b–29). Istotę argumentacji stanowi stwierdzenie, iż nie tylko trzeba wykluczyć jakikolwiek związek Jezusowego dzieła z szatanem, lecz nie wolno stawiać Jego egzorcyzmów na równi z egzorcyzmami żydowskimi. Pod koniec repliki szatan zostaje porównany do mocarza, którego może pokonać jedynie ktoś silniejszy od niego. Słuchacze powinni zrozumieć, że tym „silniejszym”, zdolnym *wejść do domu mocarza i sprzęt mu zagrabić* jest Ten, który do nich mówi. Słowa: *Kto nie jest ze mną, jest przeciwko mnie, a kto nie zbiera ze mną, rozprasza* (w. 30), stawiają sprawę jasno. Kto występuje przeciw Jezusowi, sprzeciwia się Bogu, bo w Jezusie i przez Jezusa dokonuje się druzgocące szatana panowanie

Boże. W obliczu niezwyklej dzieł uwiarygodniających naukę należy dokonać fundamentalnego wyboru.

Ale nawet najsilniejsze argumenty nie są w stanie pokonać oporu złej woli. Jezus decyduje się doprowadzić rzecz do końca. Nie tylko wytyka błąd, lecz ostrzega i wskazuje sankcje: *Dlatego powiadam wam* (w. 31a), po czym wygłasza przestrożę przed bluźnierstwem przeciw Duchowi. Wypowiedź rozpoczyna się od słów pełnych nadziei i miłosierdzia: *Każdy grzech i bluźnierstwo będą odpuszczone ludziom*. Jest to sedno Jezusowego przepowiadania, tak jak je znamy ze wszystkich Ewangelii: wielkoduszność Dobrego Pasterza (Mt 18,12-14; Łk 15,1-7; J 10,1-18), tajemnica zapłaty robotnikom ostatniej godziny (Mt 20,1-16), wspaniałość myślności wierzyciela darowującego wszystkie długi (Łk 7,40-43), postawa ojca z radością witającego powrót marnotrawnego syna (Łk 15,11-32). Na tle tych pocieszających słów tym mocniej rysuje się groza następnej części wypowiedzi: *...ale bluźnierstwo przeciw Duchowi nie będzie odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym*. Istnieje zatem ścisły związek między Królestwem a tożsamością Jezusa, tym, kim On naprawdę jest. Wykrętne fałszowanie tożsamości Mistrza w mocy Ducha dokonującego znaków stanowi zamach na naturę i skuteczność Jego misji. Wypaczając sens Jezusowej działalności oskarżyciele bluźnią przeciw Duchowi. Uporczywe przeciwstawianie się zbawczym zamiarom Boga czytelnym w Osobie i czynach Jego Pomazańca godzi w przebaczącą Miłość, czyli wprost w Boga. Czyny Jezusa mają moc objawiania „serca” człowieka, czyli sfery, w której dokonuje się najistotniejszych wyborów i decyzji. Bluźnierstwo, o którym mowa, nie jest jakimś przypadkowym rozminięciem się z wezwaniem Boga w Jezusie, lecz zawinioną perwersją. Będąc świadkiem niezwyklej znaków człowiek posuwa się do ich wykrętnej interpretacji. Zamazana zostaje granica między dobrem a złem. Nie sposób już określić moralnej powinności, bo odrzucone zostały słuszne treści etyczne. Faryzeusze podważają moralną słusność Jezusowej misji, wzbraniają się

... Nie do przyjęcia jest podział tekstu wprowadzony w Biblii Tysiąclecia: w. 22-30 i w. 31-32. Wypowiedź o bluźnierstwie przeciw Duchowi nie stanowi początku perykopy o „dobrym i złym drzewie”, lecz jest wnioskiem z odpowiedzi udzielonej faryzeuszom.

przed możliwością właściwego działania. Jest to ten rodzaj przewrotności, na który nie ma lekarstwa. Za wewnętrznym zepsuciem idzie sposób postępowania. Błuznierstwo przeciw Duchowi objawiającemu się w działalności Jezusa jest skutkiem sprowadzenia wszystkiego do wspólnego mianownika obsesyjnego sprzeciwu wobec każdego, kto wykracza poza wąskie ramy obranego sposobu myślenia trwającego na pozycjach egoistycznego zamknięcia się w sobie.

Z faktu, że wypowiedź z motywem grzechu przeciw Synowi Człowieczemu jest adresowana do uczniów, możemy wnosić, iż chodzi o ponowne nawiązanie do sporu z faryzeuszami. Wielu krytyków zauważa, że formuła Łk odzwierciedla wiarę wspólnoty powielkanocnej, medytującej pod tchnieniem Ducha Pięćdziesiątnicy nad *sprawą Jezusa z Nazaretu* (Dz 10,38). Istotnie, w pouczeniach, które zgodnie z relacją Łk Jezus skierował do swoich uczniów, ujawnia się środowisko gminy chrześcijańskiej cierpiącej prześladowania i nękaną apostazją (zob. Łk 12,4.8.9.11). Ale nie znaczy to, że wypowiedź jest dziełem wspólnoty powielkanocnej. Są to słowa zbyt odważne, aby mogły zrodzić się w środowisku tych, którzy uwierzyli w Jezusa. Nie bez znaczenia jest fakt, że logion o grzechu przeciw Synowi Człowieczemu pojawia się nie tylko w trzeciej, lecz i w pierwszej Ewangelii kanonicznej, co wskazuje, że jej autor widział w nim autentyczne słowa Jezusa związane w jakiś sposób z sytuacją sporu z faryzeuszami. Wersja Łk znajduje się w kontekście *wielkiej podróży do Jerozolimy* (9,51 – 18,14). Mamy tam dużo materiału, który badacze łączą z tzw. tradycją uczniów. Wzmianki o *uczniach*, różnych od dwunastu Apostołów, tworzących grono *siedemdziesięciu dwóch*, są w tej części Ewangelii bardzo częste (11,1.5.9; 12,22.32 itd.). Należy przypuszczać, że ewangelista samodzielnie opracował świadectwa przekazywane w kręgu tych *siedemdziesięciu dwóch* (10,1–12. 17–20) i w najbliższym otoczeniu Jezusa. Obok powszechnie znanej „tradycji Apostołów” był to inny ważny nurt narracji o Jezusie, utrwalony i opracowany najpełniej właśnie przez Łk. Wypowiedź o grzechu przeciw Synowi Człowieczemu krążyła w środowisku „uczniów”, a ostatecznie – podobnie jak ta z Mt 12,31.32b i Mk – pochodzi od samego Jezusa.

W gronie uczniów podjęte zostało kategoryczne ostrzeżenie wygłoszone w trakcie dysputy z faryzeuszami. W dalszym ciągu z tą samą mocą i tymi samymi słowami akcentuje się nieodpuszczalność bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu. Nowy akcent pojawia się natomiast w pierwszej części logionu, tej, która przynosi zapewnienie o stałej gotowości przebaczenia ze strony Boga. Zamiast ogólnego „wszystkie grzechy i bluźnierstwa” czytamy: *...każdemu kto wypowie jakieś słowo przeciw Synowi Człowieczemu będzie odpuszczone*. Wynika stąd, że ostrzeżenie przed bluźnierstwem przeciw Duchowi było dla Apostołów i uczniów zrozumiałe. Podczas rozmowy z Jezusem pojawiło się pytanie, czy rzeczywiście wszystkie grzechy – poza tym wyraźnie napiętnowanym – mogą być odpuszczone, czy podlega odpuszczeniu również grzech przeciw Synowi Człowieczemu.

Dostrzegamy różnicę między *grzechem przeciw Synowi Człowieczemu* a *bluźnierstwem przeciw Duchowi Świętemu*. Pierwszy w kontekście życia ziemskiego Jezusa oznaczał rozmaite, zwłaszcza nieprzychylne czy wręcz wrogie opinie wygłaszane na temat Mistrza przez ludzi, którzy znali Go tylko ze słyszenia albo spotkali przelotnie. Istnieje zatem różnica między tymi, którzy mieli sposobność doświadczenia nadzwyczajnej mocy Jezusa, oraz innymi, których kontakt z Nim był przypadkowy, a decyzja skłaniająca do wiary trudniejsza. Jezus jako Syn Człowieczy to Jezus w ziemskiej kondycji istnienia, która mogła przesłaniać Jego prawdziwą godność, a wtedy decyzja „za” lub „przeciw” nie następowała w całkowicie jasnym świetle. Grzechy popełnione przeciw Synowi Człowieczemu, a więc jakiś rodzaj wątpliwości czy buntu zrodzony na kanwie ziemskiego życia Zbawiciela, mogą być odpuszczone. Jezusowa kondycja, której doświadczali ludzie z Jego najbliższego otoczenia, usprawiedliwia niepokoje, trudności i zwłokę w opowiedzeniu się za Nim i głoszonego przez Niego Królestwem. Skoro jednak ci sami ludzie są świadkami nadzwyczajnej mocy Mistrza, wykraczającej poza ramy codziennego doświadczenia, ich zastrzeżenia i obawy tracą rację bytu. Tym bardziej podstępne łączenie mocy ujawniającej się w cudach z szatanem jest postawieniem siebie poza zbawieniem ofiarowanym przez Jezusa. Będzie to

bowiem wypaczenie uczciwego patrzenia na rzeczywistość i wykrętne manipulowanie kategoriami moralnego dobra i zła.

### **„Sitz im Leben“ Kościoła apostolskiego**

Jezus odszedł, ale pozostał Kościół, utwierdzony przez Jego Ducha i na nowo stawiający ludzi wobec konieczności wyboru. Apostołowie dobrze rozumieli, że w dziele budowania Królestwa nie są osamotnieni. Jak niegdyś Mistrz przysposabiał ich do przyjęcia prawdy, tak i później ustawicznie doświadczali Jego wspierającej mocy. Zmartwychwstały Pan kieruje ziemską wspólnotą wierzących. Przez pośrednictwo Ducha Świętego umożliwia przepowiadanie, udziela pokoju i jedności, mocy w prześladowaniach, siły do pokonywania wszelkich przeciwności, czyli prowadzi ją ku pełni Królestwa Bożego. W przeświadczeniu o wiodącej roli Ducha należy upatrywać jednego z najbardziej zasadniczych znamion samoświadomości pierwotnego Kościoła. Jego życie jest żywotnie związane z Duchem Świętym, który uzdalnia go do zleconej mu misji, a jednocześnie jest świadectwem nadprzyrodzonego sposobu egzystencji.

Pierwsze misje chrześcijańskie natrafiały na wyraźny opór. W Dziejach i Listach Apostolskich mamy wiele aluzji do cierpień, które stały się udziałem Kościoła w najwcześniejszym okresie jego istnienia. Przepowiadaniu Jezusa Chrystusa Apostołowie poświęcili całe swoje życie. Głosząc wiarę dzielili się tym, co przeżyli, a w mocy, z jaką to czynili, ujawniała się obecność Ducha. Także w skuteczności przepowiadania, wspomaganego niezwykle zdarzeniami i czynami, Duch Święty objawiał się jako wspierający ich dzieło. W trakcie żarliwej posługi misyjnej sprzeciw wobec poświadczonemu znakami orędzia traktowano jako bunt przeciw Duchowi Świętemu oraz skutek wewnętrznej złości i zatwardziałości. Uporczywy i rozmyślny opór przeciw działaniu Ducha odbierano jako postawienie się na pozycjach wrogich Bogu. Znowu nie chodziło o doraźne nierozpoznanie prawdy, ale o nienawiść do niej, czasami posuniętą do tego stopnia, że pojawienie się i rozwój Ewangelii tłumaczono oszustwem lub przypisywano ciemnym mocom. W tych okolicznościach wypowiedź o bluźnier-

stwie oznacza, że czas Kościoła jest ostatecznym czasem wejścia do Królestwa Bożego. Wzgardzenie Kościołem, a tym samym ożywiającym go Duchem, jest pogardą wobec Boga i odrzuceniem ofiarowanego przez Niego zbawienia. Wypowiedź o bluźnierstwie zachowuje cały swój istotny sens obecny w kontekście ostrzeżenia skierowanego do faryzeuszów.

W sytuacji Kościoła apostołskiego pojawiły się jednak nowe akcenty w rozumieniu dramatycznej wypowiedzi. Były one przede wszystkim kontynuacją pouczeń skierowanych do uczniów. Wiele światła rzuca Łk 12,1–10, gdzie dostrzegamy obecność licznych znamion popaschalnych. Wobec nasilających się prześladowań, w celu ożywienia ducha męstwa i podtrzymania nadziei chrześcijańskiej, podkreśla się przejściowość ucisków oraz sankcje doczesnej postawy dla wiecznego losu człowieka. Cały czas chodzi o „ucznia”, a więc kogoś, kto doświadczył obecności i mocy Ducha Świętego. Zaciągnięty *do synagog, urzędów i władz* ma obowiązek zaświadczyć słowem i czynem swoje przekonania. Postawiony w trudnym położeniu, nie może dopuścić się bluźnierstwa przeciw Duchowi Świętemu; tzn. nie wolno mu wypaczyć ani zafałszować tego, co przeżył. Byłoby to działanie wbrew zasadom, które z istoty swojej są moralnie dobre i słuszne. Uczeń związany z Chrystusem nawet za cenę życia nie może sprzeniewierzyć się otrzymanym darom. Aluzje do rozprawy sądowej są w trzeciej Ewangelii niewątpliwe. Dawna wypowiedź Jezusa zostaje zinterpretowana w nowych okolicznościach jako zobowiązanie do wytrwałej wierności swoim przekonaniom. Ten sposób myślenia odnajdujemy w Hbr 6,4–6: *Jest niemożliwe, aby tych, którzy zostali oświeceni, a nawet zakosztowali daru niebiańskiego i stali się uczestnikami Ducha Świętego, zakosztowali także dobroci Słowa Bożego i cudownych mocy przyszłego wieku, wtedy gdy odpadną, ponownie odnowić i przywieść ku nawróceniu. Krzyżują bowiem w sobie Syna Bożego i wystawiają Go na urągowisko.*

Pozostaje objaśnić znaczenie słów o odpuszczalnym grzechu przeciw Synowi Człowieczemu na etapie katechezy apostołskiej. Przeżycia Wielkanocy i Zielonych Świąt sprawiły, że tytułu „Syn Człowieczy” używano już niemal wyłącznie w odniesieniu do ziemskiego Jezusa. Apostołowie doświad-

czyli bardzo boleśnie tego, że Bóstwo było w Nim skrycie obecne. Wątpliwości i rozterki pojawiały się przez cały czas publicznych wystąpień Mistrza, potęgując się w dniach Jego męki i śmierci. Tylko Zmartwychwstałemu zawdzięczali niezłomną wiarę, gdyż trzyletnia zażyłość zakończyła się niewiernością z ich strony. Mogli przeto pojąć, jak wielkie trudności w uznaniu Jezusa za wywyższonego Pana napotykają ludzie, którzy znali Go podczas ziemskiego życia. W świadomości Kościoła wątpliwości i niepowodzenia, upadki i załamania, którym towarzyszyła wola poznania prawdy, mogą być odpuszczone. Zapewnienie to było dla wczesnego Kościoła ukojeniem i radością. Nawiązywało do rzeczywistych zmagañ, wlewało nadzieję i pomagało kierować innymi, którzy nadal zdradzali objawy tej samej słabości.

### „Sitz im Leben“ Ewangelii Mateusza

Ostateczny kształt materiału narracyjnego oraz mów utrwalaonych w aktualnych Ewangeliach zależy od wkładu redakcyjnego poszczególnych ewangelistów. Przystojony materiał tradycji zestawiali nie przypadkowo i mechanicznie, lecz komponowali dzieła, których konstrukcja miała uwypuklić jakiś szczególny rys postaci Jezusa. Praca autorów Ewangelii ujawniła właściwe im tendencje teologiczne i kerygmatyczne. Tytułem przykładu przyjrzymy się usytuowaniu logionu o bluźnierstwie w pierwszej Ewangelii kanonicznej. Stwierdziliśmy, że wiernie oddaje ona okoliczności dysputy Jezusa z faryzeuszami. Mogłoby się więc wydawać, że wkład redakcyjny jest w niej stosunkowo niewielki. Ale utrwalając wiernie sytuację historyczną ewangelista włącza jej opis w staranny schemat kompozycyjny dzieła, dzięki czemu epizod uzyskuje nowe barwy.

Ewangelia Mt została zredagowana z zamiarem wykazania, że Kościół nie uzurpuje sobie władzy, lecz stanowi wypełnienie i kontynuację Bożych obietnic udzielonych Izraelowi, jest przeto *prawdziwym Izraelem*. Wykazywanie konstytutywnej roli Kościoła oraz określenie jego stosunku do ludu Bożego Starego Przymierza zakłada niezbędną prezentację osoby Jezusa, założyciela Kościoła. Mt akcentuje, że właśnie Jezus jest długo oczekiwanym Mesjaszem, Synem

Bożym i Sługą Jahwe. W Nim spełniły się obietnice dane Abrahamowi. Na plan pierwszy wysuwa tytuł Mesjasza, ukazywanego jako nauczyciel (Mesjasz słowa) i zbawiciel (Mesjasz czynu). Cuda Jezusa są potwierdzeniem autorytetu, mocą którego nauczał, a zarazem służą do zrozumienia Jego Osoby, wyjaśniają Ją. Cud u Mt jawi się jako chrystologiczne wypełnienie Pisma (zob. 8,2-17). Ewangelista ukazuje Jezusa jako Pana i współzyciela wierzących. Pisząc z perspektywy zmartwychwstania rzutuje popaschalną wiarę uczniów na czas ziemskiego życia Zbawiciela. Już wtedy są oni Kościołem. Cud zatem posiada także wymiar eklezyjalny (zob. 14,22-33). Tworzy to zasadniczy kontrast między wiarą uczniów a niewiarą faryzeuszów i przywódców żydowskich, członków *starego Izraela*.

Blok poświęcony publicznej działalności Jezusa na terenie Galilei (3,12-18,35) rozpada się w pierwszej Ewangelii kanonicznej na cztery grupy tekstów: 1. Jezus jako nauczyciel (3,12-7,29); 2. Jezus jako cudotwórca (8,1-10,32); 3. piętnowanie wrogości i niewiary przywódców żydowskich (11,1-13,58); 4. pouczenia skierowane do uczniów (14,1-18,35). Wypowiedzi o bluźnierstwie zostały umieszczone w trzeciej części skomponowanej tak, iż opisuje się w niej trzy typy zachowań słuchaczy Jezusa: niezdecydowanie tłumu (rozdz. 11), zatwardziałą wrogość faryzeuszów (rozdz. 12), wiarę uczniów (rozdz. 13). Widziane w innej perspektywie ostrzeżenie przed bluźnierstwem jest punktem kulminacyjnym pierwszej połowy Mateuszowej Ewangelii. Pojawia się pod koniec całości, w której ewangelista przedstawił postać Jezusa (3,12-8,34), przypomniał trudności w głoszeniu Jego nauki (9,1-10,42), wskazał na możliwość pozyskania niezdecydowanej części narodu (11,1-30) oraz ostrzegł przed zatwardziałością przywódców i faryzeuszów (12,1-50). Zasłепienie tych ostatnich godziło w samo serce Ewangelii i było równoznaczne ze sprzeciwem wobec zbawczych planów Bożych (zob. 21,33-46). Rozstrzygający charakter osoby i posłannictwa Jezusa wyeksponowany został w perykopie 12,38-42. Jezus jest tam przedstawiony jako jedyny „znak” nadejścia Królestwa Bożego, podobnie jak Jonasz był jedynym *znakiem* danym mieszkańcom Niniwy. Odwołując się do popularnej opowieści o pobycie Jonasza we wnętrzu ryby Mt czyni aluzję do zmartwychwstania

Jezusa. Stanowi ono Boży argument dany ludziom po to, aby uwierzyli. Opór wobec mocy ujawnionej w zmartwychwstaniu to rezygnacja z jego błogosławionych skutków.

Błuźnierstwo przeciw Duchowi ma u Mt aspekt chrystologiczny (odrzućcie wezwania udzielonego w Jezusie Chrystusie) oraz eklezjalny (sprzeciw wobec misji Kościoła). Jest nieodpuszczalne w tym sensie, że nie istnieje inna droga zbawienia dla ludzi, którzy uzyskawszy możliwość doświadczenia Jezusa jako Mesjasza i obserwując nadzwyczajną obecność Pana w Kościele, nie tylko nie biorą sobie do serca tych rzeczywistości, lecz w przewrotny sposób dobro z nimi związane usiłują przeinaczyć, podając objaśnienia krańcowo sprzeczne z tożsamością Jezusa i Kościoła. Powraca wątek, jaki rozpoznaliśmy wcześniej: ostrzeżenie przed wypaczeniem podstaw moralności poprzez zachwianie fundamentalnych relacji wobec dobra i zła.

Analiza słów o błuźnierstwie na poszczególnych etapach formacji kanonicznych Ewangelii pokazuje, że nie mogą być one pojmowane statycznie. Ich trwałość wykracza poza ściśle określony kontekst: w życiu Kościoła są tak samo aktualne jak za życia Jezusa. Od samego początku Apostołowie i ewangelisti wiedzieli, że to kategoryczne ostrzeżenie nie ma charakteru sytuacyjnego, lecz odnosi się do permanentnej postawy człowieka. Nie chodzi jedynie o odrzucenie Ewangelii Chrystusowej, lecz o nieusuwalną zatwardziałość nieczułą na wpływ Ducha ożywiającego chrześcijańskie przepowiadanie. W tej pogardzie ujawnia się egoizm przekonany o własnej samowystarczalności i odrzucający każdą możliwość zbawienia przychodzącego z zewnątrz, od Boga. Odbyna się to drogą podeptania podstawowych norm moralnych przyjętych i obowiązujących w ludzkiej społeczności, nakazujących szacunek wobec autentycznej prawdy. Człowiek musi zaaprobować uczciwe kryteria rozstrzygania o wartości moralnej rzeczywistości Jezusa i Jego Kościoła. Tak długo dopóki się waha lub nie jest w stanie prawidłowo rozpoznać nadzwyczajnej obecności i mocy Boga, jego postawa nosi cechy słabości, która może być odpuszczona. Ale jeżeli przewrotnie odrzuca dobro związane z Kościołem, a nawet przekręca je i wprowadza niepokój do innych sumień, musi liczyć się z winą, jaką popelnia,

oraz jej skutkami, których powagę Jezus wyraźnie przedstawił. Jego działanie obraca się bowiem przeciw fundamentalnym kanonom moralności i uniemożliwia ustalenie niezbędnych dyrektyw słusznego moralnego postępowania. W swojej istocie jest to nic innego jak wyzywający bunt przeciwko samemu Bogu.

### **Le blasphème contre le Saint-Esprit (Mt 12,31 et paral.)**

L'analyse des passages sur le blasphème à différentes phases du devenir des Évangiles canoniques démontre que ces passages ne sauraient être perçus comme statiques. Leur portée dépasse un contexte strictement déterminé - dans la vie de l'Église ils ont tout autant d'actualité que du vivant de Jésus. Le blasphème contre le

Saint-Esprit n'est pas une défaillance accidentelle face à l'appel de Dieu en Jésus, mais bien une perversion qui culpabilise. Tout en étant témoin de signes sortant de l'ordinaire, l'homme en tente une interprétation retorse. La limite entre le bien et le mal s'en trouve estompée.



Adam Zak SJ

## Odroczone spotkanie

Judaizm i chrześcijaństwo w koncepcji Franza Rosenzweiga

Myśl żydowskiego filozofa, Franza Rosenzweiga, ze względu na jej nowość i spekulatywny charakter, nie od razu została zrozumiana, tym bardziej iż jego główne dzieło, „Gwiazda zbawienia”, wydane po raz pierwszy w 1921 r., zostało zakwalifikowane jako książka żydowska i trafiło do bardzo ograniczonego kręgu odbiorców. Poza tym cała działalność Rosenzweiga przebiegała poza uniwersytem i stąd dzieło to nie zostało zauważone przez zawodowych filozofów. Drugie wydanie „Gwiazdy” z 1930 r. nie miało również większych szans. Narodowosocjalistyczna noc odroczyła spotkanie z Rosenzweigem i jego myślą o kilkadziesiąt lat. To pewnego rodzaju paradoks, że myśl M. Buber’a jest bardziej znana niż myśl jego genialniejszego przyjaciela. Miała na to niewątpliwie wpływ również krótkość życia Rosenzweiga (1886–1929). Artykuł ten nosi tytuł *odroczone spotkanie* także dlatego, że sam Rosenzweig pojmował dialog żydowsko-chrześcijański jako podjęcie na nowo tej rozmowy, która u początków chrześcijaństwa była prowadzona, a została niestety odroczone przez kilkanaście wieków apologetyki, niezrozumienia, a czasem nienawiści.

Celem tego artykułu jest przyczynić się, choćby w minimalnym stopniu, do pokonania skutków odroczonego spotkania z myślą Rosenzweiga przez ukazanie, jak on sam podjął odroczone przez historię dialog filozoficzno-teologiczny judaizmu z chrześcijaństwem. Nie chodzi więc tylko o historyczne i pojęciowe ustalenia, lecz przede wszystkim o przyczynienie się do uściślenia statusu *quaestio-nis* między judaizmem a chrześcijaństwem, tak jak był on widziany przez jednego z najwybitniejszych przedstawicieli współczesnej myśli żydowskiej w Niemczech przed katastrofą Holocaustu.

## Tło koncepcji Rosenzweiga

Znaczenie i nowość stosunku Rosenzweiga do chrześcijaństwa będą jeszcze wyraźniejsze, gdy zauważymy, iż prawie od II w. dialog chrześcijańsko-żydowski praktycznie przestał istnieć. Na brak pozytywnej wizji chrześcijaństwa ze strony żydowskiej miał duży wpływ – obok oczywistych różnic teologicznych dotyczących samego pojęcia Boga – również fakt, iż Żydzi w Europie żyli jako mniejszość w społeczeństwach, w których antysemityzm był niestety zjawiskiem ciągle obecnym i groźnym, bo wpływającym na sprawowanie władzy. niesprawiedliwość i krzywda, które jak powracająca fala uderzały w żydowską mniejszość, uniemożliwiały jakikolwiek dialog teologiczno-filozoficzny.

Historia wczesnego chrześcijaństwa należy do historii żydowskiej. Wraz z sukcesem misji wśród pogan chrześcijaństwo usamodzielnia się. Przestaje być dla Żydów kontrowersją w łonie judaizmu i staje się religią ludów świata, religią „półprozelitów”, która po Konstantynie staje się dziedziczką i kontynuatorką rzymskiej potęgi i woli panowania. Wprawdzie odróżniano na ogół chrześcijan wraz z muzułmanami od pogańskich bałwochalców, lecz głoszenie, nawet ostrożne, tolerancji z teologicznych przesłanek należało do rzadkości. W myśli żydowskiej dominowała troska o wyłączność objawienia biblijnego, co musiało prowadzić do pomniejszania związku chrześcijaństwa z Biblią, z żydowskim objawieniem. Stanowisko rabina, Jakuba Emdena (1697–1776), który głosił, iż założyciel chrześcijaństwa zasłużył się zarówno Żydom jak i poganom, ponieważ z jednej strony umocnił naukę Mojżesza podkreślając jej stałą ważność, a z drugiej oddalił pogan od bałwochwalstwa ucząc ich moralności bardziej wymagającej niż prawo Mojżeszowe, jest raczej odosobnione. To samo należy powiedzieć o jego pozytywnej ocenie Kościoła jako zrzeszenia ku chwale Bożej, którego celem jest głosić całemu światu, że jest jeden Bóg, który jest Panem nieba i ziemi. Dopiero w XIX w., kiedy to pooświeceniowe *polepszenie sytuacji obywatelskiej Żydów*<sup>1</sup> przyniosło konkretyza-

<sup>1</sup> Tak brzmi tytuł książki Ch. W. Dohna (*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, t. 2, 1/81–83), która znacznie wpłynęła na kształt emancypacji Żydów w Austrii i w Niemczech.

cję ich dążeń emancypacyjnych i asymilacyjnych oraz doprowadziło z czasem do całkowitej zmiany ich położenia materialnego i kulturalnego, zaistniały lepsze warunki do teoretycznego pogłębienia relacji między judaizmem i chrześcijaństwem. Zwłaszcza dostęp Żydów do wykształcenia konfrontował ich z dziedzictwem myśli chrześcijańskiej na sposób dotąd niespotykany.

Z dziewiętnastowiecznych koncepcji relacji między judaizmem a chrześcijaństwem na gruncie niemieckim na naszą uwagę zasługuje przede wszystkim wizja rabina Samuela Hirscha (1815-89). Powstała ona jako reakcja na koncepcję Hegla, który również dla Rosenzweiga będzie głównym przeciwnikiem. Hegel zauważa, że judaizm nie wymaga by ludzie inaczej wierzący nawracali się na religię Biblii. Zauważa on pewien paradoks: Bóg, o którym Żydzi wiedzą, iż jest Panem nieba i ziemi, jest przez nich czczony jako Bóg jednego narodu. Świadomość wybrania nie pozwala na to, by poznana i wypowiedziana powszechność objawienia zaowocowała powszechnym przepowiadaniem. Stąd dla Hegla judaizm jest zasadniczo przeżytkiem, który spełnił swą historyczną rolę. W odpowiedzi na tę koncepcję Hegla Samuel Hirsch<sup>7</sup> rozróżnia religijność intensywną i ekstensywną. Po utrwaleniu się religii intensywnej w narodzie żydowskim nadszedł wraz z chrześcijaństwem czas religijności ekstensywnej, czas upowszechniania prawdziwej wiary pośród pogan. Chrześcijaństwo, którego podstawowa zasada przepowiadania Królestwa tak jak - zdaniem Hirscha - rozumiał ją Jezus, nie wychodzi poza judaizm. Nawet Janowa interpretacja, która w życiu Jezusa widzi realizację już nie idei Izraela, lecz idei wyzwolonej ludzkości, pozostaje jeszcze jego zdaniem w granicach judaizmu. Z pozytywnej treści chrześcijaństwa nie wynika dla Hirscha zerwanie z judaizmem. Chrześcijaństwo w swej istocie, która jest identyczna z judaizmem, jest misją judaizmu. Zerwanie zapoczątkowane przez św. Pawła powoduje, jego zdaniem, niesłuszną wykładnię judaizmu jako religii prawa, które nie daje człowiekowi siły do czynienia dobra. I stąd jedyną drogą do zbawienia jest zreinterpretowany pod wpływem pogaństwa i przystosowany do wymogów misji Jezus. Ten krok św. Pawła musi być cofnięty przez powrót chrześcijaństwa do jego pierwotnej formy. Powrót ten dokona się

w czasach mesjańskich, w których intensywna i eksten-sywna religia będą stanowiły jedność w religii absolutnej. W koncepcji tej chrześcijaństwo nie ma jednak swojej samo-dzielnej wartości. Ma ją o tyle, o ile pierwotnie było i osta-tecznie znów będzie tożsame z judaizmem.

Studia Rosenzweiga i jego działalność przypadają na początek XX w., kiedy to proces asymilacji Żydów objawiał wyraźnie skutki nie tylko pozytywne. Jego wynikiem były nie tylko zdobycze kulturalne, materialne czy pewna po-prawa ich sytuacji jako obywateli. Jego cenę stanowiła rów-nież postępująca utrata żydowskiej tożsamości religijnej. Rodzina Rosenzweiga i krąg jego najbliższych znajomych i przyjaciół był bardzo luźno związany z tradycją religijną. Był to związek raczej przekorny ze względu na nie spełnione oczekiwania emancypacyjne, zwłaszcza w sferze politycznego równouprawnienia. Związek ten ogranicza się do uczestnictwa bardziej zewnętrznego niż religijnego w nieli-cznych obrzędach liturgicznych. Natomiast otwarcie się tego środowiska na to wszystko, co stanowiło ówczesne Niemcy, i na późnochrześcijańską kulturę zachodnią było bezwarunkowe. Odnajdywanie i docenianie żydowskich wartości było również znacznie utrudnione brakiem goto-wości chrześcijan do uznania wartości doświadczenia religij-nego judaizmu. W takim otoczeniu i takiej atmosferze wzrastał i formował się Rosenzweig.

Jego wyjściowy relatywizm połączony z ogromną chłon-nością zdaje się nie tylko wynikiem metody historycznej, ile raczej historyzm stał się naturalnym teoretycznym ujęciem spontanicznej relatywistycznej postawy poznawczej.

### Postawa Rosenzweiga wobec chrztu Hansa Ehrenberga

Z tej atmosfery wyrasta zrozumienie i wręcz usprawiedli-wienie decyzji kuzyna i przyjaciela, H. Ehrenberga, który wyciągając wnioski z duchowej sytuacji judaizmu w 1911 r. przyjął chrzest. Zamiar ten dyskutowano w rodzinie już dużo wcześniej. W liście do rodziców z 2 listopada 1909 r. Rosenzweig w następujący sposób ustosunkował się wzglę-dem ich obiekcji co do planowanego przez Hansa kroku: *Nie*

<sup>1</sup> Zob. S. Hirsch, *Die Religionsphilosophie der Juden*, Leipzig 1842.

*mogę się jednak dopatrzeć zawstydzenia w tej całej sprawie. Jest to przecież piękne, że istnieje możliwość dojścia do jakiejś religii przynajmniej z opóźnieniem i przynajmniej dla swoich dzieci, skoro przez wcześniejsze zaniedbania takiej możliwości się nie otrzymało. A cztery dni później, w następnym liście do domu, wyjaśnia dodatkowo: O Hansie myślimy przecież inaczej. /.../ Jesteśmy we wszystkim chrześcijanami, żyjemy w chrześcijańskim państwie, chodzimy do chrześcijańskich szkół, czytamy chrześcijańskie książki, krótko mówiąc, cała nasza „kultura” jest całkowicie oparta na chrześcijańskim fundamencie; dlatego ten, kto nie ma w sobie jakiejś racji wstrzymującej, potrzebuje tylko całkiem lekkiej decyzji przyjęcia chrześcijaństwa. W dzisiejszych Niemczech nie można „przyjąć” judaizmu<sup>3</sup>.*

Teksty te oprócz cennego świadectwa o duchu epoki, której Rosenzweig był dzieckiem, i o dwuznaczności asymilacji, dają nam również взгляд w jego stosunek do judaizmu i chrześcijaństwa w momencie poprzedzającym zasadnicze zmiany w jego życiu. Judaizm był wówczas dla niego *puszą portmonetką*, chrześcijaństwo zaś miało *pełną rękę pieniędzy*<sup>4</sup>. Przewaga chrześcijaństwa jest faktyczna, mierzona przede wszystkim wartościami kultury. Judaizm przegrał we współzawodnictwie kulturalnym i Rosenzweigowi zdawało się, iż nie mógł on zaspokoić głodu światopoglądowego młodej generacji Niemców żydowskiego pochodzenia.

### Proces nawrócenia Rosenzweiga

Nie oznaczało to jednak, by zdaniem Rosenzweiga potrzebę tę mogło zaspokoić chrześcijaństwo lub religia w ogóle. Przez krótki czas wydawało mu się, że rolę tę mogła spełnić filozofia Hegla. Dalsze jednak i to dogłębne zajęcie się Heglem w perspektywie historycznej, które zaowocowało m.in. klasyczną już dzisiaj rozprawą („Hegel i państwo”), ukazało Rosenzweigowi jako historykowi filozofii całą względność i przez to fałszywość Hegłowskiego punktu widzenia, który jawi mu się jako jeden z wielu, a nie absolutny. Równocześnie jednak studium Hegla postawiło go z całą ostrością przed bezwarunkowością pytania o prawdę, którego uniknąć się nie da i to nie jako pytania szkolnego, na które należałoby dać odpowiedź w trzeciej osobie, a więc

fachową tylko, lecz jako osobistego pytania ostatecznego, na które należy odpowiedzieć w pierwszej osobie. Bezwarunkowość tego pytania nie jest tylko teoretyczna, lecz wynika ze zwątpienia, które ma wszystkie cechy kryzysu intelektualnego i duchowego.

Rosenzweig nie wyobrażał sobie, by dla nowoczesnego wykształconego człowieka taką odpowiedzią mogła być wiara religijna, tzn. by oprócz mówienia neutralnego o religii była również możliwa mowa w pierwszej osobie, z punktu widzenia świadomie przyjętej wiary w objawienie bez rezygnacji z krytycznego myślenia. Późwieceniowy i poidealistyczny konflikt wiary i rozumu konkretyzuje się u Rosenzweiga w wyrosłym z własnego wątplenia pytaniu filozoficznym o to, czy i jak jest możliwe objawienie. Konkretyzacja tego pytania o objawienie dokonuje się w dialogu z trzema przyjaciółmi, ochrzczonymi Żydami, a mianowicie ze wspomnianym już wyżej kuzynem, H. Ehrenbergiem, z kuzynem ich obu, Rudolfem Ehrenbergiem, a zwłaszcza z Eugeniuszem Rosenstockiem. Dialog ten osiąga swój szczytowy punkt latem 1913 r. w Lipsku.

Rosenzweig uznawał wówczas teoretycznie, że przyjęcie historyczno-ponadhistorycznego objawienia byłoby odpowiedzią na jego pytania i wątpliwości wynikające z relatywistycznej postawy poznawczej. Nie widział jednak możliwości obiektywnego uznania takiego kroku dla siebie – relatywizującego wszystko historyka. W Rosenstocku zaś spotkał młodego uczzonego, historyka prawa z wielce obiecującą karierą uniwersytecką, który rozbił jego argumenty samym faktem, że dokonał wyboru i że w swoim myśleniu i mówieniu zamiast obiektywizującej, każdą treść cierpliwie znoszącej mowy w trzeciej osobie ośmielił się przyjąć objawienie, odpowiadając temu objawieniu jak człowiek, który na nikogo nie przeniósł własnej odpowiedzialności za słowo i myśl, za swe własne „tak” lub „nie”. Rosenstock ukazał Rosenzweigowi możliwość objawienia nie tyle teoretycznie, ile raczej praktycznie jako warunek możliwości niezbywalnej odpowiedzialności na słowo słyszane i wypowiedane. Rosenzweig spotkał w Rosenstocku człowieka, który swej

F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*, dz. 1. *Briefe und Tagebücher*, Haag 1939, s. 94-95.

Tamże, s. 94.

własnej odpowiedzialności myśliciela i słuchacza słowa nie podporządkował systemowi, metodzie czy też duchowi czasu; który swą własną odpowiedzią na objawienie ukazał mu w odpowiedzialności za nie pierwotne źródło mowy i myślenia, w którym żyje i odnawia się wszelkie słowo, a zwłaszcza najbardziej własne ze słów – „ja”.

Kilka miesięcy po decydującej rozmowie z Rosenstockiem, która odbyła się w Lipsku 7 lipca 1913 r., Rosenzweig pisał do R. Ehrenberga: *Fakt, że taki człowiek jak Rosenstock był świadomym chrześcijaninem [...] przewrócił całe moje wyobrażenie o chrześcijaństwie a wraz z nim o religii w ogóle, a zatem o mojej religii*<sup>5</sup>. Rosenzweig uważał, że jego judaizm jest pojęciowo wystarczająco chrześcijański, by mógł on być przekonany o jedności wiary swojej i rozmówców. Dialog z Rosenstockiem uświadomił mu natomiast, że tej wspólnoty wiary nie było, że nie stworzy jej pojęciowa chrystianizacja judaizmu ani judaizacja chrześcijaństwa, bo stało się dlań jasne, że w jego wizji świata nie ma już miejsca na judaizm. Spotkanie z Rosenstockiem pokazało Rosenzweigowi z jednej strony możliwość przyjęcia objawienia nie tyle jako zewnętrznego autorytetu, który miałby być usprawiedliwiony przez rozum, lecz jako doświadczenia źródłowego, które jest powszechnym warunkiem możliwości, twierdzenia i przeczenia, warunkiem odpowiedzialności za słowo, której jest podporządkowane i którą żyje wszelkie myślenie. Z drugiej zaś strony pokazało mu słuszność punktu widzenia chrześcijańskiej misji, której pierwszym i naturalnym adresatem byli Żydzi.

Rosenzweig pragnie przyjąć chrzest jako świadomy Żyd, a nie jako poganin, którym był de facto. Intensywne zajęcie się żydowską tradycją i uczestnictwo w liturgii synagogalnej miało być etapem w przygotowaniu się do chrztu, a sam chrzest powtórzeniem w XX w. kroku wielu Żydów z początków chrześcijaństwa. Takie podejście świadczy o tym, że był świadom, iż szczególna relacja chrześcijaństwa do judaizmu nie należy tylko do historii, lecz że jest ona stałą potrzebą Kościoła wszystkich czasów wynikającą z faktu, iż nie można oddzielić Starego Przymierza od Nowego. Chrześcijaństwo potrzebuje Starego Przymierza jako czegoś żywego ze względu na swą własną żywotność. Można powiedzieć, że Rosenzweig odkrywa żywotność objawienia Sta-

rego Przymierza dzięki konfrontacji z chrześcijaństwem. Z takim podejściem zwraca się ku judaizmowi i odkrywa coś, co go prowadzi do zmiany decyzji, do zaniechania chrztu. Odkrywa mianowicie Stare Przymierze jako *najbardziej własne posiadanie*<sup>6</sup> i równocześnie odkrywa ciągłą aktualność żywotności Izraela w historii zbawienia. Dokonuje się w nim nawrócenie w nawróceniu, które bynajmniej nie oznacza negacji chrześcijaństwa, lecz wyciągnięcie wniosków z przekonania, iż losy objawienia w świecie, a więc sama misja chrześcijańska, potrzebują judaizmu żywego. Rosenzweig odkrywa historyczno-zbawczą rolę judaizmu a wraz z tym i miejsce dla siebie jako Żyda. Odkrycie judaizmu jako własnego dziedzictwa dokonuje się głównie przez uczestnictwo w obchodach żydowskiego Nowego Roku i zwłaszcza w liturgii synagogałnej Dnia Pojednania w październiku 1913 r.

Komunikując w liście do R. Ehrenberga wycofanie swojej decyzji przyjęcia chrztu Rosenzweig pisze: *Co oznaczają Chrystus i Jego Kościół w świecie, co do tego jesteśmy zgodni: nikt nie przychodzi do Ojca, chyba że przez Niego* [J 14,6]. *Nikt nie przychodzi do Ojca; inaczej jednak, jeśli ktoś nie potrzebuje przychodzić do Ojca, bo już jest u Niego. I tak rzecz ma się z ludem Izraela (nie z pojedynczym Żydem). Lud Izraela wybrany przez swego Ojca wpatrzony jest nieugięcie ponad światem i ponad historią w ów ostatni, najbardziej odległy punkt, gdzie ten jego Ojciec, ten sam, Jeden i Jedyne – „wszystkim we wszystkim!” – będzie<sup>7</sup>. Zdaniem Rosenzweiga ze względu na tę nadzieję Izrael bierze na siebie cały ciężar prześladowań, wyobcowania zewnętrznego i wewnętrznej nieugiętości. Jest on znakiem sprzeciwu wobec świata, tak jak chrześcijaństwo ze swym skandalem krzyża jest znakiem potwierdzenia świata. Synagoga i Kościół świadomie i nieprzypadkowo zakorzenione są w jednej nadziei eschatologicznej i potrzebują się nawzajem, jak „tak” potrzebuje „nie” i jak „nie” potrzebuje „tak”. Między chrześcijańską misją i pracą w świecie pod znakiem „tak” a żydowską świadomością wybrania, która całą swą energię wkłada we własne*

<sup>6</sup> List z 31 X 1913, w: *Briefe und Tagebücher*, dz. cyt., s. 133.

<sup>7</sup> List z 30 VIII 1920 do F. Memecke, tamże, s. 680.

List z 31 X 1913, tamże, s. 134–135.

trwanie i życie jako znak sprzeciwu wobec świata, będzie pośredniczył kiedyś u kresu czasów sam Bóg. Nie ma tu miejsca na (dialektyczną) mediację i syntezę, która nie należy do historii i jej sił, tylko do Boga. I chrześcijanie, i Żydzi są zdani na siebie nawzajem. Chrześcijanie są zdani na Żydów w tym, co umożliwia im pracę nad przenikaniem objawienia do świata bez utraty własnej tożsamości przez zupełne wtopienie się w ten świat, bez zagubienia eschatologicznego celu, o którym przypomina im właśnie istnienie Izraela. Żydzi są zdani na chrześcijan, bo ich misja w świecie pozwala im pielęgnować własne życie i w ten sposób być niezniszczalnym dowodem historyczności objawienia. Historyczność i ponadhistoryczna uniwersalność objawienia wymagają równoczesnego istnienia Izraela i Kościoła.

Odtąd poza poszukiwaniem filozoficznie ważnej odpowiedzi na pytanie o możliwość objawienia cały wysiłek Rosenzweiga będzie skierowany najpierw na studium judaizmu, a później na umacnianie żydowskiego życia. Intensywnemu poznaniu judaizmu towarzyszy dialog z chrześcijanami, którego celem jest uzyskanie od rozmówców uznania ciągłej aktualności żydowskiej odrębności w historii zbawienia z punktu widzenia chrześcijańskiego. Chodzi o uznanie tego, że Żydzi i ich życie są potrzebni Kościołowi nie jako przeszłość, lecz jako teraźniejszość, ze względu na prawdziwość misji Kościoła w świecie, od której zależą losy objawienia. Losy objawienia nie mogą być i nie są obce Żydom. Innymi słowy Rosenzweig domagał się od swoich przyjaciół chrześcijan uznania jego żydowskiego punktu widzenia za słuszny również z ich punktu widzenia, a więc rezygnacji z misji wobec Izraela. I pojmując on ten dialog z przyjaciółmi jako kontynuację odroczonego przez historię dialogu z pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Stanowisko Rosenzweiga, które wszelką mediację pomiędzy chrześcijańskim otwarciem się na świat i żydowskim zamknięciem się na tenże przesuwają w eschatologię, z jednej strony wyraża jednoznacznie chrześcijańską i żydowską współzależność a zarazem odrębność. Z drugiej jednak strony, przypisując faktyczność historyczną i ponadhistoryczną uniwersalność objawienia dwu różnym podmiotom jako ekskluzywne racje ich istnienia, tworzy dość nierzeczywisty obraz zarówno Izraela jak i Kościoła, tak jakby Izrael

istniał poza światem i historią, a istota chrześcijaństwa ograniczała się tylko do zewnętrznej misji.

### Judaizm i chrześcijaństwo w „Gwieździe zbawienia”

Konieczność przyjęcia pewnej hipotezy Izraela przy równoczesnym utożsamieniu istoty chrześcijaństwa wyłącznie z jego uniwersalną misją w świecie wynika z podstawowej trudności Rosenzweiga z teologią Trójcy Świętej, a zwłaszcza z nauką o Wcieleniu. Dla Rosenzweiga – zgodnie zresztą z całą tradycją teologiczną Izraela – teologia ta oznacza rozmazanie pojęcia Boga. Jest to cena misji, cena zwycięstwa nad pogaństwem. Według Rosenzweiga chrześcijanin nie może sobie wyobrazić, że *sam Bóg, święty Bóg, mógłby się do niego tak zniżyć, jak on tego pragnie, chyba że stanie się człowiekiem. Objawia się w tym niewymazywalna i właściwa każdemu chrześcijaninowi czystka pogaństwa. Poganin chce być otoczony człowieczymi bóstwami, nie wystarczy mu, że on sam jest człowiekiem – również Bóg musi być człowiekiem. Żywotność, jaka jest wspólna prawdziwemu Bogu i bogom pogan, będzie dla chrześcijanina tylko wtedy wiarygodna, gdy stanie się ciałem w bosko-człowieczej osobie*<sup>8</sup>. To ciągle zagrożenie pojęcia Boga zależy według Rosenzweiga od tego, że chrześcijanie – inaczej niż Żydzi – nie dziedziczą w sposób naturalny *źródła objawienia*, które u chrześcijaństwa niewątpliwie zawdzięcza swój *niezaprzeczalny, faktyczny, pierwotny i trwały byt*, lecz uczestniczą w nim przez „odrodzenie”, tzn. znajdują to źródło *nie w sobie, tylko w Chrystusie*<sup>9</sup>. Bycie chrześcijaninem dla Rosenzweiga nie polega na przyjęciu jakiejś doktryny dogmatycznej, lecz na podporządkowaniu swego istnienia życiu Chrystusa, by odtąd przeżywać własną egzystencję tylko jako skutek działania siły płynącej z Chrystusa. W ten sposób chrześcijaństwo odbiera pogaństwu jego podstawy i czyni to pozostając wciąż u początku drogi, stojąc wciąż wobec konieczności misji, która się zawsze zaczyna na nowo. Samo objawienie domaga się, by żydowska *odwró-*

<sup>8</sup> F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*, dz. 2: *Der Stern der Erlösung*, Haag 1984, s. 588.

<sup>9</sup> Tamże, s. 441.

*cona od świata wewnętrzność* była dopełniona przez *zwrócone ku światu uzewnętrznienie*, tzn. przez zewnętrzne świadectwo, z którym jednak jest związane nieodłącznie potrójne niebezpieczeństwo powrotu do pogaństwa bądź w formie idealistycznej redukcji Boga do idei ducha, bądź w formie apoteozy człowieka czy wreszcie panteizacji świata<sup>10</sup>.

Tę krytykę chrześcijaństwa łączy Rosenzweig z uznaniem chrześcijańskiej drogi objawienia ze względu na jego uniwersalne znaczenie. Jak chrześcijaństwo u swoich początków łączyło krytykę judaizmu z koniecznością uznania go ze względu na objawienie, tak i u Rosenzweiga dzieje się coś podobnego, tylko w odwrotnym kierunku. Pogląd Rosenzweiga na to, że dogmat chrześcijański zawiera możliwość monistyczno-idealistycznej, neopogańskiej redukcji, opiera się – jak się wydaje – na tym, że w jego ocenie idea Wcielenia stała się matrycą monistycznej dialektyki tożsamości Hegla. Stąd krytyka dogmatu chrześcijańskiego jest najpierw odrzuceniem jego monistycznej, przede wszystkim Heglowskiej interpretacji. Tę zaś krytykę monistyczno-idealistycznych zagrożeń możemy i powinniśmy uznać za niemłą przysługę oddaną chrześcijańskiej refleksji filozoficzno-teologicznej, tym bardziej że dokonuje się ona jako krytyczna autorefleksja rozumu nad własnymi ograniczeniami w ramach pytania o możliwość objawienia, a więc w ramach palących problemów o niebagatelnym znaczeniu dla zmagani chrześcijaństwa z jednostronnością nowożytnego racjonalizmu.

Dla Rosenzweiga, który pojmuje objawienie równocześnie jako dialogiczne *przeżycie* będące już zawsze warunkiem możliwości ludzkiej odpowiedzialności za słowo i zarazem jako historyczne *wydarzenie*, przez które rozumie on – jak się wydaje – objawienie imienia Bożego, jedynym pośrednikiem objawienia jest język, słowo. W takim ujęciu historyczność objawienia jako wydarzenia, które jawi się jako zwykła odnowa transcendentnego przeżycia, a więc bez elementu nowości i nieobliczalności właściwej wydarzeniu, wymaga szczególnej gwarancji. Taką gwarancją jest dla Rosenzweiga fakt istnienia Izraela jako ludu wybranego, do którego przynależy się przez urodzenie, tzn. którego jedynność i ciągłość gwarantuje krew. Stąd pielęgnowanie

żydowskiej świadomości wybrania i w związku z tym żydowskiej odrębności jest koniecznością, i to nie tylko w sensie pracy ideowej, lecz całkiem zwyczajnie w sensie biologicznego przekazywania życia, co jedynie jest w stanie zapewnić Izraelowi dalsze istnienie, a przez to i historyczność objawieniu po wsze czasy. Teologia Izraela jako ludu wybranego pełni u Rosenzweiga tę samą funkcję, jaką w chrześcijaństwie pełni teologia Wcielenia.

Judaizm i chrześcijaństwo potrzebują się nawzajem i nie mogą się w sobie rozplynać. Muszą zachowywać swoją odrębność niezależnie od niebezpieczeństw. Oznacza to, że misją Izraela jest tylko podtrzymywanie własnego istnienia przez rodzenie potomstwa, dzięki któremu nadzieja na życie wieczne ma gwarancję w teraźniejszości. A spełnia on tę swoją misję ze świadomością, że Bóg Izraela jest Bogiem wszystkich, że człowieczeństwo Żyda nie jest różne od człowieczeństwa innych i że żydowski świat jest światem wszystkich ludzi, tzn. ze świadomością uniwersalności tego co własne. Ale świadomość ta nie może uprawniać misji aż po krańce ziemi, tylko musi zasilać obieg własnego życia, które nie jest *wzrostem* lecz *oczekiwaniem*<sup>11</sup> na potwierdzenie prawdy nadziei. Żydem bowiem jest się albo z urodzenia, albo wcale się nim nie jest i być nie można nawet przez nawrócenie. Przez nawrócenie, przez odrodzenie można się stać tylko chrześcijaninem, który z urodzenia lub z domu jest poganinem<sup>12</sup>. Chrześcijaństwo jest więc koniecznym uzupełnieniem judaizmu, ale nie eliminuje ono niebezpieczeństw, jakie towarzyszą Izraelowi, gdy żyjąc własnym życiem, swoim wybraniem i pewnością zbawienia zamyka się na świat i neguje go lub wręcz nim gardzi<sup>13</sup>. Jest to cena, która trwale chroni historyczność objawienia. Ze względu na nią chrześcijaństwo potrzebuje Izraela, którego istnienie też zresztą nie eliminuje grożących mu niebezpieczeństw.

O tym, w jaki sposób chrześcijaństwo potrzebuje Izraela, Rosenzweig pisze: *Czy Chrystus jest czymś więcej niż ideą – żaden chrześcijanin nie może tego wiedzieć. Lecz iż Izrael jest czymś więcej niż idea, on to wie, on to widzi. Przecież my*

Tamże, s. 452-453, por. także s. 447.

Tamże, s. 364-365.

Por. tamże, s. 440 i n. oraz s. 415 i 453.

Por. tamże, s. 452 i n.

żyjemy. *My jesteśmy wieczni, ale nie tak, jak potrafi być wieczną idea, tylko my jesteśmy w pełni rzeczywistości, gdy jesteśmy [wieczni]. I tak dla chrześcijanina jesteśmy czymś, w co nie można wątpić. Słusznie argumentował proboszcz, który Fryderykowi Wielkiemu pytającemu o dowód chrześcijaństwa odparł: „Wasza Królewska Mość, Żydzi”. W nas chrześcijanie nie mogą wątpić, nasze istnienie gwarantuje im ich prawdę. Dlatego jest to jedynie konsekwentne z chrześcijańskiego punktu widzenia, gdy Paweł pozostawia Żydów aż do końca – aż „wejdzie pełnia ludów” [Rz 11,25], aż do tego momentu właśnie, kiedy to Syn odda ponownie ojcu*<sup>14</sup>. Żeby w pełni zrozumieć i docenić to stanowisko, musimy pamiętać o skutkach racjonalistycznej krytyki historycznej objawienia w protestanckiej teologii liberalnej, która stopniowo rezygnuje z jego historyczności jako argumentu teologicznego. W takim kontekście stanowisko Rosenzweiga jawi się jako wyjście naprzeciw myśli chrześcijańskiej i zaproponowanie jej niejako – jeśli tak można powiedzieć – pomocy przez przypomnienie niewyzbywalności historycznego charakteru objawienia. Według Rosenzweiga Żydzi, dlatego że są, nie mogą zostać zastąpieni ideą ludu wybranego. Gdyby odeszli tak jak Chrystus, gdyby byli tylko Żydami Starego Przymierza, a więc historycznym wspomnieniem, staliby się łatwo pojęciem, ideą ludu, tak jak Jezus dla wielu chrześcijan również stał się tylko ideałem człowieka. Takiej idealizacji sprzeciwia się żywotność Izraela, której paradoksalnym potwierdzeniem jest dla Rosenzweiga także antysemityzm chrześcijan.

Różne są więc niebezpieczeństwa zagrażające judaizmowi i chrześcijaństwu. Żydowskie niebezpieczeństwo pogardy dla świata i jego negacji przez zamknięcie się w sobie nie jest w ostatecznym rozrachunku tak bardzo niebezpieczne, bo Żyd – inaczej niż chrześcijanin, który jest zawsze byłym poganinem – nie musi wyjść z siebie, by być zbawiony. Dlatego jego zamknięcie się w sobie właściwie mu nie zagraża. Nie jest powrotem do tragicznego, niemego i samotnego jestestwa poganina. Chrześcijanin zaś, aby mógł nieść światu objawienie, by być chrześcijaninem, musi wciąż wychodzić poza siebie, rezygnować z siebie.

Stawiając tak sprawę Rosenzweig zdaje się zapominać o swojej własnej koncepcji objawienia jako dialogicznego przeżycia, w którym budzi się i wciąż na nowo odnawia

świadomość jako odpowiedzialność za słowo i wobec słowa. Ta odpowiedzialność Żyda zdaje się tu zneutralizowana determinizmem biologicznym albo – jeśli kto woli – poświęcona swoistej dialektyce przeciwstawiającej historyczność uniwersalności. Rozwijając dialektykę, która dla uratowania historyczności objawienia konsekwentnie unika wszelkiej mediacji między żydowską świadomością wybrania gwarantowaną biologicznie a koniecznością misji aż po krańce ziemi, Rosenzweig zdaje się zapominać, że poganin z urodzenia jest potomkiem Adama i że Żyd z urodzenia nie jest kimś więcej. Brak tej mediacji wynika najprawdopodobniej z próby uniknięcia wszelkiej chrystologii.

Próbując pogodzić swoje osobiste „tak” wobec objawionego Imienia ze swoim osobistym „nie” wobec Chrystusa wiary, Rosenzweig widzi równocześnie, że nie może istnieć inny podmiot uniwersalnej misji jak Kościół, jeśli Izrael swoim istnieniem ma gwarantować historyczność. Rosenzweig zdaje się dostrzegać sprzeczność swojego stanowiska. Czuje mianowicie, że jego „tak” wobec objawienia zawiera również „tak” względem Kościoła przy równoczesnym „nie” wobec Chrystusa, którego mocą ten Kościół żyje, ale nie próbuje jakichś konstrukcji intelektualnych, by tę sprzeczność pogodzić lub zneutralizować, tylko przypomina, że ostatecznie jest rzeczą Boga potwierdzić prawdę mesjańskiej nadziei, która tu na ziemi musi pozostać podzielona. Rosenzweig unika w ten sposób pokusy apriorycznego rozstrzygnięcia tego, co pozostaje niezbywalną odpowiedzialnością słuchacza słowa, niezależnie od tego, czy urodził się on Żydem, czy też nie.

*Emanc.* 8, 461-462.

### Une rencontre en sursis. Le judaïsme et le christianisme selon la conception de Franz Rosenzweig

La conception de Rosenzweig qui relègue dans l'eschatologie toute médiation entre l'ouverture chrétienne sur le monde et l'attitude close judaïque, met très nettement en relief l'interdépendance et à la fois la différence entre christianisme et judaïsme. D'un autre côté cependant, à force d'attribuer la nature d'un fait historique et l'universalité suprahistorique

de la Révélation, à deux sujets bien distincts en tant que raisons exclusives de leur existence, il donne une image assez irréelle aussi bien d'Israël que de l'Eglise, comme si le premier existait hors du monde et de l'histoire et comme si l'essence du christianisme se limitait uniquement à sa mission extérieure.

ks. Raimundo Panikkar

## Hinduizm i Chrystus\*

*Bez rozgłosu, nie teoretyzując, a tylko żyjąc i działając, Ignatius Hirudayam był autentycznym świadkiem mocy Ducha. We własnym historycznym ciele odtworzył wciele-  
lenie Logosu i uczcił tym nie tylko wydarze-  
nie z przeszłości. Kontynuował w ten sposób  
przykład Chrystusa (To czyńcie na moją  
pamiątkę!).*

*To dawne rozważanie ofiarowuję w ho-  
dzie przyjacielowi<sup>1</sup>.*

Problem Chrystusa i religii świata jest równie znaczący jak pilny. Jest ZNACZĄCY, ponieważ w obecnym dialogu wielkich religii świata stawką jest uniwersalność Chrystusa. Problem jest PILNY, ponieważ dziś, gdy dawne rozwiązania nie dadzą się utrzymać, musimy dla niego znaleźć nowe odpowiedzi. Potrzebujemy odpowiedzi wolnej zarazem od wyłączności, charakterystycznej niestety dla chrześcijaństwa, jak i od rozmycia znaczenia faktu Chrystusa sprowadzonego do zwykłego wydarzenia z przeszłości. Doszliśmy do punktu zwrotnego w historii chrześcijaństwa, nawet II Sobór Watykański uznał już inne religie drogami zbawienia.

W pierwszej części tego artykułu chciałbym opisać trzy aspekty WYZWANIA, JAKIE HINDUIZM STANOWI DLA CHRYSTUSA, a w drugiej postaram się pokazać, co może znaczyć WYZWANIE, JAKIM SIĘ STAJE CHRYSTUS DLA HINDUIZMU.

\* Artykuł ukazał się w *In Spirit and in Truth. Essays Dedicated to Fr Ignatius Hirudayam, S.J., The Founder of Aikya Alayan*, Madras 1985. Ks. Raimundo Panikkar (ur. w Barcelonie 1918) jest filozofem i znawcą religioznawstwa porównawczego. Pracował w Varanasi, Harvard i Santa Barbara, wykładał na uniwersytetach Europy, Azji i obu Ameryk. Jego książka *The Unknown Christ of Hinduism* była wydana po raz pierwszy w 1964 r. i spotkała się z ogromnym zainteresowaniem. Otwiera ona niezwykle owocną perspektywę spotkania w Chrystusie wierzących różnych religii. Zob. Feliks Zapłata SVD, *Kościół katolicki w Indiach. Problem jego dialogu z hinduizmem*, ATK, Warszawa 1972.

## Spotkanie hinduizmu z Chrystusem

1. Pierwsza część mogłaby być zatytułowana „Nieporozumienie”. Nie możemy przecież zaprzeczyć, że w dialogu między chrześcijaństwem a hinduizmem istnieje zasadnicze nieporozumienie. Możemy przyjąć, że obciąża to chrześcijaństwo. Wszystkie historyczne wyjątki jedynie potwierdzają regułę, którą ojciec Monchanin nazwał *wielkim nieporozumieniem*. Chciałbym zacytować przysłowie znane w wielu językach: *Co jest konieczne, jeśli chcesz nauczyć Gopala sanskrytu? Człowiek myślący racjonalnie odpowie bez wahania, że najważniejsza jest znajomość sanskrytu. Odpowiedź w duchu zachodnim mogłaby nawet wymagać posiadania stosownego dyplomu. Natomiast odpowiedź indyjska jest zupełnie inna; jeśli się mianowicie chce nauczyć Gopala sanskrytu, trzeba najpierw znać Gopala. Zgodnie z tym, kto chce Gopala przedłożyć posłanie Chrystusa, powinien przede wszystkim znać tego, kto ma je przyjąć. Musimy przyznać, że chrześcijanie przychodzący z zewnątrz rzadko wiedzieli, co myśli lub w co wierzy Gopal. Czym jest hinduizm widziany od wewnątrz? Czym jest ta religia o różnorodnych rytuałach i oszałamiającej bujności? Jeśli skupimy całą naszą uwagę na posłaniu lub pośle, a wyłączymy osobę przyjmującą posłanie, możemy z łatwością zapomnieć, że ta trójca nie może być rozdzielona, ponieważ każdą istotę określa przede wszystkim stosunek do innych.*

Postaram się opisać, jak powstało to nieporozumienie. Nie oberam perspektywy historycznej, a egzystencjalną. Będzie to tylko nieporadna karykatura sytuacji. Wypowiem się jako hindus, który w dobrej wierze usłyszał o Chrystusie i reaguje w następujący sposób: „Hinduizm i Chrystus... to znaczy, ja, hindus, skonfrontowany z posłaniem chrześcijańskim. Moja pierwsza reakcja będzie typową indyjską gościnnością: powitam Chrystusa i chrześcijan zza morza, mówiących, że przynoszą posłanie zbawienia (moksa). Będę się starał zjednoczyć tego Chrystusa z moim panteonem, przyjąć Go otwartym sercem, starać się pojąć Jego posłanie,

<sup>1</sup> Jest to przejrzana wersja artykułu, który ukazał się w „New Blackfriars” nr 584 (styczeń 1969), i może służyć jako wstęp do książki autora: *The Unknown Christ of Hinduisim*, wyd. nowe poprawione, Bangalore (Asian Trading Corporation) 1983.

a nawet czcić Go. Wszystko to nie stanowi dla mnie problemu. Oddam Chrystusowi zaszczytne miejsce. Poruszy mnie Kazanie na Górze, poruszy mnie także Getsemani. Być może pokocham historię Jego życia opowiedzianą przez postów mówiących o zbawcy i powszechnej miłości. Pozostanę jednak hindusem żyjącym w kontekście pluralizmu zakorzenionego co najmniej od czterdziestu stuleci. Teraz zaś okazuje się, że Chrystus, którego byłem gotów czcić, którego uznałem nawet za Syna Bożego, ten Chrystus, którego zaakceptowałem, pragnie dominować. Mowi mi, że muszę odrzucić wszystkich innych bogów. Wydaje się mówić: Przyjąłeś mnie, a teraz musisz się zgodzić, bym zajął miejsce wszystkich innych twoich bogów. Ja jestem kimś większym niż *ISIADEVATĀ* [bóstwo wybrane]. Masz wierzyć, że wszyscy prorocy przychodzący przede mną lub po mnie tylko przygotowywali drogę dla mnie. Muszą zniknąć i muszę być jedynym. Przyjmuję twoją gościnność każąc ci zburzyć twe bałwany, zostawić wszystko i iść za mną”.

Oto nieporozumienie przedstawione w formie skrajnej i nadmiernie uproszczonej. Wiem, że pierwszą chrześcijańską reakcją będzie stwierdzenie, że wszystko to nie jest ścisłą prawdą, że Chrystus niesie pokój, itd. To jednak nie zmienia faktów – moja reakcja jako hindusa jest równie szczerą i równie powszechną jak chrześcijanina. Właśnie to potwierdza istnienie podstawowego błędu gdzieś w procesie przekazywania posłania – poseł nie zdołał odkryć, kim jest Gopal. Nieporozumienie pojawia się, gdy poseł w najlepszej wierze przynosi posłanie uważane za powszechne, które jednak okazuje się sekciarskie, stronnictwo i nie do zniesienia dla osoby, która go słucha.

2. **SPOTKANIE JEST OD POCZĄTKU DWUZNACZNE.** Trzy elementy charakteryzują tę dwuznaczność.

a) **ELEMENT ODRZUCENIA.** Chrześcijanin powie, że Chrystus jest kamieniem obrazy, że przyszedł wszystko zburzyć. Chrystus wydaje się żądać nawrócenia równoznacznego śmierci i w ten sposób prowokuje odrzucenie. Może być odrzucony ponieważ istnieje podejrzenie, że wszystko zburzy. Trudno to akceptować i taka zmiana może się wydawać zbyt radykalna. W ten sposób Chrystus rzeczywiście staje się znakiem sprzeciwu. Poznanie Chrystusa oznacza spotkanie nie ze śmiercią i zmartwychwstaniem.

b) ELEMENT SKANDALU. Może Chrystus przyszedł wszystko zburzyć, ale chrześcijanie przybyli, by niepokoić. Tu mamy zadaniczą różnicę. Przynieśli niepokój przez środki zewnętrzne lub przez swą kulturę. Wydają się głosić chrześcijaństwo, a nie Chrystusa. Możemy tu zacytować Gandhiego, który powiedział o chrześcijanach to samo co Chrystus o faryzeuszach: *Wszystko tedy, cokolwiek by wam powiedzieli, zachowujcie i czyńcie, ale według uczynków ich nie postępujcie: mówią bowiem, a nie czynią* (Mt 23,3).

Księga Rodzaju mówi nam, że człowiek został stworzony wegetarianinem, ale nim nie pozostał. Nowy Testament głosi niestosowanie przemocy, ale nie możemy zapomnieć wszystkiego, co od tamtej pory zdarzyło się w historii chrześcijaństwa. Sam Chrystus nakazał nam kochać naszych nieprzyjaciół, ale niewielu chrześcijan to praktykuje...

Argument, że nie powinniśmy sądzić chrześcijaństwa na podstawie niedoskonałości niektórych jego wyznawców, jest bezwartościowy. Analogiczny bowiem kontrast można spotkać między hinduizmem, który wymaga głębokiego zaangażowania w wartości duchowe, a degeneracją niektórych praktyk hinduskich. Bhagavad Gītā zawiera naukę równie wzniosłą jak Ewangelia, ale tego rodzaju akademickie porównanie jest niestosowne, gdy dochodzimy do egzystencjalnej konfrontacji dwu religii. Ewangelia nakazuje kochać naszych nieprzyjaciół: Mānavadharmasāstra (II, 161f, VI, 47–48) z kolei głosi – *aby słowa obelżywe / gotów był zność cierpliwie / niech nikogo nie obraża /.../ gniewnemu nie płaci gniewem / przeklinany – błogosławi*. Mahabharata (XIII, 3880) dodaje: *Czy nie widzisz, że drzewo ocienia także tego, który je ściąć pragnie?* Argument jest więc bezwartościowy, ponieważ nie porównujemy dwu doktryn. Chrześcijaństwo przedstawia się jako religia historyczna, moc wcielona. Jest więc nie do przyjęcia stwierdzenie: My, chrześcijanie, jesteśmy wielkimi grzesznikami, ale głosimy wspaniałą naukę. W Indiach czy gdziekolwiek indziej.

c) ELEMENT FASCYNACJI. Poza odrzuceniem i skandalem można w konfrontacji znaleźć jeszcze inny element, a mianowicie fascynację. Chrystus w Indiach wywiera wielki urok i fascynuje. W końcu XVIII i na początku XIX w. Indie, a zwłaszcza Bengal, odkryły dla siebie historię Chry-

stusa, który jest wszędzie żywy. Z tego świetlistego obrazu zrodziły się niektóre ruchy neohinduskie. Pewni indyjscy guru o wielkiej i głębokiej duchowości powiedzieli mi: *Ostatnim etapem ewolucji duchowej jest odkrycie Chrystusa*. Zrozumieli, że Chrystus jest najwznioślejszą Epifanią, jaka kiedykolwiek istniała na ziemi. Ci ludzie nigdy jednak nie myśleli o staniu się chrześcijanami, o przyłączeniu się do jakiegoś Kościoła. Nie tylko dlatego, że jest wiele różnych Kościołów i sekt chrześcijańskich, ale ponieważ pojęli, że Chrystus, którego kochają, jest poza wszystkim, nawet poza Kościołem, który się nazywa chrześcijańskim. Mówią o *świadomości Chrystusa*, którą Jezus wyraził mówiąc: *Ja i Ojciec jedno jesteśmy* (J 10,30).

Jeśli staram się uporządkować różne elementy podkreślające tę fascynację, powinienem wspomnieć trzy stosunkowo istotne czynniki. Jest też czwarty czynnik, natury bardziej mistycznej, z zakresu łaski, ale pozostawię go na boku, jako że nie możemy wiedzieć, co się dzieje w głębi duszy czy w sercu różnych religii, kultur i cywilizacji.

Tak silna fascynacja hindusów Chrystusem może być uporządkowana według kolejnych tematów.

**BÓG CIERPIĄCY.** W wielu hinduskich domach można zobaczyć obraz Chrystusa. Najpopularniejszy jest obraz Chrystusa klęczącego na modlitwie w Getsemani. Hinduizm nieraz stara się pokonać wielki skandal bólu i cierpienia, negując ich realność. W chrześcijaństwie ból i cierpienie znalazły się w samym sercu Boga, który zszedł na ziemię. (Indie bez trudu przyznają, że Jezus jest Bogiem, ale zapewne w sensie, którego nie mogliby przyjąć tradycyjni chrześcijanie.) Hinduś widzi, że chrześcijaństwo miało odwagę przyjąć istnienie cierpienia, a nawet dać mu miejsce w życiu kogoś uważanego za zbawcę. Hindusi uważają tę myśl za niezwykle pociągającą. Są poruszeni widząc, jak chrześcijanie dopuszczają ideę cierpiącego Boga, którego mimo to nadal uznają za Boga. Dokładniej mówiąc niektóre z bóstw hinduskich także walczą, ale nie przegrywają skazane jak Chrystus.

**CZŁOWIEK BOŻY.** Mówię „jakiś człowiek”, ponieważ Indianom zawsze groziło niebezpieczeństwo popadnięcia w to, co Europejczycy nazwaliby angelizmem lub nawet ubóstwieniem. Im bardziej jakiś guru czy nauczyciel

duchowy powstrzymuje się od jedzenia i śmiechu, tym wyżej się wznosi ponad kondycję ludzką i przypadki życia, tym bardziej jest uznawany na mistrza i zwierzchnika. Tak tradycyjne jak i nowoczesne Indie są głęboko przywiązane do idei męża bożego, który śmieje się, je, nie jest ascetą – Chrystus w indyjskich oczach nie jest ascetą – który jest naprawdę człowiekiem i nie zaprzecza swemu człowieczeństwu. Kryszna wzbudza często tę samą sympatię, ale był bogiem, nie człowiekiem bożym.

**BÓG CZŁOWIECZY.** Co zadziwia i raduje hindusów, to Bóg nie mitologiczny, a historyczny, Bóg uwikłany w życie ludzkości, który żyje tym życiem z całą prostotą. Hinduizm miał zawsze intuicyjną znajomość tego tajemniczego związku między ludzkim a boskim.

To są trzy elementy, które czynią Chrystusa nadzwyczaj atrakcyjnym. Łącząc je z elementami odrzucenia i skandalu dojdziemy do ogólnego poglądu na spotkanie między hinduizmem a Chrystusem.

Podsumujmy postawę hinduizmu skonfrontowanego z Chrystusem: hindusi przyjmą Go, pokochają, będą się starać z Nim zjednoczyć, przyswoić Go, nawet stać się Jego uczniami, ale nie zgodzą się z Jego nietolerowaniem wszystkich innych, z Jego wyłącznością. Słusznie czy nie, hindus myśli i mówi w ten sposób. Można zauważyć, że stale powtarzana formuła o chrześcijańskim absolutyzmie to Hegłowski Absolutgeistsanspruch, co w oczach hindusa wygląda równie śmiesznie jak sekciarsko. Mówiąc po prostu, hinduizm chciałby objąć Chrystusa, ale nie chciałby być przez Niego przytłumiony. Tak więc tutaj tkwi nieporozumienie, dwuznaczność spotkania. Oczywisty fakt, że chrześcijanin nie może akceptować tego punktu widzenia, raz jeszcze dowodzi, że cały problem musi być przemyślany na nowo.

A teraz w części drugiej spróbuję podjąć temat odwrotny i mówić o Chrystusie vis-à-vis hinduizmu.

## **Spotkanie Chrystusa z hinduizmem**

Chrystus niezmiennie wymaga odwrócenia sprawy i całkowitego nawrócenia, a co za tym idzie zmiany w sposobie

ujmowania problemu – jeśli mówimy o spotkaniu hinduizmu z Chrystusem, czy nie powinniśmy mówić także o spotkaniu Chrystusa z hinduizmem?

Będę teraz mówić – jako człowiek, którym powoduje żywa wiara w Chrystusa – o zasadniczej realności prawdziwego, historycznego i sakramentalnego Chrystusa.

Część druga zostanie także podzielona na trzy części.

1. EKSTRAPOLACJA. Żadne prawo fizyki nie jest ważne poza przedziałem, dla którego zostało sformułowane, poza którym trzeba zachować ostrożność, aby nie ekstrapolować bezprawnie. W myśli chrześcijańskiej teologowie na ogół ekstrapolowali. Mogę wyjaśnić na przykładzie, co mam na myśli. Jeśli otworzymy Ewangelię, znajdziemy przede wszystkim przykłady kosmologiczne. Każdy na przykład przyzna, że gdy Mateusz mówi, iż w chwili śmierci Chrystusa *całą ziemię zaległy ciemności* (27,45), to nie znaczy, że ciemności rzeczywiście sięgnęły do Patagonii.

Nikt nie bierze dosłownie stwierdzenia, że potop pokrył ziemię. Jeśli tak postępujemy w kosmologii, powinniśmy tak samo czynić myśląc o kulturze narodu czy o antropologii. Obawiam się, że chrześcijanie nie przemyśleli, czy nie przeżyli jeszcze chrześcijaństwa w pozaśrodkomorskim kontekście religijnym i kulturalnym. Jeśli np. św. Paweł krytykował współczesnych pogan, to nie myślał o buddystach, hinduistach, muzułmanach itp. i włączenie ich byłoby nieusprawiedliwioną ekstrapolacją. Prawda jest wręcz przeciwna, w Chrystusie nie ma Greka ani Żyda, obrzezanego czy nieobrzezanego, niewolnika lub barbarzyńcy. To sugeruje nam, że z chrześcijańskiego punktu widzenia PLURALIZM RELIGIJNY może być usprawiedliwiony, ale jest to sprawa, która musi być zarzeczowana dla III Soboru Watykańskiego, albo... Pluralizm filozoficzny i teologiczny są dziś powszechnie akceptowane. By wyznawać wiarę chrześcijańską, nikt nie jest zobowiązany przyłączać się do jakiegoś systemu filozoficznego lub teologicznego. By być chrześcijaninem, nie trzeba też koniecznicz należeć do jakiegoś określonego systemu kulturowego. Chrześcijanie jednak niedostatecznie przemyśleli i rozwinęli usprawiedliwienie religijnego pluralizmu, którym byłoby przyznanie, że inne religie mają swoje specjalne miejsce w Chrystusowej ekonomii zbawienia.

Spotkanie Chrystusa z hinduizmem. Musimy przede wszystkim rozważyć zjawisko ekstrapolacji i zastanowić się, czy potoczny pogląd o hinduizmie nie jest w rzeczywistości uproszczoną ekstrapolacją stwierdzeń znajdujących w Starym i Nowym Testamencie. Wielką ekstrapolacją jest np. mówienie, że anatemy Izajasza, psalmisty czy Nowego Testamentu stosują się do tego, co w Indiach jest nazywane bałwochwalstwem. Takie wyklęcia nie mogą być stosowane do rzeczywistości innych niż te, przeciw którym kierowali się święci piszący.

2. SPECYFICZNIE CHRZEŚCJAŃSKIE CECHY CHARAKTERYZUJĄCE AKT WIARY. Co jest typowe dla aktu wiary? Weźmy fragment z Mateusza (16,13), w którym Jezus pyta swoich uczniów: *Za kogo mają ludzie Syna Człowieczego?* i Piotr udziela słynnej odpowiedzi: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego*. W kontekście Piotra i Izraela ta odpowiedź stanowi chrześcijańskie wyznanie wiary. Już prosta analiza lingwistyczna pokaże, że odpowiedź jest całkowicie niezrozumiała albo spaczona w kontekście odmiennym od tego, który moglibyśmy nazwać judeochrześcijańskim. Mesjasz jest tym, który był pożądanym, wymarżonym, oczekiwany. Natomiast Indie nigdy na nikogo nie czekały i nigdy nie znały nadziei Izraela. Dla Indii nie ma znaczenia powiedzenie, że Chrystus jest Mesjaszem; mogą Go przyjąć w sposób naszkicowany na wstępie – „oto jest Chrystus, zbawiciel, przyjmijmy Go”. To będzie jednak „ich” Chrystus, „ich” Zbawiciel. „Byliśmy poza tym szczególnym programem zbawienia, ale jesteśmy gotowi go przyjąć ponieważ zrozumieliśmy, że są inne religie i inni prorocy poza naszą dharmą”. By więc postanie było zrozumiałe, musimy najpierw postarać się ustalić, co jest orzeczeniem zdań: *Przychodzę ogłosić Mesjasza; Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego*. Wszystkie te i podobne zdania mają w Indiach całkiem inne znaczenie. Każde pokolenie musi starać się znaleźć orzeczenie zdania, które czyni akt wiary specyficznym chrześcijańskim. Pytanie Chrystusa: *Kim jestem*, wymaga odpowiedzi egzystencjalnej. Jeśli odpowiadamy formułą, musimy odkryć taką, jaka będzie ważna w określonym kontekście. Jeśli ją przeniesiemy, utraci swą vitalność. Przygotowujemy drogę nieporozumienia. Odpowiedź Piotra, która zyskała pochwałę Jezusa, której zakazał mu komukolwiek powtarzać, nie brzmiała: „Mesjasz, Syn

Boga żywego”, ale *Ty*, odkrycie osoby, żywe spotkanie, podmiot zdania, a nie orzeczenie: *tat tvam asi*, odkrycie *tvam*, *Ty*. Św. Paweł w Liście do Rzymian (10,20) cytuje zdanie z Izajasza: *Znaleźli mnie ci, którzy mnie nie szukali / Objawiłem się tym, którzy nie pytali o mnie*. Tu akcent nie spoczywa na Mesjaszu. Powinniśmy chyba na nowo rozważyć całość chrystologii...

Wydaje mi się, że są trzy etapy w procesie wiary chrześcijańskiej: Chrystus w Izraelu przed swoją śmiercią. Nie można zaprzeczyć wyłączności Jezusa w granicach ludu wybranego w Palestynie. Drugi etap, w którym Chrystus po swej śmierci działa PRZEZ Izraela. Jest to obecne stadium chrześcijaństwa. Być może powinniśmy teraz zacząć myśleć o wierze w Chrystusa nie tylko przez Izraela, ale niezależnie od Izraela, przez wszelką inną autentyczną religię. Prawie identyczna dialektyka (w braku lepszego słowa) może być odkryta w historii soborów Kościoła chrześcijańskiego. Zaczynając od Soboru Jerozolimskiego wyjście wchodzące w grę było zawsze to samo. Otwórzmy Dzieje Apostolskie: *Jeśli się nie poddacie obrzezaniu według zwyczaju Mojżeszowego, nie możecie być zbawieni* (15,1). W ten sam sposób nadal upieramy się, że jeśli nie przyjmiesz pewnych rytów, zwyczajów, filozofii, kultury i sposobu myślenia i życia, nie możesz być chrześcijaninem. Odpowiedź nie zmienia się od Soboru Apostołów do Vaticanum Secundum. Z jednej strony są pewne ustępstwa: nie jest już konieczne obrzezanie, nie ma konieczności przyłączania się do określonej formuły itp., z drugiej jednak – nazwijmy to kompromisem – tradycja musi być respektowana, nikt nie może zbyt szybko zerwać z przeszłością, sprawy muszą postępować etapami. Nadal pozostaje napięcie.

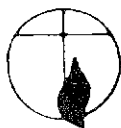
*Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego* – odpowiedział Piotr. By zmierzyć się z problemem spotkania Chrystusa z hinduizmem muszę odkryć, kim jest ten Chrystus. Niewiele dla mnie znaczy, gdy mówisz o Mesjaszu. Słyszę, że mówisz o Synu Bożym, ale ponieważ my, hindusi wszyscy jesteśmy dziećmi Boga, więc nie robi to na nas wrażenia. By znaleźć odpowiedź na to pilne i palące pytanie, trzeba wiedzieć, „kto to jest ten Chrystus”, który staje twarzą w twarz z hinduizmem: żywy Chrystus, który był od początku przed Abrahamem, który jest Stwórcą, Alfą i Omegą, jedynym

Synem, ale także pierworodnym wszelkiego stworzenia. Chciałbym pójść za Soborem Chalcedońskim i użyć czterech przymiotników: ten Chrystus jest OBECNY, CZYNNY, NIEZNANY i UKRYTY w hinduizmie. Ten sam Chrystus, który żyje i działa w hinduizmie jest tym, którego chrześcijanin rozpoznaje w Jezusie z Nazaretu. Jeśli potrafię odkryć tego Chrystusa skrytego w hinduizmie, wtedy wiara chrześcijańska będzie zrozumiała. Chrystus obecny, czynny, nieznany i ukryty może być nazwany *Isvara*, *Bhagavat*, a nawet *Kryzna*, *Nārāyaṇa* lub *Śiwa*. Chrześcijanin pragnąc być zrozumianym przez hindusów musi być w stanie stwierdzić z wszystkimi niezbędnymi zastrzeżeniami, że *Bhagavat* lub *Isvara* są symbolami Chrystusa objawionego w Jezusie z Nazaretu. Tylko znalezienie orzeczenia specyficznie chrześcijańskiego aktu wiary może uczynić go zrozumiałym. Gdy to nastąpi, Chrystus stanie się prawdziwym znakiem sprzeciwu i nie będzie się więcej pojawiał wcześniej wspomniany rodzaj ułatwionego pojmowania: Najpierw Cię przyjąłem, a następnie jestem zgorszony, bo chcesz wszystko odmienić.

3. WYZWANIE. Hinduizm jest wyzwany, by „zszedł na ziemię”, czy raczej w historię; chrześcijaństwo zostało wyzwane, by rosło nieco wyżej. Chrystus będący wyzwaniem dla hinduizmu jest tym samym, który stanowi wyzwanie dla chrześcijaństwa. Nie ma dwu Chrystusów. Chrystus jest dla wszystkich, nie jest niczym monopolem. Jeżeli chrześcijanie nie mają zamiaru zadowolić się przynależnością do sekty istniejącej od dwudziestu stuleci w małym zakątku świata, przez czas tak krótki, muszą przyjąć, że ten sam Chrystus stanowi wyzwanie tak dla hinduizmu jak i dla chrześcijaństwa. Chrystus jest zarazem ponadhistoryczny i historyczny. Zniszczenie czynnika historycznego jest unieważnieniem Chrystusa, ale sprowadzanie Go do historyczności jest Jego zniszczeniem. Jest to ważne wyzwanie, ponieważ określenie chrześcijaństwa jako zjawiska przede wszystkim historycznego oznacza jego zburzenie. Ale taką samą katastrofą będzie stwierdzenie, że chrześcijaństwo może istnieć bez historii. Chrystus jest Epifanią, rzeczywistym przejawem w historii tajemnicy ukrytej od początku czasu (Rz 16,26). Porządek historyczny to jeszcze nie wszystko z tego, co istniało na początku albo też będzie u kresu. Indie

rozumieją to bardzo dobrze. Chrystus stający wobec hinduizmu oznacza śmierć, ale jest ona nawróceniem i zmartwychwstaniem, przez które hinduizm osiągnie pełnię. To samo jednak dotyczy chrześcijaństwa. By uniknąć nieporozumienia, muszę dodać zaraz, że Chrystusowe wyzwanie wobec hinduizmu nie oznacza przyjęcia formy socjologicznej, w której dziś skrytalizowało się chrześcijaństwo, ale stanie się hinduizmem nawróconym, przekształconym. Nawrócenie nie jest alienacją, ale przejściem do nowego życia, które kontynuuje i dopełnia pierwotne bytowanie. Prawdziwym wyzwaniem nie jest konfrontacja społecznych form dwu religii, ale stanięcie Chrystusa twarzą w twarz z hindusami, chrześcijanami i innymi oraz ich przemienienie przez Niego. Oto dialektyka śmierci i zmartwychwstania. Chrześcijanin musi iść za swym Mistrzem i kochać miłością, która daje życie i przynosi śmierć. Ale wiemy, że miłość była zawsze silniejsza od śmierci.

*przeł. Krzysztof M. Byrski  
Jan Kieniewicz*



Pytania bez odpowiedzi

*Kazimierz Dziewanowski*

## Studium czasu zaczadzenia

W wydawnictwie „Czytelnik” ukazała się w 1987 r. książka o wielkim znaczeniu. Książka o przeszłości, która będzie jednak miała znaczenie również dla kształtowania przyszłości. Ja przynajmniej jestem o tym głęboko przekonany. Dotyczy ona czasów niezbyt odległych, bo zaledwie sprzed 40. lat. A jednak, kiedy się czyta cytowane w niej głosy, wydawać się może, że dobiegają nas one z dalekich otchłani. I dopiero wtedy widać, że choć nam się często wydaje, iż sprawy w naszym kraju od dawna zamarły w bezruchu, czas jednak idzie naprzód. Gdzie indziej jest to czas technologiczny, przemysłowy, naukowy, czas w modzie i czas w ideach: U nas jest to raczej czas przemian psychicznych, które dokonują się nawet wtedy, gdy inne elementy pozostają w bezruchu. Przemiany psychiczne w skali masowej – oto coś, czego nie udało się mimo wszystko zahamować.

Książka nosi tytuł „Niemcy i okupacja hitlerowska w oczach Polaków. Poglądy i opinie z lat 1945–1948”. Autor, Edmund Dmitrów, historyk – urodził się w 1949 r., a więc rok po zakończeniu opisywanego przez siebie okresu. Po wojnie, po okupacji, po hitleryzmie. Ja, który wojnę pamiętam i którego rodzina poniosła z rąk hitlerowców straty graniczące z niemal pełną zagładą (zarówno na froncie, jak i w Dachau), mam silne powody, aby nie tylko interesować się omawianym przez E. Dmitrów tematem, ale i sposobem, w jaki autor o tym temacie myśli, jak na niego reaguje, co widzi, jak rozumie. I oto w miarę zagłębiania się w tę książkę robiłem to z coraz większym zainteresowaniem, z rosnącą sympatią, ze wzrastającym podziwem. Wkrótce zorientowałem się, że lektura prowadzi mnie podwójnym tropem: z jednej strony ukazuje przejmujący obraz tego, co Polacy myśleli, mówili i pisali w tamtych latach na temat swoich przerażających doświadczeń historycznych;

z drugiej ukazuje dystans, jaki przeszliśmy od tamtych czasów, a poprzez rzeczowy, zarazem światły i racjonalny, choć nie ukrywający swoich przekonań sposób, w jaki autor prowadzi wykład, ujawnia interesujący obraz myślenia następnego pokolenia o tej epoce. Zdaję sobie oczywiście sprawę, że poglądy i myśli jednego człowieka, choćby najbardziej interesujące, nie upoważniają do wnioskowania o sposobie myślenia całego pokolenia. Mimo to sądzę, że ta książka – dzięki temu, że tak dobrze zrobiona – musi ukazywać choć część sposobu rozumowania pokolenia, dla którego lata 1939–45 są już poza osobistym doświadczeniem, poza horyzontem, a więc na jednej, siłą rzeczy, płaszczyźnie z pierwszą wojną światową, gen. Kuropatkinem w Mandżurii, powstaniem listopadowym. Tak jest, inaczej być nie może, trzeba być niemądrym, aby się na to oburzać.

Jest to więc zarazem książka o przeszłości, o teraźniejszości i o przyszłości. O tej trzeciej – moim zdaniem – przede wszystkim. Dlaczego? Przecież tytuł książki nie pozostawia wątpliwości: poglądy i opinie z lat 1945–48? Otóż mówię tak dlatego, że uważam, iż ważkim elementem przyszłości, sprawą, której się ominąć, zignorować czy zaklepać nie da – jest kwestia stosunków polsko-niemieckich i konieczność nowego do nich podejścia. Dotyczy to oczywiście w równym stopniu obu stron, ale myślę, że w tej sprawie, podobnie jak w wielu innych, samo oglądanie się na drugą stronę niczego nie da, niczego nie załatwi. Zacząć trzeba od przyjrzenia się swojej stronie i własnemu stanowisku. Zwłaszcza że istnieje domniemanie, iż nasza, polska strona zbyt mało przez ubiegłe 42 lata zrobiła, by poddać racjonalnej analizie nasz stosunek do Niemiec, jak również by dokładnie poznać i zrozumieć zmiany zachodzące u zachodnich sąsiadów. Jest to praca niesłychanie trudna, wymagająca czasu, cierpliwości, a przede wszystkim zrozumienia, że jej wykonanie leży w interesie obu krajów – Polski nie mniej niż Niemiec – a także całej Europy; zrozumienia, że lepsza przyszłość kontynentu europejskiego, a więc i naszego kraju, nie będzie w ogóle możliwa, jeżeli ta praca nie zostanie wykonana.

Przyszłość wymaga po obu stronach usunięcia zwalów najokropniejszych skamielin i narośli, odwalenia ich z drogi, zepchnięcia w przeszłość. Całe jednak doświadcze-

nie historyczne, w tym przede wszystkim polskie doświadczenia ostatnich 42. lat dowodzą, że na to, aby móc przezwyciężyć przeszłość i otworzyć sobie lepszą drogę naprzód, trzeba tę przeszłość dokładnie poznać, zanalizować, zrozumieć. Próby ukrycia, przemilczenia, sfalszowania czy też zakazania zawsze przynoszą skutek odwrotny do zamierzonego; powodują, że sprawa staje się jeszcze bardziej paląca i aktualna. Zamiast zniknąć – przybiera coraz potworniejsze kształty, zatruwa współczesność, coraz głośniej krzyczy, obciąża myśli i uczynki. Szkielety wypadają z szaf, trupy nie dają się pogrzebać, narzędzia zbrodni wciąż na nowo ukazują się oczom publiczności, na podłodze i na rękach wciąż pojawiają się krwawe plamy. Nie udaje się przemilczeć i ukryć złej przeszłości. Dlaczego? To proste – próby jej ukrycia świadczą zbyt wymownie o trwających nadal złych intencjach. Jedynym sposobem, aby odebrać złej przeszłości jej trujące właściwości, jest otwarte, uczciwe, niczego nie skrywające mówienie pełnym głosem o wszystkich jej cechach: dobrych i strasznych, chwalebnych i wstydlivych, budzących dumę i budzących zażenowanie. Tylko to może być owym kołkiem osikowym, który ostatecznie obezwładnia upiory. Ale jak niewielu ludzi rozumie tę prostą i udowodnioną prawdę!

Kiedy mowa o stosunkach polsko-niemieckich, przywołuje się zwykle pamięć o Krzyżakach (a jeszcze wcześniej o margrabim Geronie), o Prusakach, Bismarcku, Hakacie, następnie o hitleryzmie, Oświęcimiu, Wawrze, Majdanku, Warszawie i tylu innych miejscach, datach, zbrodniach. To wszystko są fakty, wszystko prawda. Ale zapomina się, że jeszcze ważniejsze od tego, co działo się w tych miejscach i pod tymi datami jest co innego – co z tego wszystkiego pozostało w ludzkich głowach, umysłach, psychice, mentalności ludzi, którzy przeżyli i którzy się urodzili później. To dopiero naprawdę rozstrzyga o przyszłości. To wszystko trzeba poznać, zbadać, zrozumieć, aby dopiero na tej podstawie podjąć pracę dla przyszłości. Trzeba tak właśnie postąpić, bo inne sposoby, jak już o tym mówiliśmy, prowadzą tylko do utrwalenia dawnego zła, przekreślenia szansy na lepszą przyszłość.

Edmund Dmitrów wniósł ważny wkład do dzieła zrozumienia siebie przez nas samych. Nie okupacji, hitleryzmu,

Oświęcimią – tylko nas samych. Co mówiliśmy, pisali, krzyczeli, gdy otwarły się bramy obozowe, przestały dymić ruiny Warszawy, gdy na polach Majdanka, Treblinki, Birkenau odkryto pola ludzkiego popiołu, w Stutthofie fabrykę ludzkiego mydła. Nie będę streszczał tej książki, nie widzę takiej potrzeby. Widzę inną potrzebę – aby wszyscy, którzy interesują się dniem dzisiejszym narodu polskiego i jego przyszłością, sami ją przeczytali. To jest po prostu niezbędne. Streszczać jej więc nie będę, pragnę natomiast podzielić się pewnymi myślami powstałymi pod wpływem lektury.

W tym pierwszym okresie po zakończeniu wojny, stojąc w obliczu ruin, zgłiszcz i grobów, ludzie starali się znaleźć odpowiedź na dwa główne pytania. Co to wszystko było, co oznaczał ten wybuch barbarzyństwa, w którym zdeptano wszystkie wartości i całą kulturę? I jak do tego mogło dojść? Ludzie musieli sobie te pytania zadawać i musieli szukać na nie odpowiedzi, bo bez tego prawdopodobnie nie można było dalej żyć. Ale znajdowane pośpiesznie odpowiedzi często budzą w nas dzisiaj zdziwienie, a czasem nawet przerażenie. Oto kilka przykładów. Cytuję za E. Dmitrowem.

Pisał Jan Parandowski w „Odrodzeniu”, 18 maja 1947: *W charakterystyce Ariowista skreślonej przez Cezara znajdują się rysy tych, którym wyrok norymberski zarzucił powrót na szyję /.../ Nie ma w „Mein Kampf” ani jednego zdania, którego by się nie dało odnaleźć w pismach dawniejszych szowinistów niemieckich i tak samo nie ma nic absolutnie nowego w całej literaturze partyjnej /.../ Jeśli zaś idzie o metody podboju, o postawę wobec innych narodów, o praktykę grabieży, mordów i zniszczenia, cała historia Niemiec dostarcza ilustracji do ostatniego dziesiątka lat\**. Publicysta „Tygodnika Warszawskiego”, M. Paradowski, pisał 25 sierpnia 1946 r.: *Od protestantyzmu był już tylko krok do hitleryzmu /.../ Hitleryzm to śmiałe zdarcie maski z twarzy Niemca, zerwanie pozorów chrześcijaństwa, zerwanie z faryzejskim udawaniem chrześcijanina, to otwarte i szczere przyznanie się do swej pogańskości. Co więcej, to duma z tego stanu rzeczy, to nawet pogarda dla wszystkiego, co nie jest w pełni pogańskie i germańskie i nienawiść do tego wszystkiego, co jest chrześcijańskie i rzymskie* (s. 34). Oto więc dwa stanowiska. Pierwsze – że w hitleryzmie nie było w ogóle niczego nowego, bo wszystko to już przedtem było zawarte

w dziejach Niemiec. Drugie – że winę ponosił Luter i protestantyzm, który w końcu doprowadził Niemców do całkowitego wyparcia się chrześcijaństwa.

Dmitrów pisze: *Dziś, gdy w teologii zatriumfowały idee ekumeniczne, z pewnym zdumieniem czytamy dowolne dywagacje na temat związków hitleryzmu, jego nihilizmu etycznego z protestantyzmem jako przejawem antychrześcijaństwa, typowo niemieckim odejściem od chrześcijaństwa, które zmściło się degradacją moralną narodu. Napaści na protestantyzm uznany za moralno-etyczne podglebie brunatnego ruchu były popularnym motywem ocen z kręgu myśli i publicystyki katolickiej pierwszych lat powojennych* (s. 40).

Trzecie stanowisko polegało na wyprowadzeniu hitleryzmu z historii niemieckiej myśli, a zwłaszcza niemieckiej filozofii. Celowali w tym zwłaszcza Jerzy Braun, Konstanty Grzybowski i Bogdan Suchodolski. Szczególnie ten ostatni. Dmitrów pisze: *Przykładem są poglądy Suchodolskiego uzasadniające tezę, iż niemiecka kultura duchowa, a zwłaszcza filozofia, jest wewnętrznie jednolita, zawsze wyrażała te same głębokie skłonności psychiki niemieckiej, którymi kierowali się zarówno uczeni i artyści, jak też politycy i wodzowie. Tezę, że teoria narodowego socjalizmu wyrasta w prostej linii z niemieckiej tradycji filozoficznej /.../ Idealizm niemiecki, oparty na teoriach Kanta, Hegla, czy Schellinga posiada, zdaniem Suchodolskiego, wyraźnie imperialistyczny charakter* (s. 36–38). I dalej: *Suchodolski usilnie akcentuje twierdzenie, iż teoria narodowego socjalizmu jest logicznym przedłużeniem antychrześcijańskiego nurtu filozofii niemieckiej. Hitleryzm – twierdzi on – będąc sam ruchem „neopogańskim” przejął dziedzicwo ideowe walki z religią katolicką od protestów Lutra aż po Nietzschego i Wagnera.*

Ale już wtedy, jak to wykazuje Dmitrów, pojawiły się polemiki z tym mało naukowym stanowiskiem. Dziś, po 40. latach, wypada na marginesie tych cytatów, tych stanowisk i tych analiz poczynić kilka uwag. Trudno nie zauważyć, że publicystyka owego pierwszego okresu nieraz zawierała wewnętrzną sprzeczność. Z jednej strony mianowicie często i silnie podkreślała antyintelektualny charakter hitleryzmu,

1. E. Dmitrów, *Niemcy i okupacja hitlerowska w oczach Polaków. Poglądy i opinie z lat 1945–1948*, Warszawa 1987, s. 28. Następne cytaty, wszystkie z tej książki, zaznaczam w tekście podając w nawiasie nr strony.

który zerwał z wszelką tradycją, wartościami, kulturą. Z drugiej zaś próbowała udowodnić, że był on końcowym rezultatem długiego i bogatego rozwoju niemieckiej kultury, szczególnie filozofii. To drugie stanowisko wprawiało w zakłopotanie marksistów, bo wiadomo przecież, że do klasycznych źródeł marksizmu zalicza się angielską ekonomię, francuski socjalizm utopijny i niemiecką filozofię, a szczególnie Hegla i Feuerbacha. Najbardziej jednak zastanawia co innego – we wszystkich tych ocenach jak gdyby nie zauważono, że hitleryzm był przykładem nowego, XX-wiecznego zjawiska, które miało już przecież swą nazwę, było rozpoznane i wielokrotnie już analizowane, także w Polsce – totalitaryzmu. Drobiazgowo rozpatrując cechy niemieckiego charakteru narodowego jednocześnie jakby cofano się, rezygnowano z dokładnego rozpatrzenia cech tego systemu politycznego. To prawda, że w skali i natężeniu tego zjawiska, w jego zbrodniczości i niehumanistycznym charakterze można się było w pełni zorientować dopiero po 1945 r. Ale zastanawia, że szukając tłumaczeń w charakterze Niemców, w ich psychice, historii, rzekomych wrodzonych skłonnościach, nie zwracano niemal uwagi na główną i najważniejszą (choć oczywiście nie jedyną) przyczynę. Nie analizowano systemu. Być może już wtedy nie było to możliwe. Z pewnością stało się to niemożliwe wkrótce potem, gdy jedyne obowiązujące wyjaśnienie hitleryzmu zaczęło się pojawiać na łamach takich pism, jak „Kuźnica” w od razu zwulgaryzowanej, karykaturalnej formie. Hitler, który przedtem był (u Dobraczyńskiego) zboczeńcem seksualnym, teraz stał się lokajem i psem łańcuchowym kapitalizmu. Kazimierz Wyka napisał w „Odrze” w lipcu 1945 r.: *Niemcy są narodem, który najbardziej spośród wszystkich narodów europejskich lubi i chce rozkazywać, a z drugiej strony najbardziej tępym psychologicznie, niczego, prócz siebie nie pojmującym* (s. 54). Podobnie, ale prymitywniej wyrażał się Dobraczyński. Trzeba jednak podkreślić – i Dmitrów starannie to robi – że nawet w tym pierwszym, najtrudniejszym okresie, gdy wyrażanie bardziej wyważonego, trzeźwieszego, a przede wszystkim racjonalniejszego zdania nie przysparzało popularności i mogło być nawet ryzykowne – bynajmniej nie wszyscy zajmowali tak emocjonalne i zjadłe stanowisko. Dmitrów wymienia i cytuje

przede wszystkim znakomitego historyka, Józefa Feldmana, któremu przejścia okupacyjne nie zamąciły jasności myślenia. Potrafił on podchodzić do problemu zawsze w sposób chłodny i racjonalny, jak przystało uczonemu i myślicielowi. Dmitrów wymienia także Pawła Hulkę-Laskowskiego, słynnego matematyka, Hugo Steinhausa, oraz Edmunda Osmańczyka. Ten największy bez wątpienia, obok Feldmana, znawca Niemiec i Niemców od początku próbował uporządkować logicznie problem zwracając m.in. uwagę na odrębność zagadnienia Prus i jego znaczenie w historii niemieckiej. Ale też Osmańczyk został od razu gwałtownie zaatakowany. Rozsądek i zdolność racjonalnej analizy wykazali też niektórzy inni: Jan Szczepański, Stefan Kisielewski, a także Leon Kruczkowski. No i prof. Stanisław Ossowski, który nie uległ nastrojom chwili, nie wyrzekł się wierności nadrzędnym zasadom etycznym i intelektualnym zarazem.

Kiedy się tak przegląda zestawione przez młodego historyka wypowiedzi, porównuje stanowiska, zapoznaje z wyrażanymi myślami – trudno się oprzeć takiej oto konkluzji. To prawda, że okres był skrajnie trudny, a myśl ludzka ze zgrozą cofała się przed potwornością ledwie dokonanych odkryć. Lecz przecież wszystko, jak zawsze, zależało od gatunku i jakości człowieka. Ludzie wysokiej próby umysłowej, etycznej, charakterologicznej również wtedy zdawali egzamin dobrze. I tak też było przez następne kilkadziesiąt lat. A inni zdawali ten egzamin intelektualny gorzej albo wręcz źle, i to im później też pozostało.

Nie mogę w krótkiej rozprawce omówić wszystkich zwracających uwagę problemów przedstawionych w tej nadzwyczaj interesującej książce. Wykracza ona zresztą w wielu przypadkach poza temat zakresłony w tytule. Dotyczy to np. sprawy AK, stosunków polsko-żydowskich, procesu norymberskiego, sytuacji wsi podczas okupacji itd. Nie cofa się przed ukazaniem spraw drastycznych, jak np. kwestii dokonywanych w pierwszym okresie publicznych egzekucji hitlerowskich zbrodniarzy wojennych, na co opinia polska dość prędko zresztą zareagowała w sposób negatywny.

Autor pokazuje również przykłady prawdziwego zaczadzenia umysłowego, mówi o sprawach ponurych, wynikają-

cych z rozsierdzenia, wściekłości, upadku obyczajów. To też były skutki wojny i okupacji, ale dobrze, że autor ich nie przemilcza. Jak choćby ohydnej polemiki prasowej, jaka się rozpętała wokół Tadeusza Borowskiego, którego grzechem było, że pisał o Oświęcimiu gorzką i bolesną prawdę, a nie wzniosłą i bohaterską laurkę dla tych, którzy przeżyli. Zdaniem Borowskiego, podobnie jak innych rzetelnych autorów, najstraszniejsze w obozach były nie tyle komory gazowe, ile codzienny, przemyślany, perfidny atak prowadzony przez hitleryzm przeciw godności ludzkiej uwięzionych. Atak, któremu wielu nie miało siły się oprzeć. Dziś wiemy o tych sprawach dostatecznie dużo, aby nie mieć wątpliwości, że Borowski w swych wstrząsających utworach obozowych ukazywał prawdę. Ale już wtedy rozpoczął się proces upiększania brązem i wznoszenia pomników. Prawda Borowskiego była zbyt brutalna. W takiej sytuacji w czerwcu 1947 r. mogła się ukazać w „Słowie Powszechnym” wypowiedź S. Poszumskiego następującej treści: *Nas razi cynizm młodego człowieka. Rozumiemy, że chciał zachować życie, przeżyć obóz za wszelką cenę. Wiemy, że w obozie było wielu tak zwanych organizatorów i z nich rekrutowali się kapowie, blokowi i hieny obozowe. Przetrwali wszyscy obóz i doczekali się sprawiedliwości, bowiem już za kilka tygodni odbędzie się w miejscu ich zbrodni wielki proces. Lecz tyle mieli rozsądku, a może poczucia przyzwoitości, że dziś nie piszą wspomnień obozowych* (s. 119). Zaiste, publicystyka „Słowa Powszechnego” ma długie i bogate tradycje... Dziś wiemy, że obozowe dzieła Borowskiego zostały w literaturze na stałe, a po publicystyce p. Poszumskiego nie ma śladu – prócz zacytowanego. Wiemy też (pisał o tym Bartelski), że Borowski wyróżnił się w obozie piękną, nienaganną postawą.

Skutki totalitarnego myślenia w publicystyce – ileż tomów można na ten wciąż aktualny temat napisać!

Kwestią, której E. Dmitrów nie poruszył, choć wiąże się ona ściśle z problematyką książki, jest sprawa wysiedleń ludności niemieckiej z Ziemi Zachodnich. Wiem, że nie jest to winą autora. Nadal brakuje nam rzetelnego, obiektywnego, polskiego obrazu tej kwestii. Istnieją tylko opracowania niemieckie różnej wartości, choć nie brak wśród nich i prac dużej wagi.

\*\*\*

Powtarzam jeszcze raz: nie sposób tutaj opisać wszystkich ważnych wątków pojawiających się w tej niecodziennej książce. Trzeba ją przeczytać. Dziś, kiedy sytuacja na świecie wciąż się zmienia, gdy dochodzi do rozmaitych przewarściowań, kiedy nikomu nie udaje się już uciszyć dyskusji na temat przyszłości – trzeba również powrócić do wielu nie wyjaśnionych problemów przeszłości, dokonać pewnych rozrachunków, które dotąd nie były możliwe. Zdrowa przyszłość nie może wyrosnąć na podstawie niezdrowego, nieracjonalnego albo co gorsza fałszywego stosunku do przeszłości. Dawniej wielu sądziło, że to możliwe, dziś wiemy, że nie.

A oto pewna niewesoła myśl, która z uporem nachodzi czytelnika książki. Ze wszystkich przytoczonych tam głosów, które rozbrzmiewały w latach 1945–48, wynika, że spodziewaliśmy się wtedy, iż będziemy mieli możliwość wpływania na przyszły los Niemiec, na ich ukształtowanie, na obraz ich przyszłego systemu i instytucji. To przekonanie wyrażano wtedy bardzo często, np. w „Sprawach Polaków” Osmańczyka, a także w wypowiedziach wielu innych ludzi. Wychodziliśmy z wojny w stanie niemal kompletnego wyniszczenia. A jednak czuliśmy się mocniejsi, niż to się później okazało, sądziliśmy, że w przyszłej Europie będziemy w stanie odgrywać większą rolę. Rzeczywistość okazała się inna. Kiedy się na to patrzy z perspektywy 1987 r. – wnioski nie są radosne. Gdzie nam dzisiaj do wywierania znaczącego wpływu na sprawę Niemiec!

\*\*\*

Jeszcze dwa cytaty zaczerpnięte z książki Dmitrów. W czerwcu 1946 r. PSL-owska „Gazeta Ludowa” pisała: *Przed wychowawcą alianckim staje młody Niemiec, obarczony balastem wiekowych przestępstw germańskich, o niewygasłej krwiożerczości i inklinacji do agresji i absolutyzmu. Trudności wychowawcze potęguje otoczenie dziecka niemieckiego, które mówi mu na każdym kroku o konieczności zemsty i odwetu, paraliżując tresurę tych młodych potomków krzyżackich. Dlatego nie posuwajmy swych złudzeń co do odrodzenia Niemiec zbyt daleko. Zmienić się mogą poszczególne jednostki, ale ogół zachowa swój charakter zbrodniczy.*

---

*Muszą jeszcze upłynąć wieki, zanim Niemcy przybiorą ludzkie oblicze* (s. 311).

A oto drugi cytat:

*W duchu panujących nastrojów przemawiał na Zjeździe Oświatowym przedstawiciel armii, płk Piotr Jaroszewicz (w 1945 r. – K. D.). Stwierdził on, iż zasadą wychowania w Polsce winien stać się „antyniemiecki pierwiastek”, który musi obowiązywać „przynajmniej przez wiek cały”* (s. 230).

Jak widać, odwieczne wyroki ferowano wtedy dość łatwo.

## Przeszłość, kultura, tożsamość – problemy syntezy

Michał Tymowski, Jan Kieniewicz, Jerzy Holzer, *Historia Polski*, Editions Spotkania, (Paryż) 1986, ss. 369+7 nlb.

Przez powojenne dziesięciolecia syntezy historyczne obejmujące kilka, a niekiedy nawet jedną epokę były w kraju uważane za zadanie dla zespołów. Wynikało to z określonej doktryny i wiąże się do dzisiaj z przyciężką strukturą organizacji i finansowania nauki w ramach systemu PAN. Mimo iż wielu historyków wyrażało mniej czy więcej otwarcie swe uwagi krytyczne na ten temat, dostrzegano w tym także pewną racjonalność. Wynikała ona z ogromnego dorobku monograficznego i ewolucji metody naukowej w nauce światowej, z nowych pytań, które zarówno naukowcy jak i społeczeństwo konsumentów literatury naukowej (wliczam tu popularyzację) stawiają autorowi współczesnej syntezy historycznej. Od kilkunastu lat mamy do czynienia z tendencją odwrotną – społeczeństwo, „rynek” domaga się syntez, ogólnych rzutów oka „całej prawdy” o przeszłości, zwłaszcza narodowej. Wśród historyków także niejeden dojrzał psychicznie do wyjścia z własnego wyspecjalizowanego warsztatu i przedstawienia swego punktu widzenia na historię. Stąd stosunkowo liczne, niekiedy wielotomowe publikacje obejmujące dzieje kraju i narodu, łatwo znajdujące czytelników także poza kandydatami na wydziały humanistyczne wyższych uczelni.

Omawiana tu niewielka książka powstała w warunkach odmiennych, ale także charakterystycznych dla spraw polskich ostatnich lat. Autorzy są czynnymi naukowcami Uniwersytetu Warszawskiego, którzy przedstawili swoją wizję tysiąclecia aż po czasy najnowsze: polskie wydawnictwo mieści się w Paryżu, licząc niewątpliwie na odbiorców zarówno na emigracji jak i w kraju. Książka, choć niełatwo dostępna, jest jednak znana w Polsce i była już odnotowywana w prasie tygodniowej. Mówi się dziś często, po tyłu ostatnio falach emigracji, że kultura polska jest jedna i jedna literatura. Inny jednak to stwierdzenie czy hasło ma sens w odniesieniu do poezji czy prozy, a inny do historii. W literaturze twórczość Czesława Miłosza – jak niegdyś wieszczów – stała się (od siedmiu zaledwie lat!) wspólnym dobrem ludzi myślących po polsku, torując zarazem szlak do kraju dla innych autorów żyjących na emigracji. Dzieje ojczyzny natomiast, nie tylko najnowsze, wywołują wśród czytelników skojarzenia uwarunkowane przede

wszystkim tradycją kulturową wyniesioną z domu i szkoły. Składa się na nią zarówno elementarna wiedza jak i zakorzenione preferencje i stereotypy. *W moim podręczniku w gimnazjum było inaczej* – protestował przed kilku laty po odczycie o wczesnym średniowieczu polskim pewien starszy wiekiem inżynier. Dyskusja toczyła się w jednym z warszawskich domów parafialnych w r. 1982, prelegentka zaś była profesorem uniwersytetu i wytrawną specjalistką w tej właśnie dziedzinie. Wyrzut miał posmak oskarżenia o apostazję: prawda o przeszłości to to, czego nas uczono – na poziomie wiedzy dla nastolatków! – w przedwojennym podręczniku. Zainteresowany popularyzacją nauki historyk winien pamiętać o tych warstwach informacji, ale także uprzedzić, o głoździe wiedzy i o nieufności potencjalnych czytelników. Nie znaczy to, by miał ograniczać swe słowo.

Wynika to ze szczególnej sytuacji historyka polskiego, zwłaszcza w pokoleniu, do którego zaliczają się autorzy, i nieco starszego. W swym ostatnim przemówieniu, na miesiąc przed śmiercią (1985 r.), najwybitniejszy i najbardziej wpływowy z historyków francuskich, Fernand Braudel, powiedział, że za główny sukces szkoły „Annales” (której to czołowej grupy uczonych był współzałożycielem, inspiratorem i od z górą półwiecza mistrzem) uważa *opanowanie intelektualne Polski*<sup>1</sup>. W prowansalskim pejzażu była to prawdziwie taraskońska przesada, której nie potwierdza gros naszej produkcji naukowej – większość badaczy i studentów pozostaje z dala od nowatorstwa „Annales”. Nad Wisłą – inaczej niż nad Sekwaną – nie ma żadnego kontaktu między historią i geografią, a związki z antropologią i socjologią są wciąż wciąż nikłe. Niejeden historyk starszego już dziś pokolenia, który o szkole francuskiej wie ze słyszenia, kojarzyć może postulat „Annales”, by łączyć spojrzenia wielu niegdyś odrębnych dyscyplin z postulującym wszechzwiązek rzeczy *czwartym prawem dialektyki* w lapidarnym ujęciu „Krótkiego kursu”. Nic jednak błędniejszego, skoro francuska szkoła sformułowała pewne twarde postulaty metody, premiując zarazem nowatorstwo i w konkretnych sprawach nie wysuwając tez do wierzenia.

Przewrotnej opinii Braudela, który lubił zaskakiwać słuchaczy, trzeba jednak przyznać pewną rację. Rzeczywiście, wpływ francuskiej kultury humanistycznej przejawiał się u nas w ostatnim trzydziestoleciu dość silnie (podobnie zresztą jak na Węgrzech), mimo ogólnej nieufności wobec teorii-metodologii, urazu po latach pięćdziesiątych. Główną cechą tej postawy (znów analogia do Węgrów) jest otwarcie na zewnątrz, ujmowanie spraw polskich w szerokim związku przestrzennym. Autorzy książki, która skłoniła mnie do tych refleksji, przyjęli taką właśnie postawę (głównie zresztą w odniesieniu do średniowiecza i wczesnej ery nowożyt-

nej), choć zostali ściśle ograniczeni co do objętości dzieła. Tymowski jest mediewistą, zajmującym się jednak czynnie dziejami Afryki aż po epokę kolonialną, czyli próg XX w.; domeną Jana Kieniewicza jest ekspansja europejska, świat iberyjski, wreszcie Półwysep i Ocean Indyjski; Holzera rozprawa habilitacyjna dotyczyła Republiki Weimarskiej, jest jednak także autorytetem w zakresie dziejów politycznych Polski XX w. Tradycyjnie rzecz ujmując i przestrzegając zasady wąskiej specjalizacji, która jeszcze dominuje (chroniąc niejednego wykonawcę planu badań przed ryzykiem wolnorynkowej gospodarki w dziedzinie nauki), nie mieli oni prawa pisać „Historii Polski”. Dobrze jednak, że tego się podjęli dostarczając okazji do refleksji i polemiki.

Książkę czyta się z przyjemnością, bo wyraźnie z zadowoleniem była pisana. *Pisanie historii Polski było wielką przygodą* – czytamy (s. 16) i nie jest to chyba frazes. Treść jest spoista przy zachowaniu indywidualności każdego z autorów. Tymowski więc (średniowiecze) dał wykład bardzo logiczny, niezwykle zwięzły, dbały, by nie mnożyć drobnych informacji, a zarazem uczynić wywód zrozumiałym również dla czytelnika, który zapomniał np. o licznych książełkach dzielnicowych. Kieniewicz (XVI–XVIII w.) gęściej opatrzył swe rozdziały refleksjami i wnioskami prawdziwie syntetycznymi. Holzer wreszcie przedstawił dzieje narodu i jego kultury od kongresu wiedeńskiego do końca sierpnia 1980 r. jako złożoną, dramatyczną walkę o przetrwanie. Szkic końcowy (s. 342–345) ujęto w często ostatnio stosowaną (od Adama Schaffa<sup>2</sup> po DiP) postać analizy wariantów interpretacji strategii politycznych i możliwego biegu dziejów w nadchodzących dekadach. Przedmiotem rozważań jest polski naród, swoistość tego zjawiska, które samo zmienia się ustawicznie, konkretyzując się zarazem w toku tej ewolucji. Stanowi ono dla autorów nie tylko fascynujący przedmiot badania, ale także wartość nadrzędną.

<sup>1</sup> *Une Leçon d'histoire de Fernand Braudel*, Paris 1986, s. 168: „Je considère [...] qu'une des victoires remportées par la France après 1945, c'est d'avoir repris sur son cœur et dans ses bras toute la Pologne intellectuelle”. Z dalszego wywodu wynika, że Braudel wiąże to w znacznym stopniu z działalnością Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Cytowana książka to protokół trzydniowej konferencji zorganizowanej w Châteaumatlon w październiku 1985 r. na temat dorobku intelektualnego Braudela. Tekst oddaje w niezwykle sposób jego indywidualność, także styl kontaktów z uczonymi kolegami. Śmierć wielkiego uczonego aktualizuje postulat przekładu jego pozostałych największych – poza *Morzem Śródziemnym* – dzieł, a także wznowienie *Historii i twania* (Czytelnik 1971) uzupełnionego o kilkanaście stron jego ostatniej wypowiedzi. Ostatnie wielkie (nie ukochane) dzieło tego badacza – *L'Identité de la France* (3 tomy, Paris 1986) – daje boleśnie odczuć potrzebę podjęcia podobnej problematyki w odniesieniu do naszego społeczeństwa i kraju.

<sup>2</sup> A. Schaff, *Die kommunistische Bewegung am Scheideweg*, Wien-München-Zürich 1982, s. 161 n.

Fascynacja narodem i kulturą przybierała – i wciąż przyjmuje u nas – formy często nader konserwatywne: autorzy ujęli natomiast zagadnienie w duchu nowoczesnej humanistyki, właśnie zbliżonym do szkoły „Annales”. *Amour de la Patrie* (słowo „patriotyzm” tak zostało ostatnio wyświechtane, że trudno mi go tu użyć) i nowoczesność metody historycznej znalazły swój wspólny wyraz w pośmiertnie wydanej książce jednego z jej inspiratorów i twórców, Marca Blocha „Pochwale historii”<sup>3</sup>. Również Braudel w swym ostatnim dziele, „Identité de la France”, i w przytaczanych już ostatnich wypowiedziach wielokrotnie pochyła się z refleksją nad problemem zawodowego warsztatu historyka i jego stosunku do ojczyzny, jej dorobku, jej kultury. To skupienie uwagi na kulturze jako kluczu do tożsamości narodu pojawia się także w myśli Karola Wojtyły, ostatnio szczególnie w jego homilii w kościele Św. Krzyża 13 czerwca 1987. Kultura – rozumiana wężej niż Braudelowska cywilizacja – jest wartością trwałą i dawniejszą niż naród, jest też narodu podstawowym elementem. Książka mająca być dziejami narodu musi więc być historią jego kultury. Książka trzech autorów spełnia ten wymóg w szczególności, oszczędny sposób: niewiele w niej informacji o treści szczytowych osiągnięć, więcej uwag o zjawiskach masowych; oto upowszechnieniu szkolnictwa elementarnego w półwieczu przed Wielką Wojną poświęcono więcej uwagi niż treściom intelektualnym literatury XIX w. Czegoś zresztą – nawiasem mówiąc – nie dopatrzono: pierwszy to raz trzy wieszce niemal zniknęły z kart historii Polski.

Choć dla Braudela naród francuski stworzyła nie tyle Rewolucja, ile koleje żelazne (jednocząc terytorium i społeczeństwo, przyspieszając komunikację społeczną), to jego dzieje przesuwają on daleko wstecz. Geografia nie służy tu pomocą w tym mianowicie sensie, że ukształtowanie terenu nie stwarza żadnych granic naturalnych, cokolwiek by dzisiejszy mieszkaniec francuskiego sześciokąta sądził o linii Renu, Alp i Pirenejów. Oczywiście, że „naturalne granice” Polski jako siedziby narodu to najwyższy slogan polityczny, niekiedy zresztą bardzo chwytliwy.

Istotę problemu polskiego zdają się autorzy ujmować jak następuje. Średniowiecze to tworzenie form istnienia społeczności polskiej – ustrojowych, politycznych, religijnych; społeczność ta dopiero się kształtuje poprzez świadomość i aspiracje elit. Epoka Jagiellonów to konsolidacja i ekspansja (tytuł rozdz. VI), nie tylko polityczna, lecz także kulturowa – tworzenie w ramach Rzeczypospolitej kultury opartej na współzyciu różnych grup etnicznych i wyznaniowych, przy niewątpliwej przewadze polskiej. *Pierwszą cechą identyfikacyjną Rzeczypospolitej była w XVI–XVII wieku wieloetniczność* – czytamy (s. 149), *drugą wieloreligijność i akceptacja*

różnorodności w obrębie przywileju stanowego. Dalsze cechy dotyczą bezpośrednio stanu szlacheckiego: *polityczność* (niechyt szczęśliwe określenie utożsamiania się szlachty z państwem przy rosnącej podejrzliwości wobec króla), *lokalność* i *orientalność kultury*. Oryginalność Rzeczypospolitej, czytamy w zakończeniu rozdziału „Fundamenty wolności” (s. 133–154), zawierała się */.../ najpełniej w świadomym wyborze wolności szlacheckiego obywatelstwa przed siłą państwa. /.../ to właśnie wtedy stan szlachecki dokonał niepowtarzalnego połączenia pierwiastków europejskich i orientalnych, wyróżniających Rzeczpospolitą wśród państw Europy. To właśnie zjawiska, nadrzędność interesu narodowego nad państwowym, oryginalność kultury szlacheckiej, uniłowanie wolności i polityczność okazały się trwałe. Na nich ugruntowała się Polska. Wiek XVII dokonał prawdziwego ukorzenienia katolicyzmu, stworzył fundamenty wyobraźni narodowej, utrwalił zasadnicze cechy naszej tożsamości* (s. 154).

Proponowałbym nieco odmienną interpretację owych dwóch stuleci, przypisując im – podobnie zresztą jak autor tych rozdziałów – kluczowe znaczenie dla naszych dziejów. „Republika Sarmatów” (rozdz. VIII) konsekwentnie zrealizowała program ustrojowy, który wynikał z przywilejów stanowych wywalczonych i nadanych już wcześniej. *W drugiej połowie XVII wieku wspólnota szlachecka nie wyrzynała narastających nierówności, a wspólnie dobro stało się interesem grupy dominującej* (s. 153). Zgoda, ale jest to zgrabny eufemizm dla immanentnej wady systemu. Perry Anderson w swej książce o absolutyzmie (traktując zresztą ustrój Rzeczypospolitej jako swoiste monstrum), uważa, iż wady ustroju tkwiły w braku pionowej (hierarchicznej) struktury stanu szlacheckiego<sup>1</sup>. Łatwo wskazać kraje (Szwecja, a z pewnością Dania), w których dopiero absolutyzm stworzył ową hierarchię, dlatego nie przypisywałbym formalnej hierarchii tak wielkiego znaczenia. Zadaję raczej pytanie, czy były w ogóle możliwe rządy szlachty w sensie zbliżonym do monarchii parlamentarnej XIX w. Anderson się myli; hierarchia nie musiała być sformalizowana. Zawila, feudalna struktura francuskiej noblesse została gruntownie przekształcona przez państwo; w każdym razie u schyłku XVII stulecia taksa pogłównego (taille), odbijająca strukturę społeczną, była już w pełni obrazem hierarchii urzędów.

Ani równość wewnątrz stanu, ani niezależność szeregowiej szlachty nie były nigdy udziałem Litwy; szlachta w Koronie poprzez ruch egzekucyjny wywalczyła niezależność w ostrym konflikcie z możnowładztwem na krótki czas za Zygmunta Augu-

<sup>1</sup> M. Bloch, *Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*, tłum. W. Jedlicka, wstęp i red. W. Kula, Warszawa 1960 (2 wyd. 1962).

<sup>2</sup> P. Abderson, *Lineages of the Absolutist State*, London 1976, s. 298.

sta, by ją rychło utracić. Kiedy mianowicie? Myślę, że nie sposób na to odpowiedzieć datą ani krótkim okresem. Spory króla z Izłą miały charakter polityczny, nie muszą być traktowane jako wczesny przejaw niesprawności parlamentaryzmu. Fakt jednak, że już za Batorego zaczyna się decentralizacja systemu fiskalnego – proces samobójczy dla państwa nie tylko szesnasto-siedemnastowiecznego. Stanowo-wolnościowy eksperyment Rzeczypospolitej nie powiódł się jako gwarancja suwerenności. Rychło też utracił swą pierwotną siłę oddziaływania: już szlachta w Inflantach początku XVII stulecia była lojalna raczej wobec Szwecji niż Rzeczypospolitej, a dyskusje ustrojowe w Szwecji tego czasu wskazują, że Polska, ongiś tak znakomicie zareklamowana w Europie przez „Polonię” Marcina Kromera, utraciła urok „monarchia mixta”, ustroju równowagi. Sądzę, że trwałość demokracji szlacheckiej z czasów Zygmunta Augusta była nie do utrzymania. Państwo o rozmiarach niemal mln km<sup>2</sup> (a nawet znacznie mniejsze), przy słabej sieci komunikacji społecznej mogło się utrzymać tylko jako unia tworów ustrojowych połączonych jedynie osobą władcy i niezdolnych do jednoczesnego stawienia mu oporu (typ habsburski w Europie Środkowej i na Półwyspie Iberyjskim), lub jako państwo rządzone despotycznie, rygorystycznie scentralizowane, brutalnie łamiące wszelkie regionalizmy i nie dopuszczające do powstania regionalnych elit (modele moskiewski i ottomański). Imperium szwedzkie powstawało za synów Gustawa Wazy, a zwłaszcza za Gustawa Adolfa, z pełną aprobatą tamtejszej szlachty, bowiem potrafiło jej dać zatrudnienie i zainteresować ją materialnie i moralnie ekspansją terytorialną. Unia lubelska była zjawiskiem wyjątkowym i – Polacy lubią się tym szczycić – wyprzedzającym swą epokę. Jednak wspólny sejm i oba systemy władz centralnych (koronny i litewski) nie dawały się kontrolować przez ogół szlachty-posesjonatów. Kośćcem systemu politycznego stać się miał patronat magnacki, pozwalający szlachcic korzystać z dochodów i urzędów Rzeczypospolitej, jednak poprzez możliwych protektorów pośredniczących między centrum a peryferiami władzy. On zastąpił hierarchię formalną i czynił to w sposób nie ubliżający egalistycznym uczuciom szlachty. On stworzył kulturę dworów magnackich i determinował oświatę szlachecką, słowem integrował grupy narodu szlacheckiego wokół magnatów. Zarazem jednak klientela magnacka uniemożliwiła wzmocnienie aparatu państwa do stopnia zapewniającego Rzeczypospolitej trwałą suwerenność. Brak było bowiem czynników jednoczących interesy magnatów, czyli prowadzących ich jako grupę do identyfikacji z państwem.

Gdybym miał szukać najogólniejszej przyczyny leżącej u podstaw kryzysu politycznego Rzeczypospolitej, zastanawiałbym się

nad sprzecznością między doraźnym a długofalowym interesem każdego z elementów *corpus politicum*: szlachty, magnatów, króla. Żadna to pociecha, że dziś podobne dylematy zdają się przeżywać społeczeństwa Zachodu, rozdarte między potrzebą lożenia na obronę i dążeniem do „taniego państwa”, że nie są też od takich problemów wolne także kraje II i III świata.

*/.../ rozmiar państwa i stosunki z sąsiadami zmuszały właściwie do kontynuowania ekspansji – czytamy na s. 156 – jednak siedemnastowieczna Polska nie odnosiła w tym zakresie sukcesów. Następne stronicie akcentują dwa ważne i głęboko niepokojące zjawiska. Po pierwsze Rzeczpospolita zdominowana przez interesy magnatów – nie chciała zaakceptować powstającej elity kozackiej (na koncesję w Hadziaczu zdecydowano się zbyt późno, ale czy stać było skarb koronny na utrzymanie ogromnego rejestru kozackiego?). Po drugie wstrząs śmiertelnego zagrożenia wojną moskiewsko-szwedzko-siedmiogrodzką nie skłonił rządzącej elity do przeprowadzenia reform mogących zapobiec podobnemu ryzyku w przyszłości.*

Dwa rozdziały – „Przesilenie w anarchii” (IX) i „Niedokończona rewolucja” (X) – traktują o dekadach poprzedzających rozbiory. Tak wiele o genezie rozbiorów napisano, że zapewne dla każdego pytania, dla każdej tezy można by znaleźć jakieś antecedenсы. Teza omawianej książki brzmi, że od czasu potopu *ujawniały się w Rzeczypospolitej ZJAWISKA ZAGRAŻAJĄCE JEJ TOŻSAMOŚCI. W pierwszej połowie wieku XVIII ich nasilenie wywołało kryzys. Różnorodność etniczna ustąpiła miejsca konfliktowi, który zwłaszcza na obszarach południowo-wschodnich stawał się narodowym. Wobec postępującej identyfikacji szlacheckości z polskością, znaczna część ludności miała zagrodzoną drogę do identyfikacji z narodem i państwem. Dotyczy to w jakimś stopniu także niemieckich mieszczan i Żydów. Od współistnienia wyznań i religii doszła Rzeczpospolita do uznania katolicyzmu jako (!) religii panującej. Identyfikacja polskości z katolicyzmem /.../ ukształtowała kolejną barierę w procesie formowania nowoczesnego narodu (s. 191–192; podkr. moje – A. M.). Jest to teza interesująca, propozycja ciekawa w książce, której przedmowa tak silnie podkreśla rolę chrześcijaństwa w dziejach Polski (s. 11–12). Można ją z aprobatą określić jako ujęcie historyczne w duchu ekumenizmu<sup>7</sup>.*

<sup>7</sup> Odczuwamy także – czytamy w przedmowie na s. 12 – istnienie wymiaru trudno dostępnego historykowi, o którym Jan Paweł II mówił w 1979 r. na Placu Zwycięstwa w Warszawie: „Nie można zrozumieć historii tego narodu bez Chrystusa”. Jakkolwiek podobnie można interpretować dzieje każdego narodu, niejedyn Polak skłonny byłby zapewne rozumieć te słowa w duchu jakby mesjanizmu; autorzy, jak sądzę, dają im interpretację ekumeniczną.

Wiek XIX i XX ujęte zostały jako dzieje narodu w warunkach podległości i walki o przetrwanie. Dominują problemy przemian strukturalnych i świadomości społecznej. Walorem zbyt zwięzłego niestety wykładu jest konsekwentnie równolegle przedstawienie analogicznych lub kontrastujących zjawisk we wszystkich zaborach. Owa zwięzłość pozbawiła losy społeczeństwa stającego się narodem interpretacji porównawczej, czego mi żal więcej niż pominiętych wydarzeń. Polski romantyzm i pozytywizm, polski socjalizm i nacjonalizm bez tła porównawczego zawisły w próżni. Jeśli czytelnikom to nie wadzi, tym gorzej.

Interpretacja orientacji politycznych dokonana została z subtelnym obiektywizmem. Bez zaciętrzewienia też, ale z punktu widzenia polskiej racji stanu, przedstawiono najwięcej dziś budzące aktualnych emocji i refleksji sprawy narodowościowe. Gdy porównamy odpowiednie fragmenty części staropolskiej i zakończenie rozdziału XVI „Walka o państwo” (s. 283), przedstawiającego spłot spraw narodowościowych, nasuwa się refleksja o dramatycznym przekształceniu się polskiej koncepcji państwowości od czasów Renesansu. Przytoczona wyżej w obszernym cytacie idea wieloetniczności zakładała przecież jednak polonizację i katolizację elit. Trudna do realizacji bez silnej władzy monarchicznej, natrafiająca już wówczas na ostry, świadomy opór na Ukrainie (ale nie wśród szlachty protestanckiej), obecnie w obliczu rozbudzonego ducha narodowego grup, które zostały zdegradowane do roli „mniejszości”, nie miała chyba szans realizacji. Zarazem, konkludując w imieniu autorów, można powiedzieć, że polska „tożsamość narodowa” uległa głębokiej ewolucji, dostosowała się do burzliwej epoki wielkich mocarstw i małych narodów, gdy jedność narodu i państwa stała się hasłem, zaś niezgodność granic z mapą etniczną Europy – rzeczywistością.

Krytycznemu spojrzeniu na sprawy polityczne i szanse przetrwania dwudziestolecia niepodległości towarzyszy podkreślenie osiągnięć kulturalnych tego okresu. *Najważniejszym /.../ dokonaniem było wychowanie jednej generacji Polaków w przekonaniu, że niepodległość jest stanem normalnym, brak niepodległości stanem chwilowym i nieprawidłowym* (s. 298). Myśl trafna, jakkolwiek rzeczywistość zdaje się przeczyć takiemu przekonaniu.

Dwa kolejne rozdziały akcentują przejawy najwyższego zagrożenia w naszym stuleciu: „W obliczu zagłady fizycznej” (XVIII) traktuje o latach okupacji wojennej: [ --- ] [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)]. Następują dwa ostatnie rozdziały o kolejnych *próbach reformowania systemu* i wspomniany już epilog. *Żaden z rysujących się dziś wariantów nie zaspokaja aspiracji narodowych, nie siarza gwarancji przetrwania* –

czytamy w jednym z ostatnich zdań. *Walka o polską tożsamość pozostała nierozstrzygnięta* (s. 345)<sup>6</sup>. Nie zamierzam polemizować z pesymizmem autorów. Nie jestem pewien, czy miałoby sens zestawianie stopnia zagrożenia narodowego w różnych epokach naszych dziejów i porównywanie ich z dziejami innych zagrożonych narodów. Nie na miejscu byłoby też cytowanie dla otuchy Józefa Szwejka, że *nigdy tak nie było, żeby jakoś nie było*. Sądę jednak, że nie mniej od obserwatora wydarzeń politycznych ma tu do powiedzenia ekolog, a raczej że dziś nauczeni doświadczeniem jako ludzie i obywatele więcej jesteśmy świadomi współzależności różnych dziedzin życia. Na traktowanie dziejów współczesnych jako historii politycznej można się zgodzić w tym znaczeniu, że *polityka ma pierwszeństwo przed ekonomiką*, o czym w ramach ZMP-owskiego „politimum” pouczano co najmniej jedno pokolenie Polaków. Istotnie, wystarczy, by jeden partner gry takie stosował zasady, a dostosować się do nich muszą także inni. Jednak konsekwencje realizowania władzy nigdy nie ograniczają się do niej samej. Myślę, że morał, jaki wynika z doświadczeń współczesnych pokoleń Polaków, ująć można by w przenośni następująco: system władzy jest jak system genetyczny żywego organizmu, mianowicie jego istotne cechy są zakodowane w każdej komórce. Ale także odwrotnie – aby go zrozumieć, trzeba zająć się również sferami życia społecznego, które tradycyjnie pozostawały zazwyczaj poza zasięgiem zainteresowania badaczy systemów władzy: kulturą, stratyfikacją i świadomością społeczną, dziś także ekologią. Nie są to sprawy, które można ująć w przekonywający sposób na kilkunastu stronicach. Niemniej refleksji na te niezmiernie wagi tematy zabrakło mi w ostatnich, zadyszanych jak nasza rzeczywistość, rozdziałach.

Skoro jednak autorzy szukają wspólnego mianownika dla minionych lat niespełna dwustu, sprowadzić go można nie tylko do polityki i konfrontacji międzynarodowych – o czym przypomina popularność w obecnej dekadzie pieśni konfederatów barskich. Pożyteczne – i nie zawsze nużące – jest spojrzenie z dalekiej perspektywy na życie gospodarcze Polski na tle krajów sąsiednich oraz reszty Europy i w zestawieniu dekad przed- i powojennych. Reformy rolne z lat dwudziestych i 1944–45 warte są zestawienia

<sup>6</sup> Termin „tożsamość”, ostatnio szeroko używany w polszczyźnie, wart jest bliższej uwagi i analizy. Bywa stosowany jako symbol, jako wyznacznik pewnej retoryki, bez starania o ścisłość semantyczną. Przerzucając pręgę łatwo odnajdziemy autorów nadużywających „tożsamości” (a nawet „identyczności”) w stopniu większym niż to się dzieje w omawianym tekście, tym niemniej przytoczone zdanie jest jasne nie tyle w treści, ile w swej intencji. Do kwestii „tożsamości” – polskiej i ogólnie – warto powrócić w związku z wymienioną w przyp. 1 ostatnią pracą F. Braudela. Kilkanaście zdań wstępu (t. I, s. 17–18) przynosi piękną literacką (w najlepszym tego słowa znaczeniu), ale przecież nie logiczną, słownikową, interpretację tego terminu.

w szerokich kontekstach, stopa życiowa, poziom techniki i oświaty Polski Odrodzonej i PRL – w zestawieniu z Zachodem odpowiednich okresów. Brakło na to miejsca, a niekiedy i wstępnych badań monograficznych, zgoda. Mnie jednak brak potwierdzenia świadomości wagi tych spraw dla zrozumienia polskiego syndromu XX w.

Zawitych zestawień liczbowych nie wymaga natomiast następująca refleksja systemowa. Podczas gdy opór społeczeństwa przeciw Niemcom w latach II wojny światowej i powojenne zmiany granic dokończyły dzieła rozpowszechnienia polskiej świadomości narodowej, dokonały się zarazem przemiany gospodarcze, których nie można ująć w schemat kapitalizm-socjalizm.[----][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)].

Oczywiście jednak klimat moralny wokół tych spraw jest dziś inny, ukształtowany przez myśl Oświecenia, liberalizm ostatnich stu lat, demokratyzm ludowy i robotniczy, wreszcie przez świadomość – często idealizowaną – zmian, jakie nastąpiły w ostatnim półwieczu na zachodzie Europy, i przez egalitarystyczny tenor propagandy. Pod tym względem charakterystyczne są wyniki sondaży opinii publicznej, wedle których słowo „socjalizm” zachowuje, czy przynajmniej zachowywało do niedawna, konotację dodatnią u respondentów, jednak rzeczywistość PRL nie kojarzy im się z owym ideałem.

\*

Te rozważania zdają się biec z dala od wątku rozważań autorów „Historii Polski”; muszę się z tego wytłumaczyć. Dostrzegam w książce pewną dwoistość, którą najwyraźniej ukazują różnice między wstępem i zakończeniem z jednej, a rozdziałami chronologicznymi z drugiej strony. W tych ostatnich linię przewodnią wyznaczają, w końcu, dzieje polityczne, których rytm określa okoliczności trwania narodu. Trzej autorzy powstrzymali się jednak od rozważań geopolitycznych, choć można by zapytać, co silniejsz kształtowało losy narodu niż jego położenie między (upraszczając) Niemcami a Rosją – czyniąc zarazem dzieje Polski ważnymi dla reszty Europy.

Czy tylko narody, którym dana była szczęśliwsza historia, albo – z drugiej strony – te, które nie mając własnego państwa, jakby nie miały własnych dziejów politycznych, mogą ujmować własną historię przede wszystkim jako historię kultury? Zwięzły szkic trzech autorów dzięki swym walorom i swym lukom skłania, by postulować kolejne ujęcia całościowe lub przynajmniej dłuższych epok właśnie pod kątem ciągłości i nieciągłości naszych dziejów. Zgadza się dziś, że kultura to nie tylko wielki dorobek literacki, artystyczny czy naukowy. Kulturę trzeba ujmować także jako

zjawisko masowe, (choć zazwyczaj trudne do ujmowania w liczbach, więc dość nieuchwytny), wreszcie jako zespół zjawisk tworzących zbiorową świadomość. Magiczne hasło „tożsamość”, w którym tak silny zdaje się element świadomości, wzywa, by zająć się jej dziejami. Sprawa może wydawać się niezwykle trudna, niemal beznadziejna, z racji skąpych źródeł. Nie musi to być słuszne.

Argumenty dla optymizmu czerpię z różnych stron. „L'Identité de la France” Braudela pokazuje, że kwestionariusz historyka daje się wydłużyć, a zwłaszcza, że tereny badawcze położone między historią a geografiami (jak między historią a socjologią czy antropologią społeczną) to żyzna gleba pod uprawę. Z kolei – dla przykładu jedynie – badania Elżbiety Kaczyńskiej nad przestępcą, sądem i karą w Królestwie Polskim i w Rosji XIX stulecia odśłoniły zarówno bogactwo materiału, jak i problematyki (znanej zresztą przeważnie z badań, na Zachodzie tak ożywionych, jednak – zdawało się – u nas niewykonalnych)<sup>7</sup>. Wreszcie – by przytoczyć szczegółowy przykład obcy – tak aktualny temat mafii sycylijskiej znalazł niezwykle interesującą interpretację z zakresu psychologii społecznej, opartą na zeznaniach mafiosi zawartych w aktach policyjnych i sądowych z ósmej dekady ubiegłego stulecia<sup>8</sup>. Jest to fascynująca analiza mentalności chłopskiej. Warto pod podobnym kątem przejrzeć w Polsce zachowane akta sądowe z różnych okresów, które interesowały dotąd historyków głównie spraw politycznych – walki wyzwoleniczej.

Wymieniam te przykłady, bowiem sądzę, że nie zdajemy sobie w Polsce sprawy z kryzysowej sytuacji naszej historiografii. Temat jest wart osobnego artykułu; nowa synteza stwarza jednak okazję, by go zaznaczyć na zasadzie *caeterum censeo*. Przejęci doraźnymi, materialno-administracyjnymi kłopotami nauki w Polsce, więcej lubieźdźmy niż analizujemy sytuację. Może lepszym, a na pewno zdrowszym punktem wyjścia byłaby refleksja na temat nowatorskich prac naukowych wydanych za granicą: czy takie lub inne ujęcie byłoby możliwe dla dziejów polskich. I z drugiej strony: jakie ze spraw naszej przeszłości, jak ujęte i przedstawione, stanowią istotny problem dla Europy. Wbrew humanistycznemu imperializmowi F. Braudela sądzę, że nowe prądy w historiografii światowej omijają nasz próg: jeśli – poza jednostkami – o nich tak

<sup>7</sup> Byłoby interesujące porównać pod tym kątem ujęcia historii narodowej przez np. Finów, Estonczyków, Ukraińców, Słowaków, Basków. Wyliczenie można by wydłużyć.

<sup>8</sup> E. Kaczyńska, *Człowiek przed sądem. Społeczne aspekty przestępczości w Królestwie Polskim 1815–1914*, Warszawa 1982. W druku praca na temat losów skazanych.

<sup>9</sup> H. Hess, *Die Mafia*, Heidelberg 1976.

<sup>10</sup> Tamowanie dopływu do kraju książek, uznanych przez te czy inne instytucje państwowe za niepożądane, stanowi kwestię odrębną, której tu nie poruszam.

---

mało się wie, wynika to z sytuacji materialnej nauki w dzisiejszej Polsce (brak w większości bibliotek naukowych i w zasięgu zainteresowania seminariów nawet książek zagranicznych traktujących bezpośrednio o Polsce<sup>13</sup>), ale też z nieświadomionego może przekonania, że dla uprawiania rodzimego zagonu nie ma większego znaczenia, co się dzieje za miedzą. Jak każdy sąd usypiający świadomość jest to przekonanie wysoce niebezpieczne.

*Antoni Mączak*

## Nieznany list Józefa Kalinowskiego do ks. Aleksandra Jełowickiego

Życie bł. o. Rafała (Józefa Kalinowskiego) dzięki pracom ks. Czesława Gila (J. Kalinowski, „Listy. 1856–1877”, T. I, cz. 1–2, TN KUL, Lublin 1976, 1978; „Ojciec Rafał Kalinowski 1835–1907”, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1984) jest już szczegółowo zbadane. Nadal jednak pewne sprawy domagają się dodatkowego oświetlenia. Dotyczy to m.in. wahań Kalinowskiego związanych z wyborem zakonu, w którym chciał realizować swe powołanie. Zanim ostatecznie zdecydował się wstąpić (w 1877 r.) do karmelitów bosych, brał też pod uwagę zgromadzenie zmarłych-wychwstańców, z którym się zetknął w osobie ks. Aleksandra Jełowickiego w czasie podróży po Europie zachodniej w 1875 r. odbywanej ze swym wychowankiem, Augustem Czartoryskim. Jełowicki (1804–77) jeszcze w życiu świeckim dał się poznać jako człowiek energiczny i wpływowy w środowisku emigracji polskiej we Francji po powstaniu listopadowym. W dziejach literatury polskiej zaś zapisał się na trwałe jako wydawca III cz. „Dziadów”, „Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego” oraz „Pana Tadeusza”. Od 1842 r. w zgromadzeniu zmarłych-wychwstańców zasłynął jako wybitny kaznodzieja i pisarz religijny.

Trudno dziś z całą pewnością powiedzieć, co zbliżyło Kalinowskiego do Jełowickiego. Odpowiedzi można szukać w korespondencji tego pierwszego z lat 1876–77. 24 lutego 1876 r. pisał z Mentony do matki: *Wczora /.../ pożegnaliśmy ojca Aleksandra, tłumacza „Drogi do życia pobożnego” i innych książek pobożnych, między innymi autora tej książeczki do nabożeństwa, z której, dzięki Mamie, korzystałem w Wilnie u Dominikanów (po uwięzieniu przez władze rosyjskie 24/25 marca 1864 r. – przyp. B. B.). O. Aleksander bawił tu przez tydzień, wyszukując osób do spowiedzi; jest właśnie w drodze do Rzymu. I tego samego dnia zawiadamiał ks. J. Wasilewskiego: *Pobyt jego (Jełowickiego – B. B.) pozwolił mi służyć do Mszy S-tej, czego już dawno byłem pozbawiony. Pod koniec zaś 1876 r. zwierzał się rodzicom ze swego powołania zakonnego: /.../ wzywano mię do zakonu, w którym jest o. Aleksander, ale pomimo wielkiej miłości Boga, jaką ten zakon pała, nie odnalazłem w sobie powołania albo może nie potrafiłem wzbudzić go w sobie.* 14 kwietnia 1877 r. z Paryża powiadamiał przyjaciela z syberyjskiego zesłania, Wacława Nowakowskiego, o chorobie Jełowickiego, a wkrótce potem – rodziców o jego śmierci: *Zważywszy że też i Mama droga musiała korzystać z prac ś.p. ojca Aleksandra na polu**

piśmiennictwa religijnego, więc dzisiaj modlitwą za duszę nieboszczyka wypłacić dług wdzięczności można.

W rzymskim Archiwum Zmartwychwstańców zachował się jeszcze jeden dowód bliskich związków obu: nie drukowany do tej pory list Józefa Kalinowskiego do Aleksandra Jęłowickiego (rkps nr 47651). Serdecznie dziękuję ojcu Marianowi Traczyńskiemu CR za udostępnienie publikowanego tu listu.

4 maja 1875, Mentona

*Niech będzie pochwalony  
Jezus Chrystus*

*Przewielebny Ojcie!*

W imieniu Gucia<sup>1</sup>, a raczej w imieniu całej naszej gromadki, przesyłam Ojcu Dobrodziejowi podziękowanie za odebrany przez nas egzemplarz „Listów duchownych”<sup>2</sup>. Co dzień po obiedzie, przed zaczęciem zwykłego wieczornego czytania, odczytujemy jeden z listów. Panie Boże zapłać za ten pokarm duchowy!

Wkrótce, najpóźniej za tydzień, opuścimy Mentonę i skierujemy się do Paryża. Ksiądz [Władysław Czartoryski] już od trzech tygodni wyruszył i pisał już z Krakowa. Z Paryża mamy wyruszyć dla odbycia pielgrzymki do wód i różnych stacji zdrowia, przeważnie w południowej Francji; jeżeli więc Bóg pozwoli, będę mógł być w Rzymie nie prędzej jak w jesieni. Ta wzmianka o Rzymie naprowadza mię na przedmiot rozmowy, zagajonej w czasie bytności Czcigodnego Ojca Dobrodzieja w Mentonie. Już od lat dwunastu chowam ciągle gorącą chęć poświęcenia się Bogu na wyłączną służbę Jego. Wygnanie, następnie przeszkody materialne i rodzinne, a może w znacznej części moje własne niedołęstwo i brak męstwa w obaleniu trudności zewnętrznych, nie pozwoliły mi wykonać tej Bogu danej obietnicy mojej. Dzisiejsze moje położenie, chociaż jeszcze obwarowane pewnym zobowiązaniem się wobec rodziny, u której zostaję, pozwala mi jednak tuszyc, że jestem bliżej niż kiedykolwiek od możliwości złożenia Bogu sił moich, wprowadzie już nadwątlonych, a zawsze słabych. Rad bym więc, jeszcze żyjąc w świecie, przygotowywać się powoli do życia zakonnego, skierowując odpowiednio potrzeby umysłu i serca, zaprawiając pierwszy w światłości praw Bożych a drugie w miłości Jezusa, a przez Niego w miłości Boga i ludzi. W tej więc myśli zwracam się do Ojca Dobrodzieja, prosząc Go o danie mi wskazówek, jak zachować porządek w studiach nad nauką kościelną i w jakich je źródłach czerpać, a nadto jakich szczególnie ćwiczeń duchownych mam się trzymać. W życiu tułaczym, bez przewodnika stałego o porządek trudno, a według słów Apostoła „onnia honeste et secundum ordinem fiant”<sup>3</sup>.

21 maja. Paryż. Odczytując ostatnie wyrazy znalazłem dla siebie wyrzut: list, mający być wysłany z Mentony, zawiozłem w teczkę do

*Paryża. Proszę go przyjąć, Przewielebny Ojciec, w jego pierwotnej formie. Postaram się go wysłać jak najprędzej i zawieram go już, łącząc wyrazy głębokiego szacunku i całując ręce Przewielebnego Ojca.*

*Przywiązany i uniżony sługa  
Józef Kalinowski*

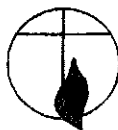
*W razie jeżeli Ojciec Dobrodziej zechce mię zaszczyścić odpowiedzią, proszę adresować: Paris, 2 Rue St. Louis en l'Île, Joseph Kalinowski.*

*do druku podał  
Bogdan Burdziej*

<sup>1</sup> August Czartoryski (1858-93), sługa Boży, salezjanin. W l. 1874-77 był wychowankiem Kalinowskiego, z którym – na polecenie ojca, księcia Władysława Czartoryskiego, odbywał podróże do uzdrowisk w zachodniej Europie.

<sup>2</sup> *Listy duchowe 1843-1874*, Berlin 1874. Wydycja ta zawiera około stu listów treści religijnej, adresowanych do różnych osób, lecz przeznaczonych do powszechnego użytku.

<sup>3</sup> „Lecz wszystko niech się odbywa godnie i w należyłym porządku!” (1 Kor 14,40).



## Baka odrodzony i Baka zdradzony

Józef Baka, *Poezje*, opracowali i wstępem opatrzyli Antoni Czyż i Aleksander Nawarecki, PIW Warszawa 1986, ss. 181

Najbardziej chyba kontrowersyjny poeta w dziejach literatury polskiej – ks. Józef Baka SJ – doczekał się, ponad 200 lat po śmierci, krytycznej edycji swych „Poezji”. Baka – ośmieszony, wzgardzony i wyszydzony, okrzyknięty wierszokletą i grafomanem – triumfuje teraz nad szacownymi historykami literatury, którzy nie szczędzili mu wyzwisk. Kilka pokoleń Polaków uczyło się z klasycznego już podręcznika „Historii literatury niepodległej Polski” Ignacego Chrzanowskiego, że *wiersze à la Baka oznaczają głupie wiersze, i słusznie*. Podobnie pisał Juliusz Kleiner, a już współcześnie Zdzisław Libera zapewniał w szeroko rozpowszechnionym podręczniku „Literatura polska od średniowiecza do pozytywizmu”, iż dziełko Baki *pozbawione jest wszelkich cech artyzmu*. Zwycięstwo Baki (a za takie uznać należy krytyczną edycję wyboru jego dzieł) jest równocześnie zwycięstwem młodych historyków literatury: Antoniego Czyża z Uniwersytetu Warszawskiego i Aleksandra Nawareckiego z Uniwersytetu Śląskiego, którzy podjęli ryzyko poświęcenia ogromnej ilości czasu i wysiłku na rehabilitację osławionego „grafomana”. Nie doszłoby bowiem do pośmiertnego triumfu ks. Baki, gdyby nie kilkanaście prac analitycznych, które poświęcili ci dwaj autorzy poezjom Baki i ich recepcji. Prawda, że nie byli tu pierwsi. Mieli za sobą autorytet uczonych: Wacława Borowego, Stanisława Estreichera i Czesława Hernasa oraz literatów: Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej, Mirona Białoszewskiego, Aleksandra Wata czy Jarosława Marka Rymkiewicza, który w swej twórczości poetyckiej był chyba najprzenikliwszym „odkrywcą” Baki jako inspiratora refleksji nad śmiercią. Dopiero jednak prace Czyża i Nawareckiego odsoniły bogactwo, jakie kryje się w poezjach Baki, szczególnie w „Uwagach śmierci niechybnej”. Wstęp do omawianej edycji jest właśnie przystępnie napisanym podsumowaniem tego, co edytorzy ujawnili w swych naukowych rozprawach.

Wstęp proponuje współczesnemu czytelnikowi różnorodność sposobów lektury niezwyklej poezji. Najłatwiej bowiem rzec, iż wiersze Baki są głupie. Najtrudniej natomiast odpowiedzieć na pytanie, dlaczego były one przez ponad dwa wieki przedmiotem ogromnej czytelniczej fascynacji. Wydawcy ukazują nam różne modele odbioru Baki w perspektywie historii recepcji jego poezji, która jednak krzyżuje się z perspektywą tradycji oraz kształtem samego

dziela. Dowiadujemy się nie tylko, za co uwielbiali i nienawidzili Baki Wat i Koźmian, Kraszewski i Estreicher oraz wielu innych; dowiadujemy się również, z czego wyrasta fenomen Baki, w jakich tradycjach religijnych i literackich się mieści, jakie cele i środki perswazyjne można odnaleźć w tej poezji. Na kilkunastu stronach wprowadzenia wydawcy proponują nam sześć sposobów lektury niezwykłego dzieła Baki: „Śmiać się?” „Plakać?” „Zwariować?” „Rozmyślać?” „Modlić się?” „Podziwiać?” Te sposoby odbioru poezji Baki, wynikające z dziejów recepcji i z samego dzieła, należałoby – zdaniem autorów „Wstępu” – połączyć i w ten sposób nasza lektura stanie się najpełniejsza. Czytając karkotomne „siekańce” poety winniśmy więc jednocześnie śmiać się, płakać, wariować, rozmyślać, modlić się i – last but not least – podziwiać.

Autorzy „Wstępu” piszą: */.../ absurdalność, okrucieństwo i oniryczność „Uwag” mogły kojarzyć się wielu czytelnikom, zależnie od stylu lektury, z dadaizmem, futuryzmem czy „teatrem absurdu”. Koncepty językowe przywoływały na myśl „poezję lingwistyczną”, „Jarmarczność” połączona z gnomicznością kazały z kolei myśleć o nowoczesnej sztuce reklamowej i estetyce „pop” /.../ ekstazy, kalejdoskopowość i moc „Uwag” w wielu punktach przypominają ekspresję nowoczesnej muzyki. Bogata jest również tradycja zestawiania owcej poezji ze sztukami plastycznymi. Kraszewski łączył ją z gotyckimi freskami z cmentarnych kaplic i kościołów w Paryżu i Dublinie. Syrokomla widział raczej zbiczność z malowidłami na kościelnych chórągwiach /.../. Była już mowa o domniemanym podobieństwie z malarskim ekspresjonizmem i surrealizmem, jednak językowa „faktura” „Uwag”, jej zgrzebność, surowość, iluzja materialności i rola konkretnego jeszcze wyraźniej nasuwają na myśl program „art brut” Jeana Dubuffeta („sztuki surowej”, obłąkańczej i magicznej).*

Ten fragment „Wstępu” jest dość szokujący. Z jednej strony religijny poeta jezuicki późnego baroku, z drugiej – TAKIE skojarzenia interpretatorów, którzy dopatrywali się w poezjach Baki również... sadyzmu (nagromadzenie okrucieństwa), kazirodstwa (zmysłowy kontakt ze śmiercią matulą, ciotulą, babulą) i (sic!) pedofilii (sposoby zwracania się do młodzieży: *śliczny Jasiu, Ej dziateczki jak kwiateczki*). Chciałoby się powiedzieć: tego stanowczo za wiele. Na szczęście sami wydawcy są świadomi niebezpieczeństwa takich *surrealno-dewiacyjnych* przerostów interpretacji: *Tekst, który wydaje się obcy, a może i egzotyczny, jest wyjątkowo podatny „na zdradę”. Prowokuje inwencję i swobodę interpretatorów. Przedziwne były losy recepcji Baki – od potępienia w czambuł do uznania go za prekursora współczesnych światopoglądów i estetyki. Na co nam, Polakom, Sartre’y, Beckett’y, kiedy mamy ks. Bakę. Mówię to całkiem serio* – pisał Aleksander Wat.

Wszystkie powyższe uwagi dotyczą w zasadzie tylko niewielkiej części dzieła Baki, a mianowicie „Uwag śmierci niechybnej” – drugiej części dziełka „Uwagi rzeczy ostatecznych i złości grzechowej” (1766). Istotnie, „Uwagi śmierci niechybnej” przedrukowywane trzykrotnie w XIX w. stały się źródłem popularności Baki-grafomana, Baki, który został uwieczniony w „Panu Tadeuszu” (Księga IX, w. 231–239). Temu Bace poświęcono liczne parodie, trawestacje, interpretacje. Właśnie o „Uwagach śmierci niechybnej” pisali przeważnie badacze, ukazując zarówno nieznane dotąd, kulturowe zakorzenienia dzieła („Sarmacki kanibalizm księdza Baki” i „Umieranka księdza Baki” A. Nawareckiego), jak i mistrzostwo Baki w posługiwaniu się słowem poetyckim (ważna rozprawa „Retoryka księdza Baki” A. Czyża, która stała się – moim zdaniem – poważnym, naukowym argumentem przeciw tezie o grafomanii poety). Istnieje też Baka inny, o którym się mniej pamięta, odkryty dopiero w XX w., przypomniany również przez współczesnych wydawców: „Uwagi różne rzeczy ostatecznych” – pierwsza część zbioru „Poezji” – to poezja metafizyczna, modlitewna, pobożne rozmyślenia i medytacje („Uwaga kary niezliczonej grzechów”, „Uwaga o wieczności”, „Suplika pokutującego”, „Suplika o miłości Boga, Jezusa i Maryi”, „Tekst o miłości Bożej”, „Tekst o Najświętszym Sakramencie przy elewacji lub w procesji” i inne). Warto przypomnieć jeszcze o pozostałych dziełach Baki – panegiryku na cześć Platera „Comitia honorum et aviti splendoris Joannis Ludovici Plater...” (1736), dziełku hagiograficznym „Wielki obrońca upadłej grzeszników przed Bogiem sprawy s. Jan Franciszek Regis...” (1755) i książeczce „Nabożeństwo codzienne chrześcijańskie” (1808<sup>2</sup>, pierwszy druk nie zachował się).

Publikując współcześnie w „Poezjach” zarówno obie części „Uwag”, jak i fragment „Nabożeństwa” wszyscy próbują – jak sądzę – obalić stereotyp Baki znanego tylko (z edycji dziewiętnastowiecznych, jak i z wydanego niedawno reprintu) jako autor wierszy typu: „Śmierć matula / jako dula...” („Uwaga prawdy z rozrywką”, w. 5 n.). Możemy też czytać Bakę innego, na pewno mniej interesującego pod względem literackim, typowego dla swej epoki, mniej też podatnego na szokujące interpretacje. Najważniejsze, że to również jest Baka:

*Tak jest: Wierzę zmartwychwstanie!  
Już w wesołym jestem stanie,  
Ani się z tego już smucę,  
Że wkrótce w proch się obrócę.  
Z prochu wzięty, w proch wrócony  
I z prochu będę wskrzeszony!*

(Rozmyślanie o śmierci czyli Popielec, w. 123–128)

Komentując ostatni cytat autorzy „Wstępu” do edycji piszą: *Fundamentalny problem egzystencji i jego aspekt nadprzyrodzony zostają tu rozstrzygnięte na przestrzeni kilku wersów, z werwą, bez chwili wahania, dziarsko, a nawet wesoło. Można to potraktować jako dotkliwą KOMPROMITACJĘ, ale można też widzieć w tym świadectwo niepomahowanej ŻARLIWOŚCI RELIGIJNEJ* (podkr. moje – P. W.). Nie będę ukrywał, że Baka – zarówno ten z „Uwag rzeczy ostatecznych” jak i ten z osławionych „Uwag śmierci niechybnej” – jest dla mnie przede wszystkim poetą religijnym, poetą rzeczy ostatecznych. Żyjemy jednak w epoce, w której ŻARLIWOŚĆ RELIGIJNA jest często traktowana właśnie jako KOMPROMITACJA intelektualna, obyczajowa, towarzyska. Baka więc nie może już być dla wielu czytelników poetą religijnym, ale jest poetą perwersyjnym, surrealnym, groteskowym, pedofilem i sadystą. On, mówiący o śmierci, niebie i piekle w sposób tak niezwykle, że stał się fenomenem, o którym często zapomniano w dziejach polskiej kultury. *A może zapomniano celowo, próbowano ośmieszyć, rozbroić i zbagatelizować?* – jak piszą na zakończenie „Wstępu” Czyż i Nawarecki.

Warto chyba w tym miejscu wspomnieć o jednym twórcy, który wyciągnął ostateczne konsekwencje z czytania Baki „wprost”, jako poety rzeczy ostatecznych. W spektaklu „Wielki teatr świata” Pedra Calderona de la Barca, wystawionym niedawno w zakopiańskim Teatrze im. Witkacego, jedna z postaci Calderonowego dramatu-moralitetu przemawia, a raczej śpiewa słowami... księdza Baki. Mówi o śmierci, mówi przejmująco tymi rzekomo śmiesznymi słowami. Zwycięstwo Andrzeja Dziuka, twórcy spektaklu, jest podwójne. Po pierwsze pokazał on, że tekst Baki może funkcjonować na równych prawach z tekstem Calderona, że Baka może stać się „współautorem” barokowego „auto sacramental”. Po drugie Dziuk udowadnia, iż Baka mówi rzeczy straszne i poważne, istotne dla współczesnego czytelnika: istnieje śmierć, grób, piekło. Istnieje miłosierny i łaskawy Bóg. Świat doczesny nie jest nic wart. Andrzej Dziuk powiedział mi, że według niego Baka jest poetą współczesnym i jako poetę współczesnego wykorzystał go w spektaklu. Po obejrzeniu przedstawienia widać, że współczesność Baki nie polega – według Andrzeja Dziuka – na jego groteskowości, perwersyjności czy dziwaczności. Baka jest śmiertelnie poważny. Baka ostrzega współczesnego człowieka, że zapomniał o sprawach ostatecznych, o śmierci, o tym, że żyje w wieku apokalipsy. Nie trzeba dodawać, że inspiratorami wykorzystania Baki w spektaklu zakopiańskiego teatru byli wydawcy jego „Poezji”.

Wróćmy jeszcze na koniec do tej edycji. Jak już wspomniałem, zawiera ona to, co w twórczości Baki jest godne przypomnienia, a więc oprócz fragmentu „Nabożeństwa codziennego chrześcijań-

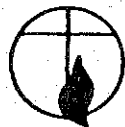
skiego" – niemal w całości możemy przeczytać „Uwagi rzeczy ostatecznych i złości grzechowej” (cz. I „Uwagi różne rzeczy ostatecznych” i cz. II „Uwagi śmierci niechybnej”). Komentarz do edycji jest niesłychanie staranny. Zawiera notę biograficzną (fakty z życia Baki, misjonarza i kaznodziei, są odtworzone pieczołowicie na podstawie różnych źródeł), notę charakteryzującą twórczość Baki (omówiono tu zwłaszcza skomplikowane dzieje trzech osiemnastowiecznych edycji „Uwag”). Zasady wydania informują nas z kolei, że wobec niedostępności (odpis tzw. edycji A dokonany w Wilnie w 1977 r. przez A. Czyżę nie mógł być obecnie zweryfikowany) lub zaginięcia poszczególnych edycji oraz niemożności ustalenia ostatecznej woli autora (zmiany w wydaniach są nie tylko wyrazem woli autora, ale także – zdaniem Czyży i Nawareckiego – rezultatem kompromisu z wydawcami), obecna, współczesna edycja jest „kompilacją”, ale – dodajmy – kompilacją arcystaranną, rzetelną i optymalną przy obecnym stanie badań. Komentarz uzupełniają przypisy: niezwykle trud edytorów ujawnił się w obliczu konieczności wyjaśnienia sporej liczby wyrazów zapomnianych i nie używanych. Należy podkreślić szeroką obecność w przypisach erudycyjnych objaśnień teologiczno-dogmatycznych. Fakt ten ogromnie cieszy na tle niektórych innych edycji literatury pięknej, w których z niewiadomych (?) przyczyn tego rodzaju objaśnienia są niezwykle skąpe lub – co gorsza – celowo bałamutne. Wtrąć jednak w tym miejscu dwie uwagi Zoila. Po pierwsze – autorstwo Listu do Hebrajczyków jest sprawą otwartą i od dawna również w katolickich wydaniach Biblii nie jest on podawany jako list św. Pawła, a na to autorstwo wskazują dwukrotnie wydawcy „Poezji” Baki rozwiązując skrót „ad Hebr.” (s. 164, 168). Po drugie – bałbym się komentować przywołania przez Bakę dogmatu o niepokalanym poczęciu Maryi jako dogmatu *uroczyście orzeczonego przez Kościół katolicki dopiero w 1854 r., a potwierdzonego w objawieniach mistycznych św. Bernadety Sourbirsous w Lourdes (1858)* (s. 166). Dogmat ten jest przecież głęboko osadzony w tradycji Kościoła już od czasów patrystycznych, pośrednio potwierdził go Sobór Trydencki. Przypis ten natomiast sugeruje jakby wyjątkowość, niemal prekursorstwo Baki przywołującego ów dogmat. Bałbym się poza tym pisać, że dogmat ten został **POTWIERDZONY** w objawieniach św. Bernadety. Ostrożniej byłoby powiedzieć, że św. Bernadeta była tu wyrazieliwą powszechnej wiary Kościoła.

Obszerne komentarz do edycji „Poezji” Baki zamyka kompletna bibliografia: I. Twórczość Józefa Baki; II. Wzmianki o życiu i działalności Baki; III. Ważniejsze teksty o Bace (aluzje i stylizacje); IV. Szkice krytyczne (noty, recenzje, eseje); V. Opracowania naukowe.

Paradoks współczesnego, pośmiertnego triumfu Baki polega na tym, że „Bace odrodzonemu”, religijnemu poecie, który został przypominany przez edycje i omówienia, towarzyszy „Baka zdradzony”, zdradzony przez liczne interpretacje, które często szukają w tej poezji tego, co chciełoby w niej znaleźć interpretatorzy. Najnowsza, pełna edycja „Poezji” daje szansę, by Bakę czytać „wprost” – jako poetę rzeczy ostatecznych, poetę śmierci, piekła i nieba.

Będąc w Warszawie, nie zapomnijmy nawiedzić grobu księdza Baki, który znajduje się w podziemiach sanktuarium Matki Bożej Łaskawej – kościoła OO. Jezuitów przy ul. Świętojańskiej na warszawskim Starym Mieście. Kto by się spodziewał 200 lat temu, kiedy chowano Bakę, że jego sława przerośnie pod koniec XX w. sławę największego chyba polsko-lacińskiego poety i teoretyka poezji, również księdza i jezuitę, Macieja Kazimierza Sarbiewskiego, pochowanego w tych samych podziemiach. To jeden ze znaków czasu...

*Piotr Wilczek*



## Czy teoria względności wymaga Poprawy?

Adam Poprawa stara się wykazać istnienie paraleli *poety i genialnego fizyka*<sup>1</sup>. Sposobu, w jaki autor to czyni, nie może usprawiedliwiać nawet ta okoliczność, iż *literatura jest zjawiskiem /.../ tak różnym od nauki, że nie może być /.../ mowy o porównaniach ścisłych*.

Autor artykułu cytaty z „Doliny Issy” Czesława Miłosza: */.../ urodził się w Giniu nad Issą w porze, kiedy dojrzałe jabłko spada ze stukiem na ziemię w ciszy popołudni, opatrzył takim oto komentarzem: /.../ twórczość, fascynacje oraz filozoficzne preferencje Miłosza upoważniają do skojarzenia spadającego jabłka ze znaną anegdotą dotyczącą Isaaca Newtona. A więc absolut czasu i przestrzeni, który trzeba przezwyciężyć. Wyjść poza mechanikę i poza myślenie pewnego typu. Tą znaną anegdotą dotyczącą Newtona może być tylko ta: spadające jabłko doprowadziło Newtona do odkrycia prawa powszechnej grawitacji. Trudno dociec, dlaczego ta anegdota miałyby sygnalizować konieczność wyjścia poza mechanikę (mniemam, że klasyczną, tj. mechanikę Newtona-Galileusza). Dlaczego powyższego cytatu nie można byłoby skomentować na przykład w taki oto sposób: skutek spadającego jabłka to przecież fala (w tym przypadku dźwiękowa), a samo jabłko to nie innego jak cząstka, korpuskuła. Zatem dojrzałe jabłko spadające ze stukiem powinno oznaczać konieczność przezwyciężenia dualizmu korpuskularno-falowego, konieczność wyjścia poza mechanikę (chyba kwantową) i poza myślenie pewnego typu.*

W dalszej części artykułu czytamy: *Tomasz więc widzi Magdalenę żywą, wchodzącą do rzeki oraz jej rozkładające się zwłoki. Widzenie to można również odczytać w kategoriach szczególnej teorii względności. Poprawa dalej pisze tak: Poruszanie się Tomasza „drugiego” względem Tomasza przeżywającego widzenie (poruszanie się więc ze stałą prędkością i po linii prostej – o takim ruchu mówi Einstein) – to po prostu bieg życia. Rzeczywiście, owo widzenie można byłoby odczytywać w kategoriach STW, gdyby życie miało nogi i biegło tak jak np. biegnie człowiek po prostoliniowym odcinku bieżni. Już Arystoteles uczynił czas miarą zmian zachodzących w przyrodzie, mając przy tym świadomość ich wielkiej różnorodności. W szczególnej teorii względności cała uwaga skupiona jest tylko na jednym rodzaju zmiany – ruchu mechanicznym, w którym zmiana położenia ciała materialnego dokonuje się po linii prostej i ze stałą prędkością. Zatem jakościową różnorodność zachodzą-*

cych w przyrodzie zmian STW sprowadza do badania względnych przemieszczeń ciał materialnych. Ale „bieg” życia to przecież tylko metafora; bieg życia jest czymś więcej niż zwykłym (tj. mechanicznym) przemieszczaniem się w przestrzeni. Ponadto Einsteinowskiej koncepcji czasu opartej na Einsteinowskiej definicji jednoczesności nie należy stosować do badania życia czy procesów rozkładu obumarłych organizmów, albowiem nie ma żadnych dowodów na to, że czas teoriowzględnościowy jest czasem uniwersalnym.

Oddajmy głos Poprawie: *Konieczne jednak należy zauważyć jeden z Miłoszowych epigrafów. Autor, komentując św. Augustyna, a konkretnie fragment jego „Wyznań”, pisze: „Gdzie nie ma rzeczy, nie istnieje czas. Tak samo jak tylko tam gdzie są rzeczy, istnieje przestrzeń”. Twierdzeniem tym odbiera Miłosz czasowi jego Newtonowski atrybut – absolut. To nie Miłosz odebrał czasowi jego Newtonowski atrybut. Wcześniej zrobili to np. Mach, Engels, Lenin i nie zmieni tego faktu nawet stwierdzenie, że zbieżności nie muszą być równoznaczne z wpływami. Oto czytamy: /.../ przekonanie E. Macha o konieczności „uempirycznienia” takich pojęć, jak czas i przestrzeń, zorientowało praktykę badawczą A. Einsteina. Mach odrzucając absolutność czasu i przestrzeni, krytykując klasyczne podejście dostarczył A. Einsteinowi przesłanek do wypracowania nowego ujęcia teoretycznego<sup>1</sup>. Engels z kolei pisze: *Przestrzeń i czas są zasadniczymi formami wszelkiego bytu – i byt poza czasem jest taką samą niedorzecznością, jak byt poza przestrzenią<sup>2</sup>. A Lenin ujmuje sprawę tak: Na świecie nie ma nic prócz poruszającej się materii, poruszająca się zaś materia musi poruszać się w przestrzeni i w czasie<sup>3</sup>. Powyższe cytaty z Engelsa i Lenina można zastąpić jednym: Czas fizyczny nie istnieje samodzielnie, a swój byt zawdzięcza tylko temu, że istnieje materia i jej ruch<sup>4</sup>.**

<sup>1</sup> A. Poprawa, *Ocalanie. Czas w „Dolinie Issy” Czesława Miłosza*, „PP” nr 7–8/1987.

<sup>2</sup> R. Waszkinel, *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona*, TN KUL, Lublin 1986.

<sup>3</sup> K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 20, KiW, Warszawa 1972, s. 56.

<sup>4</sup> W. Lenin, *Dziela*, t. 14, KiW, Warszawa 1949, s. 199.

<sup>5</sup> M. Krajewski, *Czas społeczny*, Wiedza Powszechna, Seria Sygnały, Warszawa 1976.

<sup>6</sup> M. Tempczyk, *Fizyka a świat realny*, PWN, Warszawa 1986; S. Butryn, „Człowiek i światopogląd”, 6/1986, s. 34.

<sup>7</sup> *Filozofia marksistowska. Podręcznik akademicki do przedmiotu podstawy marksistowsko-leninowskiej filozofii i socjologii*, PWN, Warszawa 1978.

<sup>8</sup> *Dialektika materialnego mira*, Izdatelstvo Leningradskogo Universiteta, Leningrad 1985, s. 148.

<sup>9</sup> A. A. Łogunow, *Fizika elementarnych častic i atomnogo jadra*, 1987, t. 18, nr 3, s. 429.

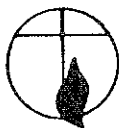
<sup>10</sup> Z. Augustynek, *Przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, PWN, Warszawa 1979, s. 184.

Dalej Poprawa pisze tak: *Z kolei uzależnienie przestrzeni od rzeczy zbliża cytowaną myśl (chodzi o odebranie przez Miłosza czasowi jego Newtonowskiego atrybutu – K.I.) do Einsteina ogólnej teorii względności. W podobny sposób, rozumują również marksiści<sup>6</sup>. Czytamy np.: Niezmiennie doniosłe znaczenie filozoficzne teorii względności polega na tym, iż wykazuje ona istnienie nierozzerwalnego związku pomiędzy czasem i przestrzenią a materią<sup>7</sup>. Zauważmy jednak, że w ogólnej teorii względności (OTW) w ogóle brak materii. /.../ ogólna teoria względności w tej postaci, jaką nadal jej Einstein, pozostawia otwartym problem zależności istnienia przestrzeni i czasu od istnienia poruszającej się materii<sup>8</sup> (ponieważ dopuszcza ona tj. OTW – istnienie „pustej czasoprzestrzeni”). Łogunow z kolei stwierdza<sup>9</sup> brak spełnienia w OTW prawa zachowania energii-pędu, co pociąga za sobą niejednoznaczność w teoretycznym określeniu masy bezwładnościowej w ramach OTW: poprzez wybór układu współrzędnych można uczynić ją dowolną (a więc zerową też). Zatem zmienna  $t$ , mająca reprezentować we wzorach fizyki relatywistycznej odstęp czasu między zdarzeniami, jest tylko terminologicznie związana z czasem, tzn. czas teoriowzględnościowy nie jest atrybutem materii.*

Reasumując, owe paralele poety i genialnego fizyka są moim zdaniem wynikiem nadinterpretacji pewnych faktów i tzw. ortodoksyjnej interpretacji teorii względności.

Już na zakończenie chciałbym ustosunkować się do następującej wypowiedzi A. Poprawy: /.../ *trwanie przestrzeni jest czymś widocznym, zaś upływ czasu – nie*. Co oznaczać może zwrot „upływ czasu”? W pracy Z. Augustynka czytamy: /.../ *gdy mówimy o upływie czasu, to chodzi nam o przemijanie rzeczy (w tym także osób) oraz zdarzeń*<sup>10</sup>. Przy takim rozumieniu upływu czasu trudno zgodzić się ze stwierdzeniem, że jest on niewidoczny.

Krzysztof Iwan



książki

„W podziw i w pokorze“

Julia Hartwig

*Obcowanie*

Czytelnik, Warszawa 1987, ss. 119

Antynomiczne rozdarcie egzystencji między żywe i martwe, rozkosz i ból, wiedzę i niewiedzę, jawę i sen, dobro i zło stanowi odwieczną inspirację sztuki. Dylematy ontologiczne, poznawcze i moralne wynikające z ciągłego zderzania się wartości w poezji owocują szczególnym dramatyzmem. Właśnie język poezji łączący rozmaite sposoby ekspresji, przez swą symbolikę, obrazowość, wieloznaczność i precyzję, celniej niż inne gatunki sztuki, celniej niż język filozofii wyraża ekstazę i udręk istnienia.

Poezja Julii Hartwig od lat konsekwentnie wnika w tajemnicę sprzeczności rządzących ludzkim losem. W „Obcowaniu” ontologiczne zdziwienie osiąga swoje apogeum, a pełną jaskrawość zyskuje światło poznania. Prawda, która objawia się w akcie tworzenia, dotyczy przede wszystkim konieczności OKREŚLENIA, objęcia rzeźbą słowa materii nienazwanego: *Wierzę w zdanie W przystanek który szuka formy / składnej i skromnej jak codzienna mowa / Wszystko we mnie pragnie tej chwili kiedy kształt / obejmie bezkształtne w którym zawieszona / cierpię łagodnie lecz trwale na ból niedookreślenia* („Potrzeba”).

Poznanie według tej formuły ma wymiar racjonalny, nie korzysta z usługowości intuicji, magii, czarnoksiężstwa /zmysłowości i metafizyki/. To credo poetki wypowiedziane z całą powagą samoświadomości stanowi jednak tylko punkt wyjścia czy punkt odniesienia rozbudowanej dramaturgii poznawczej „Obcowania”. Powaga to programowa cecha osobowości podmiotu lirycznego tej poezji. A jednocześnie źródło poznawczych rozterek: *Powaga to znaczy być sobą. Ale cóż znaczy być sobą / To rzecz najtrudniejsza i nieosiągalna / Czy to czym jesteś jest na pewno tobą najpełniejszym /.../ ponieważ pragnienia twoje nie są ci znane do końca / i nie wiesz dobrze czy zatrzymać się masz tu czy pójść jeszcze dalej / tam gdzie zdania się łamią i wszystko wydaje się bełkotem* („Pisz jak pragniesz”).

Pozornie pozostajemy nadal w sprawdzalnym kręgu formy. Przekraczamy jednak bezpieczne granice jednoznaczności. Znaczenie tytułowej *potrzeby* nie pokrywa się ze znaczeniem innych *pragnień*. Semantyczna obcość obu pojęć otwiera mimowolnie przestrzeń filozoficznej ciemności. Stanem nadrzędnym staje się NIEWIEDZA i ona dyktuje prawa poznania. Nie można *kochać WIEDZĄC*. I to jest druga, podskórna niejako prawda artis poeticae Julii Hartwig.

Nasuwa się pytanie, czy możliwe jest istnienie takiej podwójnej prawdy. Tak, w przypadku niedoskonałości narzędzi poznania. A zatem to ludzka ułomność powoduje rozpad świata, zdaje sens wszechrzeczy na niełaskę bełkotu. *Cóż warte jest bytowanie, którego świadectwo jest równie wątpliwe i niepewne*, pyta poetka podając w wątpliwość zamiar wszelkiego sa-

mookreślenia. Poeta byłby więc zaledwie hochsztaplerem, nędznym krętczem posługującym się półprawdami i niedopowiedzeniami? Niezdolnym mierzyć się samodzielnie z ciężarem losu? *Bo we wszystkim, co zdaje się przekraczać jego siły, chroni się człowiek w popłochu i trwodze. A [poeta] gdy zasiada wreszcie do kartki papieru i zdarzy się, że zobaczy prawdę w całej jej oślepiającej prostocie, waha się, czy ją wypowiedzieć.* Tym wyznaniem poetka uwalnia się od podejrzeń o nieuczciwość i nieautentyczność. Obnażając pełnię własnej słabości jednocześnie anuluje ją. A może wręcz nobilituje?

Seneka, ten prekursor i duchowy ojciec chrystianizmu, wierzył w wartość cierpienia nie sankcjonowanego wieczną nagrodą. Była to więc wiara absolutna. Twierdził, że Bóg najboleśniej doświadcza tych najlepszych, wybranych. Aby ich uszlachetnić. Najboleśniej doświadczeniem poetów – czyż nie naznaczonych piętnem boskiego wyboru? – jest świadomość niemocy. Niemocy wyrażenia siebie, niemocy ogarnięcia świata wszechwładzą własnego poznania. Każdy akt twórczy powieła to samo cierpienie – niewiarę w skuteczność słowa. I dopiero rezygnacja z rozwiązań ostatecznych przynosi możliwość spełnienia. Być nie tyle podmiotem, ile przedmiotem poznania. Wyrzec się pychy demiurga. *Pozostać przy celach prostych / podawać je sobie z ust do ust jak oddech przywracający życie kona- jącemu /.../ Przenieść ten pościg w głąb siebie powtórzyć tam obraz świata.* To program na ludzką miarę. Ale także: *Hodować w sobie nadzieję na pogodzenie sprzeczności.* Wiedząc o tym, jak złudna to nadzieja.

Tym, co pozostaje naprawdę w zakresie naszych poznawczych możliwości, jest afirmacja świata. Taka, jak na obrazach małych mistrzów holenderskich. Owa skromna tęsknota, by *trwać na co dzień w odświętności.* Julia Hartwig maluje więc słowem oglądane pejzaże, sceny, zdarzenia, wszystko, co dane jest jej uczestnictwu i kontemplacji. *Obcowanie* staje się nie tylko aktem udziału, lecz przede wszystkim przymierzem, zjednaniem z naturą, ze sztuką, z czasem minionym i przyszłym, z własną pamięcią i wyobraźnią: *Ja zaś co patrzę na to / tak samo niewidoczna jak miniaturzysta / dawnych modlitewników / chwałę wzrok który widzi uszy które słysz / i upór świata w trwaniu* („Miniatura znad jeziora Como”). Modlitwa z tej perspektywy, z perspektywy czułości i pojednania, może być już tylko dziekczynieniem. Taką właśnie modlitwą jest m.in. poemat o wymownym tytule „To wszystko nie zostało stworzone dla ciebie”.

Poezja Julii Hartwig przekonuje o tym, że racjonalizm poznawczy, mimo swych programowych RACJI, poddaje się *NA CO DZIEŃ*, w konkretnych sytuacjach lirycznych ocalającej presji emocji, *niestateczności* snu i imperatywów eschatologicznych. Poeta nawet podlegając pozornie dominacji intelektu jest może najinniej *sapiens* z gatunku *homo*. Bo choćby wypierał się jawnie władzy żywiołów, choćby buntował się przeciw kalectwu niedookreślenia, choćby nieustannie marzył o *zdaniu wiarogodnym*, jest przecież wciąż podróżującym dzieckiem, które tak odpowiada na pytania o sens własnej podróży: *W podziw i w pokorze przybywam tutaj, by najja- godniej uczyć się śmierci.*

Tyranię sprzeczności można więc przezwyciężyć tylko poprzez poddanie się im. A wtedy tajemnica istnienia objawi się nam w pełnym blasku. Poczujemy się w wyłącznym władaniu piękną i miłością. A jedynie ta władza nie hańbi poddanego. Takiej właśnie lekcji życia udziela nam poezja Julii Hartwig.

Adriana Szymańska

## Cierpliwy płomień słowa

Adriana Szymańska

### Poezje wybrane

LSW, Warszawa 1987, ss. 154

Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza w serii Biblioteka Poetów, zasłużonej prezentowaniem i popularyzacją twórczości wybitnych poetów polskich i obcych, wydała wiersze Adriany Szymańskiej w wyborze i ze wstępem autorki oraz z notą biograficzną pióra Piotra Szewca. Niewielki tomik, jak wszystkie w tej serii, ma za zadanie ukazać credo artystyczne autorki i jego twórczą realizację.

Adriana Szymańska uczuciowo związana z gniazdem rodzinnym swego ojca, pomorską wsią z okolic Chelmina, do której często powraca w swoich wierszach, urodziła się w Toruniu i to miasto ukształtowało ją intelektualnie. Studiowała tam polonistykę i pod kierunkiem prof.

Artura Hutnikiewicza napisała pracę magisterską na temat katastrofizmu w publicystyce literackiej dwudziestolecia międzywojennego. Po studiach pracowała w Teatrze Polskim w Bydgoszczy, wykładała w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Słupsku. Obecnie mieszka w Warszawie.

Poetka jest autorką następujących zbiorów wierszy: „Nieba codzienności” (1969), „Imię ludzkie” (1974), „Monolog wewnętrzny” (1975), „Do krwi” (1977), „To pierwsze” (1979), „Nagła wieczność” (1984) oraz prozy dla dzieci: „Najpiękniejszy psi uśmiech i inne zwierzenia” (1986), „Tęcza z Jaśminowej” (w druku). Uprawia także krytykę literacką. Uczestniczyła w wielu zagranicznych festiwalach poezji, a jej wiersze przekładano na francuski, włoski, białoruski, rumuński, serbochorwacki, grecki i hiszpański.

*Krytyka śledząc twórczość Adriany Szymańskiej od pierwszych jej publikowanych wierszy widzi nieustający proces rozszerzania się pojemności myślowej i skali doznawania świata i siebie. Jest to proces wciąż jeszcze otwarty – pisze Piotr Szewc. Krytycy wypowiadając się o poszczególnych tomach poetki zwracają uwagę na to, że bohaterka liryczna tych wierszy żyje i odchodzi, odnajduje siebie i rozdaje, kocha i cofa się w mroku biologii, aby odkryć wszechświat w sobie i siebie – część wszechświata (Iwona Smolka). Dążeniem tej głęboko zakorzenionej w sferze kultury poezji jest /.../ właśnie uwolnienie się od kulturowej świadomości, twórczość tak „naturalna”, jak naturalną jest biologiczna egzystencja (Andrzej K. Waśkiewicz). W poezji Adriany Szymańskiej zawiera się: Dosięganie obszarów bytu, w któ-*

rych ludzkie władze poznawcze bezwładniej. Wszecchogarniająca fascynacja problematyką eschatologiczną. /.../ koncepcja filozoficzna rozwijana konsekwentnie w kolejnych obrazach poetyckich (Adriana N. Nagórska). Pojawia się też /.../ autorka oryginalnych erotyków, w których obraz pożarów uczuć i zmysłowości ujęty jest w metafory kunsztowne i zintelektualizowane, a zarazem sugestywne (Ryszard Matuszewski).

Natomiast sama poetka, tłumacząc się ze swej przypadłości poetyckiej, twierdząc, że *poezja jest domeną ducha, a nie umysłu*, siebie i swoją twórczość przedstawia tak: *Pisząc jestem kłębkim porывów i intuicji, które stanowią wyraz nie poddającego się werbalizacji DĄŻENIA. Jest to potrzebą wysłania sygnału, nadania bezpośredniego komunikatu o sobie, o stanie swoich myśli i uczuć. Mam intencję nawiązania intymnego kontaktu z tą stroną świata, gdzie zwraca się mój wewnętrzny wzrok. Może to być osoba, zwyczajny przedmiot, dzieło sztuki, idea; adresat funkcjonuje jako immanentny partner. Sens wiersza mieści się we wspomnianym dążeniu, t. dalej: Istota poezji tkwi, sądzę, w tym ponawianym nieustannie ontologicznym zdziwieniu: czy to możliwe, że pośród atakujących mnie zewsząd sprzeczności spełniam się ja – sprzeczność największa, przedmiot i podmiot równocześnie, pyłek i demiurg, wszystko i nie w mikro- i makroskali?*

Zapraszając czytelników do lektury dodajmy tylko, że twórczość Adriany Szymańskiej to poezja, w której: *Słowo człowiek pali się ciepłym płomieniem („Biało-czerwony” z tomu „Nagła wieczność”).*

Maria-Magdalena Matusiak

## „Łaska oddechu i dar pamiętania”

Bronisław Maj

### Zmęczenie

posłowie Stanisław Barańczak

Kraków 1986, Wydawnictwo Znak, ss. 46, 2 ilb.

*Nie chcę umrzeć cały* – wyznaje bohater poezji Bronisława Maja w utworze, który otwiera tom „Zmęczenie”. Ale jak ocalić to co indywidualne i ulotne, nie objęte rejestrem żadnych statystyk, przemijające na podobieństwo chwili, jaką jest jednostkowe ludzkie życie? Przecież to co najściślej własne nie może być zapisane przez doświadczenie historii – jest to domena suchych dat i beznamiennych kronik. Poza nią tkwi cała radość i cierpienie, zachwyt i rozpacz, na które składa się ludzka codzienność. I one są jej prawdziwą treścią, którą pragnie utrwalić pamięć, by w ten sposób oprzeć się przemijaniu. Najważniejsze okazuje się to, co najprostsze, zwyczajne i powszednie: *zapach mokrego kurzu miejskiego za oknem, stół wwierający łokcie, tykanie zegara, smak gorącej herbaty, światło lampy...* Kłamią wielkie idee i szczytne hasła. Prawdopodobny jest tylko najbliższy, odczuwany świat. Jego opór i ciepło, blask otaczających człowieka przedmiotów. I to właśnie, co bohater Maja przyjął ze świata, jest *tylko nim*. To, co zdoła objąć swym poznaniem *po-wszecchna mowa wszystkich / pięciu zmysłów, / nieśmiertelnych* (xxx „Za oknem deszcz...”).

Poeta ufa zmysłowemu pojmowaniu i postrzeganiu świata. Odrzuca

wyrozumowane koncepcje i gotowe formuły. Chce do świata docierać samodzielnie i na własne ryzyko. Zaczyna od tego, co najbliższe: *Świat: cały i niepodzielny, rozpoczyna się na końcach moich rąk. Widzę go, stojąc w oknie: zielone wieże Skalki i Wawelu, kopuła Świętej Anny, dalej wzgórza, granatowe, bo tak las wygląda pod wieczór, za nimi są inne doliny zajęte przez miasta, i jeszcze nowe miasta...* (incipit).

Perspektywa ulega stopniowemu poszerzeniu, linia widnokręgu zatrzymuje się na widzialnych krańcach. Za nimi otwiera się przestrzeń wyobrażona, hipotetyczna, choć zawsze prawdopodobna. Domy, które stoją w odległych miastach, są – przypomina poeta – takie same jak jego dom. Wypełniający jego płuca i krew oddech jest cząstką wspólnego powietrza. Cząstką niepodzielnego, wielkiego świata. Ale Maj nie ma złudzeń, że będzie mógł objąć ten świat cały, w jego mikro- i makroskali. *Oddycham, słucham, widzę – tylko.* Jego maksymalizm poznawczy tonują ograniczone władze zmysłów. Stąd szczególna optyka, z jaką bohater poezji Maja wiąże swoją poznawczą obecność. Widzi liść, który *oderwał się od gałęzi klonu, przysypaną igliwem ścieżkę, chmury owadów przy rzece, niebieskie tramwaje*. Wzrok precyzyjnie wylawia z krajobrazu jego poszczególne detale. Ich niepowtarzalny konkret, który objawia się w kształcie i barwie. Poeta mnoży realia, lecz dba równocześnie o ich odróżnienie. Dostrzega główki ostów i fioletowy kolor pazia królowej, który na mgnienie przysnął na mleczu. Nazywa świat jego indywidualnymi imionami. Ich

suma daje wyobrażenie o bogactwie, jakim nasycona jest natura.

Wszelkie obserwacje, jakich dokonuje bohater poezji Maja, nie mają jednak nic wspólnego z beznamiętną archiwarystyką. Jego zmysły postrzegają czujnie i uważnie, by *nie utracić ni mgnienia* ze świata, który stworzyła ręka Pana Boga. *Olśniewa go królewski splendor ostatnich chwil / słońca, nieskończony cud / zachodu* (xxx „Nie od razu pojąłeś...”). Pragnie być dla *chwili czystego / zachwytu* (xxx „Wrzesień, południe...”), która wynagrodzi klęski jego epoki. Ten dar istnienia wydaje się zbyt wielki i niezasłużony, jakby przytłaczało go bogactwo różnolitego świata: *Laska oddechu i dar / pamiętania, przywilej głodu, pragnienia / i smu, dar widzenia, laska / dotykania, radości i bólu – to za wiele / Choć na chwilę, zapomnij / o mnie, Panie („Dziś”)*.

Swoją obecność w świecie poeta stawia w świetle etyki. Dlatego łatwiej mu się zgodzić na brak wspomnianego bogactwa niż jego nadmiar. Rodzi się bowiem pytanie, czy to, czego człowiek doznaje, jest łaską wymierzoną sprawiedliwie. Co tłumaczy ów hojny nadmiar, na który człowiek nie potrafi, choć bardzo by tego pragnął, odpowiedzieć. Odpowiedzieć – ale jak? Najwłaściwsze wydają się odczucia zachwytu i olśnienia. A także próba godnego uczestnictwa we wspólnocie, mądre obcowanie z innymi ludźmi. Poeta zatem akceptuje świat, ale nie czyni tego bezkrytycznie. Wie, że *tuż / obok, o kilka ulic dalej, na wielkim / placu pełnym ludzi, mój brat strzela / do mojego ojca, tuż, na wyciągnięcie ręki* (xxx „Świat: cały i niepodzielny...”). Jego milczenie, na pozór wygodne i bezpieczne, oznacza-

loby zgodę na nieprawość. Ekstazy-  
czna bujność natury to tylko jedna  
strona świata. Jej przeciwagą jest  
pełna powikłań wspólnota ludzka.  
Poeta, świadek współczesnego mu  
czasu, odczuwa naturalną powinność,  
by dzielić się swoim głosem. To jego  
wewnętrzny nakaz, którego nie wolno  
zlekceważyć. Maj nie uzurpuje sobie  
prawa odmieniania świata. Chce  
tylko wiernie i uważnie mu towarzy-  
szyć. Być blisko.

Bronisław Maj chciałby tę samą rze-  
czywistość odkrywać ciągle na nowo,  
z tą samą wyteżoną uwagą, z tą samą  
skłonnością do zachwyty, jaki towarzy-  
szy często widzeniu rzeczy po raz pier-  
wszy. Lub po raz ostatni: *idziesz –  
jakby to był ostatni / raz, ostatnie  
popołudnie tej wiosny albo tego /  
świata* (xxx „Módl się...”). Poeta mówi  
w sposób prosty i przekonujący, od-  
rzuca ozdóbki stylu jako zaciemnia-  
jące obraz wypowiadanego świata.  
Powściąga wzruszenia, by jego głos  
brzmiał obiektywistycznie, by czy-  
stości obrazu nie mąciła niepotrzebna  
emocja. Wstydlivość uczuć, niechęć  
do ukazywania własnej osobowości ma  
w poezji Maja walor etyczny. Bliska  
jest mu pokora i skromność. Dzięki  
nim rzeczy wydają się wyraźniejsze.  
Świat trwa we własnych, przejrzystych  
konturach, bez zbędnych dopowie-  
dzeń. Zostaje pasja gotowości, z jaką  
podmiot poezji Maja pragnie odpo-  
wiedzieć na nieprzerwaną iluminację  
rzeczywistości: *Pokochać to, co ska-  
zane, nie ma innej / miłości. / każdym  
żegnać się tak, jak na zawsze, / to zna-  
czy być dobrym, wybaczając. Nie odkła-  
dać na jutro, / nie tłumić słów ważnych  
i wielkich, może nie być / czasu, nie być  
przestrzeni* (xxx „To miasto umar-  
ło...”).

Dar czulego, naznaczonego miłoś-  
cią spojrzenia ocala świat, jaki jest,  
euforię natury, pasję ciągłego stawia-  
nia się w coraz innym kształcie.  
I czyni to „na gorąco”, zanim rzeczy  
zastygną w określonych ostatecznie  
formach. Póki w *miodowym powietrzu  
drżą roje drobnych muszek i sęczy się /  
buczenie pszczół*. Poeta nie pragnie  
innej powinności niż ta, którą wyzna-  
cza mu rytm świata.

Piotr Szewc

## Doctor gratiae

Agostino Trapè

### Święty Augustyn. Człowiek, duszpasterz, mistyk

przel. Jan Sulowski

IW Pax, Warszawa 1987

W rosnącej – na szczęście – kolekcji  
dzieł patologicznych Wydawnictwa  
Pax, bez których rozumienie dzieł  
Ojców Kościoła byłoby poważnie  
utrudnione, ukazała się niedawno  
świetna książka ojca Trapè. Autor,  
augustynin zmarły w czerwcu 1987 r.,  
do ostatnich chwil stojący na czele  
Instytutu Patrystycznego „Augusti-  
num” w Rzymie, zasługuje na miano  
jednego z najlepszych na świecie znaw-  
ców św. Augustyna. Lekturze jego  
pism poświęcił znaczną część swojego  
życia, a że była to lektura uważna  
i owocna, można się przekonać choć-  
by na podstawie omawianej książki.  
Podtytuł pracy dobrze charakteryzuje

zamierzenia autora. Chodzi mu bowiem przede wszystkim o przedstawienie człowieka, a nie o wyjaśnienie wszystkich zawilgłych kwestii teologicznych czy filozoficznych, jakie rodzić się mogą w zetknięciu z twórczością św. Augustyna. Te ostatnie bowiem i tak byłyby niezrozumiałe w oderwaniu od życia i od stanowiska, jakie zajmował on w sprawach nurtujących współczesny mu Kościół. Po przeczytaniu tej książki łatwiej ustrzec się od interpretacji zbyt pochopnych czy wręcz całkiem wypaczających myśl wielkiego biskupa.

Jakkolwiek wielu jest ludzi na świecie, którzy uważają św. Augustyna za geniusza ze wszech miar godnego podziwu i naśladowania, o. Trapè sądzi tak – wydaje się – przede wszystkim. Czytając jego książkę, jak i inne prace, czy słuchając jego wykładów, nie bardzo wiadomo czy bardziej podziwiać wielkość bohatera, czy miłość autora do niego. Niewątpliwie to wewnętrzne, głęboko pozytywne nastawienie warunkuje również pozytywny charakter interpretacji poszczególnych wydarzeń z życia Augustyna, na pewno jednak nie przeszkadza w lekturze, a erudycja i zmysł krytyczny autora chronią go od popadnięcia w przesadę i *secundum modo*, i *secundum quid*.

Zajmuje się więc o. Trapè życiem Augustyna począwszy od dzieciństwa i środowiska rodzinnego, poprzez wszystkie etapy edukacji i rozwoju religijnej świadomości pod różnymi wpływami. Spotykamy Augustyna zdolnego i ambitnego, idącego za modą w obyczajach i myśleniu, konstatującego autorytety w imię wolnego i wszechwładnego rozumu (skąd my to znamy...), zafascynowanego

wyjaśnieniami manichejczyków (do czasu) czytelnika filozofów, słuchacza Ambrożego, poszukiwacza prawdy, idealistycznie nastawionego katechumena, który nie bardzo wie, co ze sobą zrobić po chrzcie, a gdy wreszcie wie i tak nie może, gdyż zostaje kapłanem, biskupem – właśnie *duszpasterzem i mistykiem*.

Chociaż w przedmowie autor przestrzega się, że o Augustynie jako o myślicielu i pisarzu powiedziano już niewiele, tyle, ile wydawało się konieczne do wyjaśnienia działalności pasterskiej i życia wewnętrznego (s. 11), znajdujemy w książce dość sporo wiadomości na temat dzieł świętego, głównie polemicznych, a zwłaszcza na temat pomnikowego „O Państwie Bożym” (s. 224 n.). Trudno jednak byłoby wyobrazić sobie pracę o Augustynie nie uwzględniającą treści tego dzieła, będącego wyrazem jego poglądów głoszonych przez całe nader aktywne życie. Wielką zaletą tej książki jest duża liczba cytatów, czasem bardzo długich, z dzieł Augustyna, głównie z „Wyznań”, wybranych ze znanstwem erudyty.

Tekst włoski książki uzupełniony jest użyteczną bibliografią, w której zostały wymienione najważniejsze repertoria bibliograficzne, opracowania encyklopedyczne (niektóre są wielkości książek średnich rozmiarów, jak np. w „Dictionnaire de Théologie Catholique” czy w „Bibliotheca Sanctorum”) oraz biografie. Polski tekst zawiera ponadto bibliografię polskich tłumaczeń i opracowań Augustyna do 1983 r.

Brakiem polskiego wydania książki ojca Trapè jest niewątpliwie niezamieszczenie erraty, która mogłaby choć w części uzupełnić braki tłuma-

czenia. Chociaż nie sprawdziliśmy zgodności przekładu zdanie po zdaniu, oto kilka przykładów fragmentów niezrozumiałych: s. 67, w. 5 od dołu: *...z zachwytem i przykrością słyszał... ma być ...ze zdziwieniem (meraviglia) i przykrością...*; s. 122, w. 15: *...rozpazczenie stanem prostracji... ma być: ...rozpazczeni beznadziejnym położeniem...*; s. 148 w. 10 od dołu: *...nie możemy nakazać czytelnikowi wczytowania się w słowa Psalmu (tłumaczenie ks. J. Jaworskiego z „Mowy” 352, 1), ma być: ...nie kazałem lektorowi czytać tego psalmu (chodzi o liturgię); s. 174 cytata z „O Trójcy Świętej” 12,7,12 we własnym tłumaczeniu J. Sułowskiego: Człowiek został uczyniony na obraz Boga tam, gdzie nie ma różnicy płci, to jest duchowości duszy, ma być: ...nie ma różnicy płci, to jest w duszy duchowej (w odróżnieniu od wegetatywnej i zmysłowej); s. 189 w. 5: *montaniści i cutzpici*, ma być: *Montesi i Cutzpiti*; montaniści powstałi dopiero w II w. i to całkiem coś innego.*

Ogólnie rzecz biorąc, dość tego sporo. Samej książce nie szkodzi to na szczęście za bardzo. Jednak, jako że wiele pomyłek powtarza błędy wydanych już tekstów św. Augustyna w tym samym tłumaczeniu, przy korzystaniu z nich zalecałbym nieufność.

Henryk Pietras SJ

## Filozofia nietożsamości

Theodor W. Adorno

### *Dialektyka negatywna*

Warszawa 1986

Wszelka kultura po Oświeceniui, włącznie z jej najwnikliwszą krytyką jest śmietnikiem... Zdaniem Adorna nawet milczenie racjonalizujące z pomocą obiektywnej prawdy własną subiektywną niemożność hańbi prawdę czyniąc ją kłamstwem. Filozofia ery pooświecimskiej musi zatem szukać innej drogi, innej możliwości własnego urzeczywistnienia. Głównym jej celem winno stać się odczarowanie pojęcia, zwrócenie się wreszcie ku temu co indywidualne i konkretne – ku nietożsamości. Zasada nietożsamości leży u podstaw dialektyki negatywnej Adorna i jest jedynym uprawnionym jeszcze sposobem filozofowania. Filozofia systematyczna, do której tak bardzo przywykliśmy, filozofia głosząca pochwałę rozumu uniwersalnego, obchodząca się bez konkretnego człowieka równie dobrze jak bez konkretnej rzeczywistości, zamknięta w pojęciach ogólnych i określona przez przyjęte z góry prawdy, nie ma już racji bytu. Zawiodła zarówno transcendentna filozofia Kanta jak i filozofia ducha stworzona przez Hegla. Nadzieje pokładane w nowej ontologii Husserla i Heideggera okazały się również bez pokrycia. Nawet marksizm głoszący potrzebę przywrócenia filozofii jej utraconego przedmiotu zatrzymał się na pojęciach ogólnych, uprzednio skonstruowanych „wszystko wyjaśniających” kategoriach. Nasze tradycyjne myślenie

wciąż odwołuje się do schematu rozumienia opartego na kategorii tożsamości. Wydaje się, że nie jesteśmy zdolni myśleć inaczej jak tylko za pośrednictwem tego co ogólne i tożsame, z pomocą pewnej całości. W filozofii całość ta oznaczała na przykład: teorię podmiotu transcendentального, ideę ducha obiektywnego, świat ludzkiego życia (Lebenswelt), egzystencję (Dasein), materię, społeczeństwo.

Całość jest jednak nieprawdą (Das Ganze ist das Unwahre). Po Oświeceniu nie można dalej iść tą drogą, zresztą tak naprawdę to drogi tej nie ma. Filozofia w ogóle utrzymuje się przy życiu właśnie dlatego, że – jak mówi Adorno w pierwszym zdaniu swej książki – zabrakło momentu jej urzeczywistnienia. Jedyną filozofią mającą dziś rację bytu jest filozofia nietożsamości. Dialektyka negatywna jest właśnie konsekwentną świadomością nietożsamości – jest powstrzymaniem się od zajęcia stanowiska z góry. Negacja tożsamości ma doprowadzić do uchwycenia tego co nietożsame, radykalnie inne, tego, co znajduje się „poza”. Jednocześnie to co nietożsame jest siłą rzeczy niewyrażalne. Dlatego chcąc nie chcąc musimy poprzestać na negacji, dalej postąpić się już po prostu nie da. Nie wolno budować obrazu bóstwa zobawy przed jego zafałszowaniem (Adorno wykorzystuje tu biblijną ideę Bilderverbot), wystarczy więc, że odrzucimy wyobrażenia nieprawdziwe. Człowiekowi potrzebna jest nowa perspektywa, nowa nadzieja konkretności, której nie można budować za pomocą prowadzących donikąd systemów metafizycznych. Metafizyka mogłaby zyskać tylko wówczas, gdyby

odrzucała samą siebie. Dlatego musimy za wszelką cenę odrzucić dawniejsze wyobrażenia i przyzwyczajenia, podjąć próbę sięgnięcia do tego co najskrajniejsze, w imię prawdy występować przeciwko swemu własnemu myśleniu, podejmować wciąż na nowo próby dotarcia do tego, co umyka pojęciu...

Taki jest z grubsza cel i sens „dialektyki negatywnej” a jednocześnie moralna intencja filozofii Theodora Wiesengrunda Adorna. Wydawało się, że trudno będzie postąpić poza granice wyznaczone filozofii przez Heideggera, a tymczasem Adorno granice te przekracza i to w sposób niezwykle – przez totalną negację. Wiele jest w tym filozoficznej odwagi, ale jeszcze więcej chyba ludzkiego buntu – buntu człowieka przeżywającego okropności wieku, w którym żyje, człowieka, który nie chce i nie może zapomnieć o mordzie, jaki został dokonany na rodzaju ludzkim podczas drugiej wojny światowej, wreszcie buntu ucznogo oskarżającego filozofię europejską o spowodowanie kryzysu i upadku kultury. Jest dialektyka negatywna ważną próbą obrony indywidualnego sposobu myślenia, skrajną, ale wiarygodną próbą ratowania konkretnego „ja” wciąż ograniczanego i niszczonego w imię abstrakcyjnego ogółu, heteronomicznej jedności.

Filozofia nietożsamości, którą próbuje opisać Adorno, nie daje się sprowadzić do żadnej wcześniejszej odmiany filozofii typu dialektycznego. Jego ujęcie dialektyki negatywnej jest inne niż u Hegla. Dla Hegla dialektyka negatywna stanowiła zaledwie fazę procesu poznawczego. Jej celem było wykazanie ograniczoności ludz-

kiego poznania. Z kolei dialektyka pozytywna wskazywała drogę do nowej wyższej syntezy, była ona zdolna przezwyciężyć to co negatywne, osiągnąć utraconą tożsamość. W ogóle intencją dialektyki było zawsze dojście w drodze negacji do czegoś w gruncie rzeczy pozytywnego. Tak było u Hegla, Marksa i Lukacsa, ale nie u Adorna. Jego dialektyka jest z założenia negatywna. Ma prowadzić do ujawnienia tego co nietożsame (indywidualne, antynomiczne, nieredukowalne, spontaniczne), jest ona – jak mówiliśmy – świadomością nietożsamości. Odwrócony zostaje kierunek dialektycznego badania, zmieniona struktura całego procesu. Jakkolwiek Adorno rozumie dialektykę jako ruch, u podstaw którego leży sprzeczność, to jednak sama sprzeczność ma inny charakter niż u jego poprzedników. Sprzeczność oznacza napięcie istniejące pomiędzy tożsamością i nietożsamością i związana jest z istnieniem każdej rzeczy (jestestwa). Nie powinna być ona traktowana jako Herakliteńska istota, sprzeczność jest co najwyżej poszlaką nieprawdy tożsamości, poszlaką fałszywości twierdzenia, że to co pojmowane pokrywa się z pojęciem. O samej zaś rzeczy mającej stanowić przedmiot dialektycznego badania Adorno mówi, że nie jest dana nam bezpośrednio, nie jest również produktem myślowym, a raczej jest nietożsamością przenikającą tożsamość. Doświadczający podmiot winien w owej nietożsamości zniknąć...

Droga obrona przez twórcę „dialektyki negatywnej” nie jest łatwa. Prowadzi ona, jak określił to Benjamin, przez lodowe pustynie abstrakcji, drobiazgową, żmudną krytyczną

analizę całego szeregu kluczowych teorii filozoficznych. Najbardziej zaskakujący jest jednak sam rezultat. Ta ścisła, konkretna filozofia, którą opisuje Adorno, okazuje się sprzeczna z naszymi podstawowymi nawykami poznawczymi. Wszystko, czym do tej pory dysponowaliśmy, to właśnie uporządkowany, usystematyzowany pojęciowo świat. Burząc go nie uzyskujemy pewności, czy otrzymamy coś w zamian, w każdym razie filozofia nietożsamości pewności tej nam nie daje. Zjawia się lęk tradycyjnie myślącego człowieka – obawa przed zetknięciem się z nieokreślonym.

Moralne aspekty filozofii nietożsamości znajdowały wyraz we współczesnej filozofii katolickiej. Myślę tu o kierunkach wystających z tradycji filozofii Schełera oraz filozofii dialogu. W koncepcjach tych wiele uwagi poświęca się analizie niepowtarzalnego „ja”, badaniu tego co konkretne, indywidualne i spontaniczne, co realizuje się w bezpośrednim spotkaniu „ja” i „ty”. Kwestii tej jednak zdaje się Adorno nie dostrzegać.

„Dialektykę negatywną” czyta się bardzo źle mimo niezwykle ważkiej treści. Język, jakim posługuje się Adorno, jest świadomie hermetyczny, zawily, pełen gramatycznych dziwolągów. Jest on stworzony na potrzeby nowej filozofii, ma umożliwić pełniejszą penetrację tych obszarów, o których do tej pory nie dawało się mówić. Nie jest to oczywiście pierwsza taka próba, choć trzeba przyznać, że osiągnięty został na polu niejasności i niezrozumiałości tekstu filozoficznego dzięki książce Adorna wyraźny postęp. Mówiąc bardziej serio, trochę szkoda, że tyle ważnych, nowych i ciekawych myśli zostało tak zagmatwa-

nych i chyba ponad istotną potrzebę skomplikowanych. A może jednak rację ma autor „Dialektyki negatywnej”, gdy stwierdza, że język filozoficzny poszukujący prawdy nie zna żadnych ograniczeń. Dlatego lepiej powstrzymać się od ostatecznych ocen i jeszcze trochę poczekać. Na szczęście wysoka jakość przekładu i rzetelne opracowanie całości rekompensują czytelnikowi przynajmniej niektóre z wymienionych tu trudności.

*Jerzy Stelmach*

## **Wielki Skok – da capo...**

**Cezary Sikorski**

### ***Cienie NEP-u. Sprzecznosci budownictwa socjalizmu w ZSRR w latach 1921–1929***

„Almapress” SOW ZSP, Warszawa  
1986

15 marca 1921 r., podczas obrad X Zjazdu partii bolszewickiej W. I. Lenin zaproponował wprowadzenie *nowej polityki gospodarczej* (NEP) stanowiącej odstępstwo. „krok w tył” wobec doktryny rewolucji i budowania społeczeństwa komunistycznego stosowanej w latach 1918–20. Doktryna ta, głównie z uwagi na trwającą wówczas wojnę domową (a także próby przeniesienia rewolucji ku centrum Europy), choć nie w pełni wówczas skodyfikowana – a więc może raczej należałoby mówić o praktyce niż doktrynie – nosi nazwę komu-

nizmu wojennego. Stosowanie przymiotnika „wojenny” może mieć jeszcze inne, dodatkowe uzasadnienie; otóż Lenin w swych koncepcjach organizacji życia gospodarczego pozostawał pod wyraźnym urokiem zasad ekonomicznych stosowanych w Niemczech kaiserowskich w czasie wojny światowej, kiedy to nastąpiła bardzo daleko idąca interwencja państwa zarówno w produkcję jak i obrot, co miało za cel dostosowanie gospodarki niemieckiej do wymogów przedłużającej się wojny, i to wojny prowadzonej w warunkach dość szczelnej blokady. Tak czy inaczej spontaniczna rewolucja społeczna, która przetoczyła się przez wieś rosyjską na przełomie 1917/18 oraz wywłaszczenie w przemyśle i handlu przekształciły się w ciągu 1918 r. w sztywny system scentralizowanego (de facto zmilitaryzowanego) zarządzania w przemyśle oraz rekwizycyjny system pozyskiwania produktów rolnych. Nie miał to jednak być zestaw działań doraźnych, wynikających z aktualnych potrzeb obronnych otoczonej ze wszystkich stron i znajdującej się na części ziem etnicznie rosyjskich republiki sowieckiej, ale miała to być realizacja zapowiadanej przez klasyków skoku z *królestwa konieczności do królestwa wolności*. „Komunizm wojenny” miał być komunizmem sensu stricto. Jego krótka historia zakończyła się w huku strzałów kronsztackiej rewolty, w ogniu setek buntów chłopskich, pod naporem strajków i niepokoju w miastach, które pod wieloma względami (także brakiem organizacji) przypominały wydarzenia z pamiętnej zimy 1916/17. Społeczeństwo – i to nie tylko i nie tyle warstwy wywłaszczone i pozbaw-

wione praw, ile także, a raczej przede wszystkim – robotnicy, a nawet chłopci – „biedniacy” – nie wytrzymało żelaznej obręczy gospodarki opartej na rekwizycjach i przydziałach, pozabawionej jakichkolwiek mechanizmów rynkowych, zarządzanej przy użyciu bezwzględnej dyscypliny i za pomocą wciąż ponawianych „nadzwyczajnych akcji”. *Próba przejścia do komunizmu* – pisał Lenin – *sprawiła, że pod wiosnę 1921 roku ponieśliśmy na froncie gospodarczym porażkę poważniejszą niż jakąkolwiek porażka zadana nam przez Kozłaka, Denikina czy Piłsudskiego*. Groziło, iż rewolty, strajki i sączące się niezadowolenie wywalały cały system, pozbawiały państwo siły tak potrzebnej wówczas, gdy „fala rewolucyjna” w Europie wciąż jeszcze wydawała się narastać i wspomaganie jej uważano za jeden z podstawowych obowiązków.

W ciągu 1921 i 1922 r. przedstawiono zwrotnicę polityki gospodarczej przywracając znaczą część mechanizmów rynkowych, zwłaszcza w stosunku do wsi („podatek żywnościowy”), w handlu detalicznym, który szybko reprivatyzował się, w drobnej i średniej wytwórczości, gdzie także ożywiono falę reprivatyzacyjną, ale również dążono do przyjęcia zasady rentowności przez znacjonalizowany przemysł. Od 1 stycznia 1922 r. objęła ona – o czym z zadowoleniem donosiła „Prawda” – nawet obozy pracy przymusowej. Podjęto starania o przyciągnięcie kapitałów zagranicznych („koncesje”) i powrót na międzynarodowy rynek. Nie było innego wyjścia, choć *pod wpływem najlepszych komunistycznych uczuć i komunistycznych dążeń* – głosiło sprawozdanie na XI Zjazd (1922) – *niektórzy towarzysze*

*rozplakali się. W niedopuszczalny i dziecinny sposób* – dorzucali autorzy dokumentu. Na miarę swego czasu był NEP „cudem gospodarczym”: *Początkowo myślałem* – stwierdza bohater powieści Andrzeja Platonowa „Czerwengur” – *że w mieście są biali. Na dworcu był bufet, w którym bez kolejki i bez kartek sprzedawano szare butki /.../ Na szyldzie (sklepu obok – A. P.) było napisane krótko o niezdarnie: Sprzedaż wszystkiego dla wszystkich obywateli*. W ciągu paru lat dźwignął się kompletnie zrujnowany przemysł, produkcja rolna sięgnęła stanu z 1913 r., odbudowano komunikację, wznowiono eksport zboża, zdołano ustabilizować nową walutę („czerwoniec”). Wznowiono nawet (od początku 1923 r.) państwową produkcję wódki, w kraju, w którym od wybuchu wojny światowej obowiązywał „suchy zakon”: „pijane budżety” przedwojennych rządów carskich miały jednak poważne awantaże dla skarbu państwa (warto dodać, że państwowy monopol z 1923 r. wytwarzał początkowo alkohol o połowie „normalnej” mocy – 20%). Słowem gospodarka normalizowała się, choć przemysł pozostawał niemal całkowicie w rękach państwa – w 1925 r. prywatne fabryczki i warsztaty dawały nie więcej niż 4–5% produkcji, zaś kontakty przemysłowe z zagranicą owocowały raczej napływem nowych technologii niż produkcją przedsiębiorstw o kapitale mieszanym (w 1927 r. niespełna 1% produkcji). Gospodarka rolna pozostawała natomiast niemal wyłącznie w rękach prywatnych. Sowchozy i kołchozy dawały niewiele ponad 3% produkcji. W kwietniu 1925 r. Nikołaj Bucharin, de facto człowiek nr 2 w centralnym

kierownictwie partyjno-państwowym, uroczyście stwierdził: *Chłopom, wszystkim chłopom, należy powiedzieć - bogacie się, rozwijajcie swe gospodarstwa i nie obawiajcie się, że ktoś was przyciśnie*. Wieś wytwarzała około 2/3 dochodu narodowego i od jej powodzenia zależała gospodarka kraju, także dopływ dewiz i import urządzeń.

NEP wszakże rodził nowe konflikty. Zarówno wewnątrz rządzącej partii jak i ogólnospołeczne. Te drugie wynikały z wytworzenia się warstwień nie znanych w latach poprzednich: rozwarstwień, które wprawdzie nie sięgały rozmiarów istniejących przed rewolucją, ale były tym silniej odczuwane, iż wystąpiły po dotychczasowej „urawnilowce”, a w znacznym stopniu dotknęły robotników, którzy przecież dzień w dzień słyszeli, że są klasą rządzącą, że kraj szybko kroczy drogą budownictwa socjalistycznego, a szczęśliwość ziemska jest tuż-tuż. Nie łagodził nastrojów społecznych fakt, iż ekonomicznej „pieriedysze” towarzyszyły rozliczne działania [— — — —] [Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 VII 1981 r. art. 2, pkt 3 (Dz.U. nr 20, poz. 99, zm. 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)] gorliwie likwidowano ostatnie ślady już nie tylko po partiach *burżuazyjnych*, ale także tych, które ąngis stanowiły decydujący fragment lewicy (eserzy, mienszewicy), nie cofnięto praw o *liszeńcach*, choć wiele osób pozbawionych na ich mocy praw publicznych (łącznie z zakazem przyjmowania ich dzieci na studia) żyło wcale dostаточно wykorzystując gospodarczą koniunkturę NEP-u. Nie zniknęła też, posunięta w poprzedniej fazie do paroksyzmu, nieufność między mia-

stem a wsią: chłopci mieli dobrze zakarbowane w pamięci zbrojne rekwizycje i bezlitośnie inspirowaną „z miasta” psychozę wojny klasowej na wsi („kombiedy”); robotnikom przedstawały wystarczać *szare bułki*, a białe były daleko poza zasięgiem ich finansowych możliwości. Na barki wszystkich kładła się też — bezskutecznie zwalczana już przez Lenina — biurokracja i rosnące koszty utrzymania państwa — wedle niektórych szacunków aparat państwowy (łącznie z rozbudowanym aparatem przymusu) i gospodarczy zatrudniał tyle samo osób, ile pracowało w przemyśle.

Przemysł pozbawiony większych środków inwestycyjnych nie mógł wystarczająco szybko i skutecznie reagować na zapotrzebowanie rynku: napływ kapitałów zagranicznych był w porównaniu do potrzeb mikroskopijny, a jego zwiększeniu nie sprzyjała trwająca nieufność do działalności Kominternu, uważanego za instrument polityki zagranicznej państwa rządzonego przez partię komunistyczną. Próby szybkiego uzyskania rentowności, przy braku innowacji i wciąż niskiej wydajności pracy, spowodowały ucieczkę w ceny, które w pierwszej fazie NEP-u przemysł windował bez opamiętania. Zagrożenie skupu artykułów rolnych (głównie zbóż), co nasuwało myśli o powrocie widnia głodu w miastach i uderzało w eksport, spowodowało wahnięcie w drugą stronę — państwowe ceny zbóż zaczęto dość szybko podnosić i nieopatrznie przekroczono pułap cen światowych, co załamało eksport, który stał się nieopłacalny. Mimo dość wysokiej produkcji rolnej jej część „towarowa”, tzn. przeznaczona na konsumpcję poza wsią, była mniej-

sza niż przed rewolucją, gdyż przyrostowi liczby gospodarstw chłopskich towarzyszył wzrost spożycia samych producentów, wśród których przeważali „średniacy” w znacznym stopniu prowadzący gospodarkę naturalną, tym powszechniejszą, że artykuły przemysłowe były drogie i trudno dostępne. Po żniwach 1926 r. nastąpił „kryzys skupu” – dysproporcja między podażą artykułów przemysłowych a popytem osiągnęła taki poziom, że mimo wysokich cen na zboże wieś traciła zainteresowanie jego sprzedażą. Opracowujący plany rozbudowy przemysłu, który zamierzano przyspieszyć od 1928 r., trafiali na trudne do pokonania bariery – z jakich środków finansować ową rozbudowę, skoro przemysł nie był w stanie ich zdobyć, na rynku pracy panował rozgardiasz, napływający do miast *biedniacy* powiększali szeregi bezrobotnych, a wielu wykwalifikowanych robotników nie mogło dostać pracy w dość prymitywnym wciąż jeszcze przemyśle.

Po śmierci Lenina (styczeń 1924) zabrakło jego autorytetu spajającego partię komunistyczną i toczyła się, nie przebiegająca w środkach i wcale nie cicha, walka o sukcesję. Elita partyjna – a za nią i szeregowi, *placzący towarzysze* – żyła w gorące polemiki i dysput. Ich oś stanowiły nie tylko drobne sprawy bieżące, ale utrzymujący się wśród wielu zawod po cofnięciu się z dawnej, rewolucyjnej linii generalnej, przekonanie, że kontynuowanie NEP-u oznacza ni mniej, ni więcej tylko restytucję kapitalizmu. Te intelektualno-polityczne rozterki pogłębiała świadomość, że w Europie nastąpił odpyływ fali, której ostatnim przejawem była zakończona całko-

witą kląpą rewolta hamburska z jesieni 1923 r. Wytworzyły się dwie zasadnicze opcje – jedna opierała się na konieczności kontynuowania, a nawet poszerzania doświadczenia NEP-u i zakładała stosunkowo powolny, ale (jak sądzono) stały rozwój gospodarczy; druga proponowała gwałtowne przyspieszenie procesu uprzemysłowienia, na które środki uzyskano by z podporządkowania państwu całości gospodarki rolnej (kolektywizacja), oraz pełną centralizację zarządzania przemysłem wraz z elementami stosunków pracy charakterystycznymi dla „komunizmu wojennego”. W skrócie mówiąc wariant drugi oznaczał w pewnym sensie powrót do zasad stosowanych w latach 1919–20, z tym że rekwizycje zastąpione byłyby przez faktyczne upaństwowienie rolnictwa. Starcia między zwolennikami jednego i drugiego rozwiązania były wplecione w walkę sukcesyjną i niektórzy czołowi przywódcy (jak J. W. Stalin) traktowali je w pewnym przynajmniej stopniu jako instrument w tej walce. W jej toku przenoszono do wewnątrz partii bolszewickiej te zasady, które uprzednio stosowano wobec całego, „zewnątrznego” społeczeństwa: ucinano polemiki zarządzeniami administracyjno-partyjnymi, coraz ostrzejsze środki stosowano wobec tych, którzy znajdowali się w mniejszości. W rezultacie w l. 1926–27 poza kierownictwem lub wręcz poza WKP(b) znalazła się spora część „leninowskiej gwardii”: Trocki, Zinowiew, Kamieniew i wielu innych, mniej dziś znanych, choć także wielce zasłużonych. W okresie tym odgrywający coraz wyraźniej kluczową rolę sekretarz generalny Stalin popierał „pronepow-

ską" linię najbardziej elokwentnie i najbardziej wytrwale wyrażaną przez Bucharina. Stan ten powodował, że analiza istniejącej sytuacji i poszukiwanie dróg wyjścia miały za ogranicznik nie tylko doktrynę marksowską, ale także wymogi gry politycznej, w której argumenty ekonomiczne, polityczne czy ideologiczne były równie ważne jak zabiegi taktyczne i rywalizacje personalne.

Po odsunięciu z kierowniczego gremium najbardziej zaangażowanych zwolenników linii przyspieszonej industrializacji wspartej pełną kolektywizacją aktualni liderzy partyjni zaczęli stosować środki, które wyraźnie prowadziły w tym tak gorliwie potępianym kierunku. Promotorem ich stosowania był właśnie Stalin. W 1927 r. przyspieszone procesy inwestycyjne w przemyśle i coraz szerszy rozgłos zaczęto nadawać planowanemu wielkim przedsięwzięciom, także takim, o których pisano już przed rewolucją (np. zapora i elektrownia na porożach Dniepru). Wobec wsi, która „odmawiała” dostaw i sprzedaży zboża, zastosowano świeżo wprowadzony 107. artykuł kodeksu karnego przewidujący kary więzienia i konfiskaty *za rozmyślne podwyższanie cen i ukrywanie towarów*, co było łagodniejszym, ale w skutkach podobnym, wariantem zasad z lat „komunizmu wojennego”. W lipcu 1928 r. Stalin mówił już wprost o *stopniowym duszeniu i wypieraniu elementów kapitalistycznych na wsi*. Wiosną 1929 r. obwieszczono wreszcie publicznie założenia pierwszego planu pięcioletniego, który faktycznie rozpoczął się już w 1928 r. Równocześnie wprowadzono ponownie kartki na chleb (do końca roku na niemal

wszystkie artykuły spożywcze) i podjęto szereg kroków mających na celu *zdyscyplinowanie* produkcji i opanowanie całego rynku pracy. W sierpniu wprowadzono w przemyśle system pracy, tzw. *niepriorywkę*, ograniczając liczbę wolnych dni i stosując powszechnie system wielozmianowy i wielobrygadowy: *wraz ze zlikwidowaniem sennej luki, którą był siódmy, niedzielny dzień* – pisał dziennik „Moto-dajia Gwardija” – *kraj znajduje się w stanie ciągłego czuwania*. W czerwcu przystąpiono do forsownego tworzenia na wsi państwowych ośrodków maszynowych stopując zupełnie i tak niewielkie dostawy maszyn dla indywidualnego rolnictwa. Ośrodki te pobierały za swe usługi zapłaty w naturze wynoszące w skali globalnej ok. 20% zbiorów (25–33% i tak podlegały obowiązkowym dostawom). 27 grudnia – już po całkowitym odsunięciu i „skompromitowaniu” Bucharina – na konferencji rolników-marksistów Stalin obwieścił o *przejęciu do likwidacji kulaictwa jako klasy*. Kilka tygodni później zaczęła się masowa i przymusowa kolektywizacja.

Tak mniej więcej, w ogromnym skrócie, wyglądały lata 1921–29. Wyjście z kryzysu – zarówno gospodarczego jak i politycznego – znaleziono w działaniu, które zwykle się nazywało „ucieczką do przodu”, „wielkim skokiem”, „Pieriedyszka” dobiegła końca i nie będziemy już wiedzieli, czy spełniła nadzieje swego twórcy, choć wydaje się, że osiągnięto założenia minimum: gospodarka zrujnowana 3,5-letnią wojną z Niemcami (i Turcją), 2,5-letnią wojną domową, marszem do „serca Europy”, gwałtownym przewrotem w stosunkach społecznych, aberracjami ekonomi-

cznymi „komunizmu wojennego” została odbudowana. Czy NEP wyczerpał swoje moce twórcze? Czy kontynuowanie go groziło nieuchronną petryfikacją gospodarki jako rolniczo-przemysłowej, wspierającej się na eksporcie artykułów spożywczych i surowców? Czy konsekwentne stosowanie zasad NEP-u – co faktycznie nigdy nie miało miejsca – nie stanowiłoby wystarczającej bazy ekonomicznej dla rozwoju potęgi przemysłowej? Dylematy te pozornie mają charakter teoretyczno-historeczny. To znaczy – rzeczywiście mają one taki właśnie charakter, ale wymogi polityczne kilkakrotnie już zaistniałe w ZSRR i w krajach bloku czyniły z nich pytania aktualne, na które odpowiedź uwikłana była w wydarzenia i zamierzenia bieżące. Jak łatwo się chyba domyślić, gdyby były one wyłącznie historyczne lub teoretyczne, nie warto byłoby tym wszystkim zaprzętać czytelników „PP”.

Otóż Cezary Sikorski – członek kolegium redakcyjnego dwumiesięcznika „Colloquia Communia”, znanego już czytelnikom z omówienia w „PP” (6/1986) – zamierza swymi „Cieniami NEP-u” uczestniczyć w dyskusji o „polskim NEP-ie”, którego elementy dojrzał w publicystycznych wypowiedziach Andrzeja Micewskiego, Janusza Korwina-Mikke i... Jerzego Urbana. Jak na replikę wobec tych skrótowych wystąpień 19-arkuszowa dysertacja jest oczywiście głazem, który ma przywalić polemistów. C. Sikorski wspiera się na bogatej literaturze przedmiotu, choć brak w niej wielu pozycji wydanych na Zachodzie, choćby takich, jak wspomnienia jednego z protagonistów owych wydarzeń, N. Walentinowa (Wolskiego),

monografii A. G. Suttona „Western technology and soviet economics development” czy S. Swianiewicza „Forced labour and economics development”. Przywołuje mnóstwo danych statystycznych, cytując obficie różnego rodzaju dokumenty partyjne tamtych lat i ówczesną prasę radziecką. Szczególnie pieczołowicie penetruje teksty W. I. Lenina, choć twórca partii bolszewickiej nie uczestniczył w sporach na temat NEP-u po 1923 r. ani oczywiście nie podejmował decyzji o jego zakończeniu (lub kontynuacji), a bodaj wszystkie jego wypowiedzi miały charakter doraźno-polemiczny i mogły – jak w takich razach zazwyczaj bywa – dostarczać argumentów za wieloma, także wzajemnie wykluczającymi się, tezami. Osobiście uważam, iż dla Lenina NEP był rzeczywiście tylko „pieriedyszką”, cofnięciem się w celu skonsolidowania gospodarki; że mimo iż radykalnie potępiał on różnego rodzaju *biurokratyczne wynaturzenia* i wszędzie dopatrywał się smutnego spadku po „barbarzyństwie” dawnej Rosji, przyszły ustrój widział jako stan, w którym wszyscy *obywatele – jak pisał – staną się urzędnikami i robotnikami jednego ogólnonarodowego syndykatu państwowego, a całe społeczeństwo będzie jednym biurem i jedną fabryką z równą pracą i równą płacą*. Choć w decyzjach politycznych potrafił być niezwykle elastyczny, czerpać hasła i pomysły od najbardziej nawet zagorzałych przeciwników, jego projekt ustrojowy, (...) niezwykle silnie naznaczona była pozytywistycznym scjentyzmem, tajloryzmem, przesvědzeniem, iż świat musi i może być uorganizowany na zasadach czysto racjonalistycznych. Trudno na tej podstawie sądzić, co ów

genialny niewątpliwie polityk uczyniłby dla wyciągnięcia kraju z kryzysu lat 1926–27. Fakt, iż C. Sikorski uważa realizowany przez Stalina program industrializacji i kolektywizacji, za *powrót do źródeł*, za wypełnienie Leninowskiego projektu – a zatem i projektu Marksa, którego *twórczym rozwinięciem* (i zastosowaniem) była doktryna i praktyka wodza rewolucji październikowej, można uważać za naturalny. W ślad za swym duchowym ideałem Sikorski ogląda świat jednostronnie i jednowymiarowo – jako odbywający nieuchronnie drogę ku realizacji jednej idei, która jest wyłącznym panaceum na wszystkie nieprawości i nieszczęścia rodzaju ludzkiego, i która zapewni ludziom *królestwo wolności*.

„Wielki skok” zgodny z Leninem jest więc doktrynalnie niepodważalny i praktycznie nieunikniony. Sikorskiego jako teoretyka nie interesują takie przyziemne sprawy, jak koszty realizacji tego projektu, które w stalinowskim wykonaniu były – jak wiadomo – niezwykle wysokie: co najmniej kilka milionów ludzi zmarło z głodu (wielki głód na Ukrainie w l. 1932–33) lub w trakcie wywózek związanych z „rozkułaczaniem”: to wówczas właśnie rozwinęła się na wielką skalę praca przymusowa w różnych formach obozów, w miastach nastąpił drastyczny spadek stopy życiowej, szacowany na co najmniej 40% w porównaniu z 1928 r., zaostrozono niebywale dyscyplinę pracy ubezwłasnowalniając de facto wszystkich pracowników najemnych, dewastacji uległa gospodarka hodowlana. To właśnie pierwsza pięciolatka i kolektywizacja ustanowiły model gospodarki całkowicie scentralizowa-

nej, nieefektywnej i materiałochłonnej, zadecydowały o ustaleniu żelaznego priorytetu przemysłu ciężkiego i surowcowego, zlikwidowały rynek konsumenta poddając go całkowitemu dyktatowi producenta, tzn. państwa. Okres 1930–33 można śmiało nazwać nową rewolucją, a towarzyszyła mu „nowa wojna domowa”, która pochłonęła pewnie nie mniej ofiar niż ta z lat 1918–20, a jeśli wliczyć epokę wielkiej czystki (1935–38), była bardziej śmiertelna. Dla Sikorskiego wszakże ta ogromna operacja, która trwała całe niemal drugie dziesięciolecie istnienia władzy radzieckiej, była nie tylko niepodważalna, gdyż zgodna z doktryną, ale także miała i ma charakter uniwersalny. Jest nie tylko przykładem, jak można było rozwiązać sprzeczności wynikłe z sytuacji zaistniałej w II poł. lat dwudziestych, ale stanowi dowód, iż nie ma innej drogi do rozwiązywania podobnych sprzeczności gdziekolwiek i kiedykolwiek by one wystąpiły. Za sprzeczność podstawową, decydującą o powstaniu i trwaniu innych, uważa on konflikt występujący między z nacjonalizowanym przemysłem a prywatnym rolnictwem. W tym właśnie miejscu wkracza na drogę polemiki z obrońcami „polskiego NEP-u”, których znajduje m.in. w wymienionych wyżej publicystach, choć zapewne pojęcia tego używali oni wszyscy w znaczeniu przenośnym, intuicyjnym, nie wglębiając się zbyt w to, czym NEP był naprawdę i czym miał on być. Model lat 1930–33 – a wliczając „piatiletkę” zapoczątkowany w 1928 r. – ma dla Sikorskiego zastosowanie powszechne i jest obligatoryjny. Odstępstwo od niego oznacza ni mniej, ni więcej tylko *utrzyma-*

*nie zapóźnionej, neokolonialnej struktury gospodarczej, w której wyróżnione bądź wciąż ważne miejsce przypada indywidualnemu chłopstwu. Kryzys polski bierze się więc nie z samej struktury i dodatkowo obciążających ją zindywidualizowanych błędów, ale z faktu, iż nie przestrzegano owego modelu, który na podstawie ulotnej myśli i słów Lenina wykuł jego następca. Kryzys polski ma być – wedle Sikorskiego – niemal prostą repliką kryzysu nepowskiego i jego skuteczne i trwale rozwiązanie może być dokonane w oparciu o wzór stalinowski. Innego wyjścia nie ma, albowiem wciąż aktualne jest hasło rzucone przez Lenina w 1917 r., owo „dogonić i przegonić”. Wiecznie żywe to hasło śmieszyć może w ruchu robotniczym jedynie renegatów lub samobójców. Traktowane tak poważnie, jak to czyni Sikorski, nie śmieszy jednak nikogo. Wywołuje raczej inne, odwieczne ludzkie uczucie – strach.*

*Andrzej Paczkowski*

czasopisma

## Nad Rocznikiem Statystycznym 1987

Minął kolejny rok trudności gospodarczych PRL i oto wydano kolejny tom Rocznika Statystycznego GUS. Sytuacja ekonomiczna kraju, jaka jest, każdy widzi: znów rosną kolejki, jakoś towarów pogarsza się, przybywa dziur w jezdniach, telefony działają coraz gorzej, a ludzie udęczeniu życiem codziennym coraz mniej mają ochoty do normalnej pracy. Oderwijmy się jednak na chwilę od tej skrzeczącej rzeczywistości i sprawdźmy, jak odzwierciedlają ją dane zebrane przez Główny Urząd Statystyczny.

Analizę zacząć wypada tym razem od produktu globalnego i kosztów materiałowych w gospodarce narodowej. GUS nie ułatwia tego zadania, bowiem zmienił nieco sposób prezentowania danych, jednak odpowiednie przeliczenia pozwalają dotrzeć do liczb porównywalnych z danymi z ubiegłego roku. Otóż w cenach bieżących produkt globalny był w 1986 r. o 23,8%, a dochód narodowy wytworzony – o 23,5% wyższy niż w 1985 r. Przy założeniu, że ceny wzrosły w tempie takim, jak ceny detaliczne w handlu wewnętrznym (czyli o 17,1%), otrzymamy wzrost dochodu narodowego wytworzonego w cenach stałych o 4,9% i tyle wyliczył GUS. Problem polega jednak na czym innym. Po pierwsze, szybszy wzrost

produktu globalnego niż dochodu narodowego oznacza, że koszty wrosły bardziej niż dochód. Istotnie, udział kosztów materialnych produkcji zwiększył się w 1986 r. do 59,5%, podczas gdy w 1985 r. wynosił tylko 56,8% (wg s. 86–88). Wzrost udziału kosztów materialnych w produkcji globalnym; i to tak poważny, oznacza zbliżanie się załamania gospodarczego. W dotychczasowej historii PRL wzrost tego udziału zapowiadał bowiem zawsze narastanie trudności. Można by się dziwić, gdyby było inaczej, skoro od paru lat rośnie stopień wykorzystania majątku produkcyjnego, a to oznacza nieuchronny wzrost kosztów krańcowych produkcji. Po drugie GUS nadal przyjmuje zaniżony udział amortyzacji. W 1986 r. obliczono koszty amortyzacji na poziomie 2,8% produktu globalnego, podczas gdy w latach siedemdziesiątych ich przeciętny udział wynosił około 4%. Ten sposób liczenia zawyż poziom dochodu narodowego wytworzonego. Gdyby bowiem przyjąć amortyzację jako 4% produktu globalnego, otrzymamy przyrost dochodu narodowego wytworzonego w 1986 r. o 1,9%, a nie 4,9%, jak wyliczył GUS.

Interesująco wypada porównanie owego przyrostu dochodu wytworzonego (4,9%) ze wzrostem przeciętnego zatrudnienia w gospodarce narodowej oraz z przyrostem wartości środków trwałych. Otóż nie da się tu powiedzieć nic pewnego. Na s. XXXIII mamy przyrost liczby pracujących w gospodarce narodowej o 0,7%, a na s. 90 – o 0,1%. Na s. XXXV znaleźć można przyrost wartości brutto środków trwałych w gospodarce narodowej o 1,9%, a na s. 90 – o 2,1%.

Razem mogłoby się to złożyć na przyrost dochodu narodowego wytworzonego od 2,0% do 2,8%. Czyżby więc pozostały przyrost wynikał ze wzrostu wydajności pracy i produktywności kapitału? Według specjalnie w tym roku dodanej tablicy 8(128) *społeczna wydajność pracy* wzrosła w 1986 r. o 4,8%, a produktywność środków trwałych – o 2,1% (s. 91). Wyglądałoby więc na to, iż istotnie spora część przyrostu dochodu narodowego wynikała ze wzrostu efektywności gospodarowania, jednak pod warunkiem że przyjmiemy oficjalny wskaźnik tego przyrostu 4,9%, a budzi on poważne wątpliwości. Z drugiej strony bowiem odnotować należy nieznaczny wzrost materiałochłonności dochodu narodowego wytworzonego – z 1141 zł w 1985 r. (ubiegłoroczny Rocznik wykazywał zresztą 1147 zł) do 1143 zł na 1000 zł dochodu narodowego. Obniżył się wskaźnik energochłonności tego dochodu, a zapasochłonność pozostała bez zmian. Wszystkie te wskaźniki obliczono na podstawie przyrostu dochodu narodowego wytworzonego o 4,9% (s. 202–204).

A jak wyglądał wpływ działalności gospodarczej na środowisko naturalne? Wielkość ścieków przemysłowych wymagających oczyszczania zmalała nieznacznie, ale emisja pyłów wzrosła o 1,8%, gazów – o 7,9% (w tym dwutlenku siarki niszczącej lasy – o 6,5%), a odpadów stałych – o 5,2% (s. 13), czyli więcej niż wzrosnąć miał dochód narodowy. Brak postępu w dziedzinie ochrony środowiska jest tym bardziej alarmujący, że już w wielu rejonach kraju mamy do czynienia z prawdziwą klęską ekologiczną. Należy się spodziewać narastania kosztów związanych ze zni-

szczeniem środowika. Abstrahując od takich skandalicznych uciążliwości, jak niezdatna (nawet po przegotowaniu) do spożycia woda z warszawskich kranów, a także od ich ludzkiego wymiaru – mamy bowiem do czynienia z biologiczną degradacją społeczeństwa – pogarszający się stan środowiska naturalnego wywołać musi wzrost kosztów związanych ze zwiększaniem się zachorowań czy z pozyskiwaniem wody o odpowiedniej czystości. Z wymienionych na s. 18 kilkudziesięciu jezior polskich żadne nie ma już wód I klasy czystości, a wszystkie mają klasą niższą od zakładanej. Nie jest więc przypadkiem, że w 1986 r. zanotowano znów wzrost zachorowań na salmonellozę (o 15,4%), czerwonkę (o 106,8%), zatrucia pokarmowe (o 30,0%) oraz choroby zawodowe (o 5,5%) (s. 499–503).

Dochód narodowy podzielony zwiększył się w 1986 r. o 5,0%, w tym spożycie – o 4,8% a akumulacja – o 5,4%. Nakłady inwestycyjne wzrosły ogółem o 5,1%, w tym produkcyjne – o 5,8%, a nieprodukcyjne – o 3,7% (s. 185). W cenach stałych 1984 r. wartość produkcyjnych środków trwałych wzrosła w 1986 r. o 651 mld zł. podczas gdy nakłady inwestycyjne w sferze produkcji materialnej wyniosły 1246 mld zł. Nie pozwoliło to utrzymać majątku produkcyjnego kraju na dotychczasowym poziomie. Stopień zużycia środków trwałych oceniono dla całej gospodarki na 34,6% (w 1985 r. było 33,8%). W przemyśle wskaźnik ten wzrósł z 43,4% w 1985 r. do 44,5% w 1986 r., w rolnictwie – z 40,0% do 40,8%, a w budownictwie – z 41,5% do 43,0% (s. 200). W praktyce sto-

pień zużycia środków trwałych jest znacznie wyższy, ponieważ od pięciu lat GUS stosuje zaniżone odpisy amortyzacyjne. Aby przynajmniej zahamować dekapitalizację majątku produkcyjnego, gospodarce polskiej potrzeba nakładów inwestycyjnych (odtworzeniowych i nowych) znacznie przekraczających możliwości wewnętrzne. Jeżeli ubiegłoroczny przyrost wartości produkcyjnych środków trwałych o 2,1% oznaczał według GUS wzrost zużycia tych środków o 0,8%, a faktycznie był on znacznie większy, to w celu odwrócenia tego trendu trzeba by zapewne inwestować rocznie dwu- lub trzykrotnie więcej niż dotąd, a to nie jest możliwe bez drastycznego ograniczenia stopy życiowej.

W 1986 r. produkcja globalna przemysłu zwiększyła się o 4,7%, zaś produkcja czysta – o 4,5%. Jednocześnie wartość przemysłowych środków trwałych wzrosła o 2,3%, a zatrudnienie – o 0,2% (s. XXXV–XXXVII). Jak z tego wynika, około połowa wzrostu produkcji przemysłowej wiązała się z poprawą efektywności. Natomiast udział kosztów materialnych zwiększył się z 66,6% globalnej produkcji przemysłu w 1985 r. do 67,0% w 1986 r. (s. 221) i nie może to nie budzić dużych obaw.

Wzrosła nieco produkcja węgla brunatnego (wydobyte węgla kamiennego od dwóch lat pozostaje niezmiennie), koksu, soli, kwasu siarkowego, nawozów sztucznych, cementu, maszyn elektrycznych, samochodów osobowych, wytop stali i surowki żelaza oraz produkcja wyrobów walcowanych i spirytusowych. Nie zmieniła się praktycznie produkcja miedzi, cynku, ołowiu i srebra, a spadła wy-

twórczość maszyn rolniczych, środków transportu, szkła, tkanin bawełnianych i wełnianych, obuwia i wielu przetworów spożywczych. Jak widać, nie ma powodu do entuzjazmu, gdyż względnie dobrze wypadły działy produkujące na potrzeby samej gospodarki (tzw. obiegi zamknięte), a znacznie gorzej przedstawiała się produkcja dóbr rynkowych.

Dzięki dobremu urodzajowi globalna produkcja rolnicza zwiększyła się o 5,0%, przy czym wytwórczość roślinna wzrosła o 6,2%, a zwierzęca – o 3,2%. Zbiory czterech zbóż były istotnie bardzo wysokie i wyniosły 21,5 mln t, natomiast wzrost produkcji zwierzęcej odbył się kosztem spadku pogłowia bydła do 10,9 mln szt. (jest to poziom o 22% niższy niż w 1975 r.). Pogłowie trzody chlewnej wzrosło nieznacznie do 18,9 mln szt., a więc do poziomu o 13% niższego niż w 1975 r.

Gospodarstwa indywidualne zajmowały w 1986 r. 76,5% użytków rolnych, a więc nieco więcej niż przed rokiem, dając jednak 78,5% produkcji globalnej i 74,2% produkcji towarowej rolnictwa (s. 296). Z 1 ha użytków rolnych gospodarstwa indywidualne dawały więc nieco więcej produkcji globalnej i nieco mniej – towarowej. Gospodarstwa te zainwestowały jednak w 1986 r. zaledwie 53,2% wszystkich nakładów w rolnictwie (wg s. 187). Na podstawie danych GUS obliczyć można, że jedna złotówka zainwestowana w gospodarstwie indywidualnym dawała 15,45 zł produkcji globalnej i 5,85 zł produkcji towarowej, podczas gdy w gospodarstwach społecznych – odpowiednio 4,81 zł i 1,77 zł, czyli około trzykrotnie mniej (wg s. 187 i 296–

–297). Należy przy tym zauważyć, że w 1986 r. nakłady inwestycyjne w rolnictwie społecznym wzrosły zaledwie o 0,4%, a w gospodarstwach indywidualnych – o 0,7% (s. 186). Rolnictwo pozostawało więc najbardziej nieracjonalnie zainwestowanym działem gospodarki.

Produkcja globalna budownictwa wzrosła w 1986 r. o 3,6%, ale pewnie nikomu nie przyjdzie do głowy się tym specjalnie cieszyć, skoro znów oddano do użytku o 4,6 tys. mieszkań mniej. W 1986 r. zawarto 257,9 tys. nowych małżeństw (s. 50), a oddano do użytku tylko 185,0 tys. mieszkań (s. XLV). Kolejne 72,9 tys. rodzin wydłużyło więc kolejkę oczekujących na mieszkanie. Sytuacja w tej dziedzinie jest po prawie 10. latach kryzysu wręcz katastrofalna i stanowi jedną z głównych przyczyn społecznych frustracji i chęci emigracji wśród młodzieży. Zostały tu pobite wszelkie rekordy zaniedbania podstawowych potrzeb społecznych.

W handlu zagranicznym uzyskano nadwyżkę 151,6 mld zł, przy czym złożyło się na to dodatnie saldo handlu z krajami zachodnimi (205,4 mld) i deficyt w obrotach z krajami socjalizmu realnego (–53,7 mld). Zarówno import jak i eksport wzrosły o 4,9% (s. XLIII). W sumie sytuacja nie zmieniła się zbytnio, a zadłużenie PRL wzrosło z 29,3 mld dolarów w 1985 r. do 33,5 mld w 1986 r. (kraje zachodnie) oraz z 5,6 mld rubli do 6,5 mld (kraje socjalistyczne). Nic nie wskazuje na możliwość zahamowania wzrostu tego zadłużenia.

Napięcie rynkowe pozostało nadal na wysokim poziomie. Sprzedaż detaliczna wzrosła wprawdzie o 24,4%, a dochody nominalne ludności o

21,1%, ale niewiele to zmniejszyło presję na rynek (s. XXXV-XI.III). Wskaźnik wzrostu przeciętnych nominalnych dochodów w gospodarce uspołecznionej wyniósł 20,5%, natomiast realnych – 2,6% (s. XXXV), przy czym przy założeniu wzrostu cen o 17,7%, a więc przyjętego przy przeliczeniu cen bieżących na stałe w rachunku dochodu narodowego, wzrost ten powinien wynieść 2,4%. Ponieważ w 1986 r. wydajność pracy wzrosła o 4,8%, przyrost wynagrodzeń realnych o 2,4% oznaczać winien zmniejszenie się presji popytu na rynek, tymczasem efekt ten był niezauważalny. Co się stało z nadwyżką towarów i usług wynikającą z szybszego wzrostu wydajności niż płac realnych? Może jej w ogóle nie było?

Z innych wskaźników obrazujących poziom życia warto przytoczyć dane o wzroście liczby telefonów ze 113 apartów do 118 na 1000 mieszkańców. Tempo to pozwala nam zapewne zachować miejsce przed Albanią i Rumunią, ale za wszystkimi innymi krajami europejskimi. Poza tym należy wziąć pod uwagę pogarszającą się jakość łączności telefonicznej.

Z Rocznika Statystycznego 1987 dowiedzieć się też można, że w 1986 r. przeciętna płaca w gospodarce uspołecznionej wyniosła 24,1 tys. zł miesięcznie, przy czym sztygar zarabiał 74,3 tys., dyrektor przedsiębiorstwa – 48,7 tys., dziennikarz – 35,9 tys., kierownik budowy – 27,1 tys., zootechnik – 22,9 tys., lekarz stomatolog – 21,2 tys., nauczyciel – 21,1 tys., a położna – 16,1 tys. (s. 174). Najdziwniejsze są tu nie tyle dysproporcje w poziomie wynagrodzeń (bardzo niewielkie), ani też znany od dziesię-

cioleci fakt upośledzenia placowego lekarzy i nauczycieli, ale sam poziom przeciętnej płacy. Przyjmując oficjalny kurs dolara (197,6 zł – s. 121) przeciętne wynagrodzenie w PRL wyniosło 122 dol. miesięcznie, a przyjmując kurs czarnorynkowy – około czterokrotnie mniej. Jest to poziom dochodu, który w Europie porównać można tylko do Albanii i Rumunii, a w Trzecim Świecie – do Indonezji i Filipin.

Najbardziej wstrząsającą informacją dotyczącą społeczno-ekonomicznej sytuacji PRL jest wzrost liczby samobójstw. Otóż w 1980 r. zanotowano ich 4,3 tys., w 1981 r. – 2,9 tys. (!), w 1982 r. – 3,3 tys., w 1985 r. – 4,3 tys., a w 1986 r. – już 4,4 tys. (RS 1986, s. 55; 1987, s. 53).

W statystykach GUS trudno odnaleźć dwa na ogół nie mierzone tam aspekty życia ekonomicznego PRL: czas stania w kolejkach oraz jakość towarów i usług. Rozmiary produkcji czy formalnie traktowanych płac realnych odzwierciedlają bowiem tylko czas pracy potrzebny do wyprodukowania owych towarów i usług. Tymczasem poziom życia zależy także od czasu spędzanego w kolejkach, dopiero wówczas bowiem konsument może zaspokoić potrzebę, gdy towar zdobędzie. Niewiele też dowiemy się o jakości towarów. Choć nie – nowe wydanie Rocznika Statystycznego zawiera o tym pewną informację. Nowo kupiony za 400 zł tom rozpadł się natychmiast po otworzeniu – kartki zlepiono w nim bez szcucia jakimś marnym klejem i teraz trzeba je upychać do środka pojedynczo.

*Wojciech Roszkowski*


 teatr

## Odcisk dłoni na ludzkich losach

Teatr Polski w Warszawie – „Portret” Sławomira Mrożka. Reżyseria – Kazimierz Dejmek. Scenografia – Jacek Ukleja. Muzyka – Zbigniew Karnecki. Prapremiera 14 listopada 1987.

Nowa sztuka Sławomira Mrożka jest pełna tajemnic, które będą jeszcze czekać na wyjaśnienie. Prapremierowa inscenizacja nie wyczerpuje, jak sądzę, wszystkich możliwości interpretacyjnych zawartych w tekście. Kolejne premiery, a także lektura dramatu po opublikowaniu w „Dialogu” zmuszą być może do rewizji niektórych sądów, zwłaszcza dotyczących aluzji i odwołań do romantyzmu. Pełnią one w „Portrecie” inną rolę, niż to bywało w dotychczasowej twórczości autora „Indyka”.

Akcja tej sztuki rozgrywa się pod koniec lat pięćdziesiątych, ale podejmuje problemy okresu wcześniejszego, I poł. tej dekady i lat poprzedzających. Można powiedzieć, że zaczyna się tam, gdzie kończy się „Pieszo”. W epilogu tamtej sztuki padają słowa, które trafnie wprowadzają w problematykę „Portretu”: *Nastąpiło kolosalne przyspieszenie procesów – mówi Nauczyciel. – My, inteligencja, jesteśmy niezbędni w dziele uwierdzenia... /.../ W dziele podniesienia, rozpowszechnienia i utwierdzenia. Byliś-*

*my niedoceniani przez ustrój oparty na prawie zysku, kupna i sprzedaży, my, inteligencja. Byliśmy zepchnięci na marginesy przez świat wulgarnej materii, my, których naturalnym żywiołem jest świat idei. Ale to się skończyło.*

Powyższa kwestia nie jest tylko efektowną parodią ówczesnej, pełnej zresztą sprzeczności, frazeologii. Wyraża ona również pewien stan świadomości, tłumaczący żarliwość i zaangażowanie neofitów nowego systemu, ludzi o inteligenckim rodowodzie. Przy próbie opisu owej żarliwości narzucają się wręcz kategorie związane z wiarą i życiem religijnym. Czymże bowiem, jeśli nie wyrazem wiary, można nazwać wiersz Adama Ważyka, którego pierwsza zwrotka brzmi tak: *Mądrość Stalina, / rzeka szeroka, / w ciężkich turbinach / przetacza wody, / płynąc wysiewa / pszenicę w tundrach, / zalesia stepy, / stawia ogrody? Czy nosiciel tak wszechpotężnej mądrości nie jest bóstwem?*

A relacje o tym, co działo się po śmierci Stalina? Nie potrafię ich zwerifikować. Nie wiem, czy naprawdę ludzie plakali na ulicy. Ale pozostało to, co wydrukowano, a było to coś więcej niż konwencjonalne nekrologi i epitafia. *Gdy odchodzą ludzie najbliżsi i najbardziej kochani, gdy nie możemy ich zatrzymać przy sobie – pisał Kazimierz Brandys – wówczas jedyne, co pozostaje uczynić, to przysięga złożona w duszy: przysięga dla ich myśli i pragnień, jakie zostawili pośród nas, odchodząc. Odszedł Człowiek, którego mądrą dłoń czuliśmy na własnych losach. Kochaliśmy Go. Ileż groźnej prawdy odkrywa przedostatnie zdanie tej wypowiedzi, gdy pozabawimy je jednego przymiotnika: ...którego dłoń czuliśmy na własnych losach.*

Jerzy Ficowski napisał: *On nie odchodzi nigdy. Jest. / I dziś, po śmierci swej nie odszedł*; natomiast Roman Bratny: *Nigdy śmierć nie była tak bezsilna, jak gdy osierociła dwa miliardy ludzi*. Nie przytaczam tych słów po to, by wspominać komukolwiek przeszłość. Chodzi mi tylko o świadectwa pewnego fenomenu, które przy okazji, czytane dzisiaj, odsłaniają swe drugie dno, prawdę głębszą niż wydawało się ich autorom. Bratny (cytaty zaczerpnąłem, z jego „Pamiętnika moich książek”) napisał jeszcze po latach: *Śmierć Stalina była jakimś szokiem. To dziwne, ale budziła ona w wielu z nas poczucie zagrożenia*. Stan ten analizuje w „Portrecie” Sławomir Mrożek.

Bohater dramatu, Bartodziej, ciągle żyje w szoku spowodowanym tą śmiercią. Zwraca się do tego, który nadawał sens jego życiu, jego poczynaniom. Odkąd zabrakło tego, kogo naprawdę kochał, nie znajduje spokoju. Prosi więc o słowo, chociaż o uśmiech. Odpowiada mu milczenie. Nad sceną, w świetle reflektora pojawia się portret Stalina. Światopogląd Bartodzieja, ufundowany na postaci Józefa Wissarionowicza, rozpadł się wraz z jego śmiercią, może dopiero w momencie ujawnienia prawdziwego oblicza stworzonego przezeń systemu. To już mniej ważne, istotne jest to, że podstawa okazała się tak bardzo krucha.

Rozpoczynający sztukę monolog Bartodzieja jest parafrazą Wielkiej Improwizacji z Mickiewiczowskich „Dziadów”. Ponieważ Mrożek traktował romantyzm jako składnicę anachronicznych stereotypów odruchowo wielelnych w życie, lecz zupełnie nieprzystawalnych do współczesnej rzeczywistości, rodzi się podejrzenie,

że i tym razem chodzi o parodię romantyzmu à rebours, który autor „Tanga” dostrzegł w prostałinowskich deklaracjach. Takiej interpretacji nie można wykluczyć. Ale zawierzam spektaklowi: Jan Englert gra to zupełnie serio, bez najmniejszego sygnału ironii czy dystansu wobec wypowiedzianych słów.

Konrad buntował się przeciwko historii skazującej ludzi i narody na cierpienie. Ale za tą historią stoi Bóg, którego Konrad podejrzewa wprawdzie o swego rodzaju racjonalizm; Bóg, który na ludzkość patrzy *jak w zawiłe równanie rachunku*; który jednak nie przestał sankcjonować systemu etycznego. Prawo do buntu wynika między innymi z tego, że bohater „Dziadów” cierpi za *miliony*. Bunt Bartodzieja – raczej wyrzut niż bunt – rodzi się z jego osobistych cierpień moralnych. Skierowany jest przeciwko historii, której dotknięcie zostawiło głęboki ślad na jego życiu. Za tą historią stało bóstwo, które – strącone z piedestału – straciło swoją sprawczą moc.

Ale wina Bartodzieja nie ogranicza się do fałszywej wiary. W 1949 r. zadenuncjował przyjaciela z dzieciństwa. Odbył się proces zakończony wyrokiem śmierci. Wtedy czyn ów miał swój sens, po dziesięciu latach stracił go i wina za śmierć Anatola obciąża sumienie Bartodzieja. Wyrzut sumienia wypełnia pustkę w życiu bohatera, ponownie nadaje mu sens zaspokajając jednocześnie potrzebę ekspiacji. Mimo tej namiastki komfortu psychicznego Bartodziej nie potrafi znaleźć sobie nowego miejsca w życiu. Nie stać go, jak niektórych ze wspomnianych pisarzy, na uczciwy rozrachunek z przeszłością. Jest eme-

rytem. Żyje w prowincjonalnym miasteczku, nie zajmuje się niczym pożytecznym. *Żyje na świecie, lecz już nie dla świata*. Znakomity pomysł dramaturgiczny Mrożka polega na zmaturalizowaniu wyrzutu sumienia Bartodzieja w postaci ofiary jego donosu. Anatol przypomina romantyczne widma i upiory. Status ontologiczny widma był dla romantyków świadectwem winy i jednocześnie sposobem pokutowania. Widmo Anatola jest projekcją psychiki Bartodzieja, dotyczy zatem jego winy i jest jego pokutą. Porządek egzystencji Bartodzieja burzy wiadomość o amnestii. Okazuje się, że Anatol żyje i został właśnie wypuszczony na wolność. Precyzyjnie zbudowana konstrukcja służąca odpokutowaniu winy zawaliła się. Teraz tylko Anatol może wybaczyć lub pomścić swoją krzywdę, już nie jako widmo, jako żywy człowiek. Ale on nie chce wracać do przeszłości, która odebrała mu możliwość normalnego życia. Teraz chce z niej skorzystać nawet za cenę kompromisów. Czy możliwy jest jednak kompromis z historią? Anatol również naznaczony jest jej piętnem. Negacja, podobnie jak akceptacja, jest uzależnieniem i nie chroni przed konsekwencjami. Obezwładniające działanie historii jest w przypadku Anatola dosłowne. Symbolicznie dosłowne. W scenie wywoływania ducha Stalina (*Gdziekolwiek jesteś, w której świata stronie...*) pada razowy paraliżem. Odtąd i on będzie żył *na świecie, lecz już nie dla świata*.

Sławomir Mrozek podjął problem stalinizmu i jego konsekwencji zupełnie inaczej, niż czyni to publicystyka polska i radziecka, która zajmuje się przede wszystkim odsłanianiem fak-

tów dotychczas nie znanych lub mało znanych i interpretowaniem ich jako wypaczeń doktryny. Znacznie dalej idą rozpoznania artystyczne, zwłaszcza filmy. Polskie kino ma w swoim dorobku już całą serię obrazów lat „błędów i wypaczeń”. Spośród nich chciałbym wymienić „Wahadelko” Filipa Bajona ze względu na sugestywną wizję obezwładniającego działania stalinizmu. „Pokuta” Tengiza Abuladze, która jest współczesną wersją „Antygony”, mówi o konieczności stosowania miar etycznych do polityki i historii. Mrozek zjawisko stalinizmu uczynił punktem wyjścia do refleksji nad kondycją współczesnego człowieka, uwikłanego w historię niekoniecznie z własnej woli. Wiara w Stalina była wiarą w celowość historii, jeszcze jednym ze złudzeń, które wciąż znajduje proroków i wyznawców. Romantycy także tracił złudzenia. Ich historia miała jednak motywację w sferze transcendencji. Ta sfera pozwalała na łączenie z historią takich kategorii, jak wina, kara czy poświęcenie, odczuwanie jej w ludzkich wymiarach. Cytując w zakończeniu sztuki trzecią część „Traktatu poetyckiego”, zatytułowaną „Duch Dziejów”, Mrozek zdaje się podzielać przekonanie Czesława Miłosza o istnieniu jakiegoś transcendentnego sensu historii. Bo tylko wtedy można z dumą powiedzieć, że *tylko człowiek otrzymał w dziedzictwie ten skarb, jakim jest pamięć, czyli historia* (Cz. Miłosz, „Świadectwo poezji”).

O samym spektaklu nie da się wiele napisać, chociaż może to i dobrze. Kazimierz Dejmek najwidoczniej uznał, że sam tekst jest na tyle ważny, iż nie należy go widzowi przesłaniać

pomysłami inscenizacyjnymi ani scenograficznym przepychem. Scenografia jest funkcjonalna, charakteryzuje miejsce akcji i mieszkańców wnętrza. Aktorstwo, jak zwykle w Teatrze Polskim, oparte na solidnym rzemiośle, znakomita dykcja, akcentowanie, frazowanie. Wykonawcy głównych ról, Jan Englert (Bartodziej) i Piotr Fronczewski (Anatol) grają charakterystycznymi dla siebie sposobami – które co bardziej wymagający widzowie nazywają już manierą – ale interesująco szkicują psychologiczne sylwetki postaci. Bez fajerwerków, ale to dobrze, bo nad tym dramatem trzeba się skupić, a akademicka rzetelność realizacji w tym pomaga.

Andrzej Dziurdzikowski

## sztuka

### *Socjalistyczny – jakby – – realizm*

Wojciech Włodarczyk, *Socrealizm. Sztuka polska w latach 1950–1954* Libella, Paryż 1986; „Oblicza socrealizmu”, wystawa w Muzeum Narodowym w Warszawie, wrzesień-listopad 1987

Ponad pół roku leży na moim biurku książka W. Włodarczyka na temat socrealizmu. Jakoś nie mogłem dojrzeć do zrecenzowania jej mimo kilku przymiarek i rosnącego pliku notatek, a tu pojawiła się w Warszawskim Muzeum Narodowym wystawa na ten sam temat. A więc socrealizm odżywa jako problem w świadomości historyków sztuki, i to młodszego pokolenia. Czyżby minął już dostatecznie długi czas, aby spojrzeć na niego obiektywnie i naukowo? Nie sądzę. Mój psychiczny opór i intelektualna dekoncentracja, gdy zabieram się za ten temat, sygnalizują, że chyba jeszcze nie. Przekonali się również o tym autor książki i autorki wystawy. Naukowość książki Włodarczyka została co prawda przez jednych oceniona wysoko (nagroda Stowarzyszenia Historyków Sztuki im S. Dettloffa), jednak inni ją ostro zakwestionowali. Dość wąsko postawiony problem w koncepcji wystawy w Muzeum Narodowym spotkał się z podejrzliwością kilku moich rozmówców. Wystawa to nie doktorat,

ale i tu ambicje poznawcze autorek nie znalazły – zdaje się – wielkiego zrozumienia. Socrealizm opisywany i interpretowany w Polsce dziś, mimo że odsuwamy go jako odległe zjawisko historyczne, twór ściśle określonego czasu i „minionego okresu” politycznego, pozostaje jednak czymś nie do końca uzewnętrznionym. Można powiedzieć, że nawet jeśli nie oglądamy już tego wieloryba z jego brzucha, to znajdujemy się na jego grzbiecie, a jeśli nawet jesteśmy dalej, to w każdym razie nie w bezpiecznej odległości od zwierza. W tej sytuacji nasz ogląd warunkuje niepokojąca obecność bestii, a nasze poglądy i wypowiedzi są – czy chcemy, czy nie – zaangażowane. Ale cóż, skoro przyjąłem zasadę ustosunkowywania się do znaczących zjawisk w bieżącym polskim życiu artystycznym, a jako część tego życia traktuję również to, co publikują historycy sztuki, nie mogę takich dwóch znaczących faktów przemilczeć. A więc ociągając się, zastrzegając, że moje uwagi są luźne, na gorąco, nie uporządkowane, bez dystansu, wtrąć i ja swoje trzy grosze.

Autorki wystawy „Oblicza socrealizmu” (Maryla Sitkowska i Anna Zacharska – zdolny historyk sztuki, zmarła przedwcześnie przed otwarciem wystawy) postanowiły spojrzeć na malarstwo tego okresu przez pryzmat plakatu i „plakatowości”. W katalogu wystawy M. Sitkowska pisze: *Swego rodzaju produktem ubocznym rozwoju i popularności sztuki plakatowej w Polsce – niemała w tym zasługa twórców „polskiej szkoły plakatu” lat pięćdziesiątych – stało się rozszerzenie zakresu pojęcia „plakat”. Z terminu ściśle fachowego, stosowanego do*

*szczególnego rodzaju druków użytkowych o zadaniach propagandowych lub informacyjnych opracowanych graficznie przez artystę, określenia „plakat” i „plakatowy” urosły do rangi powszechnie zrozumiałego skrótu myślowego /.../. Szczególne cechy pozwalające zakwalifikować dzieło do kategorii „plakatowych” to przede wszystkim dostępność języka, operującego czytelnym skrótem, metaforą lub aluzją oraz zdolność wywoływania u odbiorcy określonych odruchów – czy to akceptacji i identyfikacji z przekazywanymi treściami, czy to solidarnych uczuć potępienia i negacji, czy wreszcie – szyderstwa i kpiny z rzeczy, cech i spraw wydanych na pośmiewisko /.../. Estetyczna doktryna realizmu socjalistycznego, kształtująca w sposób niepodzielny politykę kulturalną państwa polskiego lat 1949–1955 i akceptowana w praktyce przez znaczną część działających w tym okresie artystów – tak rozumianą „plakatowość” zawierała w samych swych teoretycznych podstawach. Jak z tego oraz z innych tekstów w katalogu wynika, organizatorom przyświecał szlachetny poznawczy cel. Staram się o tym nie zapomnieć, lecz nie mogę się powstrzymać od irytacji, że wystawa na temat socrealizmu przyrządzona została jako smaczna muzealna zapiekanka.*

Wystawę otwierają Ochotnicy – artyści nie przymuszani jeszcze do socu, członkowie lewicowej awangardy międzywojennej, ale również kapiści i tradycjonałści różnych odłamów stylistycznych – sami bardzo dobrzy skądinąd artyści. Zamykają wystawę Rekonwalescenci – twórcy związani z wystawą w Arsenale (mojemu pokoleniu prezentowano ją jako

najważniejsze wydarzenie, w pozytywnym sensie, w powojennym życiu artystycznym), również artyści wysokiego lotu. A w środku, czyli w jądrze ciemności, dzieła lepsze, gorsze, niektóre nie wiedzieć czemu tam obecne, bardziej elitybą z racji czasu, w jakim powstały, niż z racji „stylistycznej” przynależności do socrealizmu. Inne znowu dzieła jakiegoś dziwnie pocziwe, jak „Ceglarka” i „Podaj cegłę” A. Kobudeja. Jeszcze inne wyraźnie ironiczne, jak portret dobrze ubranego dandysa w filcowym kapeluszu z papierosem w fice w zębach podpisany „Młody murarz w niedzielę” (W. Borowczyk, 1954). Nawet nad typowymi knotami unosi się atmosfera sztuki. A gdzie atmosfera sztuki, gdzie ślady przymusu, gdzie klimat artystycznego zniewolenia, gdzie Stalin? Długo by Stalina szukać na wystawie. A jednak znalazłem. Jest na obrazie Alfreda Lenicy pt. „Kółko samokształceniowe”, malutki bo malutki, ale jednak jest. Szukać trzeba w otwartej książeczce, z której uczą się członkowie kółka.

Aby socrealizm prezentujący się na wystawie za bardzo mi się nie spodobał, sięgnąłem po eseje Wata. No, jednak nie było wtedy tak przyjemnie i pocziwie. Nie wiem w końcu, czy dystans, jaki mały do tego okresu obie autorki, pomógł im zgłębić ten problem. Jednak Wat, bez dystansu i z alergiczną awersją do socu, jest dla mnie bardziej przekonujący i wnikliwy.

Problem „plakatowości” sztuki socrealistycznej, postawiony jako wiedzący przy komponowaniu wystawy jest ważny, lecz sprawa jest chyba bardziej skomplikowana. Socrealizm był malowaniem pewnego wyobrażenia,

pewnego wymaginowanego (choć pozornie wywiedzionego z naukowo ujętej rzeczywistości historyczno-społecznej) wzorca-ideału, tak jakby był on rzeczywistością fizyczną, dotykającą. Zespół abstrakcyjnych norm, zespół wartości, słowem „rzeczywistość myślową”, którą za pomocą siły wielano w życie, trzeba było malować i rzeźbić tak, jakby było na odwrót, tzn. jak gdyby ów wzorec brał się z namacalnej rzeczywistości historyczno-społecznej, jakby był widzialny, studiowany z natury. Kamuflaż był tym bardziej perfidny, że wielkim nakładem społecznych i materialnych kosztów ową socrealistyczną utopię realizowano w „materiale”. Owa utopia wylaniała się tu i ówdzie w swym materialnym kształcie huty, traktora...

Tu nasuwa się uwaga o awangardzie, a to już w związku z тезami rozprawy W. Włodarczyka. Otóż tak pojęty socrealizm łączył z awangardą utopizm, tak charakterystyczny i jawny dla awangardy, a zawoalowany, podawany jako wielany w życie lub gotowy – w socu. Malowanie wymaginowanego świata to wspólna cecha, tyle że awangarda postulowała utopię, lecz nie udawała, że już je realizowała. W socu utopię podawano jako rzeczywistość. Trafia jest oczywiście intuicja autorek wystawy wskazująca plakatowość malarstwa. Perswazyjność, zachęta, podniecia, a nie przedstawianie świata, były sensem tego malarstwa. O ile jednak plakat się broni, bo jest sobą, bo pozostaje w obrębie własnej filozofii i swych funkcji, o tyle malarstwo brzmi pusto, fałszywie, drętwo. Bowiem w malarstwie w tej sytuacji działa się gorzej – dokonywała się deprawacja jego semantyki. Świat imaginacyjny pod-

wano jako rzeczywisty. Utopie „małowano z natury”. Przy czym sięgnięcie do XIX-wiecznego realizmu wzmacniało ten kamuflaż. Nie tylko mimetyzm, ale realistyczną (czyt. pozytywistyczną) konwencję artystyczno-estetyczną zaangażowano do wzmocnienia WRAŻENIA rzeczywistości. Oczywiście krytykowano – nie do końca – naturalizm, a także subiektywną wrażeniowość, którą przejęli po impresjonistach polscy kapiści. Co ambitniejsi rzeczywście wierzyli w możliwość skomponowania nowego stylu wyłomnego z mariażu mimetyzmu z ideologią komunistyczną. Pewne realne elementy powołane mocą owej ideologii nie ułatwiali im zadania – istnienie baby na traktorze mogło skłaniać do realistycznego studiowania tego fragmentu. Chociaż studiowanie z natury miało budować podstawy mimetycznego warsztatu, nie miało się w tym wyczerpywać. Zbyt łatwo można było się zeslizgnąć z traktora na nie zaorane pole, w roześmianej twarzy dostrzec przerażone oczy. A chodziło przecież o malowanie nadrzeczywistości. Tylko ostrożnie, tu z kolei czyha surrealizm. Zadanie piekielnie trudne. Wizji nie można malować jako wizji, to błąd. Wizja ma być jak rzeczywistość. Rzeczywistość jak wizja. Tak oto odbywa się deprawacja semantyki. Ideologia ma być widoczna, to nie, że tylko na płótnie, przecież malowano to płótno z natury, jakby z natury. Owo „jakby” stanowi – jak sądzę – tę istotną cechę, o którą walczyli propagandyści i która deprawowała artystów. Nie imaginacyjność jako taka jest wadą – jest siłą, realizm jako taki również nie jest wadą – umiejętność dostrzegania i opisywania świata to szansa dana

człowiekowi. To mieszanie światów, manipulacja, magnum opus i rzeczywistość, zamiana miejsc prowadzą do dezorientacji i w końcu do bezradności. Artysta i widz stają się łupem manipulatorów wkładających im później do głowy cokolwiek.

Można posądzać awangardę o różne niecene czyny, można ją widzieć jako skutek postowieszceniowego – jak to się dzisiaj coraz częściej określa – projektu kulturowego. Można zatem obarczać ją skutkami, które ten projekt spowodował i dziś upajniającymi swe coraz bardziej niepokojące wady. Można więc krytykować awangardowy utopizm, nastawienie na przyszłość, odcinanie się od tradycji, można krytykować specjalizację i alienację twórców awangardowych. Można też krytykować bezbożność awangardy, krzywić się na surogaty transcendentalizmu, które zdołała ona do tej pory wyprodukować. Można patrzeć z satysfakcją starych konserwatystów lub z przerażeniem, jak zjada ona swój własny ogon, kolejnymi negacjami wartości pogłębiając próżnię i wpadając w nie rozwiklane sprzeczności. Ale, co by się powiedziało, awangarda była strażniczką semantyki i składni sztuki. Owo „jakby” będące przebieganką projektu, intencji i zamierzeń w kostium fakta namacalnego, widzialnego, nie należy do awangardy. To jest już stalinowska manipulacja, w socrealizmie właśnie... Wracam kolejną uwagę o socrealizmie i awangardzie, bowiem W. Włodarczyk na samym początku pisze: *Książka ta jest próbą spojrzenia na realizm socjalistyczny – jeden z główniejszych współczesnych prądów artystycznych – z perspektywy nadziedzego wobec niego okresu: sztuki*

*XX wieku. Bez względu gdzie przebiega granica rozpoczynająca ten okres i jakimi kryteriami ją wyodrębniono, spójność jego wydaje się bezsporna. Jest to zasługa awangardy.* Dalsze jego rozważania idą w kilku kierunkach. Poza znakomitymi rekonstrukcjami cech malarstwa i architektury polskiej lat 1950-54, programów uczelni artystycznych w tym czasie, postaw artystycznych, na plan pierwszy wysuwają się poszukiwania funkcji poetyckiej, *immanentnej poetyki socrealizmu*. Chcąc je określić autor szuka „zewnętrznego” punktu obserwacyjnego. Tutaj właśnie pojawiają się rozważania na temat awangardy, pojawia się problem historyzmu w Popperowskiej wykładni. Drugi istotny element książki stanowi rozważania o przemianach społeczno-kulturowych w XX w. traktowanych jako kontekst pewnych przewartościowań w sztuce i w środowisku twórców.

Podjęmuję polemikę z jednym tylko wątkiem książki, jest to leżący mi na sercu problem awangardy. Uważam, że warto np. oddzielić awangardę w sensie uniwersalnym od awangardy historycznej, tzn. pewnej konkretnej formacji artystyczno-estetycznej. Nam chodzi o awangardę historyczną, przede wszystkim XX-wieczną. W tak rozumianej awangardzie da się wyróżnić pewne wspólne cechy programowe. W. Włodarczyk określa jako cechę podstawową społeczne zaangażowanie. Otóż takie wstępne ustalenia już dziś nie wystarczają. Teza o społecznej opcji awangardzistów jest niewątpliwie słuszną, ale po pierwsze nie jest wyczerpującą, a po drugie niewiele wyjaśnia. Odniesienie zbyt pośpiesznie do socrealizmu utfundowanego na społecznych po-

winnościach sztuki może nawet wiele spraw zaciemnić. Trop intuicyjnie słuszny, ale konkluzje zbyt pośpieszne. Trzeba by w ramach historycznej awangardy dokonać podziału na I awangardę i neoawangardę, pokazując istotne różnice między obiema formacjami. Może to mieć duże znaczenie przy analizie zachowań awangardystów wobec socrealizmu. Jak wiadomo, wielu polskich awangardystów zachowało daleko idącą wstrzemięźliwość wobec socu, nawet za cenę wypadnięcia z obiegu i samotności. Nicco wnikliwsza analiza awangardy pokazałaby, na czym polegało zaciemnianie granic sztuki i „życia”, wyjaśniałaby, jak rozumiała ona sztukę i życie. Daloby się w ten sposób - być może - uchwycić dość istotną ewolucję awangardy od sytuacji, gdy oddawała ona sztukę niejako do dyspozycji ideologiom społecznym, do sytuacji późniejszej, gdy sztuka miała stanowić najogólniejszy horyzont światopoglądowy, a różne ideologie społeczne miały być pochodną ideologii artystycznych. Tę pierwszą sytuację podkreśla Włodarczyk, słusznie doszukując się w niej źródeł późniejszych postaw wobec socrealizmu. Lecz pojawienie się socu w Polsce jako oficjalnej doktryny artystycznej to moment, gdy świadomość awangardowa przebudowuje się. Zarówno pod wpływem doświadczeń wojennych jak i w miarę ujawniania się totalitarnego charakteru ideologii społecznych, a także pod wpływem kumulowania się własnych środków artystycznych i samoświadomości awangardy. Artyści mniej interesują się ideologiami społecznymi, a jeśli jeszcze się nimi zajmują, to oglądając je przez pryzmat środków i regul

sztuki. Pomysły I awangardy, aby oddać sztukę w pachy ideologiom polityczno-społecznym, były już nieświeże, choć niewątpliwie zajmowały jeszcze niektórych artystów. A zatem trzeba wnieść kilka istotnych poprawek do tezy o związkach awangardy i socrealizmu. Nie awangarda w ogóle, ale awangarda historyczna (XX w.) miała pewien wkład ideowy w socrealizm. Nie I awangarda cała, lecz pewien aspekt jej ideologii, ten mianowicie, który popychał do uczestnictwa sztuki w życiu społecznym. Nie uczestnictwo sztuki w życiu społecznym w ogóle jest naganne, a jedynie takie, jakie pomaga ująć społeczeństwo w karby (...) ideologii itd., itd...

Rozumiem ostrożność Włodarczyka, gdy szukając funkcji poetyckiej socrealistycznego dzieła i w trakcie rekonstruowania immanentnej poetyki socrealizmu przywołuje Popperowską wykładnię historyzmu. Daje to sposobność zdystansowania się w stosunku do socu niejako przez pryzmat Popperowskiego krytycyzmu. Natomiast śmielsza próba rozszerzenia pola filozoficznego tła socrealizmu przy obecnym stanie badań łatwo może się skończyć intelektualną katastrofą, z różnych powodów. Mimo wszystko trzeba zadać pewne pytania, do czego dopingują zresztą takie próby ogarnięcia stalinowskiej formacji ideologicznej, jak chociażby ta przeprowadzona przez A. Wata w „Dziewięciu uwagach do portretu Józefa Stalina”. Chodzi o ogład stalinizmu w świetle typowych kategorii filozoficznych, np. o rozszyfrowanie chwiejnego statusu rzeczywistości społecznej i materialnej w tej ideologii (pozorny to paradoks), opisanie,

na czym polegał dydaktyzm, sposób rozumienia roli i praw historii itd. Chodzi o pytanie, na czym właściwie polega trudność z jednoczesnym umieszczeniem tej ideologii po stronie którejś z typowych kategorii: pozytywizmu lub antypozytywizmu, naturalizmu lub antynaturalizmu. Jej dziwna rozciągliwość wynika z braku rzeczowych analiz, z wad mojej wiedzy na ten temat, z umyślnego zaciemniania tropów przez autorów. A może – jak to robi Wat – trzeba głębiej zajrzeć do głowy Stalina.

Niedogodność takiej analizy dla historyka sztuki bierze się stąd, że poza tym, iż jest to teren śliski i mało zbadany, a także w pewnym sensie obcy, mogą również okazać się niewygodne pewne nasuwające się przy takim spojrzeniu paralele. Wszak przy takiej filozoficznej rozciągliwości „immanentnej poetyki socu”, jej obszar staje się do tego stopnia rozległy, że możemy na nim spotkać również chrześcijan. To dopiero konfuzja, gdy oprócz głębokich i oczywistych różnic między socrealizmem i np. chrześcijańską sztuką religijną odkrylibyśmy również związki, i to nie tylko formalne.

Więc oczywiście wygodniej jest widzieć problem w ramach postowieceniowego – czy jak to się dziś mówi – modernistycznego projektu kulturowego. Socrealizm staje się wtedy jedną z prób tworenia ikonografii wiary w wybrane, podane z góry świeckie ideały. W prostym zaś ujęciu jawi się jako próba tworzenia ikonografii stalinowskiej propagandy w Polsce. (Porównania z plakatem sprzyjają tej węższej interpretacji.) Na tej „modernistycznej” płaszczyźnie rzeczywiście rysują się bardzo wyraźne związki

z awangardą artystyczną, która jest wytworem modernistycznej kultury i jej aktywnym elementem. No, ale poza wspólną sytuacją i pewnych dążeń ileż jest tu soczystych różnic. Tymi różnicami Włodarczyk nie chce się zająć, a nawet jakby wypiera je ze świadomości. Innymi słowy, pewne związki pomija jako tyleż niejasne, ile niewygodne, inne przejawia, pozostawia niedomówienia, gdy idzie o różnice, jakby podobało mu się oskarżać awangardę, jakby była ona w tym momencie dogodnym ciłopcem do bicia. Socrealizm jest chyba jednak skutkiem poważniejszego kryzysu...

*Jan Stanisław Wojciechowski*



## *Oczyszczająca pamięć*

„Pokuta” Tengiza Abuladze spowodowała – co nie zdarza się często filmom radzieckim – że kina wypełniły się po ostatnie miejsca. Pierwszym, intuicyjnym, odruchem publiczności po zakończeniu projekcji były oklaski. Dopiero po wyjściu z kina następowały chłodniejsze próby „zrozumienia”, w których ścierały się dwa stanowiska: widzów-entuzjastów

twierdzących, że pokazano im „aż tyle”, i widzów-sceptyków narzekających, że „tylko tyle”. Jedni akcentowali fakt, że jest to pierwszy z filmowych objawów pieriestrojki, odważnie sięgający do bolesnej historii okresu stalinowskiego. Inni kapryśli, że film mógłby być prostszy, bardziej realistyczny, a przez to bardziej wiarygodny, bliższy utworom o podobnej tematyce, które powstały w Polsce i na Węgrzech. Jedni i drudzy mieli rację. Jedni i drudzy mylili się, ulegając złudzeniu, że obejrzel film o tym, do czego przymierzali swe oceny. Najprawdziwsze były początkowe oklaski.

Gdybym miał jednym słowem określić temat „Pokuty”, to powiedziałbym, że jest to film o pamięci. Nie o konkretnych wydarzeniach lat trzydziestych czy pięćdziesiątych (choć dla większości scen – jak potwierdza w licznych wywiadach sam reżyser – można odnaleźć ich historyczne prototypy), nie o fenomenie stalinizmu (choć metafora, próba uogólnienia doświadczenia historycznego jest wyjątkowo nośna i czytelna), ale właśnie o zbiorowej pamięci. O tym, czego nie można pod żadnym pozorem się wyrzec, odrzucić bez utraty własnej tożsamości. Bolesna pamięć prowadzi do pokuty i oczyszczenia, umożliwiając dalsze życie.

Tengiz Abuladze zrezygnował z konwencji realistycznej. Stworzył symboliczną przypowieść, pełną znaczeń przerastających potrzeby wątku fabularnego; parabolę rządzącą się własną logiką, w której trochę na wzór antycznych tragedii opowiada o tym, co wiemy lub wiedzieć powinniśmy, o tym co oczywiste, ale co jeszcze raz musimy przepuścić przez

naszą świadomość, zanim nastąpi katartyczny efekt samozrozumienia.

Mamy więc Ketewan, która wykupuje zwłoki zmarłego dyktatora, Warłama Arawidze, i podrzuca je w ogrodzie jego syna, Abła. Czyni to trzykrotnie, zanim zostanie złapana na gorącym uczynku i odbędzie się nad nią sąd. Jej postępek, będący odwrótnością czynu Antygony, ma jednak to samo znaczenie – jest wyrazem sprzeciwu wobec prawa ludzkiego, zgodny jest zaś z bardziej uniwersalnym poczuciem moralnej prawości. Warłam, któremu przez całe lata oddawano cześć, którego chwalono w nie kończących się (także podczas ceremonii pogrzebowej) peanach, okazuje się człowiekiem niegodnym wiekiustego spoczynku. Okrutny dyktator, sprawca wielu nieszczęść ludu, którym rządził, a zarazem śmierci rodziców Ketewan, żyje ciągle w sercach tych, którzy objęli po nim duchową schedę i ziemskie władanie. Ketewan występuje więc w imieniu prawdy, przeciw zapomnieniu, przeciw oszustwu, że wraz ze śmiercią tyrana zamknął się pewien rozdział dziejów.

Wśród ataków prokuratora i tyrad obrony nieszczęsnej profanatorce grobu udaje się wykrzyknąć zdanie, iż póki jej życia starczy, nie zaprzestanie swego procederu. Wywołuje tym ogólne zaambarasowanie. Skonsteronowany sąd postanawia wreszcie wysłuchać oskarżonej. Następuje opowieść o czasach dzieciństwa Ketewan i o wyczynach zmarłego Warłama – materiał dowodowy z lat kultu jednostki. Tragedia i farsa przeplatają się nieustannie, nadając jej zeznaniom charakter ponurej groteski, a operetkowy ton, w jaki wpada czasem film,

nie jest wcale do śmiechu. Reżyser misternie rozkłada akcenty, dbając o to, by śmieszność nie miała nic wspólnego z wesołością, by była raczej preludium do następującej po niej grozy. Nieustannie testuje naszą skłonność do ulegania obrazom o ustalonych znaczeniach i w stosownym momencie podważa zasadność naszych nawyków. Stąd, być może, wrażenie rozwichrzenia przy pierwszym oglądaniu filmu.

Jakże groteskowo brzmi przemówienie Einsteina – o nauce, która zbyt szybko zmienia świat, szybciej niż nadąży zmieniać się człowiek, nie przygotowany do przyjęcia nowych odkryć – w zdewastowanym z premedytacją kościele przekształconym w laboratorium fizyczne, w którym nikt nie prowadzi badań. Ileż przewrotności kryje się w podziwie dla uduchowionej sztuki malarza Barateliego, ojca Ketewan, podczas niespodziewanej wizyty Warłama. Te same, podziwiane płótna w kolejnych scenach będą pretekstem do aresztowania niepokornego (bo nie padającego służalczo do nóg) artysty. A sonet Szekspira o świetle, w którym zło urąga dobru, a kłamstwo drwi z prawdy, w ustach satrapy czyż nie brzmi jak naigrywanie się z całej ludzkości. Sztuczność świata władcy, ową grę pozorów podkreśla operowa aria wykonana na jeden głos dyktatorski i dwa głosy tajniaków.

Za tą fasadą kryje się zupełnie inny świat, pełen strachu, bólu, zwątpienia. W jego przedstawianiu dominują momenty trwogi, sceny pełne grozy. Takie jak ta, w której kolejka kobiet przed okienkiem w więziennej bramie cierpliwie czeka na informację o swoich bliskich, zawarte w formule

*skazany bez prawa korespondencji* (tzn. wysłany do obozu), lub w fakcie przyjęcia listu (ciągle w miejscowym więzieniu). Jak ta, gdy oszalałe z troski matki i żony błakają się po stacji kolejowej, na którą przywieziono transport drewna z dalekiej północy, próbując odnaleźć wyryte na pniach imiona swoich bliskich. Jak ta, gdy umęczony torturami przyjaciel Barateliego przyznaje się do wszystkich, najbardziej absurdalnych zarzutów, oskarżając także innych, w nadziei, iż kiedyś masa krytyczna kłamstwa spowoduje załamanie się systemu paranoicznego strachu. Jak ta wreszcie, gdy nadgorliwy wykonawca rozkazów, wskazując przez okno na więźniów ustawionych na platformie ciężarówki, powiada do swego pana, iż przyprowadził wszystkich szanowanych ludzi w mieście i spodziewa się zapłaty za swój trud. Logika stworzonego przez Warłama systemu jest taka, że łatwiej mu wysłać tych ludzi na poniewierkę niż odmówić kaprysom swego ulubieńca.

Złowieszcze tony pojawiają się wszędzie, w czym olbrzymią rolę odgrywa wizualny zmysł reżysera. Elementy drobne, umykające uwagi widza, zapadają w podświadomość. Nawet niewinna parodia oficjalnych przemówień wygłaszanych w strugach wody tryskającej z pękniętej rury wodociągu ma swój ponury kontekst. Nie możemy śmiechem odreagować absurdalności pompacyjnego ceremoniału, gdyż zaraz spostrzegamy w tle kruka siedzącego na rusztowaniu do złudzenia przypominającym szubienicę. A nerwowy błysk w oczach Warłama, gdy jego wzrok pada na dziecko puszczające mydlane bańki i ojca zamykającego okno, by

nie słyszeć prymitywnego hałasu uroczystości, każe nam spodziewać się najgorszego.

Zmienność nastrojów poszczególnych scen najlepiej chyba oddaje charakter panowania tyrana z rodu Arawidze, zmienność jego kaprysów, jego demoniczną duszę. Jest bowiem w tej postaci coś z Szatana, jakaś esencja Zła – tym bardziej przerażającego, że tak bardzo ludzkiego, pełnego słabości. Czasem uprzejmy, kokieteryjny, czasem śmieszny, to znów zasadniczy i nieugięty, zawsze postępuje z żelazną logiką, eliminując wszystkie prawdziwe i urojone zagrożenia swojej władzy... i swojej pychy. Operetkowy dyktator w mundurze Mussoliniego, z wąsikami Hitlera i okularami Berii działa zgodnie z zasadą, która mimowolnie zostanie mu w mowie pogrzebowej poczytana za zaletę: *Umiał przemieniać wrogów w przyjaciół i przyjaciół we wrogów.*

Nie nad Warłamem jednak odbywa się sąd, lecz nad Ketewan, która z beznadziejnym uporem przywołuje jego postać beztroskim i sytym mieszkańcom współczesności, a raczej ich przywódczej elicie – ona to bowiem zapełnia salę sądową. Abel, spadkobierca (w sensie duchowym i materialnym) okrutnego tyrana, odrzuca nawet myśl o tym, by można kwestionować rytuał posągowego zapomnienia. Przyszłość przysypana cmentarną ziemią powinna milczeć. Według obłudnego wyznawcy nieco zmodernizowanych zasad swego przodka ten, kto stara się ją odkopać, musi być wariatem, dla którego najlepszym miejscem pobytu będzie nie obóz czy więzienie, lecz szpital psychiatryczny. Signum temporis.

Tylko wnuk satrapy – Tornike, chłopak o niewinnym spojrzeniu – po ujawnieniu czynów swego dziadka przeżywa prawdziwy wstrząs. Tylko dla niego bolesna pamięć, prowadząca do pokuty i oczyszczenia, ma głęboki sens. Ponieważ pamięć ta jest zakazana, odbiera sobie życie. Na nim urywa się ród Arawidze; wraz z jego samobójstwem zostaje przerwany samopowielający się kołowrót kłamstw. Następująca potem scena mogłaby być optymistycznym zakończeniem ten antycznej tragedii, w której dobro zatriumfowało nad złem, prawda nad fałszem, pamięć nad zapomnieniem. Abel, załamany śmiercią syna, w akcie skruchy wychodzi na wysokie wzgórze i własnoręcznie wykopane ciało Warłama wyrzuca w przepaść na żer krukom. Wyrównują się miary porządku ludzkiego i porządku Boskiego, czas historii i czas prawdy.

Jednakże „Pokuta” Tengiza Abuladze zawiera dwie sceny, które jeszcze raz zmuszają nas do uważnego przyjrzenia się całemu dyskursowi. Ta sama Ketewan, która tak odważnie walczyła o prawdę, wypieka w kuchni torty, olbrzymią liczbę tortów, udekorowanych miniaturowymi świątynkami z lukru, które umyślnie posłannice odwozi na bliżej nie określony bankiet. Piłnuje jej pracy śmieszny człowieczek w mundurze obżerając się słodkimi miniaturkami i czytając gazetę. Jego wzrok pada na zdjęcie Warłama Arawidze i towarzyszącą fotografię klepsydry, która wywołuje w policmajstrze uczucie nieutulonego żalu, w oczach kobiety zaś zamyślenie. Tak zaczyna się film. I kończy się podobną sceną – Ketewan nadal wypieka torty, policmajster obłazuje palce. Ulica, przy której stoi dom,

nosi szczytne imię Warłama Arawidze i w jej odległej perspektywie nie widać już świątyni, o której istnienie malarz Barateli toczył niegdyś spory z władzami.

Czyżby wszystko, co obejrzelśmy pomiędzy tymi dwoma scenami w trakcie dwugodzinnego seansu, było tylko snem? Marzeniem o zadośćuczynieniu snującym się po głowie kobiety, przygniecionej ciężarem powszechnie panującej niepamięci? Czyżby jej tragedia i jej nadzieja były tylko złudzeniem? Odpowiedź na to pytanie powinniśmy znaleźć w nas samych.

*Jerzy Uszyński*

## KSIĄŻKI NADESŁANE

### Instytut Józefa Piłsudskiego

Józef Piłsudski, *Korespondencja 1914-17*, oprac. Stanisław Biegański, Andrzej Suchcitz, Londyn MCMLXXXIV, wyd. I, nakł. 600+52 egz.

### Instytut Wydawniczy Pax

Jan Dobraczyński, *Ptaki śpiewają, ryby słuchają*, Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 50000+350 egz.

Willfrid J. Harrington, *Chrystus i życie*, przeł. Tomasz Radożycki, Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Gerhard Lohfink, *Rozumieć Biblię. Wprowadzenie do krytyki form literackich*, przeł. Bogusław Widła, Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 30000+350 egz.

Gabriel Marcel, *Dziennik metafizyczny*, wybrał Karol Tarnowski, przeł. Ewa Wende, oprac. przekład Stanisław Cichowicz, Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

Zofia Romanowiczowa, *Łagodne oko błękitu*, Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

John R. Searle, *Czynności mowy. Rozważania o filozofii języka*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 5000+350 egz.

Péter Szentmihályi Szabó, *Gellert. Powieść historyczna*, Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

*Kościół a problemy etyki seksualnej. Komentarz do Deklaracji Persona Humana*, przeł. Adam Szymanowski, Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 20000+350 egz.

*Poradnik rodzinny „Zorzy” 1988. Kalendarz 1988*, tekst oprac. Irena Wojtulewicz, Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 40000+350 egz.

### Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Artur Hutnikiewicz, *Żeromski*, Warszawa 1987, wyd. I, nakł. 14720+260 egz.

### Spółeczny Instytut Wydawniczy Znak

Antoni Gołubiew, *Listy do przyjaciela. Gdy chcemy się modlić*, Kraków 1987, wyd. II, nakł. 10000+350 egz.

Henryk Grynberg, *Kadisz*, Kraków 1987, wyd. I, nakł. 10000+350 egz.

Leszek Prorok, *Inicjacje Conradowskie*, Kraków 1987, wyd. I, nakł. 7000+350 egz.

### Uniwersytet Jagielloński

*Polonia. Bibliografia publikacji wydanych w kraju w roku 1986 wraz z uzupełnieniami za rok 1984*, oprac. Wojciech Chojnacki, [Kraków] 1987, wyd. I, nakł. 400+22 egz.

**Uniwersytet Mikołaja Kopernika**

Zbigniew Kwieciński, *Młodzież wobec wartości i norm życia społecznego. Studia empiryczne*. Toruń 1987, nakł. 200+70 egz.

**Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne**

Tadeusz Żychiewicz, *Święty Wojciech biskup i męczennik*. Olsztyn 1987, wyd. I, nakł. 20000 egz.

**Wydawnictwo OO. Franciszkanów**

Emmanuel Jungclaussen, *Modlić się ze św. Franciszkiem z Asyżu*. Niepokalanów 1985, nakł. 20000 egz.

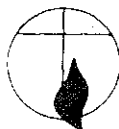
**Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych**

Roman Antoni Gajczak, *Sercu najbliższe. Szkice z lat młodzieńczych Karola Wojtyły - Jana Pawła II*. Kraków 1987, nakł. 20000+300 egz.

Teofil Stanisław Kapusta OCD, *To czyńcie na moją pamiątkę*, Kraków 1987, nakł. 20000+350 egz.

André Louf, *Panie, naucz nas modlić się*, przeł. z franc. K. D. Kraków 1987, nakł. 20000+350 egz.

Ingeborg Obereder, *Teresa przyjaciółka na zawsze*, ilustr. Heide Stöllinger, przeł. Wanda Zakrzewska. Kraków 1987, nakł. 20000+350 egz.



## O cenzurze mniej cenzuralnie

Gdy za kilka czy kilkanaście lat czytelnik nie znający realiów lat osiemdziesiątych sięgnie po jakąś bibliografię czasopism katolickich w Polsce, przeglądając indeks osobowy autorów dojdzie być może do wniosku, że Justyn Sobol to czołowy publicysta katolicki II poł. lat osiemdziesiątych. Nazwisko rzecznika prasowego i jednocześnie dyrektora Departamentu Nadzoru i Informacji Głównego Urzędu Kontroli Prasy i Widowisk pojawia się bowiem na łamach prasy katolickiej coraz częściej. Myliłby się jednak ktoś, kto łączyłby ten fakt z osobistymi zainteresowaniami p. Sobola. Nie ma też – niestety – podstaw, by sądzić, że wystąpienia prasowe rzecznika cenzury są oznaką dialogowych tendencji reprezentowanej przez niego instytucji.

W ramach ożywionej ostatnio działalności polemicznej p. Justyn Sobol zaszczylił również redakcję „Przeglądu Powszechnego” swoim „Sprostowaniem”, które opublikowaliśmy w styczniowym numerze naszego miesięcznika. Sprostowanie, a ściślej mówiąc polemika, bo nie o prostownię czegokolwiek tu chodzi, dotyczy przytoczonej w przeglądzie prasy „O społeczeństwie i kulturze” (5) wypowiedzi red. Turowicza, wygłoszonej na posiedzeniu Rady Prasowej 9 lipca 1987 r. i opublikowanej w „Posłańcu Warmińskim” nr 21. Rzecznik prasowy cenzury ustosunkował się do tej wypowiedzi, kierując swoje „Sprostowanie” do redakcji „Posłańca Warmińskiego”, gdzie zostało opublikowane w numerze 22. Teraz powtarza w znacznej mierze te same uwagi w piśmie skierowanym do naszej redakcji.

Można by oczekiwać, że konsekwencją takiej wymiany uwag między przedstawicielem cenzury z redakcjami będzie krytyczna analiza funkcjonowania wspomnianego urzędu, staranniejsze odczytywanie i interpretacja przepisów prawa, wnikliwsza analiza dotychczasowych orzeczeń cenzury itp. Z wypowiedzi rzecznika prasowego GUKPiW wynika jednak tylko jedno: cenzura miała i ma rację we wszystkich poruszanych sprawach. Dziwi to bardzo, zwłaszcza gdy z prawa i z lewa, z wysoka i z niska, słyhać tyle krytycznych głosów pod adresem różnych Wysokich Urzędów, gdy stwierdza się konieczność głębokich zmian nie tylko gospodarczych, ale i politycznych, gdy słowem, które robi karierę, jest „przebudowa”. Okazuje się jednak, że jest w Rzeczypospolitej taki rezerwat pierwotnej niewinności, w którym wszystko funkcjonuje na medal zgodnie z najzdrowszymi i najsprawiedliwymi zasadami. Mścicielom usiłującym pokalać obraz tej nieskażoności należy więc dać zdecydowany odpór. Można sobie przy tej okazji wyobrazić, że gdyby inne Wyższe Urzędy miały równie wysokie mniemanie o swojej pracy i równie dzielnych obrońców własnej niewinności jak p. Justyn Sobol, nasza prasa zaczęłaby pewnie publikować specjalne dodatki zatytułowane „Sprostowania”.

Opisana sytuacja nie zachęca. rzecz jasna, do udziału w rozmowie, w której jedna ze stron zdaje się być skłonna jedynie do mówienia. Jeżeli decydując się na zabranie głosu, to czynić to przede wszystkim z uwagi na czytelników naszego

pisma, czyli tych uczestników naszej rozmowy, na których redakcji zależy najbardziej.

Najpierw chciałbym zauważyć, że to nie red. Turowicz czyni problem z liczbą zaznaczeń ingerencji cenzury. Fakt ich odnotowywania dla żadnej redakcji nie jest i chyba nie powinien być obojętny, bo wiąże się przecież z ochroną prawa autora do integralnego przekazu jego myśli, z autentycznym charakterem tej specyficznej formy komunikacji międzyludzkiej, jaką stanowi prasa. Z satysfakcją odnotowuję stwierdzenie p. Sobola, że fakt zaznaczania lub niezaznaczania ingerencji jest z punktu widzenia zainteresowań a zwłaszcza kompetencji Urzędu całkowicie obojętny. Doświadczenia naszej redakcji jak również relacje kolegów z zespołów redakcyjnych innych czasopism nie potwierdzają jednak tej deklaracji obojętności składanej przez p. Sobola.

Nieporozumieniem wydaje mi się proponowanie redakcjom przez urząd cenzury *plaszczyny sporu i dyskusji, partnerskich kontaktów, dyskusji, rozmów, wzajemnego prezentowania racji*. Cenzura nie jest i nie może być partnerem w redagowaniu pisma. Jest instytucją powołaną do istnienia przez prawo i prawo winno określać zakres i sposób jej funkcjonowania. Ewentualny zarzut arbitralności może dotyczyć nie administracyjnego trybu rozstrzygania spornych spraw, jak to sugeruje J. Sobol, ale zasadności tych rozstrzygnięć. To dwie różne sprawy.

Wysunięty przez red. Turowicza zarzut ogólnikowości i nieostrości sformułowań ustawy i związana z nim arbitralność decyzji cenzorskich można by uzasadnić wieloma przykładami. Zdarzało się np., że teksty skreślane przez jeden Okręgowy Urząd Kontroli Prasy i Widowisk bywały dopuszczane do druku w czasopiśmie wydawanym w innym mieście. Arbitralne były też kryteria dopuszczalności pewnych informacji. Czymże bowiem uzasadnić, że np. jeszcze nie tak dawno nie można było informować o wystawach urządzanych przez Muzeum Archidiecezji Warszawskiej lub podawać pełnej nazwy Papieskiej Akademii Teologicznej? Czyżby stopniem zagrożenia bezpieczeństwa państwa? Dlaczegoż to nagle te przestępcze do niedawna czyny stały się dopuszczalne? Przykładów mógłbym podać znacznie więcej i bardziej konkretnych. Obawiam się jednak, że czytelnik znalazłby w tym miejscu po prostu zapis kolejnej ingerencji cenzorskiej.

Rzecznik prasowy GUKPiW zapytuje, dlaczego redakcje odwołują się od decyzji okręgowych urzędów jedynie w niewielkim procencie, skoro nie zgadzają się z tymi decyzjami. Brak odwołania interpretuje jako godzenie się z decyzjami cenzury. Otóż można godzić się z czymś i można godzić się na coś. Myślę, że redakcje (tak jest przynajmniej w naszym przypadku) godzą się na pewne ingerencje, ale nie godzą się z nimi w sensie podzielenia racji cenzora skreślającego pewne zdania czy fragmenty artykułu. Przyczyna jest prosta. Złożenie odwołania oznacza bowiem wycofanie danego materiału z numeru, do którego był przewidziany, co często może prowadzić do rozbicia całej koncepcji redagowanego numeru. Redakcja uznaje więc za mniejsze zło publikowanie okrojonego tekstu niż przesuwanie go do następnego numeru. W przypadku

tygodników w grę może wchodzić dodatkowo sprawa aktualności pewnych informacji.

Daleki jestem od kwestionowania słuszności każdej ingerencji cenzorskiej. Nie zamierzam również wyrażać sprzeciwu wobec faktu istnienia cenzury. Nie dziwi mnie nawet fakt reagowania rzecznika prasowego GUKPiW na publikacje dotyczące cenzury. Zastanawia jedynie sposób, w jaki przedstawiciel tego urzędu odpowiada na stawiane zarzuty. Czytając prasowe wypowiedzi p. Sobola trudno doprawdy być przekonanym, że cenzura jest instytucją służebną wobec obywatela i obywatelskiego społeczeństwa, której zadaniem jest czuwanie, by realizacja prawa do swobodnego wyrażania swoich przekonań przez jednych nie naruszała słusznych praw innych. Odnosi się raczej wrażenie, że chodzi tu o instytucję wychowawczą określającą zarówno stopień dojrzałości społeczeństwa, jak i stopień prawdy przysługującej mu na aktualnym etapie dziejowego rozwoju. Instytucję, której kierunek działalności i polityki wyznacza *klasowy charakter państwa* (por. Wielka Encyklopedia Powszechna PWN, 1963, t. 2, s. 351). Właśnie takiego rozumienia cenzury i jej roli nie podzielam i uważam za społecznie szkodliwe.

Nie jestem historykiem, ale chyba nie popełnię błędu wyrażając swoje domniemanie, że instytucję cenzury – podobnie zresztą jak i cały szereg innych współczesna organizacja państwowa przejęła od społeczności Kościoła. Myślę, że warto w związku z tym pamiętać o zasadniczej różnicy między instytucją religijną, której istotę opisuje zespół prawd teologicznych, a organizacją państwa, które pretenduje do określenia „pluralistyczne” i broni się przed przypisywaniem mu doktrynalnego charakteru. Jednak mimo tej różnicy warto korzystać z nauki, jaką niesie choćby historia dwudziestu wieków chrześcijaństwa, by nie popełniać tych samych błędów, które przydarzyły się instytucji Kościoła. Jesteśmy świadkami przewycięzania przez Kościół – boleśnie i nie bez oporów – negatywnej wizji człowieka, na której opierał się m.in. system prohibitorów i indeksów ksiąg zakazanych. Być może nie jest to bez znaczenia dla współczesnej organizacji państwa, którego struktury okazują się coraz bardziej anachroniczne i obnażające głęboko pesymistyczną wizję człowieka i społeczeństwa.

*Grzegorz Schmidt SJ*

