

# CZAS

KULTURA LITERATURA FILOZOFIA

1/86/2 CZAS KULTURY



wydaje SOLIDARNOŚĆ WALCZĄCA

POZNAŃ

**CzasKultury 2/1986**

**Wydawca:**

Stowarzyszenie Czasu Kultury  
ISSN 0867-2148; indeks 354627

**Oryginalnie wydanie**

**ukazało się w drugim obiegu**

© Copyright by Czas Kultury

Poznań 1986

**Korekta:** Monika Stanek

**Projekt graficzny:** Irek Popek

**Opracowanie edytorskie:**

Stowarzyszenie Czasu Kultury

**Adres redakcji:**

ul. Św. Marcin 49a

61-806 Poznań

[www.czaskultury.pl](http://www.czaskultury.pl)

Zrealizowano w ramach  
programu Kultura Cyfrowa  
ze środków:

**Ministerstwa  
Kultury  
i Dziedzictwa  
Narodowego.**

## SPIS TREŚCI

- |    |   |     |  |
|----|---|-----|--|
| 4  | <b>Przeciw autorytetowi przeszłości</b><br>Jerzy Okoniewski   | 74  | <b>O tych, co ogień przemieniali w światło</b><br>Tomasz Wolski  |
| 24 | <b>Będziecie upadać</b><br>Roman Chojnacki                    | 89  | <b>Rzym – przysposobienie do wolności</b><br>Soter               |
| 27 | <b>Nagrobek indywidualny</b><br>Lech Dymarski                 | 108 | <b>Wiersze</b><br>Georg Trakl                                    |
| 28 | <b>Wiersze</b><br>Marian Dźwiniel                             | 110 | <b>Wiersze</b><br>Paul Celan                                     |
| 30 | <b>Niedoszłe pokolenie</b><br>Rafał Grubiński                 | 113 | <b>Sylwetki. Jerzy Stempowski</b><br>Jacek Jekyll                |
| 32 | <b>Rozmowy o cenzurze</b>                                     |     |  |
| 56 | <b>Wiersze</b><br>Bolesław Kuźniak                            | 130 | <b>Myśli o problemach polsko-ukraińskich</b><br>Jerzy Stempowski |
| 58 | <b>8.IX.1831</b><br>Sergiusz Sterna-Wachowiak                 | 143 | <b>Kronika</b>   |
| 60 | <b>Wiersze</b><br>Tadeusz Żukowski                            |     |  |
| 62 | <b>Życie chasydów część II avoda (służba)</b><br>Martin Buber |     |  |

# Przeciw autorytetowi przeszłości

Jerzy Okoniewski

*Mundus vult decipi, ergo decipiatur*

Zacznijmy od krótkiej uwagi. W styczniu 1981 roku w Krakowie na Uniwersytecie Jagiellońskim, a w kwietniu tegoż roku na Uniwersytecie Warszawskim odbyły się sesje naukowe poświęcone problemom nowomowy i manipulacji. Zbiory materiałów z tych sesji zostały wydane następnie przez wydawnictwo Oświaty Niezależnej w popularnej serii Zeszytów Edukacji Narodowej. Jednak, mimo iż nad zjawiskami związanymi z wyżej wspomnianymi pojęciami wylano w Polsce wiele atramentu, mimo iż dla ich lepszego opisu zorganizowano nawet w sprzyjającym czasie sesje naukowe, nie znajdziemy poświęconych im haseł w najnowszym na przykład *Słowniku myśli politycznej* R. Scrutona wydanym już w latach 80. (II wyd. 1983; *A Dictionary of Political Thought*, Pan Books 1982).

1. Czym jest manipulacja? Odwołując się do powstałych dotąd definicji między innymi A. Podgóreckiego, J. Kwaśniewskiego, A. Bogusławskiego czy J. Karpińskiego<sup>1</sup>, można wstępnie określić manipulację jako tego rodza-

1 „Nowomowa”, ZEN, Warszawa, br.: „Manipulacja i obrona przed manipulacją”, ZEN, Warszawa, br.; J. Karpiński, *Polska, komunizm, opozycja. Słownik*, Londyn 1985.

ju „sposób oddziaływania podejmowany wobec innych przez osobę, grupę lub organizację, w którym poszczególne zabiegi o ukrytych znaczeniach intencjonalnych, poprzez wykorzystanie nieświadomości bądź ograniczonej świadomości ich istnienia, mają wywołać u poddanych tym zabiegom oczekiwaną reakcję, reakcję mającą służyć stawianym sobie przez ich autorów ukrytym bądź jawnym celom”.

Definicja taka wymaga paru uzupełnień, z których dwa warto tu jeszcze wymienić. Mianowicie fakt, który ze względu na swą oczywistość w definicji znaleźć się musi, choć jest jej punktem wyjściowym, że przedmiotem manipulacji staje się najczęściej ten człowiek czy ta grupa społeczna, której spodziewana reakcja na stawiane sobie przez inną osobę czy grupę społeczną zadania i cele będzie najprawdopodobniej negatywna bądź obojętna. Drugie uzupełnienie jest bardziej dyskusyjne, chociaż wydaje się, że obserwacja życia społecznego i politycznego daje nań wiele dowodów. Otóż, osobiście skłaniam się do twierdzenia, że zarówno manipulacja personalna (skierowana wobec jednostki), jak i manipulacja społeczna będzie miała miejsce dopiero tam, gdzie sprawcy będzie zależało na trwałych zmianach w zachowaniach i myśleniu nieświadomego wykonawcy bądź też na wywołaniu takiej jednostkowej reakcji poddanego określonym zabiegom manipulacyjnym, której skutki będą trwałe. (Wówczas wykonawca będzie już niepotrzebny – cechą podstawową manipulacji jest traktowanie w niej podmio-

tu zabiegów wyłącznie jako instrumentu służącego określonym celom).

Innym ważnym elementem rozważań poświęconych problemowi manipulacji winien być etyczny charakter jej kwalifikacji. Cóż, wydaje się, że po czasach zawrotnej kariery tego słowa w latach 1980–1981 pozostał dzisiaj i towarzyszy mu na stałe zespół znaczeń i skojarzeń o jednoznacznie pejoratywnym wydźwięku. Powszechne odczucie niskiej kwalifikacji moralnej manipulacji nie jest jednoznaczne z jej potępieniem na co dzień, gdyż niemożliwe jest piętnowanie i negowanie czegoś, co pozostaje ukryte i co tak trudne jest do udowodnienia tym, którzy o manipulację są powszechnie podejrzani. Ponadto trzeba pamiętać, że brak atmosfery zdecydowanego potępienia dla manipulacji związane jest często z tym, że jej uzasadnienia czerpane są z krainy Dobra, a charakter bywa altruistyczny (J. Kwaśniewski). Manipulację rodzi altruistyczne kłamstwo i półprawda, przemilczenie i niedomówienia, wszystko to, co dla dobra drugiej osoby służyć ma oddaleniu od niej bądź ukryciu przed nią całej prawdy. Czasami, w powszechnym rozumieniu, postępowanie takie, jeżeli służy dobrem celom, jest nawet w pełni aprobowane, a przynajmniej tolerowane. I tak na przykład panuje przekonanie, że należy ukrywać przykre wiadomości przed chorym. Manipulacja świadomością chorego może prowadzić do dobrych skutków. Toleruje się również metody śledcze oparte na manipulacji, która doprowadzić może na przykład do wykrycia zbrodni.

Podobnie w różnego typu stosowanych socjotechnikach życia społecznego. Nawet gdy mamy do czynienia z władzą typowo totalitarną, usłyszymy, że praktykowane obecnie metody są konieczne ze względu na przyszłe dobro społeczne, ku któremu postępowanie owej władzy rzekomo zmierza. Istota rzeczy kryje się w sposobach rozpoznawania dobra i zła w świecie, w umiejętności uznania współczesnych postaci zła za konsekwentnie ewoluujące ku abstrakcyjnej przyszłości wstępne wcielenie dobra. Dobra – najczęściej wyobrażanego w postaci absolutnej. Prawdę powiedziawszy, sprawowanie władzy totalitarnej nieuchronnie związane jest z koniecznością dokonania aktu autokastracji świadomości, manipulacja zaś służy próbom upowszechniania tego zabiegu. Rządy totalitarne przypominają więc nieprzypadkowo rządy okrutnych eunuchów.

W systemie władzy narzuconej i totalitarnej manipulacja jako naturalny składnik klarowania życiom społecznym pojawi się wszędzie tam, gdzie wyobrażone przez ośrodki władzy przyszłe Dobro będzie wyraźnie odmiennie rozumiane i wyobrażane sobie przez większość członków społeczeństwa, a zarazem wszędzie tam, gdzie nadużycie bezpośrednich środków przemocy i przymusu mogłoby wywołać niebezpieczne zakłócenia w dotychczasowej organizacji życia społecznego. Dodajmy, także tam, gdzie władza taka nie jest jeszcze dość mocna i ryzyko mogłoby okazać się nadmierne, w efekcie – zgubne. Skomplikowane losy manipulacji oraz obserwowane przez nas pozytywne często skutki jej zastosowania nie mogą jednak pomniej-

szyc jej negatywnej kwalifikacji moralnej oraz krytycznego stosunku do działającego w „dobrej wierze” manipulatora. W każdej sytuacji, każde nasze oddziaływanie na zachowanie i sposób myślenia drugiego człowieka, przy wykorzystaniu jego nieświadomości, będzie naganne z jednego, podstawowego powodu – ponieważ będzie próbą ograniczenia wolności osobistej, próbą ograniczenia go w swobodnym i świadomym dokonywaniu wyboru, podejmowaniu decyzji. Ponieważ będzie ingerencją w świat emocji i uczuć, które z racji swego charakteru łatwo mogą ulec odkształceniu i ukierunkowaniu, wbrew nawet woli tego, kto czuł się dotąd ich pełnym, suwerennym posiadaczem.

Manipulacja jest bronią każdego systemu totalitarnego, jest bronią dość skutecznie używaną także przez władze PRL, osadzona w Polsce przed 40 laty. Oczywiście, należy z całą stanowczością podkreślić to, że zabiegi manipulacyjne stosowane są we wszelkiego rodzaju walce politycznej niezależnie od ustroju państwa, w którym się ona toczy, oraz to, że stały się one jednym z najnaturalniejszych składników kultury XX wieku opartej na środkach masowego przekazu informacji. Natomiast manipulacja jako konstytucja postępowania pojawia się dopiero tam, gdzie mniejszość chce sobie podporządkować większość, gdzie obcy udaje swojego, gdzie okupacja nazywać się ma w języku okupowanego zdobyciem niezależności i suwerenności, tam, gdzie z różnych przyczyn zanikają elementy ochronne w postaci instytucjonalnie istniejących i funkcjonujących mechanizmów demokracji (np. niezależne sądownictwo, jawna opozycja itd.).



Przenosząc doświadczenia zdobyte przez nauki społeczne w badaniach nad technikami manipulacyjnymi w świat problemów polityki prowadzonej przez obecne władze PRL, trzeba wskazać na jeszcze jeden, dodatkowy aspekt omawianej sprawy. Otóż tam, gdzie mamy, tak jak dziś w Polsce, do czynienia z wyłącznymi posiadaczami środków powszechnej komunikacji, tam często spotykamy się z zabiegami nietypowymi dla manipulacji tak definiowanej jak wyżej. Kłamstwo powtarzane wielokrotnie, przez wiele lat, na przykład w partyjnym radiu i telewizji, prasie i podręcznikach szkolnych, jest składnikiem manipulacji jawnej i jej oddziaływanie mierzyć można dopiero po wielu latach (zresztą sukcesy są tu zazwyczaj niewielkie!). W sytuacji podobnej do panującej w Polsce manipulacja właściwa nie może i nie opiera się na pełnym kłamstwie, lecz na półprawdach i półkłamstwach, przeinaczeniach i przemilczeniach, nadmiernej ogólnikowości bądź drobniactwością, na stosowaniu zasady: im ważniejszy komunikat, tym większy narastający wokół bezistotny szum informacyjny i tym podobne.

2. Manipulacja ma swoje organizacyjne i instytucjonalne oparcie wszędzie tam, gdzie w życiu społecznym nad prawami człowieka górują opresja i przemoc. Spójrzmy na historię. Z chwilą przechwycenia władzy PPR podjęła konkretne kroki w celu opanowania rynku prasowego i wydawniczego, ustanowienia swojego monopolu informacyjnego. Andrzej Paczkowski na wspomnianej sesji UW pokrótce przedstawił dzieje tych inicjatyw: „Jednym z resortów PKWN stał się Resort Informacji i Propagandy

(od 1 stycznia 1945 r. przekształcony wraz z powstaniem Rządu Tymczasowego w Ministerstwo), na czele którego stanął Stefan Jędrychowski. Resort z miejsca objął kontrolą rezerwy papieru i drukarnie oraz roztoczył nad – nie licznymi wówczas – pismami nadzór cenzorski. Bez jego zgody nie mogło ukazać się żadne wydawnictwo, chociażby dlatego, że nie miałyby się na czym i gdzie drukować. [...] Już w 1944 r. powołano Centralną Szkołę Instruktorów Propagandy, później także Centralną Szkołę Polityczno-Wychowawczą i Centralną Szkołę Kierowników Świećlic”. Ale przygotowywanie agitatorów to tylko jeden ze szczegółów konstruowanego w szybkim tempie systemu kontroli: cenzurą sterowało z czasem Prezydium Rady Ministrów, centralnym kształtowaniem informacji Wydział Agitacji i Propagandy KC PZPR (tu PAP i Polskie Radio), w ustawie o nacjonalizacji przemysłu, mimo sprzeciwu posłów PSL, zawarto punkt (pkt 17, art. 3) o upaństwowieniu wszelkich zakładów poligraficznych, niezależnie od ilości zatrudnionych, a z dniem 5 lipca 1945 roku mocą dekretu powołano do życia główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk. Wreszcie, po likwidacji opozycji lub jej praktycznym wyeliminowaniu z walki o władzę, dokonane zostały ostatnie monopolizujące posunięcia: „1 stycznia [1950] powstało państwowe przedsiębiorstwo kolportażu «Ruch», któremu od lipca przyznano monopol publicznej dystrybucji prasy. 15 stycznia utworzono przedsiębiorstwo «Dom Książki», monopolizujące handel książkowy”.

Pole do prowadzenia swobodnej gry manipulacyjnej zostało ostatecznie zdobyte. Dziś, po przeszło 40 latach,

możemy z jednej strony obserwować spustoszenie dokonane przede wszystkim w świadomości kulturowo-historycznej Polaków, z drugiej strony zaś możemy mówić o widocznym od kilku lat załamaniu się skuteczności oddziaływania propagandy i jej przybudówek oraz ocaleniu pamięci społecznej (zagrożonej nade wszystko w wymiarze pamięci kulturowej). Ze wszystkich płaszczyzn życia społecznego dostępnych prawdopodobnej manipulacji, takich jak mass media, szkolnictwo, miejsce pracy, obowiązkowa służba wojskowa – pierwsza stwarza największe możliwości manipulatorom, lecz najgroźniejsza jest ta druga, gdyż najtrwalsze może wywierać skutki. Poprzez stańmy na anegdocie. W starej, lecz aktualnej notatce prasowej z 21. numeru „Polityki” (1984) zamieszczono za miesięcznikiem „Pobrzeże” fragment dyskusji zorganizowanej w ramach ówczesnej kampanii przedwyborczej – otóż radny, niejaki Urbanowicz, powiedział w niej tak: „Była to najdłuższa kadencja miejskich, miejsko-gminnych rad narodowych. [...] Na tę kadencję przypadł największy w historii naszego państwa kryzys polityczny, społeczny i gospodarczy”. Prześmiewczy komentarz „Polityki” brzmiał następująco: „Tak to już bywa, kiedy historią jest dla kogoś tylko to, co sam widział i to, co zdołał zapamiętać ze szkoły” (podkr. moje).

Cóż, z pierwszej wypowiedzi pobrzmiwa skutecznie wmówiona wielu Polakom świadomość, że „prawdziwie sprawiedliwe” państwo polskie istnieje dopiero 40 lat; z drugiej wygląda cynizm stwierdzenia przyjmowanego za oczywistość, że tego typu myślenie nieszczęsny rad-

ny wyniósł po prostu ze szkoły i dlatego nie bardzo jest się czemu dziwić. Przeróżające? Tylko trochę. Większość absolwentów szkół średnich to absolwenci szkół zawodowych przez dziesiątki lat pozbawionych lekcji historii, wyposażonych za to w bogaty program ideologiczny oparty na „historii” PRL i PZPR. Manipulacja? Owszem. Nawiasem mówiąc, w roku 1981 zdumieni uczniowie i nauczyciele szkół zawodowych dowiedzieli się, że język rosyjski wykładany wszędzie w równym wymiarze godzin z językiem polskim nie był wcale obowiązkowy w szczupłym programie tych szkół! Nikt o tym po prostu nie wiedział.

3. Badacze zjawiska manipulacji w Polsce (jeżeli tacy istnieją) interesowali się dotąd przede wszystkim jej mechanizmami, jej „językiem”, a w tym specyfiką nowomowy, jej skutkami społecznymi i politycznymi oraz efektywnością stosowania w sferze propagandy; niewielu natomiast z nich przenosiło swoje rozważania poza sferę polityki, jej wcieleń i działań. Tymczasem doraźne gry polityczne, kłamstwa i przeinaczenia, fragmentarycznie i tendencyjnie dobierane informacje bieżące, mimo iż po czasie urastają do rozmiarów rzeki kłamstwa, nie są dla rozwoju życia społecznego czy narodowego zagrożeniem największym. Nie one dezintegrują poczucie tożsamości narodowej czy wolności osobistej, gdyż – choć zapewne mają wpływ deprawujący – nauczyliśmy się kłamstwo i niedomówienie rozpoznawać, Jednostajność i jednokierunkowość tendencji rozszyfrowywać, a podane „do wierzenia” informacje konfrontować z informacją niezależną i, co podstawowe, po prostu – z własnym zdrowym

rozsądkiem. Wreszcie, propaganda komunistyczna dla osiągnięcia bliskich czy dalszych celów musi często odwoływać się do metod i treści, które są jej obce, musi też popadać w przykre dla jej sponsorów alianse ideowe czy myślowe (np. w chwili kryzysu politycznego), by w krótki czas potem głosić coś wprost przeciwnego, tłumaczyć się krótką pamięcią, wykrętnie uzasadniać niewłaściwą interpretację jej poprzednich posunięć i tak dalej. To także nie zwiększa siły jej bieżącego oddziaływania.

Rzecz staje się poważniejsza, gdy zechcemy się przyjrzeć stałym tendencjom „gier manipulacyjnych”, kierunkom ich aktywności dla uzyskania trwałych zmian w świadomości społecznej, a w szczególności w tej jej części, którą nazwiemy tu pamięcią kulturową.

W końcu 1940 roku skrajnie prawicowe Grupa Szańca i Związek Jaszczurczy powstałe w oparciu o przedwojenne szeregi ONR ogłosiły swoje cele polityczne (Nasze cele wojenne, „Szaniec” nr 49 z 20 grudnia):

„1. Polska musi odzyskać całe Prusy Wschodnie a na zachodzie co najmniej linię dolnej Odry (ujście obustronne) i cały Śląsk po Nysę Łużycką. [...]

2. Państwu polskiemu przysługiwać będzie prawo wysiedlenia do Niemiec całej ludności niemieckiej [...]”<sup>2</sup>.

Nikt poza środowiskiem ONR, żadna z ówczesnych grup politycznych nie wysuwała tak daleko idącego programu. Podchwycili go, jak dziś wiemy, dopiero komuniści, którzy po „patriotycznym przebudzeniu” latem 1941

---

<sup>2</sup> Z.Z. Siemiaszko, *Narodowe Siły Zbrojne*, Londyn 1962, s. 35.

roku (po wkroczeniu dotychczasowego sojusznika Stalina do ZSRR) potrzebowali szczególnie atrakcyjnych haseł propagandowych, tym bardziej że z góry godzili się na oddanie Kresów Wschodnich. Kisiel wspomina o tym w „Pulsie” (nr 27 z 1985 r.): „przejście od, mówiąc w przenośni, koncepcji «jagiellońskiej» z powrotem do «piastowskiej» dokonało się już bardzo wcześnie, w okupowanej Warszawie, gdy dotarły tam pierwsze artykuły Wandy Wasilewskiej z «Nowych Widnokręgów». Była w nich mowa o «odwiecznym germańskim najeźdźcy» i o «prastarych słowiańskich ziemiach nad Odrą i Bałtykiem», co w zdumiewający sposób odbiegało od dawnego języka polskich komunistów, tych samych, co kiedyś dla celów «klasowych» skłonni byli oddać cały Śląsk Niemcom”.

To gorzkie, historyczne przypomnienie swoiście rozumianego pragmatyzmu postępowania polskich komunistów wskazuje wyraźnie na źródła koncepcji ich „własnej” wizji historii Polski w „piastowskich, etnicznych granicach”. Nacjonalizm polski jako źródło sloganów ekspansji „internacjonalizmu” sowieckiego mógł budzić wśród współczesnych jedynie uczucie bezsilnej złości. Dla naszych rozważań ten najsilniej w propagandzie partyjnej eksponowany składnik powojennego kształtu Polski niech będzie punktem wyjścia dla wstępnych i, siłą rzeczy, ogólnych jeszcze rozważań o manipulacji nakierowanej na pozbawienie wielu podstawowych elementów kultury i tradycji narodowej ich dotychczasowego kształtu.

4. Wyobraźmy sobie idealny, propagandowy obraz Polski, którego utrwaleniu w świadomości społecznej służą od lat liczne zabiegi manipulacyjne. Polska jest ojczyzną Polaków (tych, którzy pojmują „rację stanu” tak jak komuniści), istnieje w bezpiecznych, etnicznych granicach już 41 lat (tylko te granice są „pokojowe”), posiada wprawdzie tysiącletnią tradycję, ale jest to tysiąclecie niesprawiedliwego ustroju społecznego, więc nie ma czego przypominać, ma wprawdzie wielowiekową historię, ale jest to historia błędów politycznych popełnionych na zewnątrz (wreszcie się wyjaśniło, że Niemcy są naszym odwiecznym wrogiem z wyjątkiem NRD, a Rosja odwiecznym, „naturalnym” sprzymierzeńcem) i anarchii wewnętrznej (już Kochanowski, nie może być inaczej, przestrzega przed rozbiorami: „O nierządne królestwo i zginienia bliższe”) i tak dalej, i tym podobne.

W tym nieco żartobliwym w tonie wyliczeniu pożądanych przez komunistów cech świadomości historyczno-kulturowej Polaków brak wielu elementów. Nie chodzi tu jednak o ich pełne wyliczenie, lecz o generalia. Z „piastowskiej” koncepcji Polski wynika wyrzeczenie się tradycji Polski „jagiellońskiej” jako kraju o wielonarodowościowej i wielowyznaniowej strukturze społecznej. Model „piastowski” potrzebny jest partyjnej propagandzie tylko dla uzasadnienia jałtańskiego przesunięcia granic z 1945 roku oraz dla wypełniania jakimś odległym wydarzeniem naturalnej potrzeby posiadania własnego, w miarę siermiężnego mitu początku państwa. Odrzucając marzenia o powrocie Polski na Kresy w jakiegokolwiek postaci, łącz-

nie z federacyjną, moglibyśmy ulec wrażeniu, że taka propaganda uprawiana jest na próżno. Tym bardziej że sami jesteśmy dziś skłonni bardziej racjonalizować pojawiające się, zresztą coraz rzadziej, sentymenty. Tymczasem lansowany model Polski Ludowej w „historycznych” granicach (jakby inne były niehistoryczne) nie jest elementem walki z tak określonym resentymentem, lecz z ukształtowaną przez dzieje Rzeczypospolitej Obojga Narodów, a symbolizowaną przez ahistoryczną wizję Kresów – „jagiellońską” tradycją kulturową. Historia polskiej kultury winna więc pozostać domeną specjalistów, dla reszty zaś przygotowano garść stereotypów.

Warcholstwo szlachcica kontestującego państwo aż do jego upadku to jeden z tych stereotypów, który służy publicystom partyjnym za punkt wyjścia do rozważań nad negatywnymi cechami charakteru narodowego, a w szczególności nad jego zanarchizowaną warstwą inteligencją, cierpiącą na stały syndrom kawiarni i kruchty. Po drugiej wojnie światowej ta wywiedziona z przeszłości wizja chaosu znakomicie współgrała propagandowo z sugerowaną raz po raz groźbą nowego rozbioru Polski. Albo „nasz” komunizm tu..., albo „ich” komunizm tu – oto proponowana możliwość pozornego wyboru. Aby ów „wybór” utrwalić w świadomości powszechnej w postaci jednej możliwości, aby uzyskać wyobrażenie kształtu przyszłości Polski według sugerowanej receptury, trzeba było właściwie dokonać tylko jednego: należało obalić autorytet przeszłości, należało zniszczyć autorytet imienia Polski.



Należało zniszczyć przekonanie o dawnej świętości Polski, chociaż w okresie „sukcesu lat 70.” pojawiła się w podręcznikach szkolnych „mocarstwo monarchii Jagiellonów” jako koniunkturalny element propagandy socjalistycznego Dzisiaj. Należało zatrzeć bogactwo skojarzeń łączących się z imieniem Polski niepodległej lub, jeśli zniewolonej, to dumnej i walczącej o niepodległość. Należało usunąć z pamięci społecznej obraz Polski europejskiej, łacińskiej i zachodniej, rycerskiej i mieszczańskiej, powstańczej i legionowej, sarmackiej i kresowej. Wreszcie, w przestrzeni historii najnowszej, Polsce sanacyjnej, prawicowej, faszyzującej, czyli – złej – przeciwstawiono Polskę socjalistyczną, sprawiedliwą i robotniczą, czyli – dobrą. Na trwałe winno wpisać się w społeczną pamięć kulturową wyraźne rozróżnienie dwóch pojęć: Polska i socjalistyczna Polska. Cel jest oczywisty. Jesteśmy świadkami nie tylko stale podejmowanych prób wykorzeniania narodu z jego historii, wygnania z chronionej w pamięci i sercach Ojczyzny (por. L. Kołakowski, „TLS” z 11 X 1985 r.), ale i z próbą dokonania swoistej zamiany znaczeń i emocjonalnych skojarzeń, zamiany jednostronnej, noszącej właściwie charakter przywłaszczenia. Sens utrzymywania w języku polityki kontaminacji typu „socjalistyczna Polska”. „socjalistyczna demokracja”, „socjalistyczna moralność” i im podobnych uzależniony jest od tego, czy potrafią one przejąć większość pozytywnych skojarzeń emocjonalnych związanych z wyjściowym członem komponowanego złożenia wyrazowego. (Nie zgadzam się tu z Bogusławskim, twierdzącym, że są to amfibolie:

jest to świadomie wprowadzana w tekst kulturowy interpolacja<sup>3</sup>).

Spójrzmy na dwa charakterystyczne przykłady przedstawionego pokrótce powyżej zabiegu „przywłaszczenia”. W 1984 roku, w masowym nakładzie, wznowiono w serii monografii epok artystycznych tom *Renesans w Polsce* autorstwa H. i S. Kozakiewiczów. Otóż w tym bogato ilustrowanym wydawnictwie czytelnik nie znajdzie ani jednego przykładu polskiej sztuki renesansowej z terenów położonych na wschód od linii Curzona. Mało tego, dzieło wieńczy mapka PRL z naniesionymi miejscowościami, o których wspomniano w książce, ale i to nie jest prawda, gdyż jest kilka wzmianek o Wilnie i Lwowie, których na mapce brak. Ponadto sztukę śląskiego renesansu autorzy bez wahania uznają za część sztuki polskiej. Czy nie jest to przykład dość wymowy? Na marginesie tych uwag dodam, że historia sztuki polskiej ucierpiała na skutek zabiegów manipulacyjnych o wiele bardziej niż historia polityczna, którą tak się wszyscy od dawna przejmujemy, ale to już temat oddzielny. Idźmy dalej. Jesienią 1985 roku prawie wszyscy poznawanie mogli się dowiedzieć, że poezja polska ma lat... 40! Na szacownym budynku Biblioteki Raczyńskich, symbolu walki o polskość, przez dwa miesiące wisiał wielki napis: „40 lat poezji polskiej”, tymczasem prasa filmowa święciła 40-lecie kinematografii polskiej, artystyczna – sztuki, teatralna – teatru i tak dalej. Byliśmy więc świadkami festiwalu „młodości” kultury polskiej w roku ubiegłym, gdyż każda rocznica, każda

<sup>3</sup> A. Bogustawski, *O nowomowie*, „Nowomowa”, ZEN, Warszawa, br., s. 47.

okazja jest dobra. Byliśmy także świadkami wyjątkowego znieczulenia ludzi kultury, organizatorów zalecanych konkursów, obchodów i tym podobnych, na propagowane hasła i sposoby interpretacji przeszłości. Zlekceważenie? Obojętność? A może raczej bydlęca zgoda na Kastrację?

5. Aby obalić autorytet przeszłości, nie wystarczyło ją zignorować czy zaciemniać jej obraz. Należało także przekształcić i zdestruować pojęcie narodu. W latach bezpośrednio powojennych można było jedynie zawęzić jego znaczenie do wymiarów nacjonalistycznych, gdyż patriotyzm był wówczas realną siłą do wykorzystania, w parę lat później można już było nawet współtowarzyszy walki więzić za „nacjonalistyczne odchylenia”, by jeszcze później móc na przykład zaatakować „wszelkiej maści obce elementy” (1968). Przyjęcie „piastowskiego” modelu przeszłości pozwoliło w następstwie sowieckim namiestnikom Polski na zawężenie w propagandzie zakresu znaczeniowego pojęcia „naród” do wymiaru językowego, do utożsamienia jego członów tylko z Polakami, z pominięciem mniejszości etnicznych. Sądzę, że można zaryzykować twierdzenie, iż tak naprawdę jest to powrót do przedkapitalistycznego, absolutyzującego i ahistorycznego wyobrażenia narodu jako wąsko rozumianego „narodu politycznego”, który tworzy tylko rządząca warstwa społeczna. Wymowa ikonicznego przedstawienia mapy PRL szczelnie wypełnionej literami PZPR, lansowanego codziennie przez DTV nie jest tylko symboliczna. Świadczy wyraźnie o chęci intencjodawcy i uzurpatora utożsamienia rządzącej partii komunistycznej z narodem.

W średniowieczu, do którego „piastowskiego” oblicza od-  
syła nas niewiele zeń rozumiejący komunista (Polska Pia-  
stowska nie była jednolita etnicznie!), ale także i później,  
dla kształtowania się świadomości wspólnot narodowych  
groźne były zarówno solidarności lokalne i regionalne  
o podłożu plemiennie-terytorialnym, jak i uniwersalizm  
ponadnarodowej wspólnoty chrześcijańskiej (por. B. Zien-  
tara<sup>4</sup>). Wspólnota świadoma swej etnicznej i kulturowej  
odrębności tworzyła się w świecie stanowiącym konglo-  
merat mikro- i makrostruktur kulturowych – w opozycji  
do nich i w ścisłym z nimi związku. Podobnie formowało  
się oblicze polskiej kultury narodowej, w którym spotykały  
się zarówno wątki rodzinne, zróżnicowane dzięki bogac-  
twu tradycji lokalnych i regionalnych, a także bogactwu  
kultur innych nacji żyjących w granicach Rzeczypospo-  
litej szlacheckiej, jak i wątki uniwersalne, których rdzeń  
tworzyły wpływy kultury śródziemnomorskiej i chrześci-  
jańskiej. Stan uzyskiwanej między nimi równowagi był  
źródłem siły i odrębności kultury polskiej, a zarazem jej  
nieco prowincjonalnie egzotycznej europejskości.

Jak wspomniałem wyżej, jesteśmy obecnie świadkami  
z uporem podejmowanych prób sprowadzenia świadomo-  
ści narodowej do średniowiecznego kryterium językowego  
i piastowskich granic, które są nie tylko próbą odarcia tej-  
że z bogactwa żywej historii i wielowątkowej tradycji, ale  
i, co więcej, z poczucia „środkoeuropejskiej wspólno-  
ty” losów narodów zamieszkałych peryferia Zachodu. Po-  
lonocentryzm jest jednym z głównych niebezpieczeństw

---

<sup>4</sup> B. Zientara, *Świt narodów europejskich*, Warszawa 1985, s. 337–338.

wyłaniających się z tak okaleczonej i źle odczytanej przeszłości. Cierpimy nań w jakimś stopniu wszyscy, niezależnie od tego, czy wielu z nas uważa się w tym wypadku za manipulowanych, czy też uznaje to za prosty wymóg tożsamości narodowej w obliczu długotrwałej supremacji politycznej Rosji. Kościół więc nie będzie ukrywał swego zadowolenia z możliwości utożsamienia przynależności narodowej z przynależnością wyznaniową, i to w pełnym poczuciu wypełniania patriotycznego zadania („każdy dobry Polak to katolik”), emigracja zaś zapewne zachowa nadal swoje przekonanie dobrze spełnionego obowiązku, mimo iż jej wydawnictwa nie potrafiły zaspokoić czy zlekceważyły między innymi potrzebę udostępniania w języku polskim najwartościowszych pozycji z dokonań myśli współczesnej (A. Michnik określił to postępowanie „przesadnym skupieniem się na polskich sprawach”, które prowadzi może do kulturowego zaścianka).

Żadna forma nadmiernego polonocentryzmu nie powinna znaleźć się w centrum niezależnej myśli politycznej, gdyż prowadziłoby to, podobnie jak zbyt jednostronne zainteresowanie Zachodem, do utraty wciąż niewielkiego jeszcze zainteresowania tym, co dzieje się u naszych najbliższych sąsiadów, a zarazem wzmocniłoby tendencję oddalania się od skomplikowanych kulturowo i narodowościowo dziejów Polski, od wielu jej wciąż jeszcze nie odkrytych bogactw, wzmocniłoby więc także działania manipulacyjne władz destruujące kulturę narodową, dla których, rzecz jasna, wszelka nie własna przeszłość jest źródłem niepokoju i strachu (smutnym przykładem tocz-

nia dyskusji nad losami Polaków w ramach narzuconych przez manipulacyjne gry władz jest dyskusja, którą rozpętały Myśli staroświeckiego Polaka Piotra Wierzbickiego, głównego w tej sprawie „winowajcy”).

6. „Piastowski” model kultury wsparty hasłami nacjonalistycznymi, rozpoznany i przeanalizowany, winien zostać jak najszybciej odrzucony. Winniśmy sobie uświadomić, że dzieje Polski przedrozbiorowej, tragizm życia pod zaborem, krótki okres niepodległości w XX wieku to dziś bardziej wyznaczniki kulturowej i politycznej ciągłości, źródło przekonań o odrębności wyjątkowej własnych losów na tle losów Europy niż świadectwa aspiracji narodowych czy nawet niepodległościowych. Choć może zabrzmieć to jak herezja, dzięki takiemu, a nie innemu ukształtowaniu się nazwanego tu „jagiellońskim” modelu kultury polskiej współczesna jej postać przesiąknięta jest zbiorem przekonań (i winna nim pozostać!) o trwałości Polski niezależnie od tego, gdzie będą przebiegały jej granice, czy będą w ogóle istniały, niezależnie od tego, w jak ciężkiej znalazłaby się opresji i jakiegokolwiek by na nią spadły klęski. To poczucie wspólnoty i zarazem różnorodności etniczno-wyznaniowej konglomeratu czynników składających się na pojęcia „Polska”, „naród polski”, „polski”, „urodzony w Polsce” i tym podobne, które dawały od dwóch stuleci siłę poprzednim pokoleniom i dziś dają siłę nam samym, mimo zmian historycznych zaszłych w wyniku drugiej wojny światowej nie powinno ulec zatraceniu. Nie wzywam do kultu „przeszłości ołtarzy”, ale do przeciwdziałania podejmowanym od 40 lat próbom wykorzenia

narodu z jego kultury, tradycji, historii. Ocalić jej imię –  
winniśmy to Polsce.

# Będziecie upadać

Roman Chojnacki

Będziecie upadać i powstawać  
zawsze tan nam rytuał  
zawsze najpierw upadać później powstawać  
z kulą pośrodku czaszki  
z twarzą w rynsztoku  
z przyrośniętym do klamki władców językiem

Odszczekacie wszystko  
opuścicie samych siebie  
a potem błagać będziecie zbawienia  
u wszystkich matek tego świata  
w oczodołach przechodniów  
u Boga Ojca który już nie ma dla was  
nadziei bo nauczyliście się go okłamywać

Będziecie upadać  
codziennie mozolnie pracować  
na swój upadek na wzdargę na upodlenie  
na wstyd przed każdym pytaniem



Ale już w tym upadku  
jeszcze pochyleni jeszcze tylko  
na jednym kolanie na jednym boku  
w locie kuli w trzasku pałki  
odgryziecie język od klamki  
obliziecie twarz z brudu  
zapomnicie o smaku ołowiu

Będziecie wstawać z klęczek z modłów  
do bałwanów którym wyznawaliście wiarę  
a wasza wiara zawsze bliższa będzie materii  
bo tylko tak umiecie żyć tak was nauczono  
„nie mam czasu synu jestem zmęczony” twoje „nie”  
jakże łatwo przewidzieć nawet nie wiesz jak łatwo

Będziecie skandować przypomniane słowa  
powtarzać gesty znaki  
oczyścicie z kurzu świętości  
i będziecie je wymawiać z natchnieniem  
przymierzać się do nich  
a one nie znaczą już nic za późno  
pusta zaciśnięta pięść

Będziecie bić żony swoje i cudze  
wyklinać z domu synów  
poniosą was nerwy  
staniecie się oprawcami  
wasze pierwsze „tak”  
będzie znaczyć „tak” po raz ostatni

Lecz będziecie powstawać  
bo tak być musi  
ale tylko w pół słowa w pół gestu  
i poszargacie świętości  
źli i rozgoryczeni ich martwością  
krępującym pięknem  
bo zechcecie widzieć w nich źródło  
rozmnożenia przetrwalnik a nie będzie tak  
bo jesteście martwi  
za późno

Nie na was kończy się ten kraj  
nie od was się zaczyna  
nie jesteście w niczym lepsi ani gorsi

I tak będziecie trwali w tej próżni  
którą w sobie poczujecie  
sami dla siebie kneblem pięścią  
chwałą i nadzieją

bo nigdy nie upadniecie do końca  
nigdy nie powstaniecie z klęczek

25 XI 1981

# Nagrobek indywidualny

Lech Dymarski

Zatrzymaliśmy bieg złowrogich zdarzeń.  
Zapanował upragniony spokój.  
W ciszy (słyszysz?)  
rozkłada ręce oplakująca  
zrywając, niechcący, nić pajęczyny.  
Pod jej stopami toczy się bezwzględna gra:  
rozkłada się ciało zastrzelonego.  
Biały dialog trwa.  
Pająk zamiera w skupieniu.

# Wiersze

**Marian Dźwinel**

## **Widzenie**

Jak gdyby sen podpełzał ku ciału  
a krew krążyła wokół tajemnicy  
jawy  
oddalałem się od siebie  
miętko  
i zwinnie

jak pętla

Widziałem opuszczone formy głosu  
drzewa pełne blizn zamierchłego świata  
trawę zatrzymaną w pół zieleni

Odwrociłem się naraz ku początkowi i zakończeniu

Byłem tak daleko od siebie  
że moje narodziny i śmierć  
wyglądały jak migotliwa plama  
ciszy

Dotykałem jej zapomnianymi oczami  
Siła rozkładu była tak wielka  
że stopiłem się z wszystką nieobecnością  
w sobie

8 III 1973

### **To wyznanie**

Jeszcze odwlekam to wyznanie

W korzeniu ciszy mieszka wiara  
promień dopada twego ciała  
i z życiem wchodzisz w błędny targ

I twarze ranka i tors dnia  
rzucasz na szalę twego czasu  
słońce zabliznia ranę prawdy

Jeszcze odwlekam to wyznanie

Boże co chodzisz ze mną w las  
płoszyć drapieżce myśli srogie  
spraw by wyznania twego jad  
nie przeżarł mojej w wieczność drogi

17 IV 1977

# Niedoszące pokolenie

Rafał Grupański

Tamte podróże do wczoraj  
dawały nam nadzieję  
i dziś nawet jako wspomnienie  
przychodzą w senne objęcia zmęczonych  
myśli. Byliśmy sędziami rzeczy,  
tak właśnie jak oni surowo niesprawiedliwi,  
byliśmy wrogami ducha epoki,  
krytyczni i szyderczy z pobłażaniem  
rozwglądaliśmy się wokół jako inkwizytorzy  
przeszłości, którą trzeba nam było  
jeszcze przed wieczorem obalić.

I tylko o was, dawni Polacy, myśleliśmy  
z powagą, tylko od was żądaliśmy rachunku  
sumień i pociechy, z wami spacerowaliśmy  
wysadzonymi alejami z dawnych siedzib  
do wiejskich kościółków i kaplic. Skrzypiące  
szubienice rozjarzały ten pejzaż workami  
na nowo rozbudzonej krwi, ciemne wody  
syberyjskich kopalń uwalniały myśli w światło  
dążących gdzieś podziemnych strumieni,

śniegi Północy chłodziły czarną maź wolno  
i nieprzerwanie krążącą w piersiach słowami  
dawnych poematów i pieśni. Szykowaliśmy się  
do potajemnego skoku na kark historii,  
która w każdej chwili miała nadejść.

Tam, na rynkach i placach małych kresowych  
miasteczek, wśród kurzu i wielojęzycznych  
okrzyków szukaliśmy wysłannika Jakuba, aby  
nauczył nas walczyć z Bezalielem lub Bogiem,  
wiedzieliśmy już, że przeciwnik miał sto twarzy,  
więc było nam to obojętne. Brodziliśmy wśród  
wiosennych roztopów na próżno szukając śladów  
koni lub wozów, karczmarz Żyd kiwał smętnie  
głową – on wiedział, że nikt już tutaj nie przyjdzie,  
a padające bez przerwy deszcze odebrały nam resztę  
nadziei. Byliśmy łowcami własnych uniesień,  
spadkobiercami zaścianków i nadmiernie obciążonymi  
dłużnikami prawdy, o której prawie nikt już  
nie pamiętał, byliśmy romantycznymi kochankami,  
lecz kochanki nasze nie chciały opuścić bibliotek,  
byliśmy podróżnikami śledzącymi z okien nerwowe  
kroki codziennych przechodniów, byliśmy jednak,  
nikt nas nie wymyślił i, być może, ktoś jeszcze  
gdzieś o nas pamięta i wspomina w groteskowych  
bluźnierstwach kraj, w którym nie ma świtu,  
gdzie tylko ciemność codziennie wstaje na porażonym  
wieczną nocą wschodzie.  
I bezszelestnie we wszystkie nasze codzienne sprawy  
wchodzi.

# Rozmowy o cenzurze

Rozmowa o cenzurze i autocenzurze z Josifem Brodskim, Hansem Christophem Buchem, Hansem Magnusem Enzensbergerem, Susan Sontag i innymi. Rozmowa ta, którą przedrukujemy w skróconej wersji, odbyła się w początkach lutego 1980 roku w Instytucie Nauk Humanistycznych Uniwersytetu w Nowym Jorku.

## Autor jak współwinny

**Richard Sennett:** Chciałbym wyjść od znanej debaty z XVIII wieku, debaty o tym, czy współuczestnictwo autora w cenzurowaniu własnych tekstów jest nieuniknione. W roku 1756 d'Alembert odwiedził Genewę. Widowiska i teatry były wtedy w Genewie zabronione. Napisał więc list, w którym wyraził swe oburzenie, że właśnie takiemu miastu odmówiono tego potężnego kulturalnego bogactwa; teatry powinny znowu zostać otwarte.

Rousseau, obywatel Genewy, napisał na to (choć sam rozpaczliwie próbował dostać się do paryskich teatrów) list do d'Alemberta, w którym bronił zakazu teatru w Genewie. O tym liście chciałbym teraz mówić, a to dlatego, że stanowił on punkt wyjścia bardzo słynnej teorii o stosunku między autorem a społeczeństwem, w którym żyje. Teorii o tym, dlaczego kultura zawiera w sobie jakąś formę cenzury i co to oznacza.



List Rousseau rozważa to pytanie w czterech punktach, coraz bardziej ekstremalnych i interesujących. Pierwsze uzasadnienie, jakie daje d'Alembertowi, jest już znane. Mówi mianowicie, że obyczaje aktorów i aktorek są odrażające, a więc nie można im zezwolić, aby żyli w mieście. Rousseau porzuca wprawdzie szybko ten argument i przechodzi do bardziej godnego zastanowienia. Teatr musi być zabroniony, ponieważ zachęca on ludzi do orientowania się na imitację, na mimesis. Ludzie siadają więc w teatrze i przyglądają się, co robią inni na scenie. Taka mimesis prowadzi do zubożenia widza: przygląda się on, przy czym jego obyczaje stają się mimetycznym procesem, a nie aktywną autoekspresją.

Trzeci etap swej argumentacji formułuje Rousseau jako pytanie: gdzie zachodzi mimesis? W jakiej odmianie kultury ma miejsce ten rodzaj mimetycznego kuszenia? Odpowiedź: w dużych miastach. Związane jest z tym założenie, że w metropolii, w której zatrzymuje się ciągle wielu obcych, jedyna droga, na której ludzie mogą wchodzić w rzeczywiste wzajemne relacje, polega na naśladowaniu i kontynuacji określonych modeli. I jest to obraz tego, czym z konieczności musi być każda urbanistyczna kultura. To jest sposób demonstrowania uczuć między obcymi. Ten mimetyczny proces zostaje z teatru przeniesiony do codziennego życia. Rousseau mówi, że w wielkim mieście obywatel i aktor są jednym i tym samym.

Paryż jest tu dla niego środowiskiem beznadziejnym, zamknięcie wszystkich tamtejszych teatrów jest niemożliwe. Ale w mniejszym mieście – jak Genewa – da się ten rodzaj mimetycznych zachowań społecznych uniemożliwić przez cenzurę.

Czwarty krok tych przemyśleń jest bodajże najradykałniejszy. Rousseau podsumowuje mianowicie treść swojego długiego na 30 stron pamfletu na mimesis w tezie, że kultura ogranicza w końcu autorytatywnie kreatywność indywidualu. Gdy się natomiast powstrzyma widowiska przez dłuższy czas w takiej miejscowości jak Genewa, to państwo musi sprawować także władzę cenzora – aby właśnie przeszkodzić każdej kulturowej cenzurze, która mimesis przynależy.

Normalnie wyobrażamy sobie kulturową cenzurę tak, że demokratyczna masa odmiennych indywidualu narzuca swoje porządki wartości. W rzeczywistości cenzura znaczy coś zupełnie innego – jak na końcu swego wywodu twierdzi Rousseau. Cenzura znaczy raczej, że skłaniając widzów do małpowania tego, co im się w teatrze pokazuje, stać się można ich więźniem. Artysta staje się tym, który widzów pobudza, który daje im model. Tymczasem jednakże już sam fakt reakcji widzów na niego oznacza, że ulega on pokusie dawania im właśnie tego, czego oni wymagają. Im więcej zbiera wiwatów, tym bardziej staje się więźniem widza.

Rousseau określa to na końcu swego listu jako formę cenzury przez pokusę. A jak moglibyśmy uchronić autora przed tego rodzaju cenzurą? Jedyne, co możemy uczynić, to rzucić na szalę autorytet państwa przeciwko autorytetowi kultury. Używamy więc środków państwowych represji do tego, aby na legalnej drodze zamknąć teatry po to, iżby ludzie nie mogli oddziaływać jako cenzorzy na wielkie duchy naszych czasów, wodząc je (przez pochwałę) na pokuszenie.

Chciałbym jeszcze uwzględnić krótkie postscriptum do tego listu, wiodące do tematu niniejszej rozmowy. Rousseau pisze, że tam, gdzie mówił on o widowisku, dramatopisarzach i publiczności, rzeczywiście mówił o sztuce i o stosunku pomiędzy wszelką sztuką a kulturą. Każdy artysta staje się więźniem swej zdolności fascynowania innych. W tym momencie, gdy reaguje on na kogoś, zostaje wciągnięty w proces zrównywania do poziomu swojej publiczności. Rousseau kończy postscriptum swojego listu kwestią, która brzmi mniej więcej tak: mogę sobie wyobrazić artystę, który nie jest uwikłany we własne poniżenie, tylko jako artystę bez publiczności. I wierzę, że taki artysta bardzo prędko utraci wolę artystycznej pracy. Wnoszę z tego, że centralne napięcie w sztuce współczesnej powstaje u artysty pomiędzy pragnieniem dystansu a koniecznością zniesienia się do poziomu mas, jeżeli chce on nadal zabierać głos. Sądzę, że ten tok myślenia zmienia nasze pojmowanie cenzury, jednakże list Rousseau jest ważnym dokumentem przede wszystkim dlatego, iż spróbowano przeprowadzić dowód, że wyobrażenie społeczeństwa wolnego od cenzury jest wyobrażeniem mylnym, że problem musiałby brzmieć raczej: o jaki rodzaj cenzury chodzi? Jeszcze ważniejsza jest jednak myśl, że każdy proces wyrażania siebie uruchamia w społeczeństwie określone prądy, stanowiące niebezpieczeństwo dla artystów. Artysta staje się więźniem właśnie tych estetycznych form, które wytwarza. I to napięcie było w życiu Rousseau ogromnie ważne. Sądzę jednak, że ten problem zasługuje na uwagę także w szerszym kontekście.

**Aryeh Neier:** Czy chce pan przez to powiedzieć, że społeczeństwo, które nie zna oficjalnej cenzury, pozostaje zawsze społeczeń-

czeństwem, w którym sztuka jest poniżana? Czy to jest to, co obserwujemy wokół siebie?

**Richard Sennett:** Dam panu na to odpowiedź Rousseau i moją własną. Odpowiedź Rousseau głosi, że pozytywne działanie oficjalnej cenzury polega na nadzorowaniu kultury. Gdy nie ma cenzury oficjalnej, jest kulturowa, posiadająca swą własną dynamikę. Dobra oficjalna cenzura zmierza do tego, aby uwolnić artystę od ponurych aspektów cenzury kulturowej przez tłumienie pewnych form sztuki i popieranie innych, przez zakaz teatru, a wspieranie poezji.

Moja odpowiedź na pańskie pytanie brzmi: w momencie gdy się przestajemy troszczyć o to, czy istnieje oficjalna cenzura, i rozważamy czysty fakt, że w publiczności ma się zawsze cenzora, wchodzi w grę cały szereg zupełnie innych pytań, w kontekście których pojęcie wolności nabiera zupełnie nowego znaczenia. Przypomnijmy zdanie Orwella, iż wolność polega na tym, że społeczeństwo słuchać ma tego, czego słuchać nie chce. Rousseau odparłby tu, że Orwell mówi o fantomie pojęcia wolności. Społeczeństwo przywyka do tego, co mu się podaje do wierzenia, a wtedy ów, który przychodzi, aby mu oznajmić prawdę, zostaje więźniem tych, którzy na to zareagują. Musi im odpowiedzieć, musi wyjaśnić, co ma na myśli. Powstaje dawanie i branie. I dlatego artysta może tylko tak dalece poruszyć publiczność, jak dalece on sam pozostaje pod wpływem jej kulturowej hierarchii wartości.

**Aryeh Neier:** Słucha się tego jak wariacji na temat Marcusowskiej teorii represywnej tolerancji. Popada się w autoekspresję i zapomina o tym, co się chciało powiedzieć.

**Richard Sennett:** Tak, coś w tym rodzaju. Ale pozostaje przekonanie, że każdy autor, który ma publiczność, jest już cenzurowany, i że ten rodzaj cenzury rozwija się na niższym poziomie niż cenzura polityczna.

**Hans Magnus Enzensberger:** W tym toku myślenia uderzają mnie dwie rzeczy. Po pierwsze, demonstracyjny radykalizm. Jest on aż zbyt dobrze znany, ponieważ przedstawia ten sposób argumentacji, który był zawsze deklamowany przez historyczne awangardy. Fakt, że ktoś odniósł sukces i jest akceptowany, stanowi argument przeciwko temu, co powiedział, ponieważ oznacza to, że nie był dość radykalny.

Uderza mnie też jeszcze, że ta linia argumentacji pozwala myśleć nie tyle o teatrze, ile raczej o telewizji i jej widzach. Pomiędzy krytyką telewizji jako fenomenu naszej cywilizacji i myślowym przewodem Rousseau powstaje pewna wspólnota. Mamy w Niemczech publiczno-prawny system telewizyjny, który próbuje jednak docierać także do dziedziny komercyjnej. Ci, którzy bronią istniejącego systemu, argumentują jak Rousseau. Mówią oni, że gdy się już raz poprze telewizję komercyjną, to poczyni się te same doświadczenia, co w USA. Pozyska się masową publiczność, aby zostać jej więźniem. Dla utrzymania artystycznej swobody wyrazu musimy więc wyznaczyć tele-

wizji granice. Inaczej mówiąc: możliwości telewizji muszą zostać zawężone tak, aby zapewnić mniejszości możliwość dojścia do głosu.

**Susan Sontag:** Argument przeciwko telewizji jest dokładnie tym argumentem. Ludzie pozostają pasywni, swoje wyobrażenia wartości otrzymują z obrazów.

**Richard Sennett:** I aby ustrzec ich przed pasywnością, musimy zabronić telewizji. Tak wyglądałby dokładnie tok myślenia Rousseau. Oddziaływanie, na które ludzie są narażeni, oglądając telewizję albo chodząc do teatru, i działanie, które publiczność wywiera na artystę, zdają mi się jednak dwoma różnymi rzeczami.

**Susan Sontag:** Mimo to nie rozumiem, dlaczego chce pan tak bardzo rozciągnąć pojęcie cenzury. Gdy się je rozszerzy tak mocno, jak pan to czyni, wtedy cenzura będzie odpowiadała każdej modyfikacji pierwotnego kreatywnego aktu. Mnie nie wydają się tym samym cenzura i modyfikacja dzieła czy świadomości artysty przez reakcję publiczności.

**Richard Gilman:** Trudno mi zrozumieć, o czym myśli pan czy Rousseau, gdy w tym kontekście przywołujecie cenzurę. Nie chodzi tu przecież o projekt sprawowania cenzury z roszczeniem do pokazywania tylko obrazów dozwolonych. Mówią państwo o zakazie medium dla zapobieżenia jego nadużyciom. To więcej niż cenzura, to

totalny zakaz. A jeśli medium jest zabronione, to wtedy zupełnie nie ma potrzeby stawiania problemu.

**Uczestnik dyskusji:** Chciałbym tu rozpatrzyć historyczny aspekt tej argumentacji. Do czasów Rousseau cenzura była czymś normalnym. Każdy akceptował autorytet Kościoła. Ten autorytet ustanawiał granice, wewnątrz których można było pracować, ustanawiał normy, które usiłowano w pracy uwzględnić. Indeks ksiąg zakazanych był klasycznym wyrazem cenzury. W czasach Rousseau rozpoczęła się walka o wolność jednostki, o prawo (a w szczególności prawo artysty) do działania zgodnego z własnymi poglądami. Rousseau staje wobec pewnej obawy. Porzucił on wszelkie autorytety i musiał dostrzec, iż nie osiągnął przez to absolutnej wolności, ponieważ to, co czynił, zostało zmodyfikowane przez jego publiczność. Zdaje mi się, że ten historyczny moment był niezmiernie ważny.

Słowo „cenzura” ma nader młode pochodzenie. Korzenie jego sięgają wprawdzie rzymskich czasów, ale cenzura jako pojęcie rozwinęła się dopiero w końcu XVIII wieku – po encyklopedystach.

**Richard Sennett:** Roussowski obraz artysty jest fascynującym aspektem jego myśli, zarówno historycznie, jak i w aspekcie tego, co jest w tej myśli niespójne. Rousseau jest w rozwoju sztuki świeckiej jednym z pierwszych, którzy zajęli się problemem indywidualnej kreacji artystycznej, zakładając, że pojęcie wolności jednostki traktuje się rze-

czywiście poważnie. Dlatego powstała w jego głowie cała ta architektura obaw. Jak można jako indywiduum w ogóle być wolnym? Jest to sprzeczność sama w sobie.

**Hans Christoph Buch:** Wierzę, że Rousseau jest po prostu rzetelniejszy i radykalniejszy niż większość autorów. To, co mówi, jest prawdą, musimy w imię absolutnej wolności wynajdować tyranię. Aby móc anulować cenzurę, należy wymyślić cenzurę jeszcze gorszą od tej, której się właśnie chcemy pozbyć. Akurat w ten sposób wykuwają autorzy ideologiczną broń, od której w końcu sami giną. Rousseau przygotował ideologicznie rewolucję francuską, która przez długi czas zabraniała wszelkich teatralnych przedstawień.

Związek literatury i władzy nie jest jednostronny. Literatura ma zawsze do czynienia z władzą. Autorzy nie są niewinni jak nowo narodzone jagnięta; nie tylko protestują przeciw represjom i torturom, sami je także słowami produkują. Przygotowują dla nich grunt.

**Richard Sennett:** Zostało to wyrażone jeszcze precyzyjniej, niż sam to powiedziałem. To jest propozycja Rousseau i sądzę, że musi zostać potraktowana poważnie. Zawsze, gdy autor pisze dla określonej publiczności, wywołuje w niej gotowość stawiania wobec niego określonych żądań. W świecie Rousseuskich wyobrażeń wyobrażenie wolności wyrazu jest fundamentalnym złudzeniem. Z punktu widzenia autora powstaje pytanie, jakie metody tyranii znajdą zastosowanie, gdy uczyni on to, co chce uczynić.



Jeżeli chce być rzeczywiście wolnym od wpływu ludzi, to potrzebuje tyranii państwa. To bardzo prowokujący tok myślenia.

**Josif Brodski:** Jestem innego zdania. Idea cenzury, że się coś uznaje za niestosowne do opublikowania, opiera się w końcu na naszych podstawowych wartościach etycznych, z hierarchii zawartej między dobrem a złem. Jak długo akceptujemy tę hierarchię, zawsze będziemy jedno oskarżać, a inne chwalić. Gdy rozprawiamy o autorze i publiczności, to mówimy o kontekście czy treści tego, co autor mówi. Cenzura nie występuje w sposób konieczny przeciw treści. Występuje ona przeciw stylowi. Chronią autora nie rozważania o tym, co on chce powiedzieć swojej publiczności, lecz jego język. Pisze się przecież, ponieważ własne pisanie jest reakcją wobec wszystkiego, co zostało przez kogoś napisane, wobec stylu przeszłości albo tego, który właśnie panuje. Pisanie jest przekazem języka czy, jeżeli chcemy być jeszcze bardziej precyzyjni, przekazem stylu.

**Richard Sennett:** Gdy porównujemy naszą sytuację z sytuacją Europy Wschodniej, to widzimy uderzającą różnicę i ona wywołuje w nas przeświadczenie, że nie istnieje żaden nacisk, gdy nie ma politycznych instrumentów represji.

**Susan Sontag:** My nie mówimy, że na nas nie jest wywierana żadna presja. Mówimy, że jest różnica tak wielka i ważna, iż musimy ją uwzględnić w rachubach. Nikt

nie utrzymuje, że od cenzury niesformalizowanej nie wychodzi żaden nacisk. Gdy jednak stawia się na tej samej płaszczyźnie cenzurę nieformalną i formalną, zaciera się różnicę jakościową.

**Richard Sennett:** Myślę, że winniśmy sobie ustalić, czy pojęcie cenzury kulturowej ma własny sens, czy też jest tylko echem tego, co dzieje się w polityce.

**Josif Brodski:** Albo odwrotnie. Powiedziałbym, że cenzura kulturowa jest odpadkowym produktem cenzury etycznej. Powinniśmy raczej mówić z jednej strony o zinstytucjonalizowanych formach przeszkadzania autorowi w głoszeniu tego, co chce, a z drugiej strony o zinstytucjonalizowanych formach przeciwstawiania się publiczności, próbom hamowania jej redukcjonizmu. Myślę, że wtedy mówilibyśmy rzeczywiście o cenzurze. Kulturowy sprzeciw wobec przemian występował zawsze. Inną sprawą jest, czy państwo albo specjalna grupa ludzi oficjalnie ten sprzeciw umacnia.

**Michael Scammell:** W 1977 roku zbiegł do Szwecji polski cenzor z 600 stronicami cenzorskich instrukcji. Obraz świata, który wyłania się przy czytaniu tego dokumentu, jest jak uderzenie w głowę. Małe, szare instrukcje zabraniające wzmianki o ruchach wojsk, o Nixonie, o imporcie węgla z Afryki Południowej czy o papieżu tworzą razem obraz, który należy każdemu narzucić. Ostatecznym celem cenzora jest takie wbicie go w mózg artysty, aby ten nigdy nie brał do ręki papieru i ołówka dla podania w wąt-

pliwość tej wizji świata. Autor słyszy wewnętrzny głos, który mówi mu, czego nie powinien pisać. Podobnie rozumie się w społeczeństwach zachodnich pojęcie nacisku.

**Susan Sontag:** W krajach rozwijających się cenzura zdaje się zapewniać artystę, że ma on obowiązki obywatelskie, regulujące jego uprawianie sztuki. Inteligentny reprezentant rządu będzie próbował zobowiązać autora przez to, iż powie mu, że byłoby wprawdzie lepiej, gdyby można pisać swobodnie, ale młody naród nie może sobie pozwolić na ewentualne negatywne tego następstwa. I autor często pod naciskiem moralnej sytuacyjnej konieczności ma szlachetną potrzebę kooperowania w interesie ogółu. Wtedy jednak, jak mi się zdaje, nie jest on zdolny do napisania czegoś, co mogłoby zadowolić oba serca w jego piersi: i lojalnego obywatela, i rzetelnego autora.

**Uczestnik dyskusji:** Chciałbym nawiązać do zjawiska milczenia autora w obliczu tego paradoksu. Rozmawiałem niedawno z pewnym irańskim pisarzem, który występował w USA jako jeden z najbardziej zdecydowanych przeciwników szacha. Siedział w Iranie w więzieniu i po zwolnieniu przybył do USA. Pojechał na rok do Iranu i wrócił zupełnie inny. Jego wcześniejsze dzieła są w Iranie wydawane i sprzedają się dobrze. Dziś pisze on to, co ja nazwałbym propagandą.

W jakiś sposób pojednał się z tą schizofrenią. Zdolność wewnętrznego dopasowania się jest chyba bardziej przerażająca niż zewnętrzny, cenzorski przymus milczenia. Ze

sposobu, w jaki mówił on o swej pracy, można było odczuć, że nie był zbyt szczęśliwy w związku z tym, co teraz pisał. Mówił, że tutaj czuje się szczęśliwszy, a jednocześnie utrzymywał, że rewolucja w Iranie jest po prostu wspa- niała. Jest on ważnym członkiem związku pisarzy, który protestuje przeciw doradcom Chomeiniego, ale nie przeciw samemu ajatollahowi. Nie jest skazany na milczenie, lecz pomija co nieco w tym, co pisze. Sam się cenzuruje.

**Hans Christoph Buch:** Sądzę, że możemy teraz dokład- niej zdefiniować nasze stanowisko w tej dyskusji. Jeżeli pa- trzymy na wspólnotę pisarzy jako na państwo w państwie, mające własne prawa i własną cenzurę, to możemy lepiej rozumieć różne formy cenzury i ich wzajemny stosunek. Bo republika literacka ma swe własne rewolucje, które nie muszą zgadzać się z politycznymi. Te dwa państwa mogą się krzyżować albo egzystować paralelnie. Istnieje nie tyl- ko cenzura umotywowana politycznie, lecz także cenzura literackiej świadomości czy samej świadomości.

Cenzura ta jest tak samo realna jak polityczna. W tej mię- dzynarodowej republice literackiej istnieją niepisane pra- wa, które mogą wchodzić w konflikt z zadaniami pisarza jako obywatela. Istnieją więc faktycznie dwa państwa znajdujące się w stanie walki.

**Hans Magnus Enzensberger:** Chciałbym się tu wsta- wić za autocenzurą. Przed mniej więcej dziesięcioma laty zatrzymałem się na Kubie. Był to dla mnie czas bardzo piękny i zarazem bardzo ciężki. Podczas pobytu utrwała-

łem doświadczenia, a całość rozrosła się do książki. Gdy wróciłem do domu, miałem więc ten manuskrypt i musiałem poradzić sobie z problemem, czy powinien on zostać opublikowany, czy nie. Z powodów, które łatwo dostrzec, najchętniej opublikowałbym książkę na Kubie, ale nie miałem tej możliwości. Musiałem rozstrzygnąć, czy powinienem publikować ją w Niemczech Zachodnich. W tym czasie nie mieliśmy z Kubą nawet dyplomatycznych stosunków. Po długim zastanowieniu zdecydowałem się na niepublikowanie i książka pozostała nie opublikowana do dziś. Abstrahując od problemu, czy decyzja ta była właściwa, czy fałszywa, odczułem ją jako wykorzystanie własnej wolności. Sądzę, że tu leży jedna z różnic między autocenzurą a cenzurą.

**Sidney Morgenbesser:** Zdecydował pan na gruncie moralnych racji, że opublikowanie tej książki byłoby niewłaściwe.

**Hans Magnus Enzensberger:** Miałem poczucie, że byłoby to trochę tanie. Prawda tego, co napisałem, musiała się okazać taka albo taka. Nie byłem w stanie mówić tym ludziom rzeczy, do których sami powinni dojść. Książka mogła być konstruktywna tylko w kubańskim kontekście, lecz nie w moim własnym.

**Susan Sontag:** Nie sądzi pan, że mówi to wiele również o tych, którzy w latach 30. jeździli do Rosji?

**Hans Magnus Enzensberger:** Tak.

**Sidney Morgenbesser:** Mówi pan, że jest w porządku, gdy się pan decyduje czegoś nie publikować z pobudek moralnych, a źle jest, gdy tę decyzję podejmie ktoś za pana?

**Hans Magnus Enzensberger:** Tak. Odpowiednikiem mojej wolności publikowania jest moja wolność niepublikowania. I z tego powodu obstaję przy tym, że autocenzura jest możliwością, którą ma każdy i z której faktycznie każdy czyni użytek.

**Susan Sontag:** Chciałabym się z panem sprzeczać o moralne do tego prawo. Sądzę, że historia wykazała, iż nie ma pan racji. Nie publikował pan z tego samego powodu, który Sartre wskazał dla swej odmowy mówienia o obozach sowieckich – ponieważ unieszczęśliwiłoby to francuską klasę robotniczą. Złe wiadomości z krajów komunistycznych były przez 40 lat cenzurowane. Gide miał rację, gdy zdecydował się mówić. Nawet jeżeli mierzył go fakt, że to, co mówił, było wodą na młyn fałszerzy, to prawdą było po prostu, że się tam działy okropności.

**Hans Christoph Buch:** Jako niemiecki czytelnik pańskich braci sądzą, że była to zła decyzja. Chętniej przeczytałbym tę książkę wtedy, zamiast uczyć się przypadku Kuby pięć lat później. Wtedy jakakolwiek wiadomość o Kubie mogła być bardzo zajmująca. Pojawiające się zawsze w takich warunkach wrażenie, że można było uzyskać aplauz ze złej strony, jest wyobrażeniem fałszywym. Jeżeli pan je akceptuje, to nie może pan już więcej publikować. Aplauz przychodzi zawsze ze złej strony.

**Richard Sennett:** W przebiegu tej dyskusji posiłkowaliśmy się rozpoznawaniem historycznego paradoksu: wraz z narodzinami państwa narodowego z jednej strony i wyobrażenia o indywidualnej wolności wyrazu z drugiej strony pojawiło się w nowoczesnym społeczeństwie napięcie, które nie miało żadnego odpowiednika we wcześniejszych sytuacjach, gdy jako cenzor działał Kościół czy absolutyzm. Obraz, jaki przy tym powstaje – o ile chcemy wykorzystać konstrukt Hansa Christopha Bucha – to obraz dwóch państw. A więc najpierw jest państwo literatury, mające swoje wewnętrzne potrzeby, które współbrzmia bądź nie współbrzmia z potrzebami narodu jako całości. Przyjmuje się, że życie w państwie literatury, że każdy innowacyjny krok równy kreatywności będzie utrudniany przez owo większe państwo, które zwie się cywilizacją. Decydującą antynomią jest antynomia pomiędzy pojęciem kreatywności a pojęciem cywilizacji, od której autor ciągle się dystansuje.

**Josif Brodski:** Wszyscy jesteście świadomi wad cenzury. Sądzę jednak także, iż możemy co nieco przytoczyć na jej korzyść. Fakt, że fenomen ten egzystuje już tak długo, prowadzi wielu z nas, a w szczególności Europejczyków, do traktowania go ze znaczną dozą rezygnacji.

Żeby jeszcze raz podsumować podstawy jego egzystencji: cenzura jest świadomą próbą uniemożliwienia dalszego mentalnego, duchowego i intelektualnego rozwoju gatunku ludzkiego, podjętą ze strony pewnych grup społecznych. Interesujące jest przy tym, że społeczeństwo często z całego

serca akceptuje tę cenzurę. Sprawia to wrażenie, jakby ludzie chcieli zostać głupimi; wierzę jednak, że nie jest to znowu takie proste. Próbują oni pozostać głupimi nieświadomie. Ludzkość ma niemal biologiczną skłonność, aby każdy rodzaj postępu, a szczególnie rozwój duchowy i intelektualny, odczuwać jako zagrożenie dla stabilizacji. Wszyscy przeciwstawiamy się w pewien sposób przemianom. Cenzura odpowiada temu odczuciu. W określony sposób jednak wzmacnia ona także egzystencję swego bieguna. Literatura ma nawyk włączania się w pobliżu cenzora. O tym chciałbym mówić.

Istnienie cenzury może przeobrazić ludność całego narodu w społeczność czytelniczą, posiadającą instynkt panujących norm językowych. Jeżeli istnieją oficjalne gazety, służące jako tuba państwu, to naród musi je czytać.

Każdy autor przejawiający pewną niezależność zostanie przez tę społeczność natychmiast rozpoznany. Czy się dobrze pisze, czy źle, będzie się zwracało uwagę przez to, że się odbiega od normy. Cenzura powoduje rozkwit metaforycznego czy alegorycznego systemu, który w moich oczach przynosi ogromny zysk językowi i literaturze. Zwiększa to ilość możliwych znaczeń jednego słowa. Sprzyja czytelniczej tendencji, aby uczyć się rozumieć alegoryczne myślenie i alegoryczne formy wyrazu. Język w obliczu cenzury, która istnieje od niepamiętnych czasów, zawsze dobrze prosperował.

Cenzura wiedzie także do oryginalnych osiągnięć myślowych. Przykładowo w Rosji Kierkegaard do dziś nie został



opublikowany. Mogłem się czegoś dowiedzieć o Kierkegardzie od obcokrajowców, lecz też niewiele. Potem ukażało się studium o nim, napisane przez marksistkę. Ponieważ miała słabość do tego autora, wpadła na pomysł, aby udostępnić jego dzieła, pisząc o nim krytyczną pracę, która napchana była cytataми z Kierkegaarda. Wszyscy rzuciliśmy się na tę książkę. Przy tym nie bardzo troszczyliśmy się o krytykę, jak zresztą i autorka. Wprowadziła analizę marksistowską jako przeprosiny i pretekst dla cenzora i wydawcy.

Cenzura jest naturalnie sprawą ostatecznie obrzydliwą. Nie możemy też rezygnować ze sprzeciwu wobec niej. Musimy wszelkimi sposobami stawiać jej czoła i podkopywać ją. Skandaliczne jest to, że rzeczywiście spowalnia ona dalszy rozwój ludzkości. Zamiast podejmować kolejne kroki, trzeba ciągle i ciągle borykać się z myślami i problemami, które dawno zostały obalone. W końcu jest cenzura także ucieleśnieniem różnicy między dobrem a złem. Indywiduum musi wszelako podejmować swoje etyczne decyzje bez pośrednictwa zewnętrznej instancji. Cenzura jest zewnętrzną instancją i dlatego autor musi stawiać jej opór.

**Susan Sontag:** Chętnie zgodziłabym się z panem, ale czuję się, niestety, zmuszona zaprotestować przeciwko metaforze „postępu”, na której pan tak mocno opiera swoją argumentację. Mówi pan o dalszym rozwoju, o następnym kroku. Być może nie ma żadnego „następnego kroku”. Być może jest raczej obowiązek, aby spróbować uniemożliwić

coś jeszcze gorszego zamiast budować na nieuniknionym postępie. Ulega pan temu mitowi postępu, który mówił, że zło kiedyś zniknie, i wiąże pan z nim swoje argumenty za i przeciw cenzurze w sposób, który jest, moim zdaniem, bezużyteczny.

**Josif Brodski:** Niech mi pani pozwoli to wyjaśnić. Żyjemy w określonym czasie i jesteśmy dziedzicami tego, co się wcześniej zdarzyło. Siłę naszej egzystencji w teraźniejszości musimy sobie zestawić z tym, co było przed nami. Ja nie mówię, że się rzeczy automatycznie kierują ku lepszemu. To, co nazywam postępowaniem, jest prostym faktem. Aby zrozumieć własną perspektywę, trzeba ją połączyć z perspektywą przeszłości. W następstwie duch ludzki staje się bardziej zniuansowany, oszlifowany.

**Susan Sontag:** Można tu utrzymywać przeciwnie, że zniuansowanie, jakie osiąga się w jednym kierunku, w innym się znowu traci. Utraciliśmy wiele centralnych subtelności, które inne kultury ochroniły dla swego dobra. W gruncie rzeczy wszyscy się zgadzamy, tylko mam uczucie, że pańska argumentacja jest nazbyt linearna. Fakt, że kultura nie obumiera, wcale jeszcze nie znaczy, że staje się ona lepsza. Nowe niuanse nie mogą nas czynić ślepyimi na fakt, że istnieje także stała akumulacja tego, co utracone.

**Per Wästberg:** Chciałbym poczynić objaśnienie do poglądu Brodskiego, że cenzura zmusza człowieka do zacołania. Pozwolą państwo przywołać przykład: w Związku

Radzieckim panuje styl malarski, którego orientacja na wzorce akademickie jest często wprost nie do zniesienia. Artyści znajdują się w smutnym położeniu, gdy muszą powtarzać problemy, które w innym kontekście znalazły już rozwiązanie. W związku z tym objawia się dalsze dotkliwie działanie cenzury. Stanowi ona mianowicie bezcenne usprawiedliwienie dla tego, co się robi. Przykładowo malarze, którzy zorganizują nielegalną wystawę w Pradze czy w Moskwie, już z samego faktu, że robią coś zabronionego, wnoszą, iż chodzi o nowe, śmiałe i ważne dzieła. Jedyne znaczenie, jakie one faktycznie posiadają, zostaje im wszelako dane przez cenzora, bo w innym kontekście praca ich mogłaby się jawić po prostu jako nędzne naśladownictwo. Jedno z największych dla autora niebezpieczeństw cenzury polega na autorytecie, który mu ona przyznaje.

**Susan Sontag:** Zgadzam się z panem. Chciałabym jednak wskazać także inną stronę tego zjawiska. Cenzura wytwarza intensywne zainteresowanie tym, co wartościowe, właśnie dlatego, że jest zabronione. Można tu przywołać wskazany przez Josifa Brodskiego przykład Kierkegaarda: gdy tutaj, w USA, liczne jego wydania są każdemu dostępne, w Związku Radzieckim więcej jest chyba ludzi oczarowanych Kierkegaardem. Dzięki cenzurze Kierkegaard jest dla rosyjskiego czytelnika nowym, nie zużyтым doświadczeniem.

**Josif Brodski:** Cenzura w państwach totalitarnych często zapewnia autorowi coś bardzo przyjemnego: czy się jest

dobrym, czy złym, ściśle rzecz biorąc, jest się zawsze na wierzchu. Państwo jest przeciwnikiem uchwytnym. Wie się, kogo trzeba atakować, a od kogo oczekiwać pomocy. Dobro i zło są dokładnie zakreślone i tworzą miłą topografię dla własnej egzystencji.

Cenzurę można porównać z hamulcami samochodu. Motor na niesłychaną siłę, a samochód mimo to się nie porusza. Jeżeli nie da się usunąć państwowego buciora z hamulcowego pedału, to można spróbować hamulec upiększyć, na przykład umać go kwiatami. [*śmiechy*]

**Hans Christoph Buch:** Mimo uproszczeń, które pan opisuje, mam wrażenie, że wschodnioeuropejscy autorzy od dawna walczą z czymś w rodzaju moralnego zobowiązania, które nam na Zachodzie wydaje się już prawie egzotyczne, przynajmniej w Niemczech Zachodnich. Wywołuje to u mnie poczucie straty. W Niemczech Wschodnich istnieje ono jeszcze jako coś głęboko niemieckiego, dającego się definiować tylko w systemie otwartych represji. Duchowa, kulturowa jakość, która daje ludziom bardziej moralne niż polityczne poczucie tożsamości. My mamy o wiele subtelniejszą formę represji, na swój sposób wygodniejszą.

**Josif Brodski:** Z tym się nie zgadzam. Każdy autor ma przeciwnika, ponieważ istnieje niemożność mówienia tego, co się chce, albo strach przed tym, co się mówi. Autor staje przeciw monstroom, poprzednikom i współczesnym, którym zdaje się podlegać, przeciw ludziom, którzy

mogą śmiać się z jego pragnień i obaw. Autor zawsze staje przeciw siłom, z którymi musi się liczyć. Wierzę, że trudniej jest walczyć przeciw wrogom, których się nie widzi, niż przeciw takim, których się widzi.

Wróg niewidzialny wymaga więcej fantazji, inteligencji i odwagi niż wróg sprefabrykowany w formie państwa. Dobry autor może z góry ocenić wszelkie podstępny i niebezpieczeństwa od niego pochodzące. Jednakże tylko nieliczni ludzie chcą lub są w stanie spojrzeć w twarz państwa. Sam jego widok zbyt łatwo onieśmiela i hipnotyzuje.

**Richard Sennett:** Próbowałem sobie – jako Amerykanin – wyobrazić przeciwieństwo tego, o czym państwo właśnie rozmawiali. Dla mnie zbyt wiele mówicie o tym, czego nie ma. Inaczej mówiąc: co się dzieje, gdy brakuje obrazu zewnętrznego wroga, a więc w społeczeństwie, które nie zna tradycji formalnej cenzury? Czy amerykańska literatura ucierpiała przez to, że nie stawały przed nią wszystkie te problemy? Czy nieistniejąca cenzura doprowadziła u nas do literatury uboższej? Czy nasz język był mniej metaforyczny, ponieważ zabrakło nam cenzury?

Zdaje mi się, że amerykańska literatura ma trochę problemów, ale ma także mocne strony, które należy przypisać brakowi cenzury. Nie powiedziałbym, że doszło do zubożenia. Zastanawiam się w każdym razie, z jakim rodzajem problemów konfrontowałyby się społeczeństwo, które urzeczywistniłoby absolutną wolność.

**Uczestnik dyskusji:** Dlaczego utrzymuje pan, że cenzura ma pozytywne działanie i pobudza rozwój tam, gdzie w rzeczywistości stanowi przeszkodę? Czy chce pan powiedzieć, że znaczna część literatury jest stymulowana właśnie przez ten system – w przeciwieństwie do systemów mniej represywnych?

**Josif Brodski:** Nie bardziej niż gdzie indziej. Nie sądzę, żeby można było oczekiwać od Rosji wyższego odsetka wielkich autorów niż od USA. Z drugiej strony, pisanie w sytuacji nieistnienia cenzury jest o wiele bardziej interesujące, ponieważ jest bardziej wyzywające.

**Uczestnik dyskusji:** Być może jesteśmy na złej drodze. Dobrze zrobilibyśmy, dostrzegając różnicę pomiędzy jakością literatury a jej znaczeniem jako instytucji. Myślę, że problem cenzury się z tym wiąże. Nie ma na tej ziemi kraju – z tego co ja wiem w każdym razie – który miałby taką publiczność literacką jak Rosja. Spotkałem na Syberii ludzi, którzy umieli na pamięć Borysa Godunowa Puszkina, ludzi pracujących w fabrykach. To jest coś, czego poza Rosją zupełnie nie można sobie wyobrazić. Jest to chyba związane z tradycyjnym brakiem wolności prasy. Duża część społecznego dyskursu znajduje się w stadium przepoczwarzania albo substytucji, zostanie on przejęty przez literaturę.

**Josif Brodski:** Ten rosyjski fenomen jest w istocie produktem dwóch rzeczy, po pierwsze – produktem wychowania. W szkole średniej jest się zmuszanym do uczenia się na

pamięć. Dzięki temu pozostają te zdolności w pełni wykształcone i już się ich nie traci. Poza tym Rosja była historycznie stale uboga w instytucje, które w innych społeczeństwach zaspokajały pewne ludzkie potrzeby, jak na przykład w państwie prawa. Literatura musiała wziąć na siebie wiele zadań, które gdzie indziej były podporządkowane różnym instytucjom państwowym. Dlatego ludzie pokładali w literaturze wysokie oczekiwania. I państwo też przeciwstawia się literaturze z odpowiednio większym brakiem zaufania. Gdy państwo traktuje swoich obywateli jak wrogów albo niewolników, podczas gdy człowiek nie zachowuje się ani jak jeden, ani jak drugi, to samo będzie widziane jako wróg i odpowiednio traktowane.

Tłumaczenie: A.B.

# Wiersze

**Bolesław Kuźniak**

**Ciąg wielkiej ciszy**

kiedy cierpisz wirujące  
łono Boga przesyła ci pozdrowienia  
wilgotną ślinę  
z nieodkrytych ust ukochanej

kiedy smutek uspokaja  
wrzaskliwe okolice rąk  
Aniołowie i ludzie jak dzikie gęsi  
szybują pod nieboskłony serca

i kiedy z miłości wypływa  
twarz powietrza chce się być  
w drzeniu jakiegokolwiek rzeczy

**By zdążyć umrzeć przed śmiercią**

już tylko tęsknota wielka powstała  
u początku stworzenia ma siłę  
podnieść me oczy ku górze  
tam niewidzialne diabelskie zwierciadło  
zakryte skradzionym płaszczem błękitu  
tam demon odbicia



wysysa zranione światło z lazaretu wzroku  
wiem jednak że muszę przepłynąć i  
przebić

lustro martwej wody  
by zdążyć umrzeć przed śmiercią

**Gryps do mistrza słowa**

poeci tej ziemi czekają  
na Twoje przyjście  
nad Golgotą wierszy nieustanne  
ukrzyżowanie słów  
w Twoim Imieniu wynosimy  
z otchłani atramentu  
światło ciszy byś mógł  
odwiedzić współwięźniów

# 8 IX 1831

**Sergiusz Sterna-Wachowiak**

widziałem armie odlane z szarugi To było  
moje miasto Świt, który płynął na mostach jak  
pasmo oddechów Szary śnieg  
podmiejskiej szosy Las, gdy rusza z posad  
wznosząc ku górze ponure korzenie

szły rzeczywiste. Śniły się wychodzące  
z podbitego kraju Piechurzy spowici  
w bandażu Zrośnięci w pochodzie Twarze  
z rdzy Bokami patrole kulawych i ślepych Widziałem  
wojska ulepione z błota

laskę Mojżesza, gdy znowu kraj mój zamykała  
jak skałę Widziałem Boga gdy rozbił tablice  
i milczał na skale

widziałem Czyny  
i lud wygnany pałką ze śródmieścia I żywą  
krew I nie milczałem I czułem gardło bolące  
z beziły

gwiazdę rozpaczy, gdy w pięści zamknięta tężała  
na kamień Słyszałem Pismo –  
Adamie Juliuszu Zygmuncie Cyprianie

ale to nieprawda, że żyliśmy w tej samej epoce; ale  
to nieprawda, że żyliśmy w różnych czasach; ale to  
nieprawda, że zdobywały nas te same armie; ale to nieprawda,  
że zabijały nas inne wojska; ale to nieprawda, że  
mówiliśmy tymi samymi słowami; ale to nieprawda, że  
mówiliśmy

w innym języku; ale

nienawiść nienawiść  
ta sama

# Wiersze

**Tadeusz Żukowski**

**List wigilijny do pomordowanych górników**

Jakże biały w naszych domach ten wieczór  
I jak przezroczyta w nich wasza nieobecność:  
Na stołach tkliwe płachty lnu oczekują Syna  
I już z nich kroją całun – i wam go nie szczędzą.  
Krzyżują się ręce łamiące opłatek: krwawią. I słów  
Nie słyhać spod łez: taka ich jaskrawość, że ciemnieje  
Gwiazda; zwiastuje krzyżowy ogień kul. Śnieg  
I węgiel, źrenice i cel. Znowu ołowiem łamią barykadę  
Z oddechów i czy krzyk usłyszy premier i rząd?  
Grudzień. W kostnicach stygnący bezwład nagich ciał  
Pod płótnem prześcieradeł. Sączy się cisza i krew.  
W czarną jak węgiel noc, w śniegu zimnym  
Jak śmierć – rodzi się Pan, by podjąć i ten krzyż.  
I gdy podaje przestrzeloną dłoń – nie złamie nas kat ni czołg.

26 grudnia 1981, Trzebiatów

**List, którym mógłbym rozpocząć spowiedź**

O losie, o ironio!... Owoc nadziei moich: witraże  
Miraży, którym sprzedałem duszę i ciało. I poeta  
Przyszło mi być – za kulisami. W prowincjonalnym  
Teatrze, gdzie łądzi się widzów, że są w Europie.  
Jednak należy odróżnić złe życie od złej sztuki...  
A tak gorączkowo garnąłem się do miłości, której  
Kropla i do niezakłamanych ludzi, których jeszcze  
Mniej... O już raczej wiek żelazny – niż ten gnijący  
Śmietnik! Uwiedziony przez próżność, wyszydzany nawet  
Przez nauczycieli. Nie zbawiła mnie ojczyzna, której nigdy  
Nie miałem i którą chciałem zbawić. Na ziemiach zabranych  
Poczęty, pod Królewcem urodzony; zyskałem Ziemię  
Odzyskane –  
Utraciłem Polskę. I nawet Bóg mówi szeptem  
Przez zagłuszone radiostacje snu.

4–5 czerwca 1984, Poznań

# Życie chasydów część II: avoda (służba)

**Martin Buber**

*Hitlahavut* jest obejmowaniem Boga poza czasem i przestrzenią. *Avoda* jest służbą Bogu w czasie i przestrzeni. *Hitlahavut* jest mistycznym posiłkiem. *Avoda* jest mistycznym darem. To są bieguny, pomiędzy którymi płynie życie świętego człowieka. *Hitlahavut* milczy, gdyż spoczywa na sercu Boga. *Avoda* mówi: „Kim jestem i czym jest moje życie, że pragnę ofiarować tobie moją krew i mój ogień?”.

*Hitlahavut* jest tak odległa od *avody* jak spełnienie odległe jest od tęsknoty. I jeszcze *hitlahavut* oddala się od *avody* tak jak odnalezienie Boga od poszukiwania Boga.

Baal-Szem powiedział: „Kiedyś król zbudował wielki i wspaniały pałac z niezliczonymi komnatami, ale tylko jedne drzwi były otwarte. Kiedy budowa została ukończona, zapowiedziano, że wszyscy książęta powinni stanąć przed królem, który siedział na tronie w ostatniej z komnat. Gdy książęta weszli do pałacu, zobaczyli drzwi poroztwierane na wszystkie strony, które prowadziły do krę-

tych korytarzy w oddali, a tam znowu były drzwi i znowu przejścia i nie pojawiał się żaden koniec przed oszołomionymi oczami. Wtedy przyszedł syn królewski i zobaczył, że cały labirynt jest lustrzaną iluzją, i zobaczył swego ojca siedzącego przed nim”.

Tajemnica łaski nie może być interpretowana. Pomiedzy poszukiwaniem a odnalezieniem rozciąga się struna ludzkiego życia, w rzeczywistości tysiąckrotnie powracająca, niespokojna, wędrująca dusza. A przy tym wzlot chwili wolniejszy jest od spełnienia. Bóg pragnie być szukanym i jak to możliwe, że nie pragnie być znalezionym?

Święty człowiek wiecznie przynosi nowy ogień, który iskrzy się żarem na ołtarzu jego duszy i nigdy nie wygasa – to sam Bóg wygłasza świętą mowę.

Bóg włada człowiekiem tak jak władał chaosem w czasie niemowlęcym świata. „I w chwili gdy świat począł się rozwijać, gdy spostrzegł Bóg, że jeśli świat postąpi dalej, to oderwie się tak, że już nie zdoła powrócić do domu, do swoich korzeni, wtedy powiedział: «Dosyć!» – tak też się dzieje, gdy duszą człowieka zawładną bolesny i ślepy pęd pozbawiony kierunku, a diabeł poczyna się wówczas w niej tak łatwo, że już wkrótce dusza nie będzie w mocy powrócić do domu – wtedy budzi się Jego litość i mówi «Dosyć!»”.

Człowiek także jest w mocy powiedzieć „Dosyć!” do wielości w sobie. Kiedy zewrze się samemu i stanie się jed-

nym, dotrze w pobliże jedności Boga – tak służy swemu Panu. Oto Jest avoda.

Pewien cadyk powiedział: „Z nim uczyć się i modlić się, i jeść, i spać, wszystko to jest jedno, i on potrafi wznieść duszę do jej korzeni”.

Wszelkie działanie zawarte jest w jednym i niekończące się życie ukryte jest w każdym działaniu: oto jest avoda. „We wszystkim, co człowiek robi – w mówieniu i patrzeniu, w słuchaniu i chodzeniu, w podnoszeniu się i kładzeniu – ukryta jest bezgraniczność”.

Z każdego uczynku rodzi się anioł, dobry albo zły. Z uczynków niezdecydowanych i wstydliwych, nie posiadających znaczenia albo mocy, rodzą się anioły ze skręconymi kończynami albo bez głowy lub ręki, lub stopy.

Gdy poprzez każde działanie jaśnieją promienie wszechistniejącego słońca i w każdym czynie skupia się światło – to jest służba. Ale to nie jakieś szczególne działanie wybrane jest dla prawdziwej służby. Bóg pragnie tej jedynej służby Jemu w każdym sposobie działania.

„Dwa są rodzaje miłości: miłość mężczyzny do jego żony wyrażająca się w sekrecie i bez obserwatorów, dlatego domagająca się miejsca oddzielonego od innych istot; i miłość do braci i sióstr, i dzieci, która nie potrzebuje ukrycia. Podobnie dwa są rodzaje miłości do Boga: miłość poprzez uczenie się, modlitwę i wypełnianie przykazań – ta miłość powinna być spełniana w ciszy i odosobnieniu, aby nie kusiła nikogo ku sławie i dumie; i miłość w czasie,



w którym człowiek jednoczy się z innymi istotami, kiedy człowiek mówi i słyszy, daje i bierze wraz z nimi, a jednak w tajemnicy własnego serca jest wierny Bogu i nie ustaje o Nim myśleć. I ta miłość jest na wyższym szczeblu od tamtej i dlatego jest powiedziane: «O, byłeś jako mój brat, który ssał z piersi mojej matki! Kiedy zdołam odnaleźć ciebie poza wszystkim, będę mógł pocałować ciebie; za prawdę, i nikt nie będzie mógł mną gardzić»<sup>1</sup>».

Wszelako nie można tego rozumieć tak, jak gdyby w tym rodzaju służby istniała szczelina pomiędzy ziemskim a niebiańskim uczynkiem. Raczej każde poruszenie poddanej duszy jest naczyniem świętości i siły. Pewien cadyk mówił, iż miał natchnione wszystkie członki swego ciała, że każdy jego krok zaślubiał odległe od siebie światy. „Człowiek jest jak drabina, ustawiony na ziemi, głową dotyka nieba. I wszystkie jego gesty, zmagania i wypowiedzi odciskają ślady w wyższym świecie”.

Oto odkryte jest wewnętrzne znaczenie *avody*, które nadchodzi z głębin starego żydowskiego sekretu nauczania i objawia tajemnicę dwoistości ekstazy i służby, posiadania i poszukiwania. Bóg spadł w dwoistość poprzez stworzony świat i jego czyn: w bycie Bogiem (Elohim<sup>1</sup>),

---

<sup>1</sup> Elohim – biblijne imię Jedyne Boga. W swej formie gramatycznej jest liczbą mnogą rzeczownika El (najstarsze semickie określenie Boga) i nawet w połączeniu z czasownikiem w liczbie pojedynczej posiada znaczenie jednostkowe i określa osobowy charakter Boga Izraela. Boskie „Imię” jest głęboko znaczącą tajemnicą, gdyż jest manifestacją Boga, Jego „sposobem działania” (hebr. *midot*). Imię Elohim oznacza „działanie” poprzez siłę i sąd, natomiast imię nie wypowiedziane, zawarte w tetragramie YHVH, oznacza „działanie” poprzez miłosierdzie i litość. W Starym Testamencie, począwszy od wezwania Abrahama, istnieje wydzielona tradycja elohistyczna podkreślająca dystans dzielący Boga od człowieka, ograniczająca antropomorfizm, w odróżnieniu np. od wcześniejszej tradycji jahwistycznej.

który jest odsunięty od stworzenia, i w obecność Boga (Szekinę), która zamieszkuje w rzeczach, wędruje i błąka się rozproszona. Tylko odkupienie powtórnie przywróci do jedni dwoistość Boga w wieczności. Ale dzięki służbie duch ludzki posiada moc przywrócenia Szekiny w pobliże jej źródła i może pomóc jej wstąpić w nie. W momencie jej powrotu do własnego domu, zanim ponownie będzie musiała zstąpić w byt rzeczy, wir pędzący poprzez życie gwiazd cichnie, pochodnie wielkiego zniszczenia gasną, bat w ręku losu opada, wielki ból świata ustaje i nasłuchuje: łaska łask objawiła się, boski dar wylewa się z nieskończoności. Aż do chwili, kiedy siła chaosu pocznie ściągać w dół Szekinę i wszystko stanie się jak przedtem.

Oto jest znaczenie służby. Jedyne modlitwa, która istnieje w imię Szekiny, prawdziwie żyje. „Poprzez swoją potrzebę i swoje pragnienie człowiek wie o pragnieniu Szekiny i modli się tak, aby pragnienie Szekiny było spełnione, i aby poprzez niego, modlącego się człowieka, nastąpiło zjednoczenie Boga i Szekiny”. Człowiek powinien wiedzieć, że jego cierpienie przychodzi od cierpienia Szekiny. Jest „jednym z członków jej ciała” i zaspokajanie jej potrzeby jest jedynym prawdziwym zaspokojeniem jego potrzeby. „On nie myśli o zaspokojeniu swoich potrzeb, ani tych niższych, ani tych wyższych, tak że on nie może być tym, który odcina wieczne rośliny i jest sprawcą rozdzielania. Raczej czyni wszystko w imię pragnienia Szekiny i wszystko będzie przemienione i jego własne cierpienie będzie uśmierzone dzięki uśmierzeniu wyższych korzeni. Wszystko bowiem, i to, co powyżej, i to, co poniżej, jest

jednością, «Jestem modlitwą» – mówi Szekina. Pewien cadyk powiedział: «Ludzie sądzą, że modlą się do Boga, ale tak nie jest, ponieważ modlitwa sama w sobie jest boskością».

W wąskim przedsionku jaźni nie zakwitnie żadna modlitwa. „Ten, który modli się w cierpieniu z powodu melancholii, która nim włada, i sądzi, że modli się w bojaźni przed Bogiem, albo ten, który modli się w radości z powodu jasności swego usposobienia i sądzi, że modli się w miłości do Boga – ich modlitwa jest martwa. Jest tak dlatego, gdyż ta bojaźń jest tylko melancholią, a ta miłość tylko pustą radością”.

Pewnego razu Baal-Szem trwał, stojąc na progu domu modlitwy, i nie chciał wejść do środka. Powiedział niechętnie: „Nie mogę tam wejść. Dom po brzegi pełen jest nauczania i modlitwy”. A kiedy jego towarzysze okazali zdziwienie, gdyż wydawało się im, że nie istnieje większa chwała od domu pełnego modlitwy, Baal-Szem wyjaśnił im: „Podczas dnia ludzie wymawiają tu słowa bez prawdziwego oddania, bez miłości i współczucia, słowa pozbawione skrzydeł. Pozostają pomiędzy ścianami, kucają na podłodze, rosną, układając się jedni na drugich jak więdnące liście, i do granic zapychają dom, tak więc dla mnie nie ma już tutaj miejsca”.

Modlitwa może być stłumiona w dwojaki sposób: jeżeli jest odmawiana bez wewnętrznej intencji i jeżeli wcześniejsze uczynki modlącego się człowieka rozpościerają się niby

ciężka chmura pomiędzy nim a niebem. Przeszkoda może być tylko wtedy przezwyciężona, gdy człowiek podąży ku górze w sferę ekstazy i oczyści się w jej łasce albo gdy inna dusza będąca w ekstazie uwolni spętane modlitwy i uniesie je ku górze razem ze swoją modlitwą. Tak więc mówi się o pewnym cadyku, iż stał przez długi czas w milczeniu i bez ruchu podczas wspólnej modlitwy i tylko wówczas zaczynał się samemu modlić, „tak jak szczep Dana<sup>2</sup> leżący na końcu obozu i zbierający wszystko, co zostało zgubione”. Słowo stało się jego przyodzieniem, do którego mógł składać modlitwy tak, że gdy one spadały opuszczone, mogły zatrzymać się i ponownie narodzić ku górze. Ów cadyk zwykł był mówić o modlitwie: „Ja łączę siebie z całym Izraelem, z tymi, którzy są więksi ode mnie, tak, że poprzez nich moje myśli mogą się wznieść, i z tymi, którzy są mniejsi ode mnie, tak, że oni mogą być podniesieni dzięki mnie”.

Ale to jest tajemnica wspólnoty: nie tylko niżsi potrzebują wyższych, ale także wyżsi potrzebują niższych. W tym tkwi jeszcze jedna różnica pomiędzy stanem ekstazy a stanem służby. Hitlahavut jest indywidualną drogą i celem; lina naciągnięta jest ponad przepaścią, przywiązana do dwóch wiotkich drzew targanych przez wicher i przemierzana w samotności i strachu przez stopy wędrowca. Tutaj nie ma ludzkiej wspólnoty, ani wątpliwej, ani zwyczajnej. Służba natomiast jest otwarta dla wielu dusz

---

<sup>2</sup> Dan – hebr. „sędzia”; ojciec jednego z najmniejszych plemion izraelskich osiadłego ostatecznie w dolinie górnego Jordanu, głównie w zdobytym mieście Lajisz, od tej chwili zwanym Dan (zob. Rdz 49,16-18; Sdz 18). Danici byli najdalej na północ wysuniętymi osadnikami izraelskimi.

w jedności. Dusze wiążą się ze sobą dla większej jedności i mocy. Istnieje taka służba, którą spełnić może tylko wspólnota.

Baal-Szem głosił taką oto przypowieść: „Kilku mężczyzn stało pod bardzo wysokim drzewem. Jeden z nich wpatrywał się w coś bardzo uważnie. Spostrzegł, że na wierzchołku drzewa siedzi ptak. Inni natomiast tego nie widzieli. I wielka tęsknota owładnęła człowiekiem, aby dosięgnąć ptaka i pochwycić go; nie mógł odejść stamtąd bez ptaka. Ale ponieważ drzewo było tak wysokie, nie leżało w jego mocy uczynienie tego, a i drabina była nie do zdobycia. Tęsknota była jednak tak silna, że znalazł sposób. Zebrał mężczyzn stojących wokół niego i ustawił jednego na drugim, każdego na barkach towarzysza. Samemu zaś wspiął się na szczyt tak, że dosięgnął ptaka i pochwycił go. I chociaż towarzysze pomogli mu, oni sami nie zobaczyli ptaka i dalej nie wiedzieli o nim nic. Ten natomiast, który znał go i widział, bez nich nie mógł go dosięgnąć. Jeżeli w dodatku najniższy z nich opuściłby swe miejsce, wtedy ci ponad nim spadliby na ziemię. «I Świątynia Mesjasza nazwana jest ptasim gniazdem w księdze Zohar»”.

To nie jest tak, że tylko modlitwa cadyka przyjmowana jest przez Boga albo że jedynie modlitwa jest ukochaną w oczach Jego. Nie ma modlitwy silniejszej w chwale i przenikającej prościej ukierunkowanym lotem przez wszystkie światy niebios prostego człowieka, który nie wie, co powiedzieć, i ofiaruje Bogu jedynie niezłomne podniety swego serca. Bóg przyjmuje je tak jak król

przyjmuje w swoich ogrodach śpiew słowika o brzasku, dźwięki tego śpiewu są mu słodsze niżli hołd złożony przez księżąt przed Jego tronem. Chasydzka legenda nie może dać dość przykładów łaski, która oświecła niepodzielną istotę i moc jej służby. Jedną z nich możemy tutaj przytoczyć.

Wieśniak, który każdego roku uczęszczał do domu modlitwy Baal-Szema w Dni Grozy, miał syna, który nie był pojętny, nie chciał się nawet nauczyć kształtu liter, nie mówiąc już o zrozumieniu świętych wyrazów. Ojciec nie brał go do miasta w Dni Grozy, lękając się jego niewiedzy. Jeszcze gdy chłopiec miał 13 lat i był w wieku przyjmowania prawa Bożego<sup>3</sup>, ojciec zabrał go ze sobą w Dzień Pokuty po to, aby syn nie zjadł czegoś w ten dzień przez brak wiedzy i zrozumienia. Chłopiec miał ze sobą mały gwizdek, na którym ciągle gwizdał, gdy siedział na polu, pasł owce i cielęta. Teraz niósł gwizdek w kieszeni bez wiedzy ojca. Usiadł w domu modlitwy podczas świętych godzin i nie wiedział, co powiedzieć. Ale gdy rozpoczęła się modlitwa Mussaf<sup>4</sup>, powiedział do ojca: „Ojcze, mam mój gwizdek ze sobą i chciałbym zagrać na nim”. Słyszac to, ojciec zaniepokoił się i rozkazał mu: „Bacz, abyś tak nie uczynił”.

---

<sup>3</sup> Gdy żydowski chłopiec kończy 13 lat, obchodzi święto zwane „bar micwa” (odpowiednik konfirmacji) i samemu staje się „bar micwą”, tzn. synem przykazań Bożych. Od tej chwili uważany jest za dorosłego człowieka, staje się odpowiedzialny za swoje uczynki, wraz z dorosłymi bierze udział w zbiorowych modlitwach w bożnicy. Oddaje się Bogu sercem, umysłem i wolą, a oznaką tego jest włożenie „tefilin” – są to ręcznie spisane na pergaminie fragmenty Tory włożone do małych pudełek, z których jedno przymocowuje się rzemykiem do czoła, a drugie do lewego ramienia.

<sup>4</sup> Modlitwa Mussaf – hebr. „dodatek”; pierwotnie specjalna ofiara darowana w Szabat i dni świąteczne; później nazwa modlitwy odmawianej w dni świąteczne podczas tej ofiary, następującej po głównej Modlitwie Porannej.

I chłopiec musiał się wstrzymać. Ale gdy nadszedł czas modlitwy Mincha<sup>5</sup>, odezwał się znowu: „Ojczy, pozwól mi teraz wyciągnąć mój gwizdek”. Gdy ojciec spostrzegł, że dusza syna pragnie zagwizdać, zdenerwował się i zapytał go: „Gdzie go masz?”, a gdy chłopiec pokazał mu to miejsce, położył swoją rękę na kieszeni i tak trzymał ją, by strzec gwizdka. Ale rozpoczęła się już modlitwa Ne’ila<sup>6</sup>, rozpalili się światła, drząc w wieczorze, i serca rozpalili się tak jak światła, nie wyczerpane długim oczekiwaniem. A w domu modlitwy zabrzmiało powtórnie 18 błogosławieństw<sup>7</sup> znużonych, ale wzniosłych. Wielka spowiedź powróciła po raz ostatni i zanim zapadł wieczór, a Bóg osądził, złożyła jeszcze raz przed arką Pana<sup>8</sup> swoje czoło na podłodze i rozpostarła ręce. Wtedy chłopiec nie mógł już dłużej więzić własnej ekstazy; wyrwał gwizdek z kie-

<sup>5</sup> Modlitwa Mincha – pierwotnie specjalny rodzaj ofiary, później nazwa popołudniowej modlitwy odmawianej podczas popołudniowej ofiary (zob. Ezd 9,4).

<sup>6</sup> Modlitwa Ne’ila – hebr. „Zamknięcie”; modlitwa wieńcząca Dzień Pokuty, o której mówi się, że jest „jak słońce osiadające na wierzchołkach drzew”, „podczas gdy zamyka się niebiańska brama Sądu i Miłosierdzia”.

<sup>7</sup> Osiemnaście błogosławieństw – tzw. Szemone Esre albo po prostu Tefilla (modlitwa). Jedna z najstarszych części Księgi Modlitwy\*. Ta modlitwa powraca w każdym nabożeństwie, porannym, popołudniowym i wieczornym. Żydzi podczas odmawiania jej stoją i oczy mają zamknięte. Słowa wypowiadają bardzo cicho, ponieważ, zgodnie z księgą Zohar, muszą być one słyszane jedynie przez aniołów przyjmujących modlitwy i zwanych dlatego „Uszy”. Jeżeli modlitwę ułowiłyby ludzkie uszy, przeszkodziłoby to w jej wzlocie ku niebu. Tefilla nie może być zakłócona żadnym ziemskim słowem. Po cichej modlitwie kantor powtarza ją na głos, a to dla tych wszystkich, którzy nie są z nią w bliskiej zażyłości.

\* Księga Modlitwy – hebr. Seder ha-Tefillot lub w skrócie Siddur. Zbiór dziennych modlitw w przekazany przez tradycję porządku. Istnieje wiele odmian tej Księgi powstających w zależności od różnych obrządków liturgicznych (już wśród samych Żydów w Ameryce istnieje wielkie ich zróżnicowanie w zależności od regionu), temperamentów i intencji bezpośrednio skierowanych ku Bogu (hebr. *kavana*). Np. Księga Modlitwy rabiego Izaaka Lurii napiętnowana jest luriańskim rozumieniem *kavany*, które zostało doprowadzone do najwyższego uniesienia przez chasydów.

<sup>8</sup> Arka Pana – hebr. Aron ha-Kodesz; przesłonięty specjalną tkaniną (tzw. parochet) ołtarz znajdujący się na wschodniej ścianie domu modlitwy i synagogi. Na ołtarzu złożone są zwoje Tory. Miejsce to symbolizuje biblijną Arkę Przymierza, centralny punkt Świątyni Jerozolimskiej.

szeni i z całej siły zagwizdał na nim. Wszyscy zamarli przestraszeni i oszołomieni. Ale Baal-Szem uniósł się ponad nimi i przemówił: „Zawieszony jest sąd, a gniew jest wygnany z oblicza ziemi”.

Tak więc każda służba wypływająca z prostej albo zjednoczonej duszy jest wystarczająca i całkowita. Istnieje jednak wyższy rodzaj służby. Ten, który wzniósł się z *avody* do *hitlahavut*, zatopił w niej swą wolę, i którego czynieniem powoduje tylko ekstaza, ten wzniósł się ponad każdą poszczególną służbę. „Każdy cadyk posiada swój jedyny sposób służby. Ale gdy cadycy kontemplują swój korzeń i docierają do Nicości<sup>9</sup>, wówczas mogą służyć Bogu na wszystkich szczeblach”. Jeden z nich powiedział: „Stoję przed Bogiem jako posłaniec<sup>10</sup>”. Ponieważ ów cadyk osiągnął spełnienie i Nicość, nie posiadał już swego poszczególnego sposobu służby. „Był raczej otwarty na wszystkie sposoby, które Bóg mógłby mu wskazać, tak jak posłaniec jest gotowy na wszystkie rozkazy swego pana”.

Tak więc ten, który służy w doskonałości, przewyciężył pierwotną dwoistość i przeniósł *hitlahavut* do serca *avo-*

<sup>9</sup> Nicość – chasydzka szkoła Habad głosiła, iż Boskość jest niczym nie ograniczona, bezgraniczna, w odróżnieniu od „czegoś”, które może być określone i posiada granice. Boskość jest „nicością” wolną od wszelkich ograniczeń i końców.

<sup>10</sup> W tradycji żydowskiej posłaniec zawsze przywołuje postać proroka Eliasza. Zgodnie z legendą Eliasza, który był wzniesiony do nieba, został wiernym posłańcem Boga do rodzaju ludzkiego. Jest obecny także przy każdym sederowym\* stole w wieczór Paschy (Pesach), gdy czczona jest pamięć Arki Przymierza i wyzwolenia z Egiptu. Ostatnia część uczty paschalnej to tzw. Nirca (przyjęcie), kiedy to na stole stawiany jest puchar wina dla proroka Eliasza. On ofiaruje pomoc w potrzebie, poradę w niepewności oraz, jako zwiastun Mesjasza, jako budzący ze snu i wzywający, przeznaczony jest, gdy nadejdzie czas, aby przygotował uśpioną ludzkość do przyjścia Mesjasza.

\* Seder – dosł. „porządek”; uroczysty posiłek i domowe nabożeństwo w pierwszą i drugą noc Paschy.



dy. Zamieszkuje w królestwie życia i kruszą się wszystkie ściany, wszystkie kamienie graniczne są wyrwane, unicestwione jest wielkie rozdzielenie. On jest bratem wszystkich stworzeń i czuje ich spojrzenie tak jakby ono było jego własnym, ich krok tak jakby jego własne stopy kroczyły, ich krew tak jakby ona płynęła w jego ciele. Jest synem Boga i składa swą duszę niespokojnie i ostrożnie w wielkiej dłoni obok wszystkich niebios i ziem, i nieznanych światów, i staje na powierzchni morza, do którego wpływają wszystkie jego myśli i gdzie kończą się wędrówki wszystkich istot. „On czyni własne ciało tronem życia, a życie tronem ducha, a ducha tronem duszy, a duszę tronem światła boskiej chwały, a światło rozpromienia się wokół niego, on siedzi w jego wnętrzu, drży i raduje się”.

Tłumaczenie: Rywa i Tomasz Wolski

# O tych, co ogień przemieniali w światło

**Tomasz Wolski**

Chasydyzm nie tłumił osobowości swych wyznawców, nie ofiarowywał żadnej wspólnej doktryny, do której nagina się później wybujałe jak pnącza roślin charaktery ludzkie, co często przydarzało się różnym sektom mistycznym. Miał wprawdzie swoje święte księgi, ale nie po to, aby wydłubywać z nich zawiłą naukę, którą w punktach podaje się do wierzenia, a potem sprawdza, jak jest przestrzegana. Chylił się w pokorze przed życiem pojedynczym i niepowtarzalnym, które jak rzeka jest żywiołem unoszącym przeznaczenie, a w mocy człowieka jest jedynie jej brzeg kształtować, rzeźbić bogato i ukierowywać. A wszystko to po to, aby, jak chciał tego Abraham Jaakow z Sadagory, unieść własną głowę wysoko, być wyprostowanym w ciele i w duszy, przemawiać pełnym głosem. Oczywiście, trudno oczekiwać, aby te głosy pokrywały się ze sobą, aby stanowiły jednogłos; wręcz przeciwnie, aż uderza bogactwo ich różnorodności. Cały ruch chasydzki to nie jeden wielki Baal-Szem-Tow i cała rzesza bezimiennych uczniów i wyznawców, to Baal-Szem-Tow i kilkudziesięciu wielkich ca-

dyków, z których każdy był niezwykłą osobowością, wokół której skupiała się wspólnota. Kogoś, kto zajrzy w ich biografie i wsłucha się w ich słowa, zadziwi to, jak wielce się oni od siebie różnili, jak różnymi ścieżkami zmierzali ku Bogu. Jeden drugiego wcale nie pragnął naśladować. Gdy któregoś z cadyków spytano, dlaczego nie bierze przykładu ze swojego nauczyciela i nie żyje tak jak on, ów mąż pobożny odpowiedział: „Przeciwnie, biorę z niego przykład, gdyż opuściłem go tak jak on opuścił swego nauczyciela”<sup>1</sup>. Zdaniem Gershoma Scholema, właśnie koncentracja na osobowości poszczególnych cadyków, to, że osobowość zajęła miejsce doktryny, stanowi najistotniejsze novum, jakie chasydyzm wniósł do historii żydowskiej mistyki<sup>2</sup>. Chasydzi wędrowali czasami wiele kilometrów, aby dotrzeć do Międzyborza albo Lublina, Braławia albo Leżajska, i zostać uczniem wielkiego cadyka. Przychodzili nie po to, aby pochylić się nad studiowaniem zwojów Tory i zaskarbić naukę zapisaną w księgach. Dla nich cadyk był żywą personifikacją Tory, on przemawiał tym, jak żył w każdej godzinie dnia i nocy. Uczyc się u niego oznaczało pozostawać w jego obecności i doświadczać jego bycia w świecie. Rabbi Izaak z Worek<sup>3</sup> powiedział kiedyś o swoim wielkim nauczycielu, Dawidzie z Lelowa, tak: „Wszyst-

---

<sup>1</sup> Wszystkie przytoczenia słów chasydów, jeżeli nie zostanie to zaznaczone, pochodzą z dzieła Martina Bubera *Tales of the Hasidim*, t. I: *The Early Masters*, New York 1975, t. II: *The Later Masters*, New York 1981.

<sup>2</sup> Zob. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1983, s. 344.

<sup>3</sup> Izaak z Worek, zm. 1858. Uczeń Simhy Bunama z Przysuchy. W młodości częsty towarzysz wędrowek Dawida z Lelowa.

ko, co robił każdego dnia i każdej godziny, było kształtem i słowem Tory”<sup>4</sup>.

Mądrość wśród chasydów nie tyle była głoszona, ile odczyniana. Mądrość jest odwieczna, niezmienna, zapisana w świętych zwojach Tory ponad naszymi głowami, lecz aby przemówiła, trzeba ją wcielić, trzeba czynem sprowadzić ją na ziemię. W innym razie pozostaje niema i martwa. Chasydowi mało było głosić słowo Tory, on pragnął stać się żywym słowem Tory; mało mu było modlić się, on pragnął wołać słowami Króla Dawida: „a ja cały jestem modlitwą”. Każdy z wielkich cadyków miał swój własny i jedyny sposób działania w świecie, dzięki któremu odczytywał tajemnicze hieroglify Bożego Słowa i objawiał je wspólnocie. Dla Wielkiego Maggida tym sposobem było same nauczanie, sam akt mowy. Nauczając, działał w ekstazie; wystarczyło, że tylko otworzył usta, a już nie przebywał dłużej w tym świecie i, jak mówili jego uczniowie, „przemieniał coś z powrotem w nicość”. Dla Rabbiego Szelke z Nikolsburga<sup>5</sup> rzeczywistym żywiołem było kazanie, on prawdziwie wierzył, że słowo inspirowane przez Boga ma moc przemiany. Rozumiał kazanie jako działanie, które unosi modlitwę wspólnoty do najwyższego poziomu oczyszczenia. Zdarzało się, że podczas tych kazań

<sup>4</sup> Dawid z Lelowa, zm. 1813. Jedna z najwspanialszych postaci chasydyzmu. Uczeń Elimeleka z Leżajska, a później Jakuba Izaaka z Lublina (zm. 1815). Wiele podróżował po kresowych miasteczkach i wioskach; wszędzie, gdzie był, gromadził wokół siebie dzieci, śpiewał i grał z nimi. Na rynku karmił i mył bezdomne zwierzęta, Kochał konie i gwałtownie reagował, gdy je ktoś uderzał. Długo wzbierał się przed zostaniem cadykiem, uważał, iż nie jest godny tego miana, gdyż bardziej jest oddany swojej rodzinie niż całej ludzkości. Był przyjacielem wszystkich, jego posłannictwem było nieść pokój i miłość ku wszystkim.

<sup>5</sup> Szelke z Nikolsburga, zm. 1778. Uczeń Wielkiego Maggida. Wyjechał z Polski do Nikolsburga na Morawach i założył tam Dom Studiów, który wkrótce stał się jednym z głównych centrów chasydyzmu.

jego święta intencja, kavana, wznosząca się do ekstazy, przełamywała wszelkie bariery form i obyczajów i rabbi poczynał tańczyć i wyśpiewywać melodie, których nikt przed nim nie słyszał. Właśnie taniec i śpiew to częsty rodzaj ekspresji mocy cadyków: Dawida z Lelowa, Izaaka Eisika z Kalev<sup>6</sup>, Izraela z Kozińca<sup>7</sup> i innych. Zupełnie inaczej budził się do działania w obliczu Wiecznego Rabbi Pinkas z Korzeca<sup>8</sup>, ponad wszystko przedkładając nakaz równowagi osiągany przez kontemplację, przez zanurzenie się w nicości. Byli wśród nich również „głupcy boży”, pobratymowie świętego Franciszka z Asyżu, jurodiwego z Rusi i sufiego z krajów islamskich. Zakorzenieni są również w tradycji Żydów z Europy Wschodniej dzięki postaci zwanej „badhan”; początkowo był to błazen występujący podczas wesela jako mistrz ceremonii, później jednak przekształcił się w kogoś świętego. Był kimś, kto z powodu swej niezmaconej i prostej więzi z Bogiem wolny jest od praw i ustanowień porządku społecznego, mimo że nadal bierze udział w życiu swoich towarzyszy. To on odwra-

<sup>6</sup> Izaak Eisik z Kalev (Nagy-Kallo w północnych Węgrzech), zm. 1828. Uczeń Szelme z Nikolsburga. Żył w ubogiej wiosce i tam nauczył się od pasterzy wielu ludowych pieśni, które potem przemieniał w pieśni chasydzkie. Na melodie ludowe śpiewał święte hymny i psalmy. Tam, gdzie był smutek i nostalgia pasterskich pieśni, teraz pojawiał się cierpienie Żydów na wygnaniu, tęsknotę pasterzy za miłością przemieniał w oczekiwanie na Boską Obecność. Jego pieśni za pośrednictwem Dawida z Czortkowa (zm. 1903), Haima z Zamościa (zm. 1876) i in. przedostały się do Polski i były bardzo popularne wśród chasydów.

<sup>7</sup> Izrael, zwany Maggidem z Kozińca, zm. 1814. Najmłodszy uczeń Wielkiego Maggida. Od młodości walczył ze śmiercią, z chorobą i słabością swego ciała. Jediną jego bronią była modlitwa. Wkrótce moc jego modlitwy stała się słynna na całym wschodzie Rzeczypospolitej. Ze wszystkich stron przychodzili do niego ludzie, prosząc o błogostawieństwo i wstawieństwo. Żaden z cadyków od czasu Baal-Szem-Towa nie miał tak wielkiego kredytu zaufania.

<sup>8</sup> Pinkas z Korzeca, zm. 1791. Uczeń Baal-Szem-Towa, choć był u niego tylko dwukrotnie i te wizyty nie spowodowały w nim żadnej istotnej przemiany. Beszt jedynie dodał mu siły i umocnił w wierze. Nazywano go „mózgiem świata”, od śmierci Beszta po Nachmana z Braclawia nie było tak świeżej i głębokiej myśli wśród chasydów.

cał się od wspólnoty, to wspólnota odsuwała go od siebie. Jego odosobnienie w obliczu Boga nie było odosobnieniem samotnika, ale tego, który jest częścią i prawdą świata, było odosobnieniem, w którym zawarta jest wewnętrzna wspólnota ze wszystkimi żywymi stworzeniami. Ludzie jednak nie mogą ścierpieć obok siebie człowieka, który nie pozwala im leniwie przysnąć w biegu spraw z dnia na dzień, który przeszkadza ich pragnieniu wymknienia się sprzed oblicza wieczności, i chętnie wyśmiewają się z „głupca”. Zadają mu cierpienie, a on jest tym zachwycony. I choć brzmi to paradoksalnie, „głupiec boży”, samotnik i odszczepieniec, jest rzeczywistym sercem wspólnoty. Przecież tak żył przez długie lata Baal-Szem-Tow, tak później żył Meszulam Susja z Annapola i Lewi Izaak z Berdyczowa<sup>9</sup>. Kryje się w tym odwieczny paradoks samotności i wspólnoty. „Ten, kto osiąga najwyższy próg duchowej samotności – pisał Gershom Scholem – kto jest dopuszczony do przebywania sam na sam z Bogiem, jest prawdziwym centrum wspólnoty, ponieważ osiąga stan, w którym prawdziwa wspólnota jest możliwa”<sup>10</sup>.

Każdy z chasydów działał na swój sposób, słowo Tory ożywało w jego niepowtarzalnym ciele i w jego jedynej duszy i dlatego odczyniał je w szczególny dla siebie, charakterystyczny sposób. Otwierał usta i nauczał, wirował z uniesionymi ku górze rękami, śpiewał, płakał, wyciszał

---

<sup>9</sup> Lewi Izaak z Berdyczowa, zm. 1809. Uczeń Wielkiego Maggida, a później Szelme z Nikolsburga. Jego ekstazę rodziło silne i rzetelne życie. Oddany miłością ziemi i prostym ludziom, w których towarzystwie najbardziej lubił przebywać. Owiane legendą są jego rozmowy z Bogiem, pełne poufności, grózb, żartów na granicy bluźnierstwa, a jednocześnie tliwości i pieszczot.

<sup>10</sup> G. Scholem, Major..., s. 343.

wszelkie emocje i kontemplował, czasami unosił Słowo w długich wędrówkach, dzieląc los wygnania z Szekina, drżał na całym ciele jak Izaak z Berdyczowa, był „głupcem bożym”... Stanisław Vincenz, będąc jeszcze małym chłopcem, zajrzał przez okno do domu modlitwy chasydów nad górnym Czeremoszem i ujrzał tam ludzi „przeczarowanych”, o twarzach rozpromienionych nauczaniem i łkających, łamiących swoje wątłe ciało w szaleńczych ruchach i stojących nieruchomo przy ścianie, wołających błagalnie i śpiewających przeciągle. Czasami głosili coś i krzyczeli chórem, a każdy z nich „inaczej siedział, inaczej stał, inaczej chodził...”<sup>11</sup>. Tak chasydzi czynili Słowo w chwilach szczególnych, podczas święta i modlitwy. Ważna była jednak każda chwila dnia codziennego, to po prostu, jak cadyk żyje, jak spożywa posiłek, jak bawi się z dziećmi, jak przechodzi przez las, jak odnosi się do zwierząt. Dużo prawdy kryje się w powiedzeniu pewnego chasyda: „Nie chodziłem do Maggida z Międzyrzecza po to, aby uczyć się od niego Tory, lecz po to, by zobaczyć, jak zawiązuje sznurowadła”<sup>12</sup>.

Życie chasyda rozpięte jest pomiędzy wołaniem a wezwaniem, on woła i jest wzywany. Wołanie do Boga wznosi z głębi ciemności, z kraju wygnania, z ubożego i brudnego sztetla (w jidysz znaczy „wieś, miasteczko”), z nędzy swego ciała i z bojaźni swej duszy. Napięty jak struna, szalony albo pijany, w ekstatycznym wirowaniu i śpiewie, porwany tęsknotą, wrywa się każdą cząstką siebie ku

<sup>11</sup> S. Vincenz, *Na wysokiej poloninie. Barwinkowy wianek*, Warszawa 1983, s. 306. Zob. też S. Vincenz, Spotkanie z chasydami, „Znak” 12(270)/1976.

<sup>12</sup> G. Scholem, *Major...*, s. 344.

górze. Tak chasyd woła, tak się modli. To jest dla niego rzeczywisty słup kosmiczny, po którym, choć na chwilę, może się wydostać z ciemnicy. W każdym sztetlu było takie miejsce niby arka pośród oceanu nędzy, brudu i nieszczęścia, był „pokój modlitwy”, tak zwany Klaus (w jidysz dosłownie znaczy „zamknięty, szczelny”), skąd dobiegło wołanie. Przed pójściem do „Klausu” oczyszczali się w rytualnej kąpieli (*mikvah*), wdziewali najlepsze swe ubranie, opuszczali posiłek i szli... Byli wśród nich tacy (np. Rabbi Uri ze Strzelisk<sup>13</sup>), którzy idąc na modlitwę, żegnali się z żoną i z dziećmi. Rabbi Szelomo z Karlina<sup>14</sup> głosił, iż przed modlitwą człowiek powinien przygotować się do umierania, gdyż intencja modlitwy domaga się całkowitego oddania i połączenia w nieznanym. Modlitwa jest wielkim ryzykiem i oddając się jej, nie można sobie wyobrazić, co nastąpi potem. Rabbi Mordechaj z Lekowicz nauczał, że ten, kto się modli, powinien oddać się swemu Panu każdym wypowiedzianym słowem, a ilustrował to przypowieścią o ptaku, którego pieśń dziękczynna rozsadzała jego własne ciało. Całe fizyczne istnienie człowieka musi wstąpić w każde słowo jego modlitwy, tak że ona może nawet „narodzić się z jego pięty”. Mówiono, że płuca Rabbiego Mordechaja rozerwane były przez wielką siłę modlitwy.

Każde takie wstąpienie do „Klausu” było aktem ostatecznym, chasydzi zapominali o ideach mesjańskich, nie po-

<sup>13</sup> Uri ze Strzelisk, zwany Serafinem, zm. 1826. Uczeń Szelomo z Karlina.

<sup>14</sup> Szelomo z Karlina, zm. 1792. Uczeń Menachema Mendla z Rymanowa. Słynął z wielkiej siły modlitwy. Założyciel szkoły ekstatycznej modlitwy, z której wyszli tak wspaniali cadycy, jak Uri ze Strzelisk, Jehuda ze Stretynia (zm. 1811), Abraham ze Stretynia (zm. 1834), Szelomo Haim z Kajdanowa (zm. 1862), Mosze z Kobrynia (zm. 1858).



zostawiali swego losu oczekiwaniu ani astrologom odczytującym ze znaków na niebie i ziemi, kiedy „to” się stanie. Dla nich wszystko mieściło się w granicach tu i teraz, nawiedzani byli radością spełnionej obecności, a nie nadzieją na przyszłe wypełnienie. „Przemieńcie się – wołał Rabbi Jehudi z Przysuchy<sup>15</sup>. – Przemieńcie się szybko, bowiem dzień jest blisko, już nie ma czasu na nowe wędrówki dusz; zbawienie zawarte jest w dłoni”.

Chasyd nie może jednak być nieustannie napiętą wołaniem, ekstatyczną struną. Jest również wzywany, a wezwanie trzeba usłyszeć, trzeba uciszyć się, roztworzyć siebie niby bramę wejściową dla gościa i uważnie nasłuchiwać. Chasyd oczekuje, czasami długo i z rosnącym niepokojem. Nie jest to żadna sprawa mesjańska, to sprawa przebudzenia się do życia każdego z osobna. Oczekuje się Słowa, które uderzy z góry i ugnieździ się w człowieku, to dopiero bowiem daje rzeczywistą sankcję jego działaniu; dopiero będąc nośnikiem Słowa, człowiek może czynić w prawdzie. Wielu Żydów wyśmiewało się z Jehudiego z Przysuchy, a nawet go prześladowało za to, że nie rozpoczyna modlitwy w przeznaczonych do tego godzinach. On tymczasem, nie zważając na nic, zapominając o czasie i prawie, niezłomnie czekał z rozpoczęciem, aż wypełni go rzeczywiste pragnienie modlitwy, aż nawiedzi go żywe Słowo. Gdy umarł Rabbi Izaak z Worek, jego przyjaciel

---

<sup>15</sup> Jakub Izaak z Przysuchy, zwany Jehudi (zn. Żyd), zm. 1814. Uczeń Jakuba Izaaka z Lublina, do którego przyprowadził go Dawid z Lelowa. Wkrótce doszło do konfliktu z cadykiem i Jehudi wyjechał do Przysuchy, gdzie przy pomocy swego ucznia, Simhy Bunama, założył własną szkołę, która szybko stała się ważnym ośrodkiem chasydyzmu.

Rabbi Mendel z Kocka<sup>16</sup> pragnął się dowiedzieć, kto zostanie jego następcą, i dlatego poprosił o rozmowę jego syna, Mendla z Worek<sup>17</sup>, o którym mówiono, że wcale nie stara się o zaszczyt zostania cadykiem. „Co ze światem?” – spytał Rabbi z Kocka (tzn. ze wspólnotą). „Świat stoi” – brzmiała odpowiedź (tzn. kwestia następstwa nie została jeszcze rozwiązana). Rabbi: „Oni mówią, że to ty przejmiesz świat”. Młody Mendel: „Jeżeli miałyby się tak stać, musiałbym to poczuć”. Rabbi: „Oni mówią, że to chasydzi czynią rabbiego”. Młody Mendel: „Ja nigdy nie pragnąłem jałmużny”. Nie chciał otrzymania daru niebios z rąk wspólnoty. Niestety, był już jednym z ostatnich utrzymujących więź z wielką tradycją chasydyzmu. O tym, że więź ta była coraz częściej zapominana i gwałcona, świadczą słowa Rabbiego Mendla z Rymanowa<sup>18</sup>: „Jeżeli tysiąc wierzących chasydów zgromadzi się wokół belki drzewa, ona również będzie mogła czynić cuda”. Może brakowało już cierpliwości w oczekiwaniu, może wiary i zakorzenienia w tradycji, w każdym razie chasydzi coraz bardziej zawierzali tylko swojej mocy, poprzestając na różnego rodzaju sztuczkach magicznych i cudotwórstwach. A tradycja przekazywała cadykom: „Nikt nie powinien zasiąść na krześle, zanim nie usłyszy wezwania Eliasza”. Baal-Szem-Tow nie mało dróg przewędrował, nie mało wycierpiał w samotności, zanim jego utrudzone ciało odczuło ciężar

<sup>16</sup> Menachem Mendel z Kocka, zm. 1859. Uczeń Jakuba Izaaka z Lublina. Od dziecka lubił chodzić własną drogą, a ponieważ cadyk z Lublina nie lubił niezależnych charakterów, szybko doszło do konfliktu i Mendel przeniósł się do Przysuchy. Po śmierci Jehudiego osiada w Kocku i zakłada tam własną szkołę, już ostatni ośrodek chasydyzmu.

<sup>17</sup> Menachem Mendel z Worek, zm. 1868. Syn Izaaka z Worek. Był obecny w świecie poprzez milczenie, które to doprowadził do swoistego rodzaju mistrzostwa.

<sup>18</sup> Menachem Mendel z Rymanowa, zm. 1815. Uczeń Elimeleka z Leżajska.

Słowa. I stało się tak jak w *Widzeniu* Adama Mickiewicza: „Dźwięk mnie uderzył, nagle moje ciało...”. Zawierzmy zresztą głębi wyobraźni Stanisława Vincenza; było to tak... „Przyszło doń słowo. I słowo jest najważniejszym kluczem tajemnicy dla chassidim: ten cud, że dusza z duszą, istota z istotą może się porozumieć. [...] Ze słowa płynie chór radości, chór obcowania powszechnego. Słowo słyszane naprzód, które jak dźwięk zdolne obudzić człowieka bez jego woli. [...] Wychodząc z jaskini poczuł na sobie oddech ognisty. Ujrzał – w głębinach światowych, w przepaściach jasności – korzeń mówiący. Słowo widziane. I poczuł jak krew światowa, żywica wypływa z drzewa światowego i wpływać poczyna żarem w jego żyły. I radość, radości wir, radość z wieczystych bezkresów dzwoniąca zagrała w nim. Cieleśnie, ogniście. Mocą zaś tej radości wszystkie iskry Boże, w świecie rozsiane przez soczewkę jego duszy, rozpalone, zaczęły się budzić, otrząsać z drzemoty wiekowej. I falą złotą szemrząc zgodnie płynęły ku Jedynemu”<sup>19</sup>.

Słowo zamieszkuje w ludzkim ciele, grzesznym i ociężałym, spada w ciemność upadłej materii. Taki już mu pisany wektor we wszechświecie, w dół lecą anioły, w dół zstąpić musi z wysokości święty cadyk. „Jeżeli pragniesz podnieść człowieka z błota i nieczystości – mówił Rabbi Szelomo z Karlina – nie myśl, że wystarczy, abyś stanął na szczycie i trzymając się go, wyciągnął ku potrzebującemu pomocną dłoń. Musisz samemu przebyć całą drogę w dół, aż po błoto i nieczystości. Wtedy dopiero obejmij go silnymi dłońmi i pociągnij

---

<sup>19</sup> S. Vincenz, *Na wysokiej...*, s. 312.

go i siebie samego ku światłu”. Nadejście Słowa budzi ciało i zaślubioną mu duszę, chasyd poczyna odczyniać Słowo. Tej maleńkiej iskierce nie można pozwolić zagasnąć, trzeba ją rozpaścić w ogień. Niech przemówi wszystko, co wewnątrz ukryte, każdy zmysł, każda namiętność, szaleństwo tajemne, niech popłynie ognista mowa, pieśń i taniec. Nie należy się tego bać ani wstydzić. Baal-Szem-Tow mówił nawet, że „im większy człowiek, tym większy popęd”. Pewnie, że dużo w tym grzechu, złej siły, dzikości nawet i obłądu. Ale wszystko to w nas drzemie, to wszystko trzeba przewyciężyć, a nie ukryć. „Grzech nie ma być zniszczony, lecz przemieniony” – głosi stara mądrość kabalistyczna. Słowo spada w ciało ludzkie i to ono musi przemówić, swoją ziemią, swoim upadkiem wołać. Dawniej o chasydach często mówiono „am horrec”, co dosłownie znaczy „człowiek ziemi”. Pogardliwe było to określenie, akcentujące ich ubóstwo i ciemnotę, lecz kryje się w nim inna, głęboka prawda. Chasyd rzeczywiście jest „człowiekiem ziemi”, gdyż nie wypiera się jej, prawdziwie ją kocha, przylega do niej każdym swoim zmysłem i gorącą namiętnością. Jest w tym podobieństwo Bożej miłości, jest w tym ścieżka ku niebu. Wplątują się tutaj słowa mądrego starca Zosimy: „...nie bójcie się grzechu ludzkiego, miłujcie człowieka i w grzechu jego, albowiem to jest podobieństwo Bożej miłości na ziemi. Miłujcie wszelkie stworzenie boskie, i całość, i każde ziarnko piasku”<sup>20</sup>. Nie jest to przypadkowe skojarzenie, tak mógłby powiedzieć również Baal-Szem-Tow; między mistyką chasydzką i rosyjską, zwłaszcza sekt prawosławnych, istnieje bardzo istotne podobieństwo, przez znawców nie dość rozpoznane i akcentowane. W pustelni,

---

<sup>20</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przekł. A. Wat, Warszawa 1970, t. I, s. 383.

w której spoczywało już martwe ciało starca Zosimy, żarliwie modlił się Alosza, a jego twarz powoli poczynąła promieniować niezwykłym światłem zachwytu i radości... o włókna jego wnętrzości uderzało już Słowo. Nagle wybiegł z dusznej i ciasnej celi... „Zachwytem przepelniona dusza pragnęła wolności, wolnych rozgłosów. [...] Ciszka na ziemi zlewała się jak gdyby z ciszą niebios, tajemnica ziemi stykała się z tajemnicą niebios... Alosza stał, patrzył i nagle jak podcięty runął na ziemię. Nie wiedział, czemu ją obejmuje, nie zdawał sobie sprawy, dlaczego tak niepowstrzymanie chce ją całować, całować całą, lecz całował ją z płaczem, z łkaniem, oblewając łzami i nieprzytomnie ślubował, że będzie ją kochał na wieki wieków. [...] Padł na ziemię jako słaby młodzieniec, a podniósł się jako niezłomny wojownik”<sup>21</sup>.

W biografjach chasydów doświadczenie ziemi, natury, bardzo często było momentem przełomowym w życiu. Żyjący w zamkniętym getcie, pośród nieczystości i nędzy sztetla, w dusznych i ciemnych izbach, szczególnie mocno musieli przeżywać spotkanie z nagą ziemią, z otwartą przestrzenią stepów, gór i lasów. Tak było w przypadku Baal-Szem-Towa i Rabbiego Susji, który nie wytrzymał długo w szkole i dosłownie przez okno uciekł w świat. Tak było i w przypadku Rabbiego Nachmana z Braclawia<sup>22</sup>,

<sup>21</sup> Ibidem, t. II, s. 47–48.

<sup>22</sup> Nachman z Braclawia, żył w latach 1772–1810. Prawnuk Baal-Szem-Towa. Powszechnie uznany za ostatniego z wielkich żydowskich mistyków. W 1798 r. udał się w podróż do Ziemi Świętej, która stała się dla niego wielką podróżą-wtajemniczeniem. Po powrocie osiadł w Braclawiu i tam, otoczony wrogami, podjął daremną walkę o przywrócenie tradycji dawnych mistrzów chasydyzmu. Nie powstrzymał nieubłagania nadchodzącego upadku. Pochowany został na swą prośbę w Humanu, gdzie w 1768 r. Kozacy zdobyli twierdzę bronią przez Polaków i Żydów i wymordowali tysiące istnień. Wierzył, że jego dusza będzie w mocy wznieść ku Ojczyźnie błakające się nieszczęsne dusze humańskie.

którego historia jest szczególnie dramatyczna i przejmująca. Będąc jeszcze małym chłopcem, bardzo pragnął doświadczyć objawienia... umartwiał ciało, surowo pościł, wołał do Boga i wszystko to na darmo, niebiosa milczały, a on popadał w rozpacz i zwątpienie. Mając lat 14, ożenił się i zamieszkał na wsi u teścia. „Ujrzawszy nagle – pisał o nim Martin Buber – zamiast wyblakłych, żółtych ścian, zieleń lasu i kwiaty łąki, jak w czarodziejskim królestwie, pod tchnieniem trawy i drzewa obala mury duchowego getta. Mało kto doświadczył równie gwałtownej przemiany, co rabin Nachman. Zapomniał o umartwieniach, o waśni, na którą skazał serce. Nie potrzebował dłużej w trudzie zabiegać o objawienie. Łatwo i radośnie odnajdował Boga w każdej rzeczy”<sup>23</sup>.

Miłość chasyda do każdej żywociny to jakby dalsze rozprzestrzenianie ognia w świecie stworzonym, to wyzwalamie iskier ukrytych we wszystkim, co istnieje, Gdyby był to rodzaj panteizmu, można by na tym poprzestać. Ale dla chasyda jest to ciągle jeszcze początek drogi, Poprzez stworzenie idzie wiedziony miłością w głąb, ku swemu Panu i Oblubieńcowi. Nie wystarcza mu przebudzenie iskier, nie wystarcza mu ogień płonący ekstatyczną radością. On pragnie przywrócić iskry samemu Bogu, są to bowiem jego utracone cząstki, on pragnie radość ofiarować Bogu. Ale aby tak się stało, ogień musi przemienić się w światło.

---

<sup>23</sup> M. Buber, *Opowieści rabina Nachmana*, przekł. E. Zwolski, Paryż 1983, s. 22.

Powróćmy jednak jeszcze na ziemię. Obejmowana ciałem i duszą w miłości niby matka poczyna rzeczywistą ścieżkę chasyda ku Wiecznemu. Kiedyś Rabbi Aaron z Karlina<sup>24</sup>, nawiązując do biblijnej drabiny Jakubowej, powiedział: „Jeżeli człowiek Izraela trzyma siebie w garści i mocno stoi na ziemi, wtedy jego głowa dosięgnie niebios”. Chasyd, brzemienny Słowem, zapalony iskrą Bożą, płonie rozpierany przez siły telluryczne i niebiańskie, poczyna swą drogę ku Wiecznemu. To Alef, pierwsza litera alfabetu hebrajskiego, którą wyobraża postać człowieka jedną ręką wskazującego niebo, a drugą ziemię. W symbolicznej kabalistycznej oznaczała rozpoczęcie, była znakiem potencjału albo możliwości i pokazywała pierwszy krok w stronę manifestacji. Exodus Żyda z ziemi wygnania rodzi się nie z ducha i nie z natury, rodzi się z ich zjednoczenia. Początkowo człowiek, przygnieciony ciężarem ziemi, stąpa ociężale, ma na sobie jakby skorupę, którą ogień musi przepalić, którą trzeba odwirować w tańcu, wyspiewać aż do utraty tchu, odczynić w ekstazie aż do zupełnego fizycznego wycieńczenia, „Zdejmij swe odzienie, droga duszo, i tańcz wesoło podczas uczty i tańca” – śpiewał w szczęśliwości święta Purim Rabbi Izrael z Kozińca. „Człowiek ziemi” płonie szaleńczym ogniem, lecz nie wiadomo jeszcze, czy to diabeł, czy anioł włókna ciała i duszy rozpała, czy to ekstaza Iwana Karamazowa, czy świętego Franciszka z Asyżu. Przecież wszystko może się skończyć pustką, cielesną orgią i zmysłowym wyuzdaniem. W płonącym człowieku musi nastąpić przemiana, nagły zwrot

---

<sup>24</sup> Aaron z Karlina, zm. 1772. Spośród wszystkich swoich uczniów jego właśnie wybrał Wielki Maggid na swojego następcę. Nikt tak jak on nie potrafił podbić serc chasydów, był prawdziwym przewodnikiem dusz ludzkich do Boga. Zmarł przedwcześnie i młodo.

ku swej rzeczywistej Ojczyźnie, on musi wejść na drogę, która nie ma końca. Ten tajemniczy i przełomowy moment w wędrówce człowieka mędrcy nazywają „Teshuvah”. To hebrajskie słowo dosłownie tłumaczone oznacza skruchę i pokorę, rozumiane jest jednak szerzej, właśnie jako całkowita przemiana, jako akt, który przyobiecuje człowiekowi zbawienie. Tak rodzi się człowiek duchowy, którego głównym przymiotem jest światło, tak ogień przemienia się w światło.

„Ogień przenosi w wieczność to, co dzięki niemu ginie z tego świata. Wszelkie inne zniszczenia są transformacjami. Tylko ogień unicestwia. Ogień jest światłem, które niszczy. Przekształca rzeczy w światło”<sup>25</sup> – Simone Weil.

---

<sup>25</sup> S. Weil, *Wybór pism*, przekł. Cz. Miłosz, Paryż 1958, s. 168.



# Przystosowanie do wolności

## część II: Rzym – wolność i siła

### Soter

Czytając poniższe wywody, można będzie odnieść wrażenie wyrywkowości i niesystematyczności. Jednak celem tego szkicu jest zasygnalizowanie problemu poprzez ukazanie tematu w dwóch jego fundamentalnych aspektach – prawa i filozofii. Zdaje się, iż problem niewolnictwa nie może być ukazany całościowo, będąc wyłączonym ze swego organicznego konkretnego. Każda więc synteza starożytnego niewolnictwa musi być jednocześnie bardziej lub mniej opowiedzianą historią całego rzymskiego społeczeństwa. A to poważnie przekracza ramy i możliwości Pisma.

Na terenach Italii, a później Cesarstwa, administrowanych przez Rzym każdy objaw życia normowany był przez prawo. *Lex Romana* – ta silna, monolityczna podstawa prawna wypełniała wszelkie zakamarki codziennego ludzkiego życia. Wkradała się niepostrzeżenie bądź jawnie stała na straży każdego, najbliższego czasem, ludzkiego poczynania. „*Dura lex, sed lex*” – mawiali od najdawniejszych czasów *cives Romani*, dumni z dokonań przodków, a także

z wdzięczności dla współczesnej palestry za nowe kodyfikacje; „dura lex, sed lex” – głosem pełnym rezygnacji wtórowali im ci, którzy „dzięki temu”, że „dura lex”, nie mogli liczyć na poprawę swej sytuacji ani położenia. Głos tej drugiej grupy był z pewnością donioślejszy, lecz „quod scriptum est in lege, scriptum est”.

Od czasów epoki królewskiej w dziejach Rzymu, a więc od mniej więcej połowy wieku VIII przed Chrystusem, spotykamy się ze sztywnym podziałem społeczeństwa rzymskiego: *liberi* – *servi*, wolni – niewolnicy. Klasa pierwsza, *liberi*, w różnych okresach dziejów Rzymu dzieliła się na kilka warstw, a poszczególne warstwy na kategorie. Początkowo ten dość skomplikowany podział, a uwarunkowany wartością majątku i dochodów, służył celom militarno-obronnym; później, choć nie stracił swego pierwotnego charakteru, nosił wyraźne cechy kastowe.

Grupa ludzi zwanych *servi* (niewolnicy) nie była początkowo objęta żadnym dodatkowym podziałem. Ich codzienna dola uzależniona była albo od indywidualnego traktowania przez właściciela, albo od pewnej ogólnie panującej w danym czasie tendencji.

Problem niewolnictwa w Rzymie, mimo iż tak jednoznacznie postawiony, wydawał się jednak bardziej skomplikowany niż na terenie starożytnej Grecji, choć, jak wspomniano<sup>1</sup>, kwestia nomifikacji nie była tak jednorodna. Zdaje się to wynikać z dwóch powodów; primo,

---

<sup>1</sup> Patrz *Przysposobienie do wolności*, cz. I, „Czas Kultury” 1/1985.

społeczeństwo rzymskie odeszło bardziej niż greckie od typu społeczeństwa pierwotnego czy rodowo-plemiennego. Całkowity brak cech prawa pierwotnego musi budzić w nas szacunek i respekt dla prawa rzymskiego. Secundo, codziennym życiem Rzymian rządziło prawo, a nie poglądy filozofów, choć i te w Rzymie miały pewne znaczenie, nigdy jednak nie posiadały charakteru obligatoryjnego. Na całokształt stosunków między ludźmi wolnymi a niewolnikami zasadniczo wpływały dwie dziedziny: prawo i filozofia.

## **Prawo**

Nie tylko w historii prawa, lecz także w całej historii kultury prawo rzymskie jest fenomenem zupełnie wyjątkowym. Była to kodyfikacja systemu prawnego, który obowiązywał w największym organizmie państwowym, jaki został stworzony w czasach starożytnych – w państwie rzymskim. Prawo istniało od początków do końca jego trwania, licząc od legendarnego założenia Miasta, czyli roku 753 przed Chrystusem, aż do upadku Cesarstwa Zachodniego, czyli do roku 476 nowej ery, a więc 12 wieków!<sup>2</sup>. Prawodawstwo rzymskie stanowi do dzisiaj punkt wyjścia i podstawę systemów prawnych dla całego świata zachodniego.

Do najbardziej niezmiennych podziałów norm prawnych w obrębie prawa rzymskiego należy podział na: *ius publicum* – prawo publiczne i *ius privatum* – prawo prywatne: „Publicum ius est quod ad statum Rei Romanae spectat,

<sup>2</sup> W opracowaniu tym nie wdajemy się szczegółowo w historię prawa rzymskiego, stąd takie uproszczenie.

privatum quod ad singulorum utilitatem” (Prawo publiczne odnosi się do ustroju państwa rzymskiego, prywatne zaś do korzyści obywatela). Zapamiętajmy ważne stwierdzenie „utilitas” – korzyść bądź interes, i właśnie owa *utilitas* stanowi kryterium rozróżnienia rodzajów praw.

Prawo publiczne jako regulujące organizację i działalność ustrojową zaspokajało korzyści warstwie panującej. Ono zabezpieczało interes aparatu władzy, tak w granicach państwa, jak i w prowincjach. Z kolei prawo prywatne przynosiło zabezpieczenie poszczególnym jednostkom warstwy panującej. W obrębie przepisów prawa prywatnego znalazły się i takie, które w szerokim stopniu umożliwiły eksploatację cennych dóbr materialnych oraz swobodny obrót gospodarczy. Z tego zabezpieczenia prawnego korzystali faktycznie przedstawiciele wysokich szczebli ludzi wolnych. Zatem prawo prywatne pośrednio zaspokajało interesy klasowe rzymskiego społeczeństwa. Niewola – centralna instytucja państwa rzymskiego znajdowała właśnie swe podstawowe prawne regulacje w obrębie prawa prywatnego.

Już najstarsza z ustaw rzymskich, tak zwane Prawo XII tablic (451–450 przed Chr.), ukazuje między innymi socjalne stosunki społeczeństwa rzymskiego w czasie jego przejścia do systemu niewolniczego. Wszak zapisano w niej, że istnieją niewolnicy w odróżnieniu od ludzi wolnych, lecz wtedy była to jeszcze niewola typu patriarchalnego; niewolnik był osobą niższego rzędu, lecz był jeszcze osobą, nie rzeczą (por. §79, 2-3). Podstawową tendencją

ustawy było jednak uregulowanie rodzącego się już konfliktu w obrębie wolnych członków społeczeństwa na tle ich zróżnicowania pod względem zarówno społecznym, jak i ekonomicznym. Swój wykład prawa personalistycznego Gajusz rozpoczyna od podziału: „najogólniejszy oto podział osób co do prawa jest taki, że wszyscy ludzie dzielą się na wolnych bądź niewolników”<sup>3</sup>. Jest to podział fundamentalny! Inni prawnicy rzymscy powtarzają go za Gajuszem bez żadnych zmian.

Kategoria ludzi wolnych, jak wcześniej wspomniano, była bardzo zróżnicowana i podlegała podziałom. Wśród wolnych znajdowali się ludzie wolni od urodzenia, inaczej zwani wolno urodzonymi (*ingenui*), i wyzwolenicy, to znaczy wyzwoleni w różny sposób niewolnicy (*libertini*), (G.l.lo.).

Wolni obywatele Rzymu dzielili się zasadniczo na trzy kategorie: obywateli rzymskich (*cives Romani*), Latynów (*Latini*), cudzoziemców (*peregrini*).

***Cives Romani*** to „gospodarze” państwa. Oni sprawowali władzę, piastowali urzędy, głosowali na zgromadzeniach ludowych, wreszcie służyli w legionach. Bywało, że ta właśnie grupa ludzi w czasach świetności i ogólnej prosperity była zwalniana od płacenia podatków. Warto jeszcze dodać, że tylko obywatel rzymski mógł pozostawać w związku małżeńskim typu rzymskiego, że tylko taki człowiek posiadał pełnię władzy ojcowskiej et cetera.

---

<sup>3</sup> Gaius, *Institutiones*, przekł. C. Kundrewicz.

Obywatelstwo rzymskie otrzymywało się też przez urodzenie z rodziców, którzy byli obywatelami rzymskimi. W małżeństwach mieszanych dziecko otrzymywało obywatelstwo tylko wtedy, gdy ojcem dziecka był obywatel; gdy matka była obywatelką, a ojciec nie był obywatelem, dziecko nie musiało otrzymać obywatelstwa, zdarzało się, że otrzymywało na przykład status ojca, który był cudzoziemcem. Niekiedy otrzymanie obywatelstwa nie stanowiło większego problemu. Na przykład Latynowie otrzymywali obywatelstwo przez osiedlenie się na terenie Rzymu. Sami obywatele Rzymu hojnie rozdawali obywatelstwo przez akt wyzwolenia niewolników. Także i władza nadawała obywatelstwo, dbając przy tym o rozszerzenie kręgu obywateli; nadawano status obywatela nie tylko pojedynczym osobom, ale i całym gminom. Niewolnicy wyzwoleni w ten sposób nie od razu otrzymywali status obywatela, stawali się najpierw Latynami, jednak droga do otrzymania obywatelstwa była już wtedy prosta, na przykład można było je uzyskać przez pojęcie za żonę obywatelki, prowadzenie działalności gospodarczej czy porządkowej (np. służba w straży miejskiej<sup>4</sup>).

**Latini.** Pierwotni Latynowie zamieszkiwali równinę Lacjum, która sąsiadowała bezpośrednio z Rzymem. W roku 338 przed Chrystusem zostali podbici przez silniejszych sąsiadów i wciągnięci pod władzę Rzymian. Latynów i Rzymian łączyła przede wszystkim bliskość kulturowa, a także podobieństwo praw.

---

<sup>4</sup> Por. Gaius, *Institutiones* 1, 29.

Latynowie mogli uzyskać obywatelstwo rzymskie w bardzo prosty sposób, na przykład przez przesiedlenie się do Rzymu (*ius migrandi*), mogli zawierać ważne związki małżeńskie, korzystać z rzymskiego prawa testamentowego, mogli służyć w wojsku, lecz jedynie w oddziałach pomocniczych, a także mogli brać udział w pracach organów rządów gminnych, choć w sposób ograniczony.

***Peregrini*** to wolni mieszkańcy państwa rzymskiego, nie będący ani obywatelami, ani Latynami. Wraz z ekspansją terytorialną Rzymu przybywało ich coraz więcej, gdyż podbite ludy zawsze włączano w skład organizacji państwa rzymskiego.

*Peregrini*, podobnie jak Latynowie, mogli służyć w wojskach pomocniczych, jednak w Rzymie nie mieli dostępu do praw politycznych ani prawa prywatnego. Kategoria *peregrini* została zlikwidowana edyktem cesarza Justyniana w VI wieku po Chrystusie.

Niewolnicy (*servi*) to „plon” wypraw wojennych i podbojów Rzymian, rekrutowali się bowiem głównie z szeregów jeńców wojennych oraz dzieci urodzonych w niewoli. Państwo rzymskie, jak już wspomniano, było państwem o ustroju niewolniczym przez cały okres swego istnienia. Niewolnicy stanowili przez cały czas podstawową siłę roboczą. Opierając się na źródłach historycznych, można stwierdzić, że na przykład pod koniec istnienia ustroju republiki w Rzymie było więcej niewolników niż wolnych. Jak dobrze pamiętamy z historii, stanowili oni tak dużą grupę społeczną, iż mogli, czasem nawet z częściowym

powodzeniem, organizować bunty i powstania. Lucjusz Anneusz Seneka, czołowy przedstawiciel filozofii stoickiej w Rzymie, w swym dziele *De clementia* (O łagodności) polemizuje z wnioskiem, który proponował wprowadzenie jednakowych ubrań dla niewolników, i pyta retorycznie: „Cóż by się mogło stać, gdyby niewolnicy zaczęli nas liczyć?”<sup>5</sup>. Bogaty Rzymianin posiadał setki niewolników pracujących na jego utrzymanie, średnio zamożny – kilkunastu, oznaką ubóstwa był brak własnego niewolnika. Prawo rzymskie publiczne i prywatne regulowało w sposób jak najbardziej korzystny dla właściciela sytuację niewolników, musiało ono zapewnić z jednej strony nieograniczoną władzę dla właściciela, tak by ten z kolei mógł jak najlepiej wykorzystać siłę produkcyjną, jaką przedstawiał dla niego niewolnik.

Właściciel nabywał niewolnika w formie aktu kupna-sprzedazy. Po podbojach państwo rzymskie dysponowało jeńcami wojennymi, tych sprzedawano osobom prywatnym. W okresie republiki był to najbardziej rozpowszechniony sposób powstawania niewoli. Dwie trzecie wszystkich niewolników w tym okresie – to jeńcy wojenni, a wyprawy Cezara do Galii wzbogaciły Rzym o ponad milion jeńców.

Niewola była stanem dziedzicznym, przechodzącym na dziecko przez matkę. Matka-niewolnica rodziła dzieci-niewolników, matka wolna – dzieci wolne. Zasada ta przynosiła korzyści właścicielom, rozpowszechnione były bowiem

---

<sup>5</sup> Seneka, *De clementia* 1, 24.



związki pomiędzy mężczyznami wolnymi a niewolnikami – wtedy dziecko niewolnicy powiększało majątek właściciela. Niewolnicy urodzeni w niewoli byli bardziej cenni niż jeńcy, gdyż na ogół łatwiej znosili swój stan.

Sytuacja prawna niewolnika była nie do pozazdroszczenia, a równała się prawie zeru. Czytając dzieła rzymskich prawników, odczuwa się ciągłe ich wahanie, czy niewolnika zaliczyć do osób, czy do rzeczy. Na przykład Gajusz, który w księdze pierwszej swego dzieła traktuje niewolników jak osoby, już w drugiej umieszcza ich na równi z gruntami i zwierzętami domowymi<sup>6</sup>. Właściciel ma nad niewolnikiem „vitae necisque potestas”<sup>7</sup> – władzę życia i śmierci. Właściciel mógł niewolnika sprzedać, podarować w prezencie, zapłacić nim, zapisać w testamencie. Niewolnik nie miał prawnie uznanej rodziny. Żaden związek, choćby najbardziej trwały, nie był *matrimonium*. Ich faktyczny charakter to *contubernium* – przebywanie pod jednym dachem, co zależało także od zgody właściciela. Niewolnik nie mógł posiadać majątku. Jeśli cokolwiek posiadał, wzbogacało to pana. Poprzez swą pracę poprawiał sytuację materialną właściciela, nie mógł natomiast w żaden sposób jej pogorszyć, gdyż za zobowiązania i długi niewolnika właściciel nie odpowiadał. Odpowiadał on jedynie za przestępstwa popełnione przez niewolnika, i to w formie złagodzonej. Niewolnik nie posiadał też żadnych praw publicznych. Jedynie w stanie bardzo poważnego zagrożenia państwa bądź w czasie przewrotów politycznych wcielano niewolników do armii, zazwyczaj wyzwalał ich

<sup>6</sup> Por. Gaius, *Institutiones* 1, 9 segg. 2, 13–14 a.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1, 52.

przedtem. Tak ukształtowana sytuacja prawna niewolnika, zabezpieczająca interesy właściciela do maksimum, a nie dająca choćby poczucia minimum bezpieczeństwa dla drugiej strony, powodowała zepchnięcie niewolnika do roli rzeczy i niejedną raz obracała się przeciwko samym właścicielom. Stanowiła przecież istotny hamulec rozwoju. Niewolnicy nie byli w ogóle zainteresowani efektami swej pracy, często stosowali sabotaż gospodarczy i bierny opór przeciw zaleceniom właściciela. Na przykład Columella skarży się: „Niewolnicy wyrządzają w rolnictwie ogromne szkody. Odnajmują po kryjomu woły. Żywią je, jak i resztę bydła, źle. Marnie orzą rolę, wykazują przy zasiewach daleko większy rozchód ziarna niż był w rzeczywistości. Nie starają się, by ziarno rzucone w ziemię dobrze weszło, a zwiózłszy zboże do stodoły, zmniejszają nawet ilość ziarna w czasie młocki bądź ukrywając część, bądź też niedbale pracując, sami bowiem kradną i źle strzegą przed złodziejami. Wreszcie przy przyjmowaniu ziarna nieprawdziwie wykazują jego ilość w księgach”<sup>8</sup>. Wielu niewolników rekrutowało się przecież spośród narodów o bogatej kulturze, przewyższającej nieraz poziomem osiągnięcia kultury rzymskiej. Warto więc było eksploatować bogactwo, które posiadali, bo prócz sił fizycznych posiadali także nieprzeciętne nieraz zdolności intelektualne, handlowe, żeglarskie i inżynierskie i tym podobne. Stąd też poczęły rysować się tendencje do złagodzenia rzeczywistej i prawnej sytuacji przynajmniej niektórych niewolników.

---

<sup>8</sup> Columella, *Res rustica* I, 7, 6–7.

Działo się to wszystko pod naciskiem czynników natury ekonomicznej i gospodarczej, a w interesie samych właścicieli; nie sposób pominąć także wpływu czynników natury ogólnopolitycznej, wyrażających się przede wszystkim w obawach przed wybuchem groźnego żywiołu, jaki stanowiła ogromna rzesza niewolników. A mogło się to wszystko dokonać między innymi pod wpływem prądów umysłowych, takich jak stoicyzm i rodzące się chrześcijaństwo. Dlatego postanowiono wykorzystać istniejącą już od dawna – od około III wieku przed Chrystusem – instytucję zwaną *peculium*, a polegającą na wydaniu w zarząd niewolnikowi pewnych wartości, nad którymi oczywiście właściciel posiadał prawo własności i możliwość likwidacji w każdym czasie. Przy takim sposobie gospodarowania niewolnik miał udział w dochodach, niewolnicy więc mogli szerzej uczestniczyć w obrocie gospodarczym poprzez prowadzenie placówek handlowych, statków, instytucji wychowawczych i tym podobne. Za zgromadzone w ten sposób pieniądze niewolnik mógł się wykupić z niewoli, a także uzyskiwał pewne elementy zdolności prawnej, na przykład jego zobowiązania stawały się ważne. W ślad za wzrostem pozycji niewolników w dziedzinie gospodarczej poszły także pewne ustępstwa, gdy chodzi o ochronę ich osoby. W okresie klasycznym niektórzy prawnicy głoszą tezę, za filozofią stoicką, że w świetle prawa naturalnego niewolnik jest osobą wolną. Praktyczne zastosowanie prawo to znalazło tylko w stosunku do dzieci; gdy matka dziecka od momentu poczęcia do momentu rozwiązania była choć przez chwilę wolna – wtedy dziecko rodziło się jako wolne. W przypadkach granicznych pomiędzy *liber*

– *servus* interpretowano na korzyść *liber*, wedle starej zasady „in dubio pro reo”.

Cesarze za czasów pryncypatu ingerują w sferę władzy pana nad niewolnikiem. I tak nie wolno oddawać niewolników do walk z dzikimi zwierzętami, prostytuować niewolnic, porzucać niewolników starych i chorych. W przypadku nadużyć niewolnicy mogą szukać pomocy u władz. Jedyną zaś karą dla właściciela w przypadku łamania tych praw jest zmuszenie go do sprzedaży niewolnika. W czasach późniejszych, w okresie dominatu, starano się także o ograniczenie władzy życia i śmierci, ochronę związków rodzinnych pomiędzy niewolnikami i tym podobne. Jednak te półśrodki nigdy nie podważały samego statusu niewolnictwa.

Tak w bardzo skrótowy i wrywkowy sposób można przedstawić aspekt niewoli i wolności w Rzymie. Był on bardzo rygorystycznie podporządkowany przepisom i paragrafom, nigdy nie wychodził poza „zdobycze ustrojowe” państwa niewolniczego, tłumił w zarodku wszelkie bunty i powstania, jak na przykład słynne dwa powstania niewolników na Sycylii i powstanie Spartakusa. Jednakże trzykrotnie udało się niewolnikom zorganizować powstania. Dwa z nich to powstania niewolników na Sycylii: w roku 136 przed Chrystusem pierwsze, drugie zaś w roku 104 przed Chrystusem. I choć oba stłumione w 132 roku przed Chrystusem i w 101 roku przed Chrystusem, choć żadne z nich nie przyniosło najmniejszych zmian w przepisach prawa dotyczących niewolników, to jednak powsta-

nia te dowiodły, że istnieje wyjście poza szczelny parawan przepisów tak ściśle normujących tok życia codziennego. Kiedy jest się w sytuacji bez wyjścia, zdolnym jest się do wszystkiego – taki motyw przyświecał też największemu powstaniu niewolników w dziejach świata starożytnego, pod wodzą Spartakusa (73–71 r. przed Chr.). Do walki z powstańcami Rzym musiał użyć aż ośmiu legionów, które skierowano do bezpośrednich walk z powstańcami. W walkach zginęło około 12 tysięcy niewolników, 6 tysięcy powieszono na drodze między Rzymem a Kapuą. Ten spektakularny czyn władzy to jedyna odpowiedź na powtarzające się od przeszło 60 lat bunty i rozruchy niewolników. Już wtedy bowiem można było zauważyć, że pod względem myślenia Rzym wyczerpał wszystkie swoje możliwości i okazał się niezdolny do stworzenia nowej instytucji w kategoriach społeczno-politycznych, ekonomicznych i socjalnych, nowego systemu opartego na zniesieniu niewolnictwa. Wpatrzony w swe odwieczne prawa Rzym staje się martwy i niezdolny do stworzenia instytucji żywych na długo przed swym ostatecznym upadkiem.

## Filozofia

„Narodową” filozofią Rzymian była filozofia stoicka, która, choć powstała w Grecji i tam się rozwinęła, to jednak w Rzymie znalazła wielu „wyznawców” i kontynuatorów. Twardy i po trosze bezwzględny ideał Mędrca stoickiego bardzo odpowiadał charakterowi Rzymian, widziano bowiem w nim uosobienie cnót obywatelskich z czasów republiki. Mędrzec stoicki w wyobrażeniu Rzymian to – *verus vir Romanus*.

U jednego z wcześniej żyjących i działających filozofów stoickich w Rzymie, Panatenajosa (185–112 r. przed Chr.) znajdujemy takie oto myśli o niewolnictwie. Panatenajos, twórca założeń ustrojowych opartych na filozofii stoickiej uważa, że w państwie muszą znaleźć się takie jednostki jak niewolnicy i musi być dla nich miejsce. Niewolnicy to ludzie, których umysł jest zbyt słaby, by zapewnić im zgodny z rozsądkiem rozwój i możliwość osiągnięcia szczęścia. Dla tego typu ludzi stan niewolnictwa jest zgoła pożądany i zgodny z ich naturą, i w pełni uzasadniony. Nie są bowiem to natury tak zaradne, by mogły samodzielnie żyć, i dlatego lepiej jest dla nich, miast niezaradnej i zgubnej samodzielności, podlegać jakiemuś mądrymu kierownictwu. Tak więc Panatenajos odchodzi w swych rozważaniach od typowego niewolnictwa na rzecz tak zwanej służby domowej (*domestici*), której, jego zdaniem, nie można już zaliczać do niewolnictwa. Te poglądy Panatenajos głosi w czasie trwania pierwszych powstań na Sycylii. Filozofia więc w odróżnieniu od „nauk społecznych” i prawa poczyną nadażać, a nawet wyprzedzać to, co niesie nowy dzień.

Filozofowie poczynają zauważać to, czego nie zauważa prawo. Filozofia dzieli niewolników. Widzi w niewolniku lekarza, nauczyciela, kupca, poetę, nauczyciela retoryki, filozofa, widzi także pospolitego niewolnika rolnego czy pracującego ciężko w kopalni – żadnym nie pogardzając. Najlepszym, choć niestety jeszcze dość odosobnionym jak na owe czasy przykładem zrozumienia przez filozofię i filozofa faktu, iż „niewolnik też człowiek”, jest fakt wielkiej

i zażyłej przyjaźni (sic!) pomiędzy Markiem Tuliuszem Ciceronem a jego niewolnikiem Tironem, który później został wyzwolony przez swego pana. Mimo wszystko jednak, w rzeczywistości I wieku przed Chrystusem, nie ten przyjazny duch łączący Cicerona z Tironem jest charakterystyczny dla owego okresu, lecz pamiętny las krzyży ustawiony wzdłuż *via Appia*, centralnej magistrali włoskiej, wyrasta do rangi symbolu epoki.

Stosunek pan – niewolnik, jaki znamy z listów i dzieł Cicerona, choć w owym czasie na pewno należał do wyjątków, pozwala dostrzec, że indywidualne położenie pewnej liczby niewolników zaczynało być znośne, a nawet dobre. Tiron był zaufanym sekretarzem Cicerona, wielkiego literata, prawnika i męża stanu. O tym przyjaznym i pełnym zażyłości stosunku świadczy po dziś dzień zachowana korespondencja. W jednym ze swych listów do Tirona Ciceron pisze: „[...] serdeczne pozdrowienia kochanemu Tironowi”. „[...] co do lekarza piszesz, że cieszy się on dobrą opinią, i ja również tak słyszałem, lecz nie w pełni zgadzam się z jego sposobem leczenia [...]”, i dalej: „[...] o to cię bardzo proszę, mój Tironie, abyś nie szczędził kosztów na nic, co będzie konieczne dla twego szybkiego powrotu do zdrowia i pełni sił. [...] Wiedz, mój Tironie, że wszyscy, co mnie kochają, jednocześnie kochają i ciebie. [...] wszystko odłóż na później, troszcz się tylko o szybki powrót do zdrowia”<sup>9</sup>. I jeszcze jeden cytat: „Stan twojego zdrowia smuci mnie nie tyle ze względu na mnie, ile ze względu na ciebie”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Cicero, *Epistulae ad Atticum, Epistulae ad familiares, Epistulae ad Quintum fratrem*, Epistula 91.

<sup>10</sup> Ibidem, Epistula 95.

To nie wszystkie ciepłe słowa, jakie padły w ich korespondencji, jednak już po tych kilku cytatach łatwo się zorientować, jakże odmienny charakter od ogólnie przyjętego wzoru miały stosunki pomiędzy panem a niewolnikiem w tym wypadku.

Lucjusz Anneusz Seneka – główny przedstawiciel filozofii stoickiej w Rzymie w swych pismach podnosi także problem niewolnictwa. Uważa on, iż każdy człowiek, nieważne: niewolnik czy wolny, może stać się prawdziwie wolnym człowiekiem. Do osiągnięcia tego celu prowadzi życie według wskazań nauki stoickiej. Stoicyzm głosi równość wszystkich ludzi zgodnie z przyrodą. Klasyczny jest fragment listu 47. wyrażający poglądy Seneki na sprawy niewolnictwa: „Niewolnicy – tak, lecz również ludzie. Niewolnicy – tak, lecz również współtowarzysze. Niewolnicy – tak, lecz również najlepsi przyjaciele. Niewolnicy – tak, lecz również współuczestnicy niewoli, jeśli przyjąć, że byt ma tę samą władzę nad wolnymi. Toteż śmieję się z tych, którym uwłacza zjedzenie posiłku razem ze swymi niewolnikami”<sup>11</sup>. W innym liście Seneka powtarza za Platonem: „nie ma króla, który by nie pochodził spośród niewolników, nie ma niewolnika, który by nie wywodził się od królów”<sup>12</sup>.

We współżyciu pomiędzy ludźmi ważna jest nade wszystko przyjaźń i życzliwość człowieka dla człowieka, stąd więc słowa: „si vis amari, ama!”, stanowiące jak gdyby ukoronowanie filozofii społecznej Kordubiańczyka. Dla

<sup>11</sup> Seneka, Epistulae morales ad Lucilium, Ep. 47.

<sup>12</sup> Ibidem, Ep. 44.



Seneki podział „niewolnik – wolny” istnieje, lecz nie wiąże się on z deprecjacją człowieka. Określenie „niewolnik” może nabrać pejoratywnego sensu w oczach filozofa wtedy, gdy dotyczy człowieka wolnego, lecz na płaszczyźnie filozoficznej. Bogacz, mimo że jest panem wielu rzeczy, staje się niewolnikiem jeszcze liczniejszych<sup>13</sup>. „Tchórz, szubrawiec, tyran, to też niewolnicy, boją się bowiem cnoty, a kto się jej boi, jest niewolnikiem”<sup>14</sup>. Pieniądze, stan ciała, zaszczyty – są to rzeczy nietrwałe i przemijające, a „wszystko, nad czym sprawuje władzę przypadek, jest niewolnicze”<sup>15</sup>. Niewolnicze jest życie, jakiegokolwiek by ono było; do niewoli popycha pożądanie dóbr materialnych, na co dzień jest się niewolnikiem ludzi, współtowarzyszy ziemskiej wędrówki. A wolność jest tak bliska, prawie w zasięgu ręki, a tak wielu ludzi za wszelką cenę chce być niewolnikami<sup>16</sup>.

Kto w takim razie według Seneki nie jest niewolnikiem? W jednym ze swoich listów pisze, dając na to pytanie wyraźną odpowiedź: „Niewolnikiem jest nie tylko ten, kto oduczył się umierać”<sup>17</sup>. Jeśli jest się więc przygotowanym do śmierci, jest się przygotowanym do Wolności Prawdziwej. Jak widać, dla filozofa stoickiego opozycja „niewola–wolność” nie polegała na formalistyczno-prawnym rozgraniczeniu niewoli czy wolności fizycznej. Łączyła ona się nierozzerwalnie z wolnością bądź niewolą ducha czy duszy na drodze do osiągnięcia ideału Mędrca.

---

<sup>13</sup> Por. Ep. 9.

<sup>14</sup> Ibidem, Ep. 66.

<sup>15</sup> Ibidem, Ep. 66.

<sup>16</sup> Ibidem, Ep. 77.

<sup>17</sup> Ibidem, Ep. 26.

Jak z powyższych rozważań widać, niewolnictwo było wielkim złem, ale równocześnie i zasadniczym elementem antycznej struktury społecznej. Przecież społeczeństwo Imperium Rzymskiego, jak i całego świata antycznego, było społeczeństwem ustroju niewolniczego. Bywało, że zapotrzebowanie na niewolników wyprzedzało możliwości realizacji zamówień. W różnych wojnach prowadzonych przez Rzym od III wieku przed Chrystusem Rzymianie zdobyli wiele tysięcy niewolników mężczyzn, kobiet, dzieci. Od tego czasu rysuje się społeczne zapotrzebowanie na niewolnika. Ludzie wolni potrzebują rąk do pracy na roli, w rzemiośle, handlu, „przemysłu”, potrzebują lekarzy, nauczycieli, bankierów, a wewnętrzny rynek pracy nie jest w stanie zaspokoić potrzeb. Nie przyznając oficjalnie większych praw i przywilejów, poszczególni właściciele sami w pewnych okresach wzmożonego popytu na niewolników łagodzą ich warunki bytowe. Stawał się wtedy niewolnik nie tylko towarem czy narzędziem, lecz zauważano w nim także osobę ludzką. Powoli status prawny niewolnika staje się zbliżony do reszty plebejuszy wiejskich i miejskich. Obserwując problem niewolnictwa w cywilizacjach starożytnych, nie można popełniać poważnego błędu, który, zdaje się, tkwi w interpretacji historii starożytnej przez Marksa – nie można bowiem, krytykując niewolnictwo w Grecji czy Rzymie, odrzucać zasady tych cywilizacji, czyli wolności. Negatywny stosunek do niewolnictwa nie może przesłaniać zasad, na których opierały się cywilizacje antyczne. Po odrzuceniu niewolnictwa zasady te otwierają przed nami przecież ogromne pokłady materialnego, kulturowego i duchowego postępu.

Jak wiadomo, z pracy niewolników korzystano aż do epoki karolińskiej, mimo iż od III wieku po Chrystusie praca niewolnicza stopniowo przekształcała się i zmieniała charakter na pracę poddańczą. Niewolnictwo starożytne nigdy nie zostało zniesione poprzez akt prawny. Traciło swój charakter pod wpływem przemian zachodzących w tych społeczeństwach. Promieniowanie tych przemian obserwujemy przede wszystkim w ideach filozofii stoickiej. Idee stoickiej nauki o materialnej równości wszystkich ludzi wywarły duży wpływ na prawodawstwo rzymskie za czasów Hadriana, które przyniosło zniesienie najdrastyczniejszych przepisów odnoszących się do niewolników. Największy wpływ wywarły jednak idee rodzącego się i rozprzestrzeniającego chrześcijaństwa, a potem Kościoła.

# Wiersze

**Georg Trakl**

**Do starego sztambucha**

Wciąż powracasz, melancholio,  
o, tkliwości samotnej duszy.  
Dogasa złoty dzień.

Cierpliwy pokornie znosi swój ból  
brzmia w nim harmonia i lekkie szaleństwo.  
Popatrz! Zmierzcha się już.

Wraca noc i skarży się śmiertelny  
a drugi współczuje z nim.

Drżąc pod jesiennymi gwiazdami  
co rok niżej pochyla się głowa.

**W mroku**

Milczy dusza błękitnej wiosny.  
Pod mokrymi gałęziami wieczoru  
schylały się w dreszczu czoła kochanków.

O, zieleniejący się krzyżu. W mrocznej rozmowie  
poznawali się mężczyzna i kobieta.  
Wzdłuż nagiego muru  
pod swoją gwiazdą wędruje samotny.

Nad oświetlonymi przez księżyc leśnymi drogami  
ciężała dzikość  
zapomnianych polowań; błysk błękitu  
przebija się przez zwaliska skał.

**Do Novalisa**

W ciemnej ziemi spoczywa święty cudzoziemiec.  
Bóg odjął mu skargę od łagodnych ust.  
gdy gasł w rozkwicie.  
Niebieski kwiat  
ożywia jego pieśń w nocnym domu boleści.

**Do Novalisa**

**(wersja)**

W świętej ziemi spoczywa święty cudzoziemiec.  
Delikatnym pękiem  
rósł w młodzieńcu boski duch,  
upojna gra strun,  
co utkwiała w różanym rozkwicie.

# Wiersze

**Paul Celan**

## **Świeczka łożowa**

Owłosionymi palcami otworzyli mnisi tę księgę: wrzesień.  
Jazon miota śniegiem po wschodzącym zasiewie.  
Naszyjnik z rąk podał ci las, tak martwo stąpasz po linie.  
Ciemnieje granat twoich włosów, i ja mówię o miłości.  
Mówię muszle i lekkie obłoki, i łódź pączkuje w deszczu.  
Mały ogier skacze nad przewracającymi kartki palcami –  
Czarno rozwiera się brama, śpiewam:  
Jak żyliśmy tutaj?

## **Usypisko**

Żyjesz obok mnie, jak ja:  
kamień  
na zapadłym policzku nocy.

O, to usypisko, ukochana,  
po którym toczymy się bez ustanku  
my, kamienie,  
z łożyska do łożyska.  
Coraz bardziej okrągłe.  
Podobniejsze. Bardziej obce.

O, to pijane oko,  
które jak my się błąka

i niekiedy zdumione  
widzi w nas – jedno.

### **Tenebrae**

Blisko jesteście, Panie,  
blisko i pod ręką.

Schwytani już, Panie,  
wczepieni w siebie szponami, jak gdyby  
ciało każdego z nas  
tym było ciałem, Panie.

Módl się, Panie,  
módl się do nas,  
jesteście blisko.

Poszliśmy, schyleni pod wiatr.  
poszliśmy, by się pochylić  
nad przełęczą i wulkanicznym jeziorem.

Do wodopoju poszliśmy, Panie.

To była krew, to była,  
którą przelałeś, Panie.

Lśniła.

Twój obraz rzuciła w oczy nam, Panie.  
Oczy i usta tak są otwarte i puste, Panie.

Piliśmy, Panie.  
Tę krew, i obraz we krwi, Panie.

Módl się, Panie.  
Jesteśmy blisko.

BYŁAŚ moją śmiercią:  
mogłem cię trzymać,  
kiedy wszystko odeszło ode mnie.

BIAŁO, biało, biało  
jak pomalowane kraty  
ustawiają się w szeregu prawa  
i maszerują  
do środka.

RAZ, śmierć była bardzo zajęta,  
ukryłaś się we mnie.

Tłumaczenie: Ryszard Krynicki



# Sylwetki: Jerzy Stempowski

**Jacek Jekyll**

Dotkliwa i bolesna nieobecność Jerzego Stempowskiego w naszym życiu kulturalnym zbliża się szczęśliwie ku końcowi. Wskazuje na to rosnąca ostatnio liczba artykułów jemu poświęconych oraz – przede wszystkim – wydanie przez krakowski Znak wybranych esejów Stempowskiego, w którym zamieszczono teksty pochodzące z dwóch tomów wydanych przez Instytut Literacki w Paryżu przed wielu laty. Czytany i cytowany przez kilku koneserów, najwybitniejszy polski eseista przez blisko 50 lat świecił nieobecnością w kraju.

Urodzony 10 grudnia 1893 roku, należał Stempowski do ostatniego pokolenia, które w szkole średniej uczyło się czytać w oryginale Greków i Rzymian. Rówieśnik Jana Parandowskiego, Stanisława Vincenza, Antoniego Słonimskiego. I Jarosława Iwaszkiewicza, z którym łączy Jerzego Stempowskiego miejsce pochodzenia, Ukraina, region, gdzie – jak pisał Czesław Miłosz – „mieszały się ze sobą przez wiele stuleci cywilizacje, religie, języki, a wiatr od morza był wiatrem od Kolchidy Argonautów i od miast jońskich w Małej Azji. Ten region wydał w poezji «szkołę ukraińską», nasycił swoim kolorytem twórczość Słowac-

kiego, kształtował młodzińczego Józefa Conrada. I trudno nie przypisać łaskawości dla zmiennych spraw ludzkich, z tłem gorzkiego doświadczenia, na jaką umieją się zdobyć pisarze stamtąd, obdarzeni historyczną pamięcią, wpływowi takich rodzinnych stron”.

Jak sam autor zaznaczył w nocie biograficznej (odnalezionej w jego papierach pośmiertnych), rodzina Stempowskich pochodzi z Wielkopolski, ale już w XVII wieku osiadła na Ukrainie i posiadała tam liczne majątki ziemskie, uległe konfiskacie po 1831 i 1863 roku. Pierwsze sześć lat życia – jak twierdzą psychologowie, okres decydujący dla rozwoju duchowego człowieka – spędził Stempowski nad południowym Dniestrem; wtedy zapewne nauczył się biegle mówić po ukraińsku i przez całe życie język ten znał lepiej niż rosyjski. Warto zatrzymać się chwilę nad tym okresem.

W jednym z esejów Stempowski stawia pytanie: „Czym jest więź wspólnego języka wobec więzi wynikłej ze wspólnie znanej tajemnicy ziemi? Wspólność mowy nie zapobiega wojnom cywilnym, ile natomiast trzeba gwałtów i nieprawości, aby wywołać krótkotrwałą chociażby wojnę między mieszkańcami tej samej gminy?”. Otóż w czasach jego dzieciństwa i młodości cała ogromna część Europy, leżąca między Bałtykiem, Morzem Czarnym i Adriatykiem, była jedną wielką szachownicą ludów, pełną wysp, enklaw i najdziwniejszych kombinacji ludności mieszanej.

„W mojej ojczystej dolinie średniego Dniestru ziemianie mówili po polsku, włościanie – po ukraińsku, urzędnicy

– po rosyjsku z odcieniem odeskim, kupcy – po żydowsku, cieśle i stolarze – jako filiponi i staroobrzędowcy – po rosyjsku z odcieniem nowogrodzkim, kabannicy mówili swym własnym narzeczem. Prócz tego w tej samej okolicy były jeszcze wsie szlachty zagrodowej mówiącej po polsku, teźże szlachty mówiącej po ukraińsku, wsie mołdawańskie mówiące po rumuńsku; Cyganie mówili po cygańsku, Turków wprawdzie już nie było, ale w Chocimiu po drugiej stronie Dniestru i w Kamieńcu stały jeszcze ich minarety. Przewoźnicy na Dniestrze nazywali jeszcze wciąż brzeg podolski Laczczyna i brzeg besarabski Turczyczyna, jakkolwiek i Polska i Turcja należały tam już do dość odległej przeszłości.

W jarach i lasach mieszkali nadto poza osiedlami tzw. jarowi ludzie, o dzikich brodach i niepewnym spojrzeniu, którzy na pozór nie mówili żadnym językiem.

Pomijam tu już drobniejsze osobliwości w rodzaju Bucniowiec, gdzie wszyscy Żydzi byli obywatelami tureckimi i nigdy nie służyli w wojsku, ponieważ najmłodszy z nich według paszportu liczył pięćdziesiąt lat wieku.

Wszystkie te odcienie narodowości i języków znajdowały się nadto w stanie częściowo płynnym. Synowie Polaków stawali się nieraz Ukraińcami, synowie Niemców i Francuzów – Polakami. [...]

W czasach tych narodowość nie posiadała charakteru nieuniknionej fatalności rasowej, ale w znacznej mierze była dziełem wolnego wyboru. Wybór ten nie ograniczał się do języka. W dolinie Dniestru, przez którą przeszły

echa wielkich cywilizacji, każdy język niósł w sobie inne tradycje historyczne, religijne, społeczne, każdy stanowił pewną postawę moralną, wytrawioną wiekami tryumfów, klęsk, marzenia i sofistyki. [...]

Życie wewnętrzne grup narodowościowych pogłębiło się i rafinowało przez ponownie dokonywane wybory indywidualne i niezbędną do tego interpretację, wybór bowiem wymaga rozważenia przynajmniej dwóch alternatyw w całej ich rozciągłości, stanięcia na rozdrożu, z którego widać od wewnątrz obie drogi. Za mego dzieciństwa dawne kresy ukraińskie były takim wielkim rozdrożem, z którego, oprócz wszystkich bocznych ścieżek, wychodziły cztery drogi: jedna prowadziła do Kijowa, druga do Krakowa, trzecia do Petersburga i czwarta wreszcie, która wówczas nie prowadziła jeszcze do Palestyny, ukazywała w końcu wielką księgę, łączącą w tajemniczy sposób niezmiernie zróżniczkowany świat Izraela. [...]

Wychowany w tych tradycjach, doznałem, podobnie jak wielu moich rówieśników, niemałego rozczarowania, kiedy spotkałem się potem w Polsce z uczuciami narodowymi objawianymi hałaśliwie, wyzywająco, niemal bezwstydnie. Manifestacje takie wydawały mi się czymś w bardzo złym smaku, dobrym co najwyżej dla dorobkiewiczów i prostaków”<sup>1</sup>.

Świat dziecinnych lat Jerzego Stempowskiego pozostał tylko we wspomnieniach, gdyż na zawsze zniknął z po-

---

<sup>1</sup> J. Stempowski, *W dolinie Dniestru*, [w:] *Kraj lat dziecinnych*, antologia, Londyn 1942.

wierzchni Europy praktycznie już w 1914 roku. Ale wtedy Stempowski był studentem w Szwajcarii, dokąd zawiątał, studiując na przemian historię i medycynę, najpierw w Krakowie, później w Monachium, Genewie i Zurychu, gdzie pisał też o historykach późnego Cesarstwa. Również podczas swych studiów uniwersyteckich miał okazję oglądać w Wenecji jedną z pierwszych wystaw włoskich futurystów, a w 1915 roku poznać pierwszych dadaistów z Cabaret Voltaire w Zurychu.

Przedtem Stempowski pobierał nauki w różnych szkołach; zaczął od rosyjskiej (w tym czasie – poza Galicją – nie było szkół polskich) szkoły Zgromadzenia Kupców, „w której Żydzi stanowili połowę uczniów”. Do tego faktu przywiązywał do końca życia dużą wagę, skoro w odnalezionej po jego śmierci nocie autobiograficznej czytamy o pobycie w szkole: „Tam nawiązuje pierwsze kontakty i przyjaźnie żydowskie. Obok niego siedzieli na tej samej ławce późniejszy eseista Marceli Rafał Bluth i przyszły aktor i reżyser Aleksander Węgierko, obaj zamordowani przez Niemców podczas okupacji”. Ale nie szkole zawdzięczał Stempowski swą mądrość, kulturę i erudycję, która przytłaczała później każdego, kto z nim miał szczęście zetknąć się osobiście. Wszystko to wyniósł z rodzinnego domu.

Jego ojciec – Stanisław Stempowski – był jedną z czołowych postaci polskiej masonerii, publicystą, wydawcą tygodnika „Ogniwo”, działaczem narodowego ruchu ukraińskiego od jego początków, cenionym działaczem

społecznym, później ministrem w rządzie Petlury. „W domu ojca – czytamy we wspomnianej nocie – Jerzy poznaje pisarzy i publicystów, grających pewną rolę w ówczesnym życiu umysłowym kraju, jak Ludwik Krzywicki, późniejszy senator Stanisław Posner, Stefan Żeromski, Waław Sieroszewski, Gustaw Daniłowski, Selim-Bukowiński i inni”. Dużą wagę przywiązywał Stanisław Stempowski do kształcenia swych dzieci; założył nawet w domu rodzaj Akademii samokształceniowej z regularnymi wykładami, które przygotowywali po kolei wszyscy członkowie rodziny. W pokoju dziecinnym był ponadto imponujący księgozbiór, w skład którego wchodził cały kanon literatury starożytnej (wydania w językach oryginałów i przekłady) oraz najważniejsze dzieła epoki nowożytnej w kilku językach europejskich. Chorując na astmę, Jerzy do 16. roku życia większość czasu spędzał w łóżku, pochłaniając niezliczone ilości książek; temu (w połączeniu z dobrą pamięcią) zawdzięczał swą erudycję i zadziwiającą umiejętność cytowania w dziewięciu językach. Również wpływowi środowiska rodzinnego przypisać należy jego otwartość w stosunku do ludzi, życia i sztuki.

Do okresu europejskich studiów Stempowskiego nawiązują dwie interesujące i istotne dla zrozumienia osobowości „pana Jerzego” anegdoty przytoczone przez Halinę Kenarową<sup>2</sup>. Otóż pracując nad doktoratem w Heidelbergu, Stempowski przeczytał ponad 100 tomów pism Ojców Kościoła (wschodnich i zachodnich) w wydaniu Migne’a i w pracy pod tytułem *Piekło według Ojców Kościoła* zabawiał

---

<sup>2</sup> „Tygodnik Powszechny” 24/1984.

się skrupulatnym obliczaniem kubatury piekła, opisem jego organizacji przestrzennej, ilości diabłów, sposobów tortur i panującej tam temperatury. Skutek tych dociekań był taki, że wydalono go z uniwersytetu i doktoratu nie przyznano.

Również w okresie jego niemieckich studiów przypadł był tam właśnie spis ludności – „podyktował więc – pisze H. Kenarowa – opisującym urzędnikom swoje dane, a gdy przyszło do rubryki «wyznanie» odpowiedział «Wolterianer». W kilka lat później, przeglądając niemiecki rocznik statystyczny z tego roku, przeczytał ze zdumieniem i satysfakcją w rubryce «Religion» sumiennie wydrukowaną pozycję «Wolterianer – 1»”.

Określenie siebie jako wolterianina nie było, jak wolno sądzić, li tylko żartobliwym wystawieniem na próbę niemieckiej dokładności. Ciekawą opinię o Stempowskim wygłosił ksiądz Augustyn Jakubisiak po rozmowie z nim w cztery oczy: „[...] to bardzo nieszczęśliwy człowiek, z gatunku poprawiaczy Pana Boga” . Później, w okresie międzywojennym, tego ateistycznego humanistę do żywego oburzała narastająca fala antysemityzmu w Polsce i kiedy na wielu sklepach warszawskich pojawiły się tabliczki głoszące „sklep chrześcijański” – manifestował swój sprzeciw we właściwy sobie ironiczny sposób; wchodził do takiego sklepu, pytając głośno: „Czy to sklep aby na pewno chrześcijański?”, a na usłużne zapewnienia sprzedawcy odpowiadał równie głośno: „A, to przepraszam, bo ja kupuję tylko u Żydów!”.

Tuż po zakończeniu pierwszej wojny światowej Stempowski przyjeżdża ze Szwajcarii do Warszawy, gdzie rozpoczyna dwuletni staż w Ministerstwie Spraw Zagranicznych. „Z tego okresu – czytamy w nocie autobiograficznej – wyniósł pewną ilość znajomości ukraińskich, z których przyjaźń z Jewhenem Małaniukiem miała pozostać żywa aż do jego śmierci w New Yorku w 1968 r. Z innych kontaktów wschodnioeuropejskich wymienić można Czerwiakowa, prezydenta Republiki Białoruskiej, który popełnił samobójstwo w 1936 r. i Borysa W. Sawinkowa, którego widywał aż do jego podróży do Mińska”.

Następnie Stempowski zostaje korespondentem Polskiej Agencji Telegraficznej w Paryżu i Genewie, potem w Berlinie. Z tego okresu pochodzi pierwsza jego znana próba pióra: szkic pod tytułem *Pielgrzym*, wydrukowany w 95 egzemplarzach w 1924 roku pod pseudonimem B. Serafin. Opisuje w nim swoje wrażenia z pobytu w Holandii i Niemczech w okresie wzrastającego rozdźwięku między zwycięskimi mocarstwami i pierwszych oznak upadku Republiki Weimarskiej .

Wraca do Warszawy w maju 1926 roku i idąc w ślady ojca, próbuje zajmować się polityką: pracuje w Prezydium Rady Ministrów i zostaje szefem gabinetu Kazimierza Bartla. Nie na długo jednak, bo już wiosną 1929 roku składa dymisję i oddala się od grupy rządzącej. Z tego okresu Stempowski najchętniej wspominał przyjaźń z wybitnym działaczem PPS – Mieczysławem Niedziałkowskim. Natomiast swoim krytycznym poglądom na dyktaturę marszałka



Piłsudskiego dał wyraz w książce *Pan Jowialski i jego spadkobiercy*, gdzie – na przykładzie bohatera Fredrowskiej komedii – ukazał najdalsze konsekwencje szlacheckiego humoru.

Mimo że książka – wydana w roku 1929 – przeszła wówczas niepostrzeżenie i dopiero pod okupacją niemiecką znalazła swych czytelników, istotny to moment, oznaczający bowiem początek pisarskiej kariery Jerzego Stempowskiego, wówczas człowieka już 36-letniego. Od dzieciństwa wychowywany wśród ludzi piszących i oddających się innym zajęciom literackim, wczesnie doszedł do przekonania, iż nie ma „żadnej obiektywnej potrzeby pomnażania olbrzymiej produkcji słowa drukowanego”, i powstrzymanie się od „czernienia papieru” poczytywał sobie niemal za zasługę. Wspominając po 20 latach moment, w którym zaczął pisać, stwierdza, że stało się to „dla przyczyn przypadkowych w okresie szczególnie ubogim w rozrywki”. I następnie tak pisał: „Patrząc dziś z oddalenia, nie jestem pewny, czy zacząłbym pisać, gdybym miał w tym czasie możliwość bardziej systematycznego zajmowania się muzyką lub udania się w daleką podróż. Być może sprzykrzyłbym sobie prędko te rozrywki, ale być może starczyłoby ich na czas, który zużyłem na pierwsze próby pióra”.

Pamiętam, że kiedy po raz pierwszy przeczytałem powyższe wyznanie człowieka, którego Muzy obdarowały takim talentem pisarskim, myślałem, że mam do czynienia z wyrafinowane przewrotnym poczuciem humoru autora. Później zrozumiałem, że Stempowski napisał to całkiem

serio i szczerze, dając wyraz niezwyklej odpowiedzialności za każde napisane słowo. Cytowany esej (*O czernieniu papieru*) jest bowiem refleksją nad potrzebą szczególnego umotywowania lub usprawiedliwienia swojej działalności pisarskiej. Otóż poszukiwanie motywów prowadzi Stempowskiego do spojrzenia na swoje pisarstwo z punktu użyteczności społecznej. W konkluzji dochodzi do wniosku, że jego pisarskim powołaniem jest porządkowanie oraz opanowywanie myślą otaczającego chaosu zjawisk. Ostatnie zdanie eseju jest subtelnym i zarazem stanowczym aktem pokornego poddania się swemu przeznaczeniu: „Paranie się słowem, zwłaszcza pisaniem, nie oddającym dokładnie ani majaczenia ani rozumowania ścisłego, wymaga wyrzeczenia się wielu ambicji, uproszczenia się do poziomu kucharza, który – nie znając chemii i fizjologii – w prostocie ducha miesza w garnku przyniesione z rynku wiktuały”.

Długo po debiucie pisarstwo nie było jeszcze dla Stempowskiego głównym zajęciem. Po 1929 roku pracuje w Polskim Banku Rolnym, a od 1934 roku godzi tę pracę z obowiązkami wykładowcy Państwowego Instytutu Sztuki Teatralnej, na Wydziale Reżyserii kierowanym przez Leona Schillera. W konwersatoriach, które tutaj prowadzi (cykle: *Postacie literackie w powieści i dramacie* oraz *Tło filozoficzne wielkich epok*) uczestniczą jako studenci między innymi E. Axer, A. Bardini, Z. Kałużyński, K. Rudzki.

W autobiograficznej nocie czytamy: „Lata 1929–1939 były dla Stempowskiego pierwszym okresem działalności lite-

rackiej. Jego szkice ukazywały się w «Wiadomościach Literackich» i «Skamandrze», w miesięczniku krakowskich profesorów «Przegląd Współczesny», wydawanym przez Stanisława Wędkiewicza, w wileńskim miesięczniku teatralnym «Comoedia», w «Ateneum» wydawanym przez zamordowanego potem przez Niemców Stefana Napierckiego i in. Dłuższe i ambitniejsze prace, do których zebrał obszerne materiały, pozostały w stanie projektów. Do nich należy praca o starej cywilizacji rolniczej, której ślady widoczne są na Huculszczyźnie i u Kurpiów, następnie historia techniki literackiej od Renesansu do XX wieku. Okres był zbyt burzliwy na prace wymagające czasu i skupienia. [...] W końcu września 1939 r. przedostał się przez Karpaty na Węgry, gdzie spędził pół roku pod opieką góralskich przemytników. Wiosną 1940 r. wyjechał do Jugosławii, gdzie w Belgradzie był świadkiem próby opanowania miasta przez niemieckich «turystów». Przez Włochy przyjechał do Szwajcarii, na kilka dni przed początkiem działań zbrojnych we Francji. Zatrzymał się więc w Muri pod Bernem, gdzie po 2 latach otrzymał prawo osiedlenia się. Od 1948 r. jest stałym współpracownikiem paryskiej «Kultury»”.

Pisze pod pseudonimem Paweł Hostowiec, który to pseudonim powstał przez połączenie ukraińskiego słowa *hostec* (gość) z polskim przyrostkiem. W Szwajcarii tłumaczy między innymi *Doktora Żywago*, jest nauczycielem muzyki, podróżuje, prowadzi niezwykle bogatą korespondencję. Aktem wdzięczności dla ziemi, która udzieliła mu schronienia, są pisane po francusku eseje, wydane pod

tytułem *La Terre Bernoise* (Genewa 1954) i uwieńczone nagrodą literacką kantonu berneńskiego.

Począwszy od 1954 roku, przez 15 lat Stempowski drukuje na łamach „Kultury” cykl znakomitych esejów pod wspólnym tytułem *Notatnik niespiesznego przechodnia*; niektóre z tych tekstów włączył do wydanych w 1961 roku *Esejów dla Kasandry*, kilka innych znajdujemy w pośmiertnym tomie *Od Berdyczowa do Rzymu* (1971). Zmarł w Bernie 4 października 1969 roku i tam został pochowany.

W 1973 roku na warszawskich Powązkach odbyła się uroczystość odsłonięcia pamiątkowej tablicy, wmurowanej przy grobie ojca, Stanisława Stempowskiego, ufundowanej przez Zofię Małynicz. Okazało się wtedy, że krajowe grono miłośników najwybitniejszego polskiego eseisty liczy sobie osiem (!) osób. Prócz fundatorki na cmentarz przyszli najwierniejsi: pp. Raszewscy, Timoszewiczowie, Woroszyłscy oraz Andrzej Dobosz.

Był „sumieniem literatury emigracyjnej”, jak wspomina Tymon Terlecki: „[...] jej autorytetem moralnym – nie naznaczonym przez nikogo, nie pomazanym, nie narzucającym się, a słuchanym”. Miarą zaś jego niepopularności w kraju niech będzie choćby wymownie smutny fakt, że w poważnym, firmowanym przez Instytut Badań Literackich PAN *Słowniku terminów literackich* (wyd. w 1976 r.) pod hasłem „esej” (oprac. Janusz Sławiński) wśród reprezentantów tego gatunku w polskiej literaturze nie znajdujemy Jerzego Stempowskiego.

Po 1980 roku ukazało się kilka artykułów o Stempowskim w pismach krajowych, ale niemal wszystkie owe teksty zawierają rozliczne błędy, począwszy od podawania nieprawdziwej daty urodzin autora, a skończywszy na do znudzenia powtarzanej opinii o otaczającej Stempowskiego „aurze niespełnienia”. Nie pojmuję, dlaczego nie w tworzeniu esejów, ale w powieściopisarstwie, rozprawach monograficznych czy udokumentowanych dziełach historycznych można jakoby dostąpić spełnienia... Tak jakby mieć żal do Montaigne’a, że nie pisał dramatów.

Do końca życia kultywując surową zasadę niepowiększania bez potrzeby ilości krążącego między ludźmi zadrukowanego papieru, Stempowski kontynuował zarówno długą tradycję szlacheckich dyletantów-erudyków, jak i nawiązywał do oświeceniowej formacji filozofów i moralistów (nie darmo przyłgnęło doń określenie „przeniesionego w XX w. sawanta oświecenia”). Bezlitośnie szydłszy wobec rodzimej tradycji sarmackiej, pozostał do końca życia uwrażliwiony przede wszystkim na problematykę kryzysu i zmienności form kultury europejskiej, sposobów życia, wartości.

Silnemu duchowemu związkowi z utraconym na zawsze krajem lat dziecinnych przypisać wypada niespotykany w innych esejach ton namiętności, na który zwykle Stempowski nie pozwalał sobie w przeznaczonych do druku tekstach. W jednym z fragmentów prozy Stempowskiego w charakterystyczny sposób autor przechodzi od (słynnej już dziś) nostalgicznej refleksji o magicznej sile rzek dzieciństwa do pełnego gniewu wybuchu: „Kto wymyślił, że

najważniejszą więzią łączącą ludzi jest wspólna mowa lub, biorąc rzecz ściślej, wspólny elementarz, z którego młodzi uczą się belferskiego języka urzędowego, wyjałowionego należycie z wyrazów obcych, wspomnień historycznych i mdłego jak postna zupa? Dolejcież do niej przynajmniej trochę gwary koszarowej, aby nie zemdlilo. Kto to wymyślił? To musiało wyjść z biurka i kałamarza urzędnika lub politycznego profesora”. Tak pisał Stempowski w 1945 roku, mając na myśli „miliony dusz wygnanych z ojcowizn przez mocarstwa”, mogących stać się plastyczną masą, „podobną do tej, jaką Robert Ley wypełnił fabryki i obozy Rzeszy”<sup>3</sup>.

Obserwując z zaniepokojeniem zjawiska uniformizacji i spłycenia, niesione przez demokratyzację kultury i życia, był Stempowski od początku prorokiem piszącym dla Kassandry, któremu jednak nigdy nie groziło zniechęcone wzruszenie ramion na wszystko. Jego pisanie dla Kassandry zawierało w sobie raczej element postawy tragicznej; parać się z tym zajęciem mógł tylko ktoś, kto – jak Kassandra – widzi nadchodzącą klęskę, przepowiada ją i stara się ostrzec innych, choć jednocześnie ma świadomość, że jego wysiłki pozostaną daremne.

Znam tylko jedno proroctwo Stempowskiego, które do tychczas się nie sprawdziło. Otóż w pierwszych powojennych latach dawał on nieraz wyraz przekonaniu, że sowiecka armia lada chwila runie na Zachodnią Europę, która nie posiada ani moralnych, ani fizycznych sił po-

---

<sup>3</sup> J. Stempowski, *Od Berdyczowa do Rzymu*, Instytut Literacki, Paryż 1971, s. 112.

trzebnych do odparcia takiej nawałnicy. Jego zdaniem koniec cywilizacji Zachodu był przesądzony i zasłużony. Rzecz charakterystyczna: swoim przeświadczeniom dawał wyraz w prywatnych rozmowach i w listach, nigdy zaś w przeznaczonych do druku esejach. Uważał, że nie ma prawa pozbawiać ludzi resztek nadziei...

A swoją drogą nie można było chyba wierzyć w trwałość kultury śródziemnomorskiej, „[...] czytając w «Les Temps Modernes» obszerną apologię terroru stalinowskiego, napisaną przez Merleau-Ponty, późniejszego profesora Sorbony. Było to na krótko przed rewelacjami Chruszczowa i wyrzuceniem zwłok dyktatora z leninowskiego mauzoleum. Wiele innych pochwał sowieckiego terroru ukazało się już przedtem na Zachodzie; apologia uczonego filozofa przeznaczona była dla wybredniejszej publiczności, bardziej literacka w swej retoryce i egzaltacji. [...] Stalin był dlań heroldem prawdy objawionej, nie poddającej się konfrontacji ze znanymi uprzednio pojęciami i danymi doświadczenia”<sup>4</sup>.

Dziedzina, w której zainteresowania Jerzego Stempowskiego były bardzo stałe, bardzo ciągłe, była problematyka narodowościowa, problematyka ukraińska, problematyka żydowska, która niezmiernie go ciekawiła, i był w tym przedmiocie wielkim erudytą, podobnie jak Stanisław Vincenz, chociaż Stempowski patrzył na nią bardziej z punktu widzenia politycznego. Na przykład przyjaźniąc się z wojewodą Józefskim, brał czynny udział w eksperym-

---

<sup>4</sup> Ibidem, s. 15.

mentach narodowościowych na Wołyniu i wysoko cenił sobie tę działalność. Osobiste kontakty z autochtonami, rozmowy z karpackimi przemytnikami, ludźmi niezależnymi, żywymi, wychodzącymi poza ustalone ramy społeczne pasjonowały go i dawał temu wyraz w licznych esejach. Posiadał przy tym niezwykle dar wnikania w głąb każdej kultury, każdej przeszłości i terażniejszości, która leżała na jego drodze.

Dzielił się tym z innymi; najpierw w obcowaniu osobistym, w rozmowach i monologach wypowiedzianych cichym, nieco monotonnym głosem. Na tym etapie jakby formułował i określał temat. Później odbywało się szlifowanie tematu w listach. Prowadził korespondencję z wieloma ludźmi i gdyby dziś udało się ją zebrać – złożyłaby się na kilkanaście potężnych tomów. Dla przyszłego wydawcy będzie to jednak zadanie niełatwe, listy Stempowskiego bowiem do licznych osób zawierały te same często refleksje, ujmowane jednak w coraz to inny, bardziej wyszukany, dojrzały sposób. Korespondencja bowiem była dlań tkanką do twórczości eseistycznej, polem nieustannego szlifowania myśli, słów, definicji, aforyzmów, refleksji ogólnych. Dopiero ostatnim etapem było zapisanie skomponowanego precyzyjnie eseju.

Tajemnica wielkości pisarstwa Jerzego Stempowskiego kryje się – mówiąc najkrócej – w bardzo rzadkim spotkaniu wyjątkowej mądrości z wybitnym talentem literackim. Na tym spotkaniu rodzi się esej. I to już byłoby wszystko, uważny czytelnik bowiem w każdym zdaniu, jakie wyszło



spod pióra „pana Jerzego”, odnajdzie sam oba te elementy misternie ze sobą splecione, przez dłuższy czas zaprzatające naszą uwagę i zostawiające „niezatarte ślady na mijających godzinach” .

Dla mnie w pełni satysfakcjonującym dowodem wielkości tego pisarstwa jest choćby taki fragment *Nowych marzeń samotnego wędrowca*<sup>5</sup>:

„Kot mieszkający z nami przez całe życie w jednym pokoju, zachowuje całkowitą samodzielność i pewnego rodzaju wspaniałą rezerwę. W przeciwieństwie do psa, nie bierze udziału w naszym życiu, nie interesuje się nim prawie wcale. Jest to coś w rodzaju proklamowanej przez Gandhiego w stosunku do Anglików «non-violent non-cooperation». Kto chce mieć zdrowego, pięknego i życzliwego kota, musi, jak każdy zresztą hodowca, zacząć od uznania jego praw do oryginalności i do odmowy współpracy”.

wrzesień 1985

---

<sup>5</sup> „Marchoń” 3/1935.

# Myśli o stosunkach polsko-ukraińskich

**Jerzy Stempowski**

Przez rok – od października 1941 roku – trwała wymiana listów między Jerzym Stempowskim i Adamem Zielińskim, dotycząca problemów polsko-ukraińskich. Swym zwyczajem Stempowski szlifował ten temat zapewne z myślą o napisaniu później eseju; jednak – mimo licznych, rozsianych po różnych tekstach nawiązań do tego tematu – esej taki nigdy nie powstał. Zadowolnić się zatem musimy dwoma obszernymi listami, z których pierwszy – 34-stronicowy! – jest właściwie samodzielny esejem i wraz z 10-stronicowym uzupełnieniem z sierpnia 1942 roku tworzy właściwy trzon tej korespondencji i sam w sobie jest starannie zaokrągloną całością. Poniżej zamieszczamy wybrane fragmenty z listu pierwszego (przedruk: „Zeszyty Historyczne” nr 45, Paryż 1978).

[...] Ponieważ zagadnienie ukraińskie przybrało najbardziej ostrą formę w Galicji, przyzwyczailiśmy się patrzeć na nie jako na zagadnienie lokalne, galicyjskie lub co najwyżej polskie, do rozwiązania miejscowymi środkami.

Mało kto brał pod uwagę, że zagadnienie to istnieje także w skali europejskiej i posiada tam nieco odmienny wygląd. Powyższa omyłka perspektywy była zresztą wspólna wszystkim Europejczykom okresu 1919–1939. W tym czasie bowiem nastąpiła powszechna parcelacja Europy. W XVIII i XIX w. Europa posiadała znaczny zasób pojęć, od których odbiegał tylko dwór petersburski, ale już nawet nie jego poddani. W ciągu ostatniego ćwierćwiecza cywilizacja europejska utraciła swą jednolitość i rozbiła się na trzy strefy: bolszewicką, faszystowską i zachodnią. Ludy zamknęły się w swych granicach nie przyjmując ani towarów ani wiadomości zagranicznych. Z tej aberracji umysłowej powstały dziwolągi w rodzaju linii Maginota, mocarstwowości Polski itd.

Europa tego okresu przypominała widzianą kiedyś przeze mnie na Polesiu wieś Małe, Średnie i Wielkie Skoworodki, ciągnącą się wzdłuż zalewnych łąk poprzecinanych licznymi i mało użytecznymi groblami. Na moje pytanie, jak mieszkańcy dają rady rozlewowi wód, miejscowy szlachcic zagrodowy odpowiedział: „A coż? Każdy ma swój ucąstek i w swoim ucąstku gaci”. Z tego gacenia na swojej działce powstała nieznaną poprzednim pokoleniom prowincjonalność i parafiańskość myśli europejskiej, uderzająca nas dziś na całym kontynencie. Nawet rozmowy przypominają dziś te, jakie niegdyś toczono przed sklepem Szafnagla na Machnowieckiej ulicy w Berdyczowie albo na rynku w Jarmolińcach. Znajomość tych klasycznych wzorów pomaga mi bardzo w objaśnieniu sobie wielu zjawisk obecnych czasów.

Wojna 1939–1942 zadziwiła wielu zaściankowymi pojęciami naszego pokolenia. Polacy mogli się przekonać, jak mało losy ich kraju zależały od ich samodzielnej polityki. Mogli chodzić na głowach, i to też nie zmieniłoby wcale ich losu. Dowodem tego jest chociażby to, że Polska, Czechosłowacja, Węgry, Rumunia i Jugosławia, znajdujące się w Identycznej sytuacji, prowadziły zupełnie odmienną politykę, doszły zaś niemal do tych samych wyników. Najskuteczniejsza, jak dotąd, okazała się taktyka Węgier, ale i tu ostatnie słowo jeszcze nie powiedziane, tymczasowy zaś wynik nie odbiega bardzo od szablonu. Wszystkie te kraje znalazły się pod okupacją niemiecką, mając przed sobą jako alternatywę okupację rosyjską. Czy którykolwiek z tych krajów może mieć los inny niż pozostałe? Wydaje się to na razie wątpliwe. [...]

Rozpoznanie niepodzielności losu ludności polskiej i ukraińskiej wydaje mi się jedną z pierwszych przesłanek wszelkich rozważań na temat przyszłych stosunków polsko-ukraińskich. Gdyby myśl ta, znana na kresach od czasów Michała Czajkowskiego, męża Ludwiki Śniadeckiej, zyskała większą popularność, stałaby się początkiem nowego układu faktycznego między obu częściami ludności. Idee ogólne, dokoła których obracały się przez 20 lat rozmowy na temat przyszłości stosunków polsko-ukraińskich, były bardzo mętne i naiwne. Spróbuję tu opisać dwie takie idee, wysuwane często w dyskusjach na Wierzbowej i na Krakowskim Przedmieściu.

Niektórzy wyobrażali sobie możliwość pewnego rodzaju równowagi sił w trójkącie Rosja-Polska-Ukraina z per-

spektywą szachowania Rosji Ukrainą i Ukrainy Rosją. Koncepcja ta wydaje mi się pozbawiona zmysłu proporcji i oderwana od realnego układu sił. Realizacja jej wymagałaby uprzedniego powstania niepodległej Ukrainy w jej skrajnych granicach, czyli zupełnego odwrócenia istniejącego dziś stanu rzeczy.

Dopóki Rosja włada Ukrainą, trudno jest stabilizować stosunki polsko-ukraińskie nawet w skali tego lub innego powiatu. Ilekroć od XVIII w. wojska rosyjskie wkraczały do Polski, robiły to zawsze w celu roztoczenia opieki nad ludnością ukraińską i nie zatrzymywały się przed osiągnięciem granicy Bugu. Rosja reprezentuje zawsze skrajne aspiracje terytorialne ukraińskie, i tak długo jak włada Ukrainą, nawet nasze układy z ludnością ukraińską w Polsce będą zawsze tylko rozstrzygnięciem tymczasowym w skali parafialnej lub powiatowej, ale nie w skali europejskiej.

Inni wyobrażali sobie możliwość oparcia trwałych stosunków polsko-rosyjskich na wspólnej polityce antyukraińskiej. Wzorem dla tej koncepcji miały być stosunki niemiecko-rosyjskie z czasów Bismarcka, oparte rzekomo na solidarności interesów w sprawie polskiej. Niektórzy urzędnicy polscy sądzą np., że pacyfikacja Galicji stanowi pewnego rodzaju odpowiednik deportacji kijowskich i powinna wpłynąć korzystnie na kształtowanie się stosunków z Sowieciami.

Te ostatnie pojęcia musiały przeniknąć do opinii ukraińskiej w Galicji, jak można wnosić chociażby z noworocznej

mowy 1942 b. docenta Uniw. Jagiellońskiego, dra Włodzimierza Kubijowicza, dziś prezesa Centr. Komitetu Ukraińskiego w Krakowie. Rozwija on myśl, że jakkolwiek rok 1941 nie przyniósł spełnienia aspiracji ukraińskich, to przecież przyniósł klęskę „grabarzy Ukrainy”, upadek dwu mocarstw budujących swą przyszłość na trupie Ukrainy. Wypadki ostatnich lat wykazały, że wszystkie te koncepcje ogólne układu stosunków polsko-ukraińskich były odległe od wszelkiej rzeczywistości. Świadczyły one lepiej o wyobraźni urzędników i oficerów polskich, niż o ich znajomości rzeczy i poczuciu proporcji. Stałość stosunków niemiecko-rosyjskich w XIX w. oparta była na równowadze sił zbrojnych obu mocarstw i sprawa polska grała w nich podrzędną rolę. Dlatego wzory te nie mają wartości w układzie stosunków polsko-rosyjsko-ukraińskich.

Do utraty zmysłu proporcji przyczyniła się znacznie kampania 1920, zwłaszcza u osób, które nie widziały z bliska jej przebiegu i nie brały pod uwagę towarzyszących jej niezwyklej okoliczności. Lata 1939–1941 przywróciły rzeczom ich bardziej stałe proporcje.

Oba powyższe rozumowania przytaczam jako przykład, po jakich manowcach błędziła myśl polska, gdy oddalała się od bardziej realistycznego poczucia wspólności losu wszystkich ludów Europy Wschodniej.

Rzeczywisty układ stosunków narodowościowych na Kresach Wschodnich ulegał od stu lat ciągłym przeobrażeniom w sensie stałego cofania się stanu posiadania

i wpływów polskich. Cofanie to wystąpiło na wielką skalę po 1863, kiedy w krótkim czasie wywłaszczono 70% ziemi znajdującej się na Kresach w posiadaniu Polaków. Mimo to ludność polska Ukrainy Prawobrzeżnej stanowiła wszędzie prawie 10%, była w znacznym stopniu zamożna i wpływała i grała nadal dużą rolę w życiu Ukrainy. W zachodniej części Wołynia, która po 1920 przypadła Polsce, ludność polska nie była liczniejsza niż np. w Kijowszczyźnie. Drugim etapem cofania się była rewolucja 1917–1919. w której Polacy kresowi nic odegrali żadnej roli czynnej, kontentując się rolą głównej ofiary wypadków. Przyczyną tego wydaje się być fakt, że Polska rdzenna, opanowana wówczas już przez wzrastającą N-D-cję i tzw. narodowe idee, nie wytwarzała już od pewnego czasu żadnych pojęć i wartości przydatnych dla Polaków rozsianych po Kresach. Idee „narodowe” , propagowane wśród Polaków kresowych przez ich prasę i organizację, sprawiły, że w konflikcie rewolucyjnym wzięli stronę carskiego regimentu, oderwali się od wszystkich sił stałych Ukrainy i znikli niesławnie w odmęcie wypadków, w których z racji swej liczby, środków materialnych i wpływów mogli byli odegrać znaczną rolę. Dla oceny tego zjawiska najlepiej jest przypomnieć sobie, jak znaczną rolę odegrali w ówczesnych wypadkach Żydzi, którzy ani przez swą liczbę, ani przez stan posiadania, ani przez wpływy nie stanowili nigdzie na Kresach grupy silniejszej niż grupa polska. Traktat ryski nadał jedynie formę dokonany już faktom, by magnaci, dziedzice, cukrownicy i przedstawiciele wolnych zawodów wyjechali do Polski. Drobnicy i część tzw. inteligencji zawodowej nie opuściła kraju, została wciągnięta w jego

nową organizację społeczną, odegrała w niej rolę konstruktywną i dziś jeszcze, jak donoszą pisma ukraińskie, stanowi najczynniejszy element samorządu, tworzącego się w okupowanej przez wojska niemieckie części Ukrainy. Tych Polaków zapewne nie zobaczymy więcej, chyba jako komisarzy w razie okupacji całej Polski przez Sowie-  
tów. Trzeci wreszcie etap tego procesu cofania się żywio-  
łu polskiego w granicach Rzplitej niepodległej. Etap ten zasługuje najbardziej na bliższe rozważenie. W 1936 oglą-  
dałem z Piotrem Borkowskim pod Trembowłą stare, kato-  
lickie wsie polskie, których mieszkańcy od pewnego czasu  
w domu mówią po ukraińsku. Zjawisko to nie jest nowe.  
Proces taki odbył się jut przedtem na Litwie, gdzie po-  
tomkowie Horeszków i Sopliców porzucili częściowo język  
polski dla litewskiego. W Irlandii, we Flandrii widziano  
też, jak język o sławniejszych tradycjach ustępował języ-  
kowi chłopów, rybaków i pasterzy. Wydaje się, że zjawisko  
to nie ma żadnych reguł ogólnych i w każdym wypadku  
wynika z określonych przyczyn lokalnych. W ciągu 10  
ostatnich lat przed wojną spędzałem corocznie parę mie-  
sięcy na Wołyniu i w Galicji Wschodniej i miałem sposob-  
ność zapoznania się z warunkami, w których język polski  
zaczął ustępować ukraińskiemu, mimo promocji szkol-  
nej i administracyjnej. Główną przyczyną tego zjawiska  
wydaje mi się być zubożenie wsi polskiej w inteligencję  
i zubożenie kwalifikatywne tej ostatniej. Kto ukończył  
szkoły, zostawał urzędnikiem lub jednym z niezliczonych  
oficerów W.P, inteligencja ukraińska pozostawała na wsi,  
i życie wewnętrzne wsi ukraińskiej stało się bardziej bo-  
gate i pociągające od życia wsi polskiej. Mieszkając na wsi,



sam mówiłem więcej po ukraińsku niż po polsku, po prostu dlatego, że rozmowy w tym języku były bardziej interesujące. Znaczną rolę musiała odegrać także ewolucja wewnętrzna obu języków w ciągu ostatniego ćwierćwiecza, Ukraiński, którego ja uczyłem się w dzieciństwie nad południowym Dniestrem, był narzeczem rolników i pasterzy; ukraiński, jakim mówiono wówczas w Galicji, był mową brzydką, niechlujną, mieszaniną języków zasługującą niemal na nazwę żargonu. Od tego czasu skryształizował się i rozpowszechnił ukraiński język literacki. Cała plejada poetów nadała mu nieznane przedtem elegancje i rafinacje. Coraz szersze warstwy ludności wciągały się – niby w grę towarzyską – w poszukiwania dystynkcji społecznej, jaką daje język literacki. W ciągu 10 lat, podczas których mogłem obserwować to zjawisko, potoczny język ukraiński w Galicji uległ ogromnej poprawie i zbliżył się do literackiego. Na Wołyniu w procesie tym pewną rolę odegrali emigranci z Kijowa, mówiący najpiękniejszym językiem ukraińskim. Zjawiska te zasługują tym więcej na uwagę, że szkolnictwo państwowe w najmniejszym stopniu nie sprzyjało temu rozwojowi.

W tymże okresie czasu język polski uległ odwrotnej ewolucji. W b. zaborze rosyjskim tzw. inteligencja stanowiła, jak w Rosji, odrębną grupę społeczną, o przynależności do której nie rozstrzygało ani stanowisko społeczne, ani sytuacja majątkowa, ani nawet tytuł naukowy. Rozstrzygały o tym bardziej subtelne kryteria, między innymi język i wymowa. Po kilku słowach już można było poznać, kto stoi wewnątrz i kto zewnątrz linii granicznej dzielącej

inteligencję od innych grup społecznych. Zwłaszcza, u kobiet język i wymowa stanowiły – jak w *Pigmalionie* G.B. Shaw'a – o ich klasie społecznej.

W okresie niepodległości znikła odrębność językowa dawnej inteligencji, która przestała być zamkniętą grupą społeczną i stała się „inteligencją zawodową” lub jeszcze szerszą grupę „pracowników umysłowych”. Język polski przestał dzielić grupy społeczne. Wykładając przez kilka lat w warszawskim Instytucie Teatralnym zauważyłem, że moi słuchacze, kandydaci na reżyserów, mający w znacznej liczbie za sobą studia polonistyczne na uniwersytecie, nie potrafili więcej odróżnić wymowy typu „hrabina” od wymowy typu „pisarz prowontowy” i sami mówią językiem drobnych urzędników. Większość nauczycielek, aktorek, a nawet córek autentycznych hrabinek mówi dziś po polsku językiem dawnych podsędków, jeżeli nie gorzelanych i karbowych. Nie chcę wchodzić w szczegóły tego skądinąd pasjonującego rozdziału socjologii języka i powiem w streszczeniu, że z języka polskiego znikł w ostatnim ćwierćwieczu czynnik, który nadawał mówiącemu rangę społeczną niezależnie od jego stanowiska i majątku. Nic też dziwnego, że ordery i „dystynkcje”, z których tyle śmieli się Polacy w XIX w., zaczęły grać tak ważną rolę, zastępując zaginioną dystynkcję naturalną.

Opisana tu w wielkim skrócie ewolucja językowa jest tylko fragmentem nowego układu stosunków i deklasowania się żywiołu polskiego w stosunku do żywiołu ukraińskiego.

Inny obraz tegoż procesu obserwowałem w Krzemieńcu w 1938, gdzie byłem zaproszony przez związek nauczycieli i b. wychowanków liceum do wygłoszenia cyklu odczytów o czynniku ludowym w literaturze powszechnej. Krzemieniec jest najbardziej polskim miastem Wołynia. Znałem je już dawniej, ale chcąc je obejrzeć raz jeszcze bez przewodników, przyjechałem przed umówionym terminem, i przez kilka dni usiłowałem zrozumieć to, co tam zastałem.

Część Żydów krzemienieckich mówiła w domu po rosyjsku, przy tym nie akcentem berdyczowskim lub odeskim, który byłyby jeszcze rozumiały, ale tzw. akcentem petersburskim, zdradzającym wielkie zamiłowanie i znajomość najlepszych autorów. Gdzie oni się mogli tego nauczyć? Język rosyjski cofnął się właśnie do swych granic etnograficznych aż poza Ukrainę i Białoruś, i w promieniu 700 km nie było żadnej szkoły uczącej takiego języka, bo do gimnazjów rosyjskich w Równem i Wilnie Żydzi nie mieli dostępu. Dlaczego wśród innych możliwości – hebrajski, yidish, polski, ukraiński – Żydzi wybrali właśnie rosyjski?

Sceny uliczne w Krzemieńcu dostarczały wielu takich tematów do rozważań W niedzielę popołudniu. widziałem kilku młodych Polaków śpiewających z towarzyszeniem banjo modne pieśni z filmu dźwiękowego i amerykańskiej musical comedy. Naprzeciw na ulicy ukazała się mała grupa – dziadów i bab – wracających właśnie z bliskiego Poczajowa i śpiewających z towarzyszeniem liry pieśń pobożną. Zestawienie to dawało też niemało do myślenia.

Wołyń mianowicie jest kolebką chóru cerkiewnego, z którego muzyka rosyjska wyszła i jak trzęsienie ziemi objęła cały świat muzyczny, Niektóre chóry wołyńskie mają za sobą po 700 lat działalności. Tam też sztuka śpiewu chóralnego osiągnęła najwyższy poziom, do którego nie dorastają – poza Czechami – żadne chóry Zachodu. Po dzień ten znajduje się tam kilka tysięcy najlepszych artystów śpiewu chóralnego. Kiedy jeden z tamtejszych zespołów pod dyrekcją Koszyca wyjechał w 1921 na Zachód, chór Scholae Cantorum, najlepszy zespół francuski, brał przez cały rok lekcje od Ukraińców i nauczył się nawet kilkadziesiątu pieśni Leontowicza i Łysenki.

Dla dopełnienia tej wiadomości dodam, że wszystkie przedwojenne kompozycje Igora Strawińskiego, które przyniosły mu światową sławę, zostały napisane w domu jego żony, kijowianki Nossenko, w Uściługa nad Bugiem. Aby móc tam wrócić Strawiński starał się bez rezultatu o otrzymanie polskiego obywatelstwa. Dom ten, spalony w 1941, stanowił jedną z osobliwości polskiego Wołynia. Zachowałem jego kilkanaście fotografii. W wilgoci otaczających łąk słychać w nim było pieśni śpiewane na wszystkich okolicznych polach. Jeden z tych motywów figuruje w l'Oiseau de feu jako motyw odczarowania. Nawet gdybym był zaczarowany, zdaje się mówić Strawiński, słysząc pieśń z Uściługa stałbym się znów sobą.

Nic też dziwnego, że dziady i baby z Poczajowa śpiewały na cztery głosy z niesamowitą precyzją i siłą przekonania, której brakuje niestety chórom operowym, i która

stanowi tajemnicę sztuki ludowej. Słuchając ich uświadomiłem sobie, że nowa Polska nie wzięła wcale w posiadanie swego Wołynia, nie znała go i nie miała dlań najmniejszego zainteresowania. Napływowym urzędnikom oświatowym i administracyjnym brakowało receptywności i wykształcenia dla oceny kulturowej Wołynia. Dygnitarze i oficerowie podróżowali po kresach jak Jonasz w brzuchu wieloryba, tj. jeździli dużo, ale widzieli mało. Spotkany przypadkowo delegat Ozonu, dyplomowany inżynier, przekonywał mnie, w obliczu soboru św. Władzimirza (!), iż ludność Wołynia była pierwotnie katolicka i nawróciła się na prawosławie za czasów zdrajcy Józewskiego. [...]

Ponieważ moje wykłady były publiczne, zapytałem moich gospodarzy, czy zaprosili na nie miejscowych Ukraińców i Żydów. Moje pytanie wywołało wielką konsternację. Nikt w związku nauczycieli nie znał ani jednego Żyda lub Ukraińca, na to oświadczyłem, że nie widzę celu mych wykładów, bo dla Polaków wykładam w Warszawie, jadąc zaś na Wołyń chciałbym mówić też do tzw. mniejszości i przygotowałam w tym celu tematy szczególnie interesujące Ukraińców i Żydów, wkrótce jednak zobaczyłem, że moi gospodarze żadną miarą nie potrafią spełnić mego życzenia. Byli to skądinąd nawet sympatyczni Krakowianie, Ślązacy, Wielkopolanie, Warszawiacy, Kielczanie itd. żyjący nieraz od 6 lat w Krzemieńcu w całkowitej izolacji od ludności miejscowej. Oprócz kuratora Liceum (Stefana) Czarnockiego, ani jeden z nich nie pochodził z Kresów. Mój punkt widzenia był dla nich całkowitą nowością.

Uczniowie liceum byli też przeważnie obcy Wołyniowi i pochodzili z różnych stron Polski. W szkołach na poziomie średnim i licealnym było zaledwie kilku Ukraińców i ani jednego Żyda. To objaśniało mi dlaczego Żydzi krzemienieccy mówili po rosyjsku. [...]

# Kronika

Zmarli:

– Andrzej Kijowski – prozaik, scenarzysta filmowy, krytyk literacki, absolwent UJ, długoletni współpracownik „Twórczości” i „Przeglądu Kulturalnego”, członek b. ZLP, laureat nagród zagranicznych: Fundacji im. Kościelskich (1965), Fundacji im. Jurzykowskiego (1969), Fundacji im. Godlewskiego (1972). Wydrukował zbiory felietonów: *Różowe i czarne*, *Miniatury krytyczne*, *Szósta dekada*, eseje historyczne: *Listopadowy wieczór*, *O Dobrym Naczelniku i Niezłomnym Rycerzu*, powieści i opowiadania: *Oskarżony*, *Dziecko przez ptaka przyniesione*, *Grenadier – Król*, *Dyrygent*, *Podróż na najdalszy Zachód*.

W *Dopiskach do „Wyznań” św. Augustyna* – ostatni esej wydrukowany za życia A. Kijowskiego – pisał: „Zrelatywizowaliśmy dobro i zło, prawdę i kłamstwo. Byliśmy, lub jesteśmy nadal, w tej samej rozterce co św. Augustyn, chociaż nie myślimy kategoriami substancji: zło i dobro widzimy obok siebie jako równoważne siły. I widzimy, jak św. Augustyn, że z tej rozterki, z błędnych kół wielorakiej, różnoimiennej rzeczywistości ludzkiej, której nie da się ani wyjaśnić, ani zmienić jednym obrotem filozoficznego klucza, ocalić nas tylko może wewnętrzne doświadczenie prawdy pochodzącej z zewnątrz, prawdy darowanej, prawdy objawionej, ku której zwracamy się z wiarą”.

– Heinrich Böll (ur. 1917 r. w Kolonii, gdzie mieszkał przez całe życie); w 1939 r. wcielony do Wehrmachtu, symulował chorobę i w końcu zdezerterował. Debiutował w 1947 r., należał do tzw. Grupy 47 dokonującej surowego rozrachunku z faszyzmem; pierwszą powieść (Pociąg przybył punktualnie) wydał w 1949 r. Napisał m.in.: *Gdzie byłeś, Adamie*, *Bilard o wpół do dziesiątej*, *Portret zbiorowy z damą*, *Utracona cześć Katarzyny Blum*, *Opiekuńcze oblężenie*. W 1972 r. otrzymał literacką Nagrodę Nobla; w latach 1971–1974 był przewodniczącym międzynarodowego Pen Clubu.

– Orson Welles – amerykański reżyser i aktor; jego najgłośniejsze filmy to: *Obywatel Kane* (1941), *Intruz* (1946), *Makbet* (1948), *Otello* (1952), *Dotknięcie zła* (1957), *Proces* (wg F. Kafki, 1962). Własny warsztat filmowy prezentuje Welles w dokumencie *Filmowanie „Otella”* (1977).

– Witold Wirpsza – poeta zaliczany do tzw. nurtu lingwistycznego. W Polsce wydał m.in. *Pomarańczę na drutach* (1964), *Drugi opór* (tom poezji, 1965) i *Grę znaczeń* (eseje, 1965). Od 1969 r. przebywał na emigracji w Berlinie Zachodnim; germanista, wielokrotnie zabierał głos w sprawie stosunków polsko-niemieckich. Na emigracji opublikował m.in. wybór z poematu *Faeton* (Oficyna Poetów, 1969) i *Drei Berliner Gedichte* (Berlin 1976).

– Elsa Morante – powieściopisarka włoska (zm. w Rzymie); debiutowała w 1942 r. tomem opowiadań *Tajemna gra*, wydała potem m.in. *Kłamstwo i czary*, *Wyspę Artura*, *La storia*, *Aracoeli*.

– Robert Graves, w swej posiadłości na Majorce. Był poetą, powieściopisarzem, eseistą, autorem książek *Ja*, *Klau-*



*diusz* i *Klaudiusz i Messalina*. W 1974 r. ufundował nagrodę swego imienia dla młodych polskich poetów.

– Lejzor Ajchenrad – poeta żydowski; ur. w 1912 r. pod Dęblinem, w 1937 przeniósł się do Paryża; od 1953 r. mieszkał w Argentynie. Debiutował w Warszawie w 1934 r., w 1945 r. wydał w Szwajcarii tom poetycki (w transkrypcji łac.) wraz z dwoma poetami niemieckimi pt. *Nie zamilkniemy*, w 1946 r. – tom wierszy *Czy nie słyszysz*, w 1953 r. księgę wierszy i sonetów *Z głębin*. Jego wiersze w przekładzie polskim zamieszczone są w *Antologii poezji żydowskiej* A. Słuckiego (Warszawa 1984).

– Denis de Rougemont – eseista szwajcarski, współtwórca (wraz z Mounierem) „L’Esprit”, naczelnego pisma personalizmu; nazywany „filozofem miłości”, autor m.in. słynnego eseju *L’Amour et l’Occident*, *La part du diable*, *Comme toi-même*; wywarł wpływ na W.H. Audena, M. McLukana, L. Durrella.

– Ireneusz Iredyński – dramatopisarz, prozaik, poeta. Twórczość rozpoczął od tomów poezji – *Wszystko jest obok* (1959) i *Moment bitwy* (1961). Autor mikropowieści i opowiadań: *Dzień oszusta* (1962), *Ukryty w słońcu* (1963), *Zwiazki uczuciowe* (1970), *Człowiek epoki* (1971), *Manipulacja* (1974) oraz słuchowisk i dramatów: *Zejscie do piekła*, *Jasętka – moderne*, *Żegnaj Judaszu*, *Dobroczyńca*, *Maria*.

– Jaroslav Seifert – laureat literackiej Nagrody Nobla w 1984 r. Należał do Stowarzyszenia Artystycznego Dzie więścił (razem z V. Nezvałem, K. Bieblem, V. Vančurą), debiutował w 1921 r. tomikiem *Miasto we łzach*, wydał później m.in. zbiory: *Sama miłość*, *Na falach TSF*, *Słowik źle śpiewa*, *Ręce Wenus*, *Żegnaj, wiosno*.

Tak pisał o nim Petr Král: „Seifert z pewnością zdecydował się być ostatnim poetą – lirykiem a’Vancienne i kontynuować starą tradycję mego kraju, w której wiersz utożsamiony jest z pieśnią i melodyjną pieszczotą, która nie tyle pragnie przeniknąć rzeczywistość, co ująć ją – ledwie muskając – miarą naszego żalu i tęsknoty. Głos poety «czy-stego» – wrażliwy i bardziej bezbronny niż jakikolwiek inny – stanowi bezpośrednie odbicie ulotnej świadomości naszego samotnego bytu wobec ogromu świata i mijającego czasu, która z wszelkiej poezji – a przynajmniej współczesnej – czyni «gatunek» tyleż podstawowy, co wyklęty. [...] Poezja Seiferta potrafi zresztą przekroczyć granicę śpiewu. Tak «apolityczny» poeta był jednym z pierwszych w powojennej Czechosłowacji, który przeciwstawił się publicznie stalinowskiemu zbrodniom; zaś w jego łagodnym szepcie otwiera się niekiedy otchłań ujawniająca okrutną i przenikliwą wizję, której nie powstydziłby się Holan”.

Austriacką nagrodę im. Herdera za wkład osobisty do dorobku kultury europejskiej otrzymał w 1985 r. m.in. A. Wajda.

Pod presją Wydziału Prasy KC PZPR Towarzystwo Urbanistów Polskich zawiesiło wydawanie miesięcznika „Miasto” i rozwiązało redakcję. W sporządzonej w KC opinii „Miasto” nazwano „Suplementem do Tygodnika Mazowsze”.

Po raz pierwszy przyznano szwedzką nagrodę literacką im. Kurta Tucholsky’ego (z inicjatywy szwedzkiego Pen Clubu) dla pisarza na emigracji. Pierwszym laureatem został Adam Zagajewski.

Honorowe nagrody zespołu „Arki” za 1935 r. otrzymali: G. Herling-Grudziński za całość dorobku twórczego oraz A. Michnik za eseje z tomów *Niezlomny z Londynu i inne szkice*, *Dzieje honoru w Polsce* i *Szanse polskiej demokracji*. Wydawnictwo Literackie pomimo „wrogiej atmosfery” i oburzenia Nawrockiego wydało *Poznawanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety* pod red. J. Kwiatkowskiego; książka zawiera eseje m.in. S. Barańczaka, J. Błońskiego, T. Burka, K. Dybciaka, A. Fiuta, A. Kijowskiego, M. Stali, A. Wernera i K. Wyki.

Podczas Międzynarodowego Festiwalu Filmowego w Mannheim film W. Saniewskiego *Nadzór* został uhonorowany nagrodą FIPRESCI.

W Berlinie Zachodnim w ciągu trzech tygodni powstał nowy film A. Holland (pierwszy nakręcony poza granicami kraju) pt. *Gorzkie żniwa*. Jego akcja rozgrywa się w czasie drugiej wojny światowej.

W listopadzie odbyło się spotkanie W. Nawrockiego (kierownika Wydziału Kultury KC PZPR) z „kierowniczym aktywnym partyjnym wydawnictwa”, w wyniku którego zarządzono „pryncypialną” weryfikację planów wydawniczych na lata 1986–1987. A oto fragmenty wypowiedzi Nawrockiego:

„Niepojęty jest przyrost postaw mesjanistycznych, nacjonalistycznych, klerykalnych, nietolerancyjnych, mistycznych w części polskiej publiczności wykształconej, a równocześnie formułują się postawy płaskiego, gwałtownego, agresywnego cynizmu i niepokojąco rośnie grupa «rwaczy», drapieżnych grynderów i całkowicie z nimi niespójne postawy mistyczne, bierne, kwietystyczne. [...]

Zadziwiający jest, że do chwili obecnej nie znalazł się wydawca, który by wydał szybko i w masowym nakładzie zbiór bogatej publicystyki antyklerykalnej z ostatnich lat. Jest to przecież zadanie stosunkowo proste i pilne”.

Literacką Nagrodę Nobla '85 otrzymał Claude Simon, pisarz francuski, jeden z twórców „nouveau roman”, znany polskiemu czytelnikowi jako autor powieści: *Droga przez Flandrię*, *Lekcja rzeczy*, *Warkocz Bereniki*.

W listopadzie przebywała w Polsce Joan Baez, piosenkarka znana ze swej działalności pacyfistycznej; odbyły się dwa jej koncerty: w Gdańsku i Lublinie (na KUL-u). J. Baez założyła Institute for the Study of Non-violence, którego jest wicedyrektorką.

Decyzją ministra szkolnictwa wyższego utracili stanowiska: prof. W. Findesein (rektor Politechniki Warszawskiej), prof. K. Taylor (rektor Uniwersytetu Gdańskiego), prof. F. Kaczmarek (rektor UAM), prof. T. Puchałka (rektor Politechniki Poznańskiej), prof. A. Kapsz (rektor AWF w Poznaniu); z zajmowanego stanowiska zrezygnował prof. P. Zalewski (rektor Akademii Rolniczej w Krakowie).

Poszły na przemiał dwie książki wydrukowane w 1985 r.: *Wiersze O. Mandelsztama* oraz reportaże H. Krall.

Jury nagrody im. S. Vincenza w składzie: W. Szymborska, T. Chrzanowski, K. Dybciak, K. Jeleński, S. Mamoń, J.J. Szczepański i J. Woźniakowski (przewodniczący) przyznało dwie równorzędne nagrody za całokształt twórczości – Tymonowi Terleckiemu i Ryszardowi Przybylskiemu, krytykom literackim i eseistom.

## Kronika

W styczniu 1986 r. obradował w Nowym Jorku 48. Kongres Pen Clubu, w którym wzięło udział ok. 700 pisarzy (a wśród pisarzy polskich – m.in. Cz. Miłosz, A. Zagajewski, S. Barańczak).

Pod koniec listopada otwarto niezależną wystawę malarstwa, grafiki i fotografii w Muzeum Archidiecezjalnym i w kościele NMP w Poznaniu pt. *Pokój i młodzi idą dalej*.

Ks. Jan Twardowski otrzymał nagrodę Fundacji im. Jurzykowskiego.

W lutym 1986 r. odbyło się w jednej z poznańskich parafii spotkanie z A. Wajdą. W Muzeum Archidiecezjalnym otwarto również wystawę rysunków A. Wajdy.