ZNAK

MIESIĘCZNIK

rok XLVIII

Kraków MARZEC (3) 1996

490

KULTURA

Chrześcijanie, Polacy, Żydzi

CYTAT NUMERU:

Żyjemy u siebie. Jesteśmy gospodarzami. To wystarcza.
A kiedy raz zdarzyło mi się zaprowadzić
wycieczkę amerykańskich Żydów na Jasną Górę,
to przyjemność miałem nie mniejszą niż wówczas,
kiedy zaprowadziłem do warszawskiej synagogi
grupę moich polskich przyjaciół.
A w każdym razie chciałem ją poczuć.
Chrześcijaństwo pozostaje dla mnie, rzecz jasna,
rzeczywistością zewnętrzną, ale znajomą. Czasem wrogą.
Istnieje bowiem taka jego postać, która mnie wyklucza z polskości.
Która w polskim Żydzie chce widzieć co najwyżej Żyda
mieszkającego w Polsce. A najlepiej mieszkającego gdzie indziej.
I dlatego to zdanie o Jasnej Górze już po jego napisaniu zabrzmiało
mi fałszywie. Ale nie wzięło się z niczego. Dlatego niech zostanie.

Konstanty Gebert
Po prostu być

ZESPÓŁ

Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz SP, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Wacław Hryniewicz OMI, ks. Jan Kracik, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, Władysław Stróżewski, Stefan Swieżawski, ks. Józef Tischner, Jerzy Turowicz, ks. Tomasz Węcławski, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski

REDAKCJA

Krystyna Czerni, Jarosław Gowin (redaktor naczelny), Jan Andrzej Kłoczowski OP, Izabella Sariusz–Skąpska, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner (p.o. sekretarza redakcji), Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko

Projekt okładki i opracowanie graficzne Joanna i Janusz Wysoccy

adres redakcji i administracji

30–105 Kraków, Kościuszki 37, I piętro, tel. 21 89 20, fax 21 98 14

Numer wydany przy pomocy finansowej Ministerstwa Kultury i Sztuki

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Kraków MARZEC (3) 1996 **490**

TREŚĆ ZESZYTU:

4 *Od redakcji*

4 ANKIETA „ZNAKU"
ŻYDZI – POLACY: TRUDNA TOŻSAMOŚĆ
ŻYĆ Z ANTYSEMITYZMEM — *Janina Bauman*
PO PROSTU BYĆ — *Konstanty Gebert*
ROZDARCIE CZY BŁOGOSŁAWIEŃSTWO — *Jan Grosfeld*
„WIADOME SPRAWY" — *Joanna Helander*
FOTOGRAF SNÓW — *Ryszard Horowitz*
WOLĘ ŻYDÓW — *Janina Katz*
Z KIM DIALOG? — *Stanisław Krajewski*
* * * — *Piotr Matywiecki*
TRZY — *Bronisław Świderski*
SAMOTNOŚĆ I WSPÓLNOTA — *Mira Żelechower–Aleksium*

44 *NIE BYLIŚMY TU TYLKO PRZEJAZDEM....* — *Z Markiem Edelmanem rozmawia Izabella Sariusz–Skąpska*

48 *JAN PAWEŁ II O ŻYDACH I JUDAIZMIE 1990–1995* — *Ks. Waldemar Chrostowski*

62 *TEOLOGIA KATOLICKA PO HOLOKAUŚCIE* — *Ks. Andrzej Zuberbier*

68 *ŻYDZI I JUDAIZM W KATECHEZIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO* — *Ks. Jerzy Bagrowicz*

85 *DOŚWIADCZENIE DIALOGU* — *z Siostrami ze zgromadzenia Matki Bożej Syjońskiej rozmawia Stefan Wilkanowicz*

91 *UCIEKAJĄCY BIOGRAF JEZUSA* — *Piotr Wuczkowski*
O „Jezusie z Nazarethu" Romana Brandstaettera

104 *„MĄŻ Z NAZARETU"* — *Justyna Domasłowska–Szulc*
Żydowska interpretacja Jezusa

120 *KAZNODZIEJA GETTA WARSZAWSKIEGO* — *Paweł Śpiewak*

131 TEMATY I REFLEKSJE
METROPOLIS (2) — *Czesław Deptuła*

141 ZNAK – KULTURA
CZAPSKI — *Janusz Marciniak*

149 *SIEĆ MALARSKA* — *Jacek Waltoś*

156 *PODRÓŻ NA WSCHÓD* — *Krystyna Zwolińska*

164 *STAROŚĆ POLSKICH KOLORYSTÓW* — *Stanisław Rodziński*

173 ANKIETA „ZNAKU": PRAWDA i PIĘKNO
DRUGA STRONA RZEKI — *Zbylut Grzywacz*
PRAWDA OBRAZU — *Grzegorz Bednarski*
DOSKONAŁOŚĆ — *Barbara Falender*

181 ARS SACRA
WOKÓŁ „ECCE HOMO" ADAMA CHMIELOWSKIEGO — *Wojciech Bałus*

195 X SPOTKANIA KRAKOWSKIE
„WOLNE MIASTO KRAKÓW" — *Andrzej Szczerski*
„GLOBALNA GALERIA SZTUKI" — *Jerzy Hanusek*

201 SZTUKA OPOWIEŚCI
TWARZ LOSU I SMAK FABUŁY — *Jerzy Jarzębski*

208 KRONIKI KRAKOWSKIE
GRUDZIEŃ'95 – STYCZEŃ'96 — *Tadeusz Nyczek*

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

216 *PODARUNEK* — *Jan Michalski*

219 *NIEPOKOJE WYCHOWANKA MUSILA* — *Artur Grabowski*

225 *FILOZOFIA ZNATURALIZOWANA* — *Tadeusz Szubka*

230 *INTELIGENCJA EMOCJONALNA* — *Joanna Petry Mroczkowska*

233 *FILOZOFIA WSPÓŁCZESNA W KRZYWYM ZWIERCIADLE* — *Wojciech Sady*

238 *IZRAELSKA MISJA* — *Adam Szostkiewicz*

241 LIST Z BRAZYLII
KSIĘGA — *Henryk Siewierski*

243 JEDENASTA WIECZOREM
WIARA W JEZUSA — *Ks. Romuald Jakub Weksler–Waszkinel*

247 *SUMMARY*

248 *SOMMARY*

Od redakcji

„Dlaczego dziś podejmujemy problem żydowski? Bo jest, bo kiedyś trzeba go było podjąć – taka odpowiedź powinna w zasadzie wystarczyć. Nie można od tej sprawy uciec i pozostawić wszystko czasowi" – pisaliśmy przed trzynastu laty we wstępie do pierwszego „żydowskiego" numeru „Znaku".

Nie uciekliśmy. Od tamtego zeszytu stało się tak dużo – dobrego i złego – że aż trudno to ogarnąć myślą. Najkrócej można by to może ująć tak: z jednej strony mamy naprawdę wielki rozwój judeo–chrześcijańskiego i polsko–żydowskiego dialogu, z drugiej ujawnienie się idiotycznego i chamskiego antysemityzmu, a w środku króluje nie pozbawiona dobrej woli porażająca ignorancja. Jeśli bowiem 37% Polaków sądzi, że w Polsce mieszka obecnie od 0,8 do 3,5 miliona Żydów, zaś 15% szacuje ich ilość na 3,9 do 7,4 miliona, a równocześnie 72% nie zna osobiście żadnego Żyda (Demoskop, styczeń 1995), to już tylko wypada powtórzyć za Gombrowiczem: „nie jestem ja aż tak szalony, ażebym w tej sprawie coś mniemał albo i nie mniemał".

Tym z naszych Czytelników, którzy żadnego Żyda nie znają lub znają niewielu i powierzchownie, chcemy przedstawić kilku z nich, którzy zechcieli odpowiedzieć na naszą prośbę opisania jak to jest być Żydem w Polsce (czy czasem z daleka tęsknić do niej i bać się jej jednocześnie), jak przeżywać swoją rozdartą czy też wzbogaconą tożsamość. Sądzimy bowiem, że często jest ważniejsza znajomość jednego człowieka niż nawet całkiem prawdziwej statystyki.

Tym zaś, którzy się polsko–żydowskim i żydowsko–chrześcijańskim dialogiem interesują, proponujemy artykuły pogłębiające jego rozumienie i dostarczające informacji o jego obecnym stanie.

*

Trzeciego kwietnia 1996 roku mija sto lat od dnia, w którym urodził się Józef Czapski. W ramach kolejnego bloku „Znak–Kultura" chcemy uczcić tę rocznicę drukiem materiałów dedykowanych pamięci Wielkiego Malarza – a poświęconych tak jego postawie artystycznej, jak i problemom, przed którymi stawia nas dzisiaj dziedzictwo koloryzmu. Zadajemy także pytanie o kondycję i aktualność estetycznej kategorii piękna w sztuce schyłku XX wieku, oraz o napięcie, jakie w kulturze współczesnej wytworzyło się między pięknem a prawdą.

ŻYDZI – POLACY: TRUDNA TOŻSAMOŚĆ

ANKIETA „ZNAKU"

Co oznacza przynależność do różnych tradycji – żydowskiej i polskiej, judaistycznej i chrześcijańskiej? W Polsce relacja między przedstawicielami obu społeczności była – i niestety bywa nadal – pełna napięć i nacisków, aby jednoznacznie „opowiedzieć się" po którejś ze stron. Czy więc taka „podwójna tożsamość" musi rodzić poczucie rozdarcia, wykorzenienia, prowadzić do jednoznacznych wyborów czy nawet do rodzinnych i życiowych tragedii? Czy przeciwnie – jest to szansa czerpania z bogactwa dwóch tradycji i dwóch kultur? Czy może ani jedno, ani drugie – te podziały należą już do przeszłości?

Z tymi pytaniami zwróciliśmy się do różnorodnego grona Autorów, także do takich, których związki z tradycją judaistyczną są odległe, nie dotyczą ich osobiście, a sięgają jednego lub dwóch pokoleń wstecz. Jednak coś przecież zostało w ich pamięci – jakaś domowa tradycja, jakiś zwyczaj, może rodzinna opowieść? Autorów mieszkających na stałe w Polsce pytamy jeszcze o opinię, jak ten dialog tradycji – czy jego brak – wygląda obecnie w naszym kraju. Odmiennie tę sprawę widzą ludzie mieszkający od lat w innych krajach, wśród często znacznie bardziej zróżnicowanych społeczności; wtedy wyraźniej widzą różnicę w tych kwestiach pomiędzy Zachodem a Polską

ŻYĆ Z ANTYSEMITYZMEM

Janina Bauman

Dziękuję za zaproszenie do wzięcia udziału w ankiecie dotyczącej stosunków polsko-żydowskich. Ta sprawa bardzo leży mi na sercu, czemu wyraz dałam w moich książkach, a szczególnie w ostatniej pt. *Powroty* (Wyd. Zysk i Ska, Poznań 1995).

A przecież mam wątpliwości, czy jestem właściwym adresatem ankiety. Bowiem nie „przynależę do dwóch różnych kultur". Należę do wielu kultur albo do jednej – polskiej. Do wielu – bo wychowana na literaturze i sztuce europejskiej niewątpliwie nasiąkłam kulturą europejską, a przez ostatnie dwadzieścia pięć lat szczególnie angielską; do jednej – polskiej – bo język polski jest moim językiem ojczystym, podobnie jak polska historia, literatura, tradycja. Z nimi żyłam przez czterdzieści jeden lat w Polsce i przez dwadzieścia osiem lat poza Polską.

A także jestem Żydówką, mimo że nie wyznaję religii i nie uprawiam tradycji judaistycznej. Żydówką jestem, bo urodziłam się jako taka i powiedziano mi już we wczesnym dzieciństwie, że mam się nigdy, przenigdy tego nie wypierać, nawet jeśli nie rozumiem, na czym bycie Żydem polega. Istotnie, nie rozumiałam. Zrozumiałam dopiero w getcie warszawskim, kryjąc się przed wywiezieniem do Treblinki. A na wypadek, gdybym zapomniała, przypomniano mi o tym w marcu 1968.

Okupację niemiecką przeżyłam głównie dzięki niezliczonym polskim współrodakom, którzy na różne sposoby i kierowani różnymi motywami, często zupełnie bezinteresownie i z narażeniem własnego życia, dopomogli mnie, mojej matce i siostrze uniknąć śmierci. Więc chociaż w tamtych czasach miałam także dużo złych doświadczeń, czuję się w obowiązku pisać i mówić o doświadczeniach pozytywnych, i – jak tylko potrafię – zwalczać krzywdzącą Polaków opinię, z jaką spotkać się można na Zachodzie: że cały naród polski jest antysemicki, że ma to we krwi.

Po opuszczeniu kraju w roku 1968 przez dwadzieścia lat nie mogłam marzyć o powrocie czy choćby wizycie w mojej rodzinnej Warszawie. Od roku 1989 przyjeżdżam tam – coraz częściej i na coraz dłużej. Za każdym razem czuję się otoczona morzem przyjaźni. Odżywają stare przyjaźnie, rodzą się zupełnie nowe. Grono przyjaciół rośnie od jednego przyjazdu do następnego. Więc chciałabym wrócić. Ale nie wrócę.

Bo antysemityzm w Polsce istnieje – sobie nawzajem możemy powiedzieć to otwarcie. Przez kilka lat krzyczał z murów i płotów, ze szpalt prawicowej prasy i z ekranów telewizyjnych, szeptał w kolejkach do sklepów i w tramwajach. Ostatnio to się wyciszyło. Ale przecież nie znikło.

Antysemityzm nie jest zjawiskiem specyficznie polskim. Istnieje w każdym kraju. Także w Anglii. Wiem o tym, choć w ciągu długich lat ani razu nie spotkałam się z nim osobiście. Jest jednym z objawów angielskiej ksenofobii. Anglicy nie lubią Irlandczyków, Szkotów, Pakistańczyków, wszelkich możliwych cudzoziemców, więc dlaczegoż by mieli lubić Żydów? Ale mnie to nie obchodzi.

Co innego w Polsce. Tam to mnie boli, rani do żywego. I dlatego nie mogę wrócić. Bo nie miałabym dokąd uciec, gdybym kiedyś usłyszała, że jestem w moim rodzinnym kraju obca i niepożądana. A żyć z tym na co dzień już bym nie potrafiła.

JANINA BAUMAN, ur. 1926, ukończyła filozofię na Uniwersytecie Warszawskim. W 1968 wyemigrowała z Polski. Wydała m. in. *Winter in the Morning* (1986, wyd. polskie 1989), *A Dream of Belonging* (1988). Mieszka w Leeds.

PO PROSTU BYĆ

Konstanty Gebert

Nie mam poczucia podwójnej tożsamości. Moja tożsamość jest jedna: jestem polskim Żydem. Podwójność pojawia się dopiero w relacji z innymi. Ogromna większość ludzi, z którymi spotykam się w Polsce, nie jest Żydami. Ogromna większość Żydów, z którymi utrzymuję kontakt, nie mieszka w Polsce. To oni – jedni i drudzy – definiują mnie jako należącego do osobliwej podgrupy ich grupy. Polski, ale Żyd. Żyd, ale w Polsce.

Ale sam termin – polski Żyd – jest problematyczny. Rozumie się przezeń na ogół Żydów nie w Polsce, ale z Polski. Z Polski, bo w Polsce ich nie chciano. Bo już nie mogli wytrzymać. Bo mieli dość. A właściwie już nie ich nawet, lecz ich dzieci. Albo wnuki. Dla których obecność Żydów w Polsce jest wyzwaniem dla decyzji podjętych pokolenie wcześniej. Niektórzy się cieszą, bo oznaczać ona może, że teraz w Polsce jest lepiej. Dla innych jest dowodem ułudy. Albo zdrady.

W Polsce zaś polski Żyd to taki, który wprawdzie Żyd, ale polski. Nasz. Nie taki jak ci zagraniczni Żydzi, którzy – w najlepszym razie – nic nie

rozumieją. Ale taki, który przecież wie, że Marzec to komuniści, Kielce to Sowieci, w czasie wojny inaczej być nie mogło, a z przedwojennym antysemityzmem to przesada. Takim Żydem też nie chcę być.

Tożsamość ta jest więc problematyczna i upolityczniona zarazem. Tak jakby być polskim Żydem oznaczać musiało noszenie w sobie nieustannego polsko–żydowskiego konfliktu, bycie rzecznikiem jednych wobec drugich. Tak jakby chodziło tu jedynie o nie kończący się rachunek krzywd i win.

Nie chodzi o to. A już na pewno nie chodzi przede wszystkim o to. Zredukowanie polsko–żydowskiej tożsamości do jej politycznego wymiaru dowodzi jedynie, jak daleko – Polacy i Żydzi – już od siebie odeszliśmy. I jak bardzo nie umiemy odzyskać tego, co utracone.

Polska jest dla nas ojczyzną. Polscy i żydowscy ekstremiści zaprzeczają temu. Polscy twierdzą, że możemy być tu tylko na warunkach ustalonych przez gospodarzy, żydowscy – że gospodarze są niegodni i nie zasługują na takich, jak my, gości. Jedni i drudzy, choć każdy z innego powodu, akceptują tę wizję nierównego w tej ojczyźnie zakorzenienia. Ale w Polsce, u mnie w domu, to ja jestem gospodarzem.

Tyle tylko, że nie mogę nie udawać, że ten dom, w którym jestem gospodarzem, jest poniekąd urojony. Że istnieje bardziej w wyobraźni niż w rzeczywistości. Urodzony już po wojnie, nie znam go z autopsji. Mogę tylko odszukiwać jego ślady, odczytywać je i utrwalać. Cokolwiek bym zbudował, będzie budowaniem na ruinach.

Gdy w latach 70. odtwarzało się środowisko młodej inteligencji żydowskiej, Marek Edelman nie krył irytacji. „Narodu żydowskiego już nie ma, został wymordowany – mówił – a wyście to wszystko sobie wymyślili." Dla niego byliśmy nieomal fikcją literacką. Nie byliśmy autentyczni. Ta pokusa nieautentyzmu była istotnie wielka. W środowiskach oderwanych od swoich korzeni bardzo łatwo przychodzi odtwarzanie zewnętrznego kostiumu odbudowywanej tożsamości. Ten bowiem daje gwarancję, że przynajmniej wygląd jest taki, jak należy. Gorzej z treścią. Tę trzeba wypracowywać samemu.

Dziś, kiedy życie żydowskie zaczyna się w Polsce odtwarzać, kiedy mówimy nie o spotykających się w prywatnych żydowskich kompletach, lecz o przedszkolu, szkole, klubach młodzieżowych, obawa przed nieautentycznością zanika. W miarę jak banalizuje się – nareszcie! – zjawisko bycia polskim Żydem, opada też dramatyzm jego treści. Moi młodsi o pokolenie znajomi nie przeżywają już tak mocno konfliktu tożsamości. Oni po prostu są.

I tylko wówczas wypadam z przyjemnego poczucia bycia gospodarzem, gdy okazuje się, że na przejawy antysemityzmu Polacy nie–Żydzi reagują inaczej niż ja. Że nawet gdy solidaryzują się z moim oburzeniem, to przecież na ogół nie czują się sami tym antysemityzmem zagrożeni. I wtedy ja, który bardziej się go boję jako polski demokrata niż jako polski Żyd, mam poczucie, że trudno jest się dogadać.

Ale mimo wszystko nie bardzo się zastanawiam nad tym, jaki wpływ mają na to kolejne dialogi, ani czy wnosimy do skarbca kultury właściwy wkład. Żyjemy u siebie. Jesteśmy gospodarzami. To wystarcza. A kiedy raz zdarzyło mi się zaprowadzić wycieczkę amerykańskich Żydów na Jasną Górę, to przyjemność miałem nie mniejszą niż wówczas, kiedy zaprowadziłem do warszawskiej synagogi grupę moich polskich przyjaciół.

A w każdym razie chciałem ją poczuć. Chrześcijaństwo pozostaje dla mnie, rzecz jasna, rzeczywistością zewnętrzną, ale znajomą. Czasem wrogą. Istnieje bowiem taka jego postać, która mnie wyklucza z polskości. Która w polskim Żydzie chce widzieć co najwyżej Żyda mieszkającego w Polsce. A najlepiej mieszkającego gdzie indziej.

I dlatego to zdanie o Jasnej Górze już po jego napisaniu zabrzmiało mi fałszywie. Ale nie wzięło się z niczego. Dlatego niech zostanie.

KONSTANTY GEBERT, ur. 1953, znany publicysta polityczny, pisujący (m. in. w „Gazecie Wyborczej") także pod pseudonimem „Dawid Warszawski". Ostatnio ukazała się *Obrona poczty sarajewskiej* (1995).

ROZDARCIE CZY BŁOGOSŁAWIEŃSTWO

Jan Grosfeld

Pytania postawione przez redakcję „Znaku" dotyczą w pewnym stopniu spraw, jakich faktycznie doświadczam w moim życiu. Myślę jednak, że pytania o rozdarcie i o szanse nie są sobie przeciwstawne, a tak właśnie zostały sformułowane. Tymczasem próba ich zgłębienia, jeśli nie chce się poprzestać na czysto socjologicznym czy psychospołecznym poziomie, musi, moim zdaniem, prowadzić w obu przypadkach do odpowiedzi „tak". Tak, sytuacja osób przynależących do dwóch różnych (?) kultur, polskiej i żydowskiej, prowadzi do rozdarcia, do jakiegoś poczucia wykorzenienia (ale wykorzenienia z czego?). Skoro życie jest nieustannym odnajdywaniem tożsamości, odpowiadaniem na pytanie: „Kim jestem?", to rzeczywiście owa podwójność może rodzić dyskomfort płynący z braku jednoznacznego utożsamienia się z tym, co „polskie", i z tym, co „żydowskie". Przecież każdy pragnie pewnej wygody psychicznej, minimalizowania problemów i napięć, pragnie przede wszystkim akceptacji, a tego wszyst-

kiego można nie mieć nawet i bez podwójności bycia Żydem i Polakiem czy Żydem i chrześcijaninem. Nie jest to więc jakaś sytuacja wyjątkowa, tyle że ten osobisty konflikt egzystencjalny przeżywa się być może jeszcze mocniej. Ale niekoniecznie. I drugie „tak": podwójna przynależność jest szansą wzbogacenia i wniesienia do kultury wartości obu wspólnot.

Moja historia życia wyłamuje się z ram sformułowania, które mówi o „osobach przynależących do dwóch kultur". Wychowany zostałem w kulturze polskiej, choć rzecz jasna w sposób wypaczony przez czas komunizmu. Dobrze jest pamiętać, że nawet w okresie stalinowskim przekazywano jednak dzieciom i młodzieży podstawowy, choć okrojony kanon naszej literatury, z wieszczami włącznie, a nieco później i z uwzględnieniem Norwida. Nie trzeba dodawać, że przekazane mi w owym czasie spojrzenie na historię było zideologizowane i zafałszowane. W dodatku nie otrzymałem nic z dziedzictwa kultury i historii żydowskiej. Świadomość mojej żydowskiej tożsamości była niemal zerowa. Sprowadzała się właściwie do alergicznych reakcji na niechętne okrzyki „Żyd" rzucane w moim kierunku, nigdy zresztą twarzą w twarz. Można powiedzieć, że historia spowodowała, iż od urodzenia byłem człowiekiem całkowicie zdejudaizowanym, tak pod względem kulturowym jak religijnym. Zdesakralizowanym człowiekiem czasu powojennego w II połowie XX wieku. Mówię o tym dlatego, że właściwie byłem – i w jakimś stopniu z pewnością nadal jestem – kimś należącym nie do dwóch kultur, ale do jednej, polskiej i to spaczonej.

Przypomina mi się pewne wydarzenie związane z pytaniem Redakcji dotyczącym presji zmuszającej do jednoznacznego samookreślenia się. Tuż po maturze zacząłem po raz pierwszy spotykać się z dziewczyną. Po kolejnym konflikcie usłyszałem: „Pogodzę się z tobą, jeśli pójdziesz do kościoła." Nie wiem, czy było to od Boga, czy od demona – i niech tak zostanie. Dziś wiem, że choć ten drugi rządzi światem, to jest słabszy od Boga i podlega Mu. To przecież Wszechmocny prowadzi historię ogólną i moją indywidualną.

Podobne zdarzenie miało miejsce wiele lat później, po moim chrzcie w wieku 35 lat, po dłuższym doświadczeniu pracy w prasie katolickiej, gdy w sytuacji napięcia i sporu usłyszałem od koleżanki z redakcji: „Po której stronie właściwie jesteś?" A spór dotyczył żydowskich korzeni Kościoła.

Chcę też powiedzieć, że również ze strony żydowskiej spotkałem się z nieakceptacją mojej „podwójności". Bliski kolega, religijny Żyd, powiedział publicznie, a także napisał: „Akceptuję Janka całkowicie, poza tą jedną rzeczą." Taką jedną, drobną rzeczą. Jest to zrozumiałe, bo dla Żyda drugi Żyd, który przyjmuje chrzest, jest jeszcze jednym utraconym definitywnie Żydem, co zresztą sam wyjaśnił. Choć jest pewna różnica. Dla niego był to powód do zmartwienia, dla niektórych „jednorodnych" katolików – do nienawiści. W obu przypadkach z pewnością też do podejrzliwości.

Po ludzku biorąc, takie sytuacje są niszczące, budzą niechęć, a może nawet nienawiść. Widzę jednak, że przez nie Bóg wzywa mnie do

nawrócenia, bo obietnica z Izajasza, Ozeasza, Ewangelii i św. Pawła mówi właśnie o tym, że pośród zniszczenia, cierpienia, wszelkiej śmierci egzystencjalnej Bóg przynosi życie. I tego doświadczam, choćby podejmując pewne decyzje, które potem widzę jako moją ucieczkę spod krzyża. Cieszę się z takich faktów, bo pokazują mi na nowo, że Bóg jest i działa.

Tutaj przychodzi odpowiedź na pytanie o szansę wzbogacenia, jaką niesie podwójna przynależność. Otóż nie znając religii żydowskiej, zacząłem odkrywać ją jako moje korzenie dzięki chrześcijaństwu, a właściwie dzięki Jezusowi, który mnie pociągnął do siebie, czyniąc to również poprzez moją żonę. Jego Wcielenie i działanie w moim życiu pozwala mi odkrywać, kim jestem jako człowiek w ogóle, a także jako człowiek konkretny, o takiej, a nie innej historii. Odkrywam moją grzeszność i bezradność wobec niej oraz *caritas* Boga, który przyszedł mi z pomocą. I wciąż przychodzi, by, pokazując mi zupełną odmienność Jego myślenia i działania od moich postaw, na nowo proponować swoją moc, która pozwala iść drogą z psalmu 1: „Szczęśliwy mąż, który (...) ma upodobanie w Prawie Pana (...) Jest on jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą, które wydaje owoc w swoim czasie, a liście jego nie więdną: co uczyni, pomyślnie wypada."

O podwójności kultur mówić nie będę, bo nie jestem w tym kompetentny. Pan Bóg czyni ze mnie bardziej człowieka nie tyle przez kulturę, choćby religijną, co przez drogę wiary. Wzywa mnie, obiecując coś wielkiego, czego nie umiem sobie nawet wyobrazić, czego często nie chcę, ale co okazuje się dla mnie najlepsze. Tego właśnie w malutkim zakresie dał mi doświadczyć. A mianowicie, że wejście w zniszczenie, cierpienie, kiedy wydaje się, że wyjścia nie ma, jest sytuacją, w której objawia się On sam. Jak w przypadku wyruszającego w nieznaną drogę bezradnego, zniechęconego starca Abrahama; młodego Izaaka, który mówi „zwiąż mnie, ojcze, mocno, bym się nie opierał", gdy idzie na śmierć; oszusta i kłamcy Jakuba, wybranego na protoplastę całego ludu Izraela jako przykład zmagania człowieka z Bogiem (bo każdy ma swój własny potok Jabbok); Mojżesza, który słyszy, że ma pójść do faraona, by wymóc na nim zgodę dla swego ludu na wyjście, i woła: „Przecież ja się jąkam, jakże będę mówił do kogoś tak potężnego?" A także jak Jezus wołający: „Ojcze, oddal ode mnie ten kielich, lecz niech Twoja wola się dzieje." Nie jest to niewolnicza religia bezmyślnego posłuszeństwa, lecz zmaganie się, kłótnia z Bogiem.

Dlatego też pytanie o szansę wzbogacenia postrzegam jakoś może inaczej niż jego autorzy. „Ubogacenie" przez wielość kultur i religii – to jest rzecz niepodważalna, o czym świadczy choćby historia Polski. Tu natomiast chodzi mi o coś innego, moim zdaniem znacznie ważniejszego. O to, że, jak mówi nowy Katechizm Kościoła Katolickiego, a przedtem Sobór Watykański II i św. Paweł, nie ma chrześcijaństwa i Kościoła bez żydowskich korzeni. Nie chodzi tu tylko o jakieś obdarowywanie się wzajemne, co zawsze ma miejsce przy różnorodności. Jezus i św. Paweł

mówią jasno i dobitnie: Zbawienie przychodzi od Żydów, ani jota w Prawie nie zostaje przekreślona. Chrystus wypełnia to wszystko, co zapowiadało Prawo i prorocy. A skoro On żyje w Kościele, to Kościół Chrystusowy jest tym samym żydowski, czyli, poprzez wcielenie, prawdziwie człowieczy. Bo jeśli Chrystus nie zmartwychwstał w ciele i nie żyje, to Kościół i całe chrześcijaństwo jest wielką pomyłką, pustą instytucją ziemską, oszustwem, a my – rozbitkami bez ratunku.

Inny problem stanowi dla mnie pytanie o dialog. Otóż stan stosunków polsko–żydowskich, problemy dialogu między judaizmem a chrześcijaństwem, nie tyle pogłębiają, co ujawniają konflikty. Jest to coś pozytywnego, bo konflikty i urazy nieujawniane niszczą od wewnątrz tkankę duchową i psychiczną ludzi. Jak by więc trudne te sytuacje nie były – spór o klasztor w Oświęcimiu, wypowiedzi księdza Jankowskiego, pewne aspekty działalności radia „Maryja", wyskoki rabina Weissa, ataki na kardynała Lustigera ze strony żydowskiej i, choć bardziej ukryte, katolickiej, i wiele innych – to jestem przekonany, że nad tym wszystkim pracuje Wszechmogący, który wydarzenia te dopuszcza i w tym sensie jest w nich obecny. Konflikty mogą więc prowadzić do zwiększenia bogactwa duchowego, a przede wszystkim są szansą prawdziwego pojednania, bez zamazywania różnic. Prawdziwym problemem jest wówczas to, czy są one tylko okazją do manifestacji własnych urazów i nienawiści, do budowania swej pychy i przewagi, czy też przez odwagę szczerości są próbą otwarcia się na wolę Boga, który chce, byśmy wciąż wychodzili ze swych ograniczeń, przyzwyczajeń, poglądów, wyobrażeń.

Skądinąd dialog nie ma płynąć z pobudek, powiedzmy, „moralnych", z chęci bycia „dobrym" i właściwego traktowania innych, odmiennych osób. Nikt bowiem nie jest dobry, tylko Bóg, który chce, byśmy pragnęli czegoś znacznie więcej niż drobnomieszczańskiego „bycia w porządku". Chce nam dać siebie samego, jak to pokazał na krzyżu. Tam okazało się właśnie, kim jest Bóg. Tym, który umiera za innych, by oni mogli żyć. A skoro największym problemem ludzkiego życia jest problem braku miłości, miłości nie uwarunkowanej niczyim grzechem, słabością, wadą, to największym wydarzeniem od czasu stworzenia człowieka jest Pascha Jezusa Chrystusa. Daje nam ona właśnie możliwość kochania, otrzymania istoty samego Boga, bycia częścią Jego samego.

Wróćmy do naszego dialogu. Jest on prawdziwy wtedy, gdy prowadzony jest w szczerości, gdy mówię bardziej o moim cierpieniu, o moim lęku, nienawiści, o moim grzechu niż o grzechu drugiej strony, choć nie ma go też co ukrywać. Gdy słyszę: „Słuchaj, boli mnie to, co zrobiłeś" zamiast „Jesteś taki owaki, zły, nie chcę cię", wtedy moje „ja" nie buntuje się, lecz kruszy. Tego rodzaju świadomość i postawy są jeszcze mało obecne w naszym kraju.

Jaka jest rola ludzi o podwójnej tożsamości w dzisiejszej Polsce, pyta Redakcja. To prawda, że samych Żydów jest u nas niezmiernie mało.

Równie nieliczni są w Polsce chrześcijanie o żydowskim pochodzeniu. Nie to jednak jest najważniejsze. Cały problem polega na tym, czy polsko–żydowska podwójność jest dla takiej osoby źródłem rozdarcia, ambiwalencji wewnętrznej, czy też przez nieustanne nawrócenie pozwala rozkwitać owemu podwójnemu zalążkowi bogactwa duchowego. Bogactwo to ma w oczach Boga i w Jego planie służyć światu i szczęśliwemu życiu tego człowieka – jeśli zgadza się on na odkrywanie woli Bożej i wchodzenie w nią. Bo jeżeli odrzucenie Jezusa jako Chrystusa przez większość Żydów „...przyniosło światu pojednanie, to czymże będzie ich przyjęcie, jeżeli nie powstaniem ze śmierci do życia" (Rz 11, 15).

JAN GROSFELD, publicysta, sekretarz Komisji Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem.

„WIADOME SPRAWY"

Joanna Helander

Ubiegłej jesieni w Krakowie poznałam Dorę Kacnelson, docent literatury zamieszkałą w Drohobyczu. Pełna pasji i poczucia humoru, ta niemłoda już kobieta opowiedziała mi o życiu polskich Żydów na Ukrainie i ich rozpaczy z powodu niemożliwości otrzymania polskiego obywatelstwa. Jednemu z nich, 80–letniemu staruszkowi, który spędził pięć lat na Kołymie za to, że był polskiego pochodzenia, Pani docent pomaga pisać skargi. Staruszek został przez miejscowego burmistrza pozbawiony odziedziczonego po ojcu ogródka. Odkąd i w Sowieckim Sojuzie ziemia stała się towarem, działka przydała się burmistrzowi pod budowę willi na sprzedaż. Żona staruszka zmarła ze zgryzoty, a żaden z adwokatów nie chciał podjąć się sprawy, bo beznadziejna.

Co innego, gdyby staruszek miał polskie obywatelstwo.

Dora Kacnelson marzy o Polskim Domu dla biednych Żydów ze Wschodu, gdzie przyjezdni mogliby zatrzymać się, ewentualnie skorzystać z porady lekarskiej, spotkać z innymi ludźmi. Był już nawet budynek pożydowski w Krakowie, ale nie przyznaje się go Gminie z braku prawnych podstaw. Budynek sprzedano prywatnej firmie. Dora Kacnelson poszła tam w czasie remontu, aby dowiedzieć się, co w tym miejscu będzie. Kursy dla pokojówek hotelowych. Spytała mnie, czy w Szwecji kształci się pokojówki

w ten sposób, musiałam zaprzeczyć. Więc przypuszczalnie będzie to dom dla panienek, czyli burdel.

Ja wiem, że w życiu nie ma rekompensaty, że życie nie wynagradza za wcześniejsze krzywdy. Ale jakoś przedziwnie mocno boli, że polscy Żydzi ze Wschodu nie mogą doprosić się o polskie obywatelstwo, a co za tym idzie, oczywiście, chociaż o cząstkę polskiego dobrobytu.

W tydzień później siedziałam sobie w nowoczesnej, jasno oświetlonej restauracji na Dworcu Centralnym w Katowicach. Naprzeciw mnie zajadał starszy człowiek w podniszczonym płaszczu – sałatka warzywna, zupa ziemniaczana, galaretka z kurczaka. Co drugi kęs człowiek zwracał się do mnie mrucząc – sałatka z pewnością trzy dni, stara, kto wie czy mysz nie nocowała w galarecie a może ja kota jem i niedługo będę miauczał. To wszystko wina Żydów, oni rządzą w Polsce, te Kuronie, Wałęsy i inne.

W Szwecji zdarzyło mi się raz tylko słyszeć o kimś, kto „nadawał" na Żydów. Był to wiolonczelista cierpiący na paranoję. W kwartecie, w którym grał, było trzech Żydów i on jedyny Szwed.

Dlaczego natychmiast na dworcu w Katowicach nie pomyślałam, że mam przed sobą człowieka poważnie chorego na paranoję?

Mój dobry znajomy, pisarz polski, urodzony jak ja krótko po wojnie, opowiedział mi, że w 1968 roku, kiedy kilku przyjaciół rodziny zostało nagle zmuszonych do opuszczenia Polski, matka jego, dotąd ukrywająca swoje pochodzenie, zaproponowała, aby tym razem we dwójkę schowali się do szafy. Mój dobry znajomy pisze o tym, ale chowa to głęboko pod bielizną.

W Polsce jest o wiele więcej Żydów, niż by się wydawało człowiekowi w podniszczonym płaszczu. Ale są oni pochowani po szafach.

Istnieje nawet drugie pokolenie ludzi po szafach. Chociaż mam wrażenie, że coraz częściej z tych szaf się wychylamy.

Długo wydawało mi się, że ja osobiście nie mam nic wspólnego z ostatnią wojną, a jeszcze mniej z żydostwem; wychowana w śląskiej rodzinie, po katolicku, w dzieciństwie ku zdziwieniu moich rodziców padająca na kolana przy każdym przydrożnym krucyfiksie.

A przecież zaledwie trzy lata przed moim urodzeniem ojciec mój zmuszony był ukrywać się w Katowicach z powodu żydowskiego pochodzenia.

A w kilkanaście miesięcy później, już w Polsce Ludowej, aresztowano go właściwie z tego samego powodu; w anonimowym donosie patriota polski domaga się sprawiedliwości i aresztowania Żyda, który z pewnością kolaborował, jako że pozwolono mu prowadzić sklep kolonialny niemal przez cały czas okupacji. Prawie trzy tygodnie zajęło przyjacielowi ojca odnalezienie piwnicy, w której trzymało go UB, i całe pięć minut radziec-

kiemu komendantowi miasta Rudy wydobycie go stamtąd. Komendant, niejaki towarzysz Szapiro, był po prostu uczciwym człowiekiem, albo lojalnym Żydem. Najprawdopodobniej i jednym, i drugim, albowiem po powrocie do Moskwy nigdy nie odpowiedział na listy i słuch o nim zaginął.

Ale o tym wszystkim dowiedziałam się wiele lat później, już po opuszczeniu Polski i po śmierci, tym razem we własnych łóżkach, wszystkich tych, co mieli informację z pierwszej ręki, której tak mi było potrzeba, kiedy zaczęłam zbierać materiały do książki, a później i filmu wokół losu mojego ojca i jego rodziny.

Moje kuzynki, trzy silne osobowości, z mieszaniną ciekawości i podejrzliwości oglądały ten właśnie film, w którym poruszam między innymi żydowską „komplikację" w naszej rodzinie, a który zrealizowałam razem z przyjacielem–reżyserem w Szwecji. Kuzynki występują w wesołej, pełnej życia i humoru scenie wokół suto zastawionego stołu, mniej więcej tak, jak to pamiętam z naszego dzieciństwa, z urodzin ciotki Grety – z tradycyjną tłustą gęsią, soczystymi jabłecznikami i głośnym, zaraźliwym śmiechem solenizantki. W latach 50. urodzinowe sceny w mojej rodzinie na Śląsku rozgrywały się tak po polsku, jak i po niemiecku. Mieszanina tych języków była tak oczywista, że nawet tego nie zauważałam. Potrzebowałam wielu dobrych lat, aby uświadomić sobie, że językiem ojczystym mojego ojca był właściwie niemiecki, że babcia moja była Żydówką i że gdyby nie komory gazowe, nie wystarczyłaby jedna tylko gęś na urodzinowych przyjęciach, albowiem przy stole zasiedliby również wuj Leopold, wuj Julius, ich żony Minna i Frida, jak i ich czwórka dzieci.

Nie wiem, kiedy uświadomiłam sobie, że w naszej rodzinie byli Żydzi. Dla matki mojej, pochodzącej z robotniczej, katolickiej rodziny, poślubienie krótko po wojnie pół–Żyda, jak to wtedy określano, przedwojennego kupca, a tuż po wojnie szefa aprowizacji miasta Rudy, było awansem społecznym. Siostry jej męża, znane w całej okolicy z szyku i elegancji oraz błyskotliwości i ciętego języka, imponowały jej, mam wrażenie, do końca życia. To chyba ona podświadomie przekazała nam, że być Żydem to „coś lepszego". A może uczyniła to atmosfera tajemniczości, która otaczała „wiadome sprawy", zniżanie głosu i przechodzenie na niemiecki w rozmowach na te tematy?

Kiedy więc krakowski ubek, któremu wypadło przesłuchiwać mnie w związku z „przestępstwem", jakie popełniłam pod koniec 1968 roku, stwierdził, że byłam „chrzczona przez rabina", wprowadził mnie tym w dobry humor. W Krakowie na ubecji wiedzieli to, czego ja sama nie byłam do końca świadoma, odkryli więcej – żydostwo było przyczyną mojego protestu przeciw inwazji na Czechosłowację. Nie rozumiałam wtedy, do czego ten dziwny człowiek zmierzał, zbyt mało wiedziałam o tym, co się w Polsce wówczas działo. Wprawdzie ten egzotyczny zarzut

utkwił mi w pamięci, ale nie jestem pewna, czy podzieliłam się tym z moim ojcem, kiedy po siedmiu miesiącach opuściłam więzienie.

Dziś myślę, że facet miał chyba rację – któż może wiedzieć, co sefardyjscy Żydzi przekazali mi w genach!

Prawie pół wieku po wojnie, ja, szczęśliwa emigrantka, mieszkająca od 1971 roku w Szwecji, zaczęłam żałować, że nie było naszych Żydów wśród nas na rodzinnych zjazdach. Niespodziewanie odczułam potrzebę odnalezienia śladów po tych ludziach, odgrzebania ich losów, ich beznadziejnego końca, oddania im ostatniej posługi, jeśli już nie mogę przywrócić im życia.

Moje kuzynki, w przeciwieństwie do mnie, nadal mieszkają na Śląsku. Nasz film poruszył je bez wątpienia, one też z pewnością chcą pamiętać. Ale na wszelki wypadek wolą nadal mówić o tym szeptem. Tak jak czyniła to ich matka i mój ojciec.

Ja też niewątpliwie czuję lęk, ale innego rodzaju – ten przed „strażnikiem – kretem", aby nie zostać „policzonym między pomocników śmierci".

Nasz wspomniany film objechał z piętnaście krajów świata. Prawie wszędzie na spotkaniach z publicznością pada pytanie o antysemityzm w Polsce. Jesteśmy do tego dobrze przygotowani, co oznacza, że krótka i prosta odpowiedź nie istnieje i musimy się dobrze nagadać. A większość ludzi na całym świecie chce na ogół uproszczeń. Wypowiedzi mojego przyjaciela – reżysera, rodowitego Szweda – trudno kwestionować, tym bardziej, że są one podbudowane solidną wiedzą, emocjonalnym zaangażowaniem i zręcznością argumentacji. Mnie natomiast, w zależności od tego, czy wśród publiczności są Polacy, szczególnej kategorii, czy też Żydzi, szczególnie polscy, łatwiej zarzucić stronniczość. Czasami nie przyznaje mi się prawa do poruszania spraw żydowskich, bo nie należę do „nich", czasami twierdzi się, że szkaluję Polskę, bo nie dbam o jej dobre imię. Chociaż to ostatnie częściej dotyczy, prawdę mówiąc, tego, co pokazuję na temat skażenia ekologicznego w Polsce. A już stwierdzenie „deutsch is beautiful" nie zyskuje mi sympatyków ani wśród jednych, ani drugich, ani wśród trzecich, bo nawet niektórzy Niemcy masochistycznie się z tego śmieją.

Moja tak zwana tożsamość jest uwarunkowana kontekstem, w jakim się znajduję. W Polsce większym „obciążeniem" (ale i darem Bożym) był dla mnie mój śląski akcent niż ta „ćwiartka" krwi żydowskiej. Żenowało mnie, gdy ktoś nawet w dobrej wierze naśladował melodię mojego śląskiego. Ja chciałam mówić czysto po polsku. Dopiero dziś, wracając do Polski, a czynię to dość często, przyznaję ze śmiechem, że to, co czasami odbiera się w mojej mowie jako naleciałości szwedzkie, jest po prostu śląskim „godaniem". Ale ten śląski balast pomógł mi z kolei w szybkim przy-

stosowaniu się do nowego, tym razem szwedzkiego języka, który opanowałam błyskawicznie, ale w którym nigdy, a w każdym razie niemal nigdy, nie próbowałam zatrzeć mojego polskiego akcentu. Daje mi to duże poczucie swobody, naturalności, stworzyłam sobie język, który nie jest moim językiem ojczystym, ale w którym mimo wszystko piszę. I to najczęściej o Polsce.

Zastanawiam się czasami, jak wyglądałoby życie mojej rodziny, gdyby nie wojna. Jako dzieci jeździlibyśmy prawdopodobnie latem do Niemiec do Liebtal–Luboszyc pod Opole, gdzie ciotki Schiftanowe i wujowie mojego ojca mieli zajazd, salę balową, konie, sześćset drzew owocowych i pyszne ciemne piwo. Kąpalibyśmy się w Mala Pane, ciekawsko przyglądali obrzezanemu Wernerowi. Być może odwiedzilibyśmy synagogę, może nawet tę piękną w Breslau–Wrocławiu.

A gdyby już ta wojna musiała być, a na przykład Szwecja zechciała wpuścić do siebie tych całkowicie opuszczonych, przez nikogo nie chcianych ludzi... W książce kucharskiej anno 1926 mojej babci nie byłoby notatki, drżącym pismem pisanej – Arbeitslager Sawin, Kreis Chelm, Distrikt Lublin.

I nie musiałabym wiele lat później z ciężkim sercem odwiedzać Sobiboru.

Latem ubiegłego roku zostaliśmy zaproszeni na festiwal filmowy do Jerozolimy. Przezwyciężyłam lęk wysokości i poleciałam. Było pięknie – swojsko, gościnnie. Nigdzie dotychczas, na żadnym z festiwali, tak intensywnie nie rozmawialiśmy na ważne tematy – o życiu i śmierci oczywiście. Po raz pierwszy też stanęłam przed Ścianą Płaczu. Ku memu wielkiemu zaskoczeniu, ja – od dawna nie modląca się, niepodatna na łatwe wzruszenia – w płacz. Być może ta labilność to skutek upałów, niemniej jednak te kiwające się, zatroskane kobiety wzruszyły mnie do łez.

Gdy Ida Fink, pisząca po polsku, a od lat mieszkająca w Tel Awiwie, bardzo delikatnie spytała mnie, czy czuję jakąś więź z żydostwem, bez zastanowienia odpowiedziałam – tak. Tym razem nie z lęku przed kretem–strażnikiem, a ze współ–czucia, głębokiej solidarności. Natomiast poczucie swojskości i bezpośredniości, którego doznałam w Izraelu, było niewątpliwie związane z tym, że tylu ludzi w tym egzotycznym kraju mówi po polsku.

JOANNA HELANDER, ur. 1948, od 1971 mieszka w Göteborgu. Pisarka, tłumaczka, fotograf, autorka filmów dokumentalnych i telewizyjnych. Wydała m. in. *Kobieta* (1978), *Knebel i słowo* (red. 1981), *Gerard K – listy z Polski* (1986), *Planeta Fantasmagoria* (1994, z wierszami Ryszarda Krynickiego w tłum. Bo Perssona i własnym). Zrealizowała filmy (razem z Bo Perssonem) *Teatr Ósmego Dnia, Powroty, Dwojaczki z Krakowa.*

FOTOGRAF SNÓW

Ryszard Horowitz

Często pytają mnie: dlaczego wyjechałeś? Dlaczego nie wracasz? Przecież mógłbyś tworzyć tutaj, nie tam, bo tu jest twoje miejsce, tu wyrosłeś itd., itp. Moja sytuacja, jak z pewnością większości Żydów urodzonych w Polsce, jest raczej skomplikowana. Pomimo faktu, że sam nie miałem wielu negatywnych kontaktów z Polakami, jak się okazuje, po spojrzeniu na rzeczywistość innych – był to szczęśliwy traf. Kiedy rozmawiam z przyjaciółmi pochodzenia żydowskiego żyjącymi po świecie, wielu ma do powiedzenia coś tragicznego i smutnego i ich podejście do kwestii antysemityzmu polskiego ma charakter bardzo osobisty. Często jestem przez nich atakowany, nie mogą pojąć mojej fascynacji i przywiązania do Polski, po co tu powracam, dlaczego utrzymuję jakiekolwiek kontakty.

I trzeba to zrozumieć, bo niektórzy z nich po przeżyciu okupacji, wycieńczeni pobytem w obozach koncentracyjnych, padali ofiarą nieszczęścia ze strony Polaków. Mam kolegę, który wraz z rodzicami przetrwał hitleryzm, a którego matkę zamordowano już po wojnie tylko dlatego, że była Żydówką, i to – niestety – zrobili Polacy. O tym trzeba mówić i nie wolno nam tego zapomnieć. Przyjaźnię się z człowiekiem starszym ode mnie o dziesięć lat, który wrócił do Polski bezpośrednio po wyzwoleniu z obozu koncetracyjnego i już po wojnie przeżył gehennę będąc świadkiem pogromu. To wspaniały i wykształcony człowiek, nadal świetnie mówiący po polsku i zainteresowany sytuacją tego kraju – jednak ma do tego dystans. W jego świadomości tkwią tamte tragiczne wydarzenia. Jak takiego człowieka przekonać o wartości utrzymywania dialogu? O to nie jest łatwo.

Jedni mają do Polski bardzo negatywny stosunek, mówią, że ich ten kraj nie interesuje, że nigdy tu nie wrócą. Tłumaczę im, że w międzyczasie dorosło już nowe pokolenie, którego nie powinno się obarczać odpowiedzialnością za grzechy ojców, i że jeśli my nie nawiążemy z nim jakiegoś kontaktu i nie będziemy prowadzili dialogu, antysemityzm w Polsce nie tylko nie ucichnie, ale będzie przekazywany z pokolenia na pokolenie. I tak niestety jest: w Polsce, która przez wieki była największym w Europie skupiskiem Żydów, obecnie ich nie ma, a jednak antysemityzm pozostał. Jeszcze jako student w okresie powojennym doświadczyłem paru problemów wynikających z mojego pochodzenia, problemów, z których wyciąg-

nęli mnie przyjaciele, a które mogły się źle skończyć. Na studiach wychowywałem się w otoczeniu młodych artystów, całkowicie oddanych nam nauczycieli, tak że na szczęście nie wydarzyło mi się nic groźnego, co by pozostawiło szramę na mojej świadomości czy obróciło mnie przeciwko Polsce czy wszystkim Polakom.

Nieregularnie, ale często czytam prasę polską i jestem miłe zdziwiony zainteresowaniem młodego pokolenia sprawami żydowskimi. Rozumiem jednak, że ludzie, którzy utracili kontakt z krajem, a po wojnie w sposób brutalny i często okrutny zmuszeni zostali do wyjazdu, nie chcą słyszeć i nie wierzą w jakąkolwiek zmianę w poglądach Polaków. Według nich te gesty robione są wyłącznie dla propagandy i dla konsumpcji zewnętrznej. Każdy ma jakieś wytłumaczenie umotywowane własnymi przeżyciami. Sam wracam tutaj z wielką sympatią, zawsze kochałem i kocham stary Kraków, mam tu tylu wspaniałych przyjaciół. Także będąc w Stanach utrzymuję kontakt z wieloma Polakami, jestem na bieżąco z tym, co się tutaj dzieje, mimo że większość życia spędziłem w Ameryce, gdzie żyję już od trzydziestu siedmiu lat. Kultura polska jest mi bliska przede wszystkim dzięki wykształceniu, jakie otrzymałem w krakowskim liceum plastycznym i akademii. Trafiłem na szczęśliwy moment i świetną atmosferę w otoczeniu grupki ludzi, którzy interesowali się raczej sztuką, twórczością, a nie polityką. Wśród nich kwestia typu Żyd – Polak nie miała miejsca.

W końcu wyjechałem – bo był ten strach, że „to" może powrócić. I wiemy już dziś z historii, że było czego się bać, że parę lat później przyszedł rok 1968. Wtedy nie było szansy żadnego dialogu, wszyscy byli zamknięci w sobie, przepełnieni strachem. Natomiast dziś w atmosferze wolności słowa nie ma żadnych podstaw, by milczeć. Należy wykorzystać fakt, że żyją jeszcze świadkowie antysemityzmu przedwojennego i ci starsi ode mnie, którzy są w stanie odwołać się do tragicznych przeżyć z własnego doświadczenia. Sam w czasie okupacji byłem małym dzieckiem, wiele przeżyłem i pamiętam, jednak ci starsi wiekiem mają więcej do powiedzenia dzięki bardziej dojrzałej świadomości.

W moim domu szanowało się tradycję. Moi dziadkowie ze strony Matki zostali zamordowani przez hitlerowców na samym początku wojny jeszcze w getcie krakowskim. Dziadkowie ze strony Ojca przeżyli i byli ludźmi religijnymi, wprawdzie nie ortodoksyjnymi Żydami, ale religijnymi. Zawsze był u nas stół szabasowy, podtrzymywano tradycję wielkich świąt. Chodziłem do żydowskiej szkoły podstawowej, która została szybko zlikwidowana na rozkaz Stalina, udało mi się być w ostatniej klasie, która ukończyła pełny cykl. Większość uczniów stanowiły sieroty, które pewnego dnia transportem wyjechały do Izraela. Całe moje najbliższe towarzystwo z tego okresu zniknęło mi nagle sprzed oczu, co było oczywiście wielkim szokiem. W starym Templu na Kazimierzu jako trzynastoletni chłopak obchodziłem swoje Bar Micwa. Później w liceum plastycznym, jak już wspominałem, problemu antysemityzmu nie odczuwałem. Uczono jeszcze

religii w szkole, niektórzy nie wiedzieli, jak się wobec mnie zachować, czuli zakłopotanie świadomi mojego pochodzenia. O tym po prostu się nie mówiło, kwestia religii: Żyd – katolik stanowiła tabu.

Mój dom był apolityczny, a ja musiałem wstąpić do ZMP, bez czego nie dostałbym się na studia. W dodatku mój Ojciec nie tylko nie należał do partii, ale był „inicjatywą prywatną". Miał sklep przy ulicy św. Tomasza, prześladowano go domiarami, bez przerwy utrudniano mu życie. Rodzice znali żydowski i używali go czasami w rozmowie z dziadkami, ale sami mówili płynnie po polsku. Przejawy antysemityzmu, o jakich słyszeliśmy, budziły poczucie strachu i niepewności, zastanawialiśmy się: czy zostać, czy wyjechać? Kiedy ta mała garstka Żydów krakowskich wyjeżdżała do Izraela, moi dziadkowie byli już starzy i chorzy, co stało się powodem decyzji moich Rodziców, aby pozostać w kraju. Kiedy z czasem zapragnęliśmy wyjechać, było już za późno.

Mnie samemu udało się wyjechać cudem, byłem pierwszym z mego środowiska, który opuścił kraj. Moi Rodzice parę lat później wyemigrowali do Wiednia. Moja Siostra w dalszym ciągu mieszka w Krakowie. Pierwsze lata mojej emigracji były niezwykle trudne. Byłem pogrążony w niesamowitej nostalgii, pamiętałem tylko „zaczarowany" Kraków Gałczyńskiego (mieszkałem w Rynku Głównym), pierwszą miłość, Piwnicę, wspaniałych przyjaciół, belfrów itp. Te wspomnienia dalekie były od skojarzeń z antysemityzmem. Z czasem zacząłem spotykać ludzi zmuszonych do opuszczenia rodzinnych stron w innych warunkach. Pytano mnie, czy słyszałem o pogromie w Kielcach – a ja nie miałem pojęcia, o czym mowa. Nikt z mojego otoczenia w czasach studenckich nie był świadom wybryków antysemickich w powojennej Polsce. Dopiero teraz te sprawy zaczynają wychodzić na jaw w kraju i podobno utworzono specjalną komisję badań wydarzeń w Kielcach. W czasie jednego z moich ostatnich pobytów w kraju ku mojemu wielkiemu zdziwieniu i satysfakcji zobaczyłem program telewizyjny poświęcony tej tragedii. Znam człowieka, któremu jakimś cudem udało się przez czas komuny przechować cały cykl oryginalnych zdjęć dokumentalnych z tego pogromu. Są to straszliwie bolesne sprawy. I powstaje pytanie: dlaczego? Kogo winić? Pamiętamy dobrze te hasła pełne stereotypów i nienawiści do Żydów, tak głęboko zakorzenione w świadomości wielu Polaków po dzień dzisiejszy.

A teraz, po trzydziestu siedmiu latach, kim jestem? W Ameryce i w światowej prasie przyklejono mi etykietkę: „urodzony w Polsce fotograf, mieszkający w Ameryce". Ja sam uważam się za kosmopolitę, w duszy którego tkwią korzenie własnej przeszłości, kultury i sztuki. Nigdy nie czuję potrzeby ukrywania swego pochodzenia, po prostu obecnie ten problem dla mnie nie istnieje. Na szczęście moja praca twórcza nie jest związana z Holocaustem i ta tematyka nie kieruje moim życiem – ani osobistym, ani zawodowym. Zapomnieć o niej nie sposób, można jedynie próbować usunąć ją na dalszy plan. W swojej sztuce uciekam od tej

tematyki jako zbyt deprymującej. Rozumiem, że dla innych osobowości twórczych o podobnych przeżyciach może mieć ona charakter terapeutyczny.

Podczas kampanii wokół filmu Spielberga udzielałem szeregu wywiadów jako najmłodszy więzień obozów koncentracyjnych uratowany przez Schindlera. Dobrze, że taki film powstał. Dzięki niemu miliony dowiedzą się o cierpieniu Żydów w okresie hitleryzmu i o szlachetności i bohaterstwie jednostki wobec przemocy. W Izraelu uczestniczyłem w spotkaniu tych wszystkich, którzy przeżyli razem ze mną. To pozwoliło mi wyrobić sobie bardziej świadomy stosunek do przeszłości, nawiązać kontakty, próbować odnaleźć odpowiedzi na cały szereg pytań związanych z moim dzieciństwem. To był katalizator uczuć, które pozwalają mi teraz swobodniej poruszać te tematy i ułatwiają porozumienie. Niestety, ta okazja pozostawiła mnie z jeszcze większą ilością pytań odnośnie własnej egzystencji i pogrążyła mnie w poszukiwaniu źródłem antysemityzmu.

Jedynie wspólny szczery dialog, szacunek dla godności ludzkiej i tolerancja dla różnic poglądów religijnych i kulturowych może doprowadzić do porozumienia przyszłych pokoleń Polaków pochodzenia żydowskiego i Polaków. Nie zaprzepaśćmy tej szansy i tego problemu nie zostawiajmy innym do rozwiązania. Wspólne doświadczenia okupacyjne i szansa dla naszych dzieci powinny nas zmusić do tego.

RYSZARD HOROWITZ, urodził się w Krakowie 5 maja 1939 roku. Jako paroletnie dziecko był uwięziony w Oświęcimiu, był jednym z najmłodszych, którzy ocaleli. Ukończył Liceum Sztuk Plastycznych, następnie studiował malarstwo w krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych. W roku 1959 wyjechał do USA, gdzie podjął studia w Instytucie Pratta w Nowym Jorku, początkowo na kierunku malarskim, a następnie grafiki projektowej i fotografii. Uczestniczył także w seminarium prowadzonym przez Aleksego Brodovicha jako jego stypendysta. Po studiach pracował dla różnych agencji, następnie został szefem artystycznym nowojorskiej agencji Grey Advertising. W listopadzie 1967 roku otworzył własne studio fotograficzne w Nowym Jorku, które prowadzi do dziś. Zajmuje się zawodowo przede wszystkim fotografią wydawniczą i reklamową. Wielokrotnie nagradzany przez amerykańskie stowarzyszenia i organizacje profesjonalne za osiągnięcia na polu fotografii użytkowej. Uczestniczył w wielu wystawach zbiorowych, miał też ekspozycje indywidualne, między innymi w Warszawie, Genewie, Pradze, Camden (Maine), Cannes, Arles, Mediolanie – ostatnio w Katowicach.

WOLĘ ŻYDÓW

Janina Katz

> Więc tej grozy nie załatwicie, wyobrażając sobie, że jesteście „zwykli" i karmiąc się idylliczną zupką humanitaryzmu. Oby jednak walka z wami stała się mniej podła. Co do mnie – blask od was bijący nieraz mnie oświecił i wiele mam wam do zawdzięczenia.
>
> Witold Gombrowicz, *Dziennik, 1953–1956*

Wolę Żydów. Nasze uczucia, nawet te stosunkowo racjonalne, nie zależą od nas. Moje żydowskie preferencje nie powodują jednak, iż staram się dyskredytować Polaków, że wyrażam się o nich z niechęcią i pogardą, czy też że ich gorzej traktuję. Co więcej: ponieważ wolę Żydów, rozumiem Polaków, którzy wolą Polaków. Mój pasywny rasizm sprowadza się na co dzień do tego, że na widok Żyda odczuwam serdeczność i chęć rozmowy. Żydzi ciekawią mnie bardziej od innych, choć najczęściej wiem, co mi mają do powiedzenia. To samo, co ja im.

Ponieważ wolę Żydów, więcej od nich wymagam; co nie jest ani sprawiedliwe, ani racjonalne. Jeśli Żyd okaże się łajdakiem, sprawia mi to większą przykrość, niż jeśli łajdakiem okazuje się Polak, Francuz, Chińczyk czy Arab. I odwrotnie: kiedy Żyd dostaje nagrodę Nobla, cieszy mnie to bardziej, niż jeśli ta sama nagroda przypada nie–Żydowi.

Jestem polską Żydówką, od 27 lat zamieszkałą w Danii. Jakże mam określić moją tożsamość? Przyznam, że w ostatnich latach pomogła mi fizjologia; tożsamość weszła mi w kości. Coraz bardziej utożsamiam się z moimi fizycznymi dolegliwościami. Na pytanie: kto ty jesteś, odpowiadam: artretyk.

Najbardziej liczy się poczucie tożsamości z poniedziałku na wtorek, a nie to od święta. Kiedy byłam dzieckiem i młodą dziewczyną, chorowałam na wiele tożsamości. Piszę „chorowałam", ale był to najbardziej harmonijny okres w moim życiu.

Wyszłam z wojny porażona miłością do Serca Jezusowego, św. Teresy i Matki Boskiej Fatimskiej. Matka pozwoliła mi się ochrzcić; chrzest był warunkiem przystąpienia do komunii, czyli, między innymi, białej sukienki, wianka i wspólnoty z koleżankami z klasy. Nie znałam jeszcze rozkoszy – i pychy – „bycia innym". Pozwoliła, ale postawiła warunek: kazała mi pamiętać, że jestem Żydówką. Byłam więc – jednocześnie i przez wiele lat

– namiętną katoliczką, namiętną Żydówką, namiętną komunistką, namiętną patriotką. Deklamowałam w ekstazie: „Śląsk zawsze był polski. Niech każdy pamięta, rządzili tym krajem piastowscy książęta." Do głowy mi nie przyszło zapytać: jak długo?

Przez pierwsze lata po wojnie odwiedzałyśmy co piątek i we wszystkie żydowskie święta przyjaciół: regularną rodzinę złożoną z ojca, matki i dwóch synów. Przeżyli w Związku Sowieckim. W tamtych czasach taka rodzina to był prawdziwy cymes. Przychodziłam ozdobiona wielkim krzyżem na piersiach i zamiast „dzień dobry" mówiłam: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus." Nikt mnie nie karcił. Byłam dzieckiem cudem uratowanym, było mi wszystko wolno.

Moja matka pochodziła z rodziny w elegancki sposób podkreślającej swoje żydostwo i w równie elegancki sposób zasymilowanej. Kiedy w niepodległym państwie polskim dziadek wypełniał ankietę narodowościową, napisał w rubryce „język ojczysty": „polski, z lekkim akcentem żydowskim". Mam wrażenie, że do wybuchu wojny ich żydowskość i polskość były – pomimo antysemityzmu – lekkie, niewysilone.

Po wojnie matka chodziła do templu w żydowski Nowy Rok. Nie towarzyszyłam jej, bo albo byłam w szkole, albo siedziałam w kościele, albo trenowałam na basenie przy Krowoderskiej. Ale, choć tego nie wymagała, zawsze z nią pościłam. Również raz na rok, w rocznicę śmierci ojca, jeździłyśmy do Płaszowa. Grzęznąc w błocie, matka odliczała krokami odległość od fabrycznego komina. Potem mówiła: „tutaj". „Tutaj" oznaczało, że w tym miejscu Amon Goet zastrzelił mojego ojca. Co roku składałyśmy kwiaty w innym dole wypełnionym gliniastym błotem. Na moje młodociane żydostwo złożyły się również spacery po Plantach, podczas których dobrotliwe krakowskie mieszczki głośno się dziwiły: „A ty, dziecko, gdzieżeś się uchowało?" A także rozmowy z koleżankami, którym tłumaczyłam, że najlepiej być Żydówką i katoliczką, bo Pan Jezus, Matka Boska, apostołowie itd.

W czternastym roku życia przestałam wierzyć w Boga. Nie pamiętam dlaczego. Ale jednym z powodów była na pewno lektura książki Nussbauma–Hilarowicza o pochodzeniu człowieka. Nie było to zwycięstwo materializmu dialektycznego, lecz mojej miłości do zwierząt: pochodzenie od małpy wydawało mi się daleko mniej skomplikowane niż pochodzenie od Adama i Ewy; było piękne, szlachetne, a zarazem zabawne. W tym samym mniej więcej czasie zostałam przewodniczącą ZMP w moim tepedowskim gimnazjum na Podbrzeziu. (O wyborze szkoły zadecydowało sąsiedztwo, mieszkałyśmy na Sarego.) Jako osoba obdarzona nieograniczoną prawie władzą, walczyłam o prawo uczęszczania na religijne komplety. I wygrałam. W dzieciństwie i młodości wygrywałam wszystkie boje. Byłam dzieckiem nieustraszonym, czyli pozbawionym wyobraźni.

Pewnego lata pojechałam do Miechowa na dwutygodniowy kurs aktywu ZMP. Szkolono nas tam w materializmie dialektycznym, historycznym

i jeszcze jakimś. Już pierwszej niedzieli zorganizowałam strajk i zbiorowy skok przez okno do kościoła. Co oznacza, że być może byłam idiotką – w dodatku pod władzą burzących się hormonów – ale idiotką pozbawioną kompleksów. Nie widziałam nic groteskowego w fakcie, że z moim bardzo semickim wyglądem (i pochodzeniem od małpy) stałam w miechowskim kościele, śpiewając najgłośniej ze wszystkich: „Módl się za nami, zdrowaś Maryja."

W czerwcu 1967 roku ozdobiłam szyję złotym łańcuszkiem z tarczą Dawida. Mój dentysta, Żyd, kiedy to zobaczył, uśmiechnął się i powiedział: „Bardzo dobrze, pani Janeczko, bo po twarzy nie widać." Mówił z żydowskim akcentem, który od dziecka lubiłam, ale nigdy nie naśladowałam. I ja, i moja matka mówiłyśmy bez akcentu.

Matka odmówiła wstąpienia do partii i nigdy nie przyszło jej do głowy, aby zmienić nazwisko. To dzięki niej nigdy nie miałam kompleksów związanych z „pochodzeniem". Bycie Żydem było dla mnie faktem, od którego nigdy nie starałam się uciec. Antysemityzm też był dla mnie faktem. I od niego też nie uciekałam.

Byłam Żydem agresywnym, lubiącym prowokować. Na pierwszym roku studiów podeszłam po wykładzie do nie znanej mi dziewczyny – później jednej z moich najlepszych przyjaciółek – mówiąc: „Nie bądź antysemitką, pożycz papierosa." Przypomniała mi to po dwudziestu latach. Zrobiło mi się głupio, ale tylko dlatego, iż uświadomiłam sobie, że strzelałam w co popadnie, na oślep.

Byłam dumna z mojego pochodzenia. Czułam się arystokratką. Nigdy nie miałam garbu. Wielu moich rówieśników wyjechało z Polski okaleczonych na zawsze. Do tej pory bełkocą, że ponieważ są niewierzący i nie zostali wychowani w kulturze żydowskiej, wobec tego, choć może są Żydami, nie czują się Żydami. Bóg z nimi. Mnie ich żal. (Rodzice „zapomnieli" powiedzieć im, że są Żydami, starając się ich wychować w duchu internacjonalizmu; wylewano ich potem z partii i pracy za „kosmopolityzm".) Są Żydami, czy chcą, czy nie chcą. Obandażowanymi. Ja nie potrzebuję bandaży, bo nie mam ran.

W najtrudniejszym okresie pomógł mi Władysław Gomułka, oświadczając, że mam dwie ojczyzny (o jedną za dużo): Polskę i Izrael. Miał rację, ale z małą poprawką. Moje dwie ojczyzny to było moje żydostwo i Polska. Od przybytku głowa nie boli. Wyjechałam z Polski nie do mojej drugiej ojczyzny – a raczej do pierwszej, bo przecież najpierw jest się Żydem, a potem Żydem polskim, francuskim i innym – lecz do Danii. W Kopenhadze zaczęłam chodzić do templu; raz na rok, jak matka. Ale przez wiele lat, podobnie jak w Krakowie, obchodziłyśmy Boże Narodzenie i Wielkanoc.

Pewnego dnia odbiła mi szajba. Skończyła się cudowna harmonijność. Zaczęło się od awantury, którą zrobiłam matce za to, że pozwoliła była mi się ochrzcić. Skończyły się wigilie i kupowanie choinki. Matka z początku protestowała, potem przestała. Co się stało? Nie wiem. Bo przecież nie stałam się wierząca.

Mam tu serdecznych przyjaciół, mieszane małżeństwo, zagorzałych ateistów. Co roku obchodzą Wigilię. I co roku mnie zapraszają. Przychodzę, oczywiście, ale z roku na rok odczuwam większy opór. Ten opór historycznieje: boli mnie, że przez wszystkie lata w Polsce obchodziłyśmy z matką katolickie święta. Mam to za złe – i jej, i sobie. Zaczęłam nazywać Boże Narodzenie – urodzinami Kuzynka. W dodatku coś stało się z moim żołądkiem: zaczyna wierzgać na widok przyjaznej ręki zbliżającej się do mnie z opłatkiem. Czasami łamiemy się macą.

Jak powiedziałam, od 27 lat mieszkam w Danii, czyli na innej planecie. Byłam niedawno u lekarza. Jestem jego pacjentką od ośmiu lat. Mój lekarz jest mężczyzną w średnim wieku, małomównym, niegłupim. Postanowił, wbrew mojej woli, skierować mnie do specjalisty. Aby go ukarać, postawiłam dwa warunki: specjalista ma być starszy ode mnie i ma być Żydem. Zdumiał się: „Dlaczego? Czy jesteś Żydówką?" Po czym zagłębił się w wykazie specjalistów. Po dłuższej chwili westchnął: „Nie wiem, co mam zrobić. Tu nie jest podane, kto jest Żydem." Przypomniał mi się znany dowcip o sowieckiej orkiestrze symfonicznej, która przyjechała na gościnne występy do Londynu.

Zachowanie lekarza nie świadczy o naiwności, lecz absolutnej niewinności. I ta niewinność Duńczyków ciągle zdumiewa mnie i zachwyca.

Moja wizyta u lekarza zbiegła się z wyborami w Polsce, podczas których kandydaci na prezydenta starali się przed potencjalnymi wyborcami wykazać nieskażoną rasową genealogią.

Kiedy zostanę prezydentem Polski – a zamierzam kandydować już w następnej kadencji (mógł Tymiński, mogę ja) – rozpocznę moją kampanię wyborczą od słów: „Panie i Panowie! Jestem Żydówką. Moi rodzice byli Żydami. Moi dziadkowie byli Żydami. Nigdy nie splamiliśmy się Rassenschande. Moje niebieskie oczy są pomyłką natury, jakich przecież wiele." Przemilczę fakt, że wyszłam za mąż za nie–Żyda. Mam nadzieję, że nikt na mnie nie doniesie.

Nie wątpię, że zostanę wybrana. Polacy są narodem przekornym, anarchicznym, łatwo się nudzącym. Na pewno znudziły im się deklaracje polityków co do rasowej czystości. Jak również co poniektórzy Żydzi, którzy usiłują być bardziej ewangeliczni niż wszystkie cztery Ewangelie.

A kiedy już zasiądę w Belwederze, wydam dekret zobowiązujący wszystkich uczniów szkół średnich do wykucia na pamięć owego fragmentu *Dziennika* Gombrowicza, z którego zaczerpnęłam motto. Jak również opowiadania Slawomira Mrożka pt. *Nos*.

Od wielu lat zajmuję się tłumaczeniem polskiej literatury na duński. Pięć lat temu zaczęłam pisać po duńsku. Prozę i wiersze. Dlaczego po duńsku? Nie wiem. TO przyszło do mnie po duńsku. Ale przyszło po mojej pierwszej od emigracji wizycie w starej ojczyźnie.

Lubię Danię, lubię Duńczyków, ale nie czuję się Dunką i nie uważam

Danii za moją ojczyznę. Mój pobyt w tym kraju, choć permanentny, jest przypadkowy. Jedynym nieprzypadkowym krajem w moim życiu była Polska. I byłby nim Izrael, gdybym tam mieszkała. O czym mówię głośno i o co nikt nie ma tu do mnie pretensji.

Problemy zaczynają się przy meczach piłki nożnej. Kiedyś zdarzyło mi się oglądać w telewizji mecz drużyny duńskiej z polską. Kiedy zobaczyłam polskiego piłkarza nacierającego ostro na Duńczyka, wrzasnęłam do Polaka: „Zabij go!" W czym problem? W tym, że wrzasnęłam po duńsku.

Niedawno zostałam członkiem żydowskiej kongregacji w Kopenhadze. Chcę, by mnie pochowano na żydowskim cmentarzu. Tylu z nas nigdzie nie leży, prawie cała moja rodzina. A do Krakowa daleko. Do templu chodzę częściej, bo zaczynają umierać moi bliscy, Żydzi i nie–Żydzi. Odmawiam za nich kadisz. Odmawiam po duńsku, bo nie znam hebrajskiego. I nie znam tekstu modlitwy po polsku. Jest mi wstyd. Gdyby żyła matka, znowu zrobiłabym jej awanturę. W templu nie wiem, w którą stronę się odwrócić, patrzę, co robią inni. Czasem sąsiadka bierze mnie za plecy i łagodnie odwraca twarzą w stronę Jerozolimy.

We wspomnianym tekście Gombrowicz pisze również: „Droga krzyżowa Żydostwa jest z natury swojej ta sama, co droga Szopena. Historia tego narodu jest tajną prowokacją, podobnie jak biografie wszystkich wielkich ludzi – prowokacją losu, ściąganiem na siebie wszystkich klęsk, jakie mogą przyczynić się do spełnienia misji... narodu wybranego. Jakie moce życia wywołały ten fakt straszliwy, nie wiadomo – ci, którzy nim są, którzy go stanowią, niech ani na chwilę się nie łudzą, że z tych przepaści zdołają się wydostać na gładką równinę."

Co robić? Dyskusje na temat stosunków między Polakami i Żydami – w tym dyskusje na temat tożsamości – nie pomogą. Im mniej gadania, tym zdrowiej. Dyskusje są dla dyskutujących. Niczego nie zmieniają. Antysemityzm jest chorobą, na którą nie ma lekarstwa. I może nie trzeba go szukać. Niestety, jest to choroba zakaźna. Co robić? Trudno powiedzieć. Ale póki co, nie trzeba się ukrywać.

JANINA KATZ, ur. 1939, absolwentka polonistyki i socjologii UJ, tłumaczka, publicystka, pisarka (duńska). Od 1969 mieszka w Danii.

Z KIM DIALOG?

Stanisław Krajewski

Mówi się nieraz w Polsce o dialogu „polsko–żydowskim" lub „chrześcijańsko–judaistycznym" (czy ewentualnie „katolicko–judaistycznym"). Jest to nietrafne, a w każdym razie mylące w zastosowaniu do osób takich jak ja. Nie chodzi o moją osobę, ale o to, że nie jestem wyjątkiem: te określenia są równie nietrafne w stosunku do większości polskich Żydów, w każdym razie należących od średniego i młodszego pokolenia.

Dlaczego niewłaściwe jest określenie „dialog polsko–żydowski"? Bo ja również jestem Polakiem. I podobnie – podkreślę powtórnie – są na ogół również Polakami polscy Żydzi mojego pokolenia i młodsi. Jest tak niezależnie od tego, czy komuś się to podoba, czy nie, niezależnie od tego, co ja sam na ten temat mógłbym pomyśleć. Jest tak niezależnie od naszych własnych chęci. To sprawa faktów, a nie dokonywania wyborów czy tego, że ktoś „się czuje" Polakiem. Wybór polskości był dokonany przez moich przodków. Mnie postawiono przed faktem dokonanym. Czy, gdybym chciał, mógłbym to odwrócić? Mógłbym oczywiście mieszkać gdzie indziej. Ale czy ja bez polskości byłbym jeszcze sobą? Z kolei można zapytać, czy ktoś inny mógłby zakwestionować tę moją faktyczną polskość? Oczywiście ci, którzy uznają zawężającą definicję polskości – za kryterium uznając na przykład wyznawanie katolicyzmu lub brak żydowskich przodków – wyłączą mnie z polskości czy z narodu polskiego. Niewiele sobie z tego czynię. Po pierwsze dlatego, że inni – dla mnie ważniejsi – uważają odwrotnie, po drugie zaś dlatego, że żadne definicje nie mogą zmienić faktów.

Ta sytuacja jest więc niezgodna z tradycyjnymi poglądami dominującymi w Polsce, również zresztą wśród Żydów. Wedle nich Polacy to katolicy, a inni – a już szczególnie Żydzi – najwyżej udają, że są Polakami. A jeśli ma się ich zaliczyć do Polaków, to muszą przynajmniej udawać, że są tacy jak inni, we wszystkich zwyczajach. Wedle tego obrazu Żydzi stanowią osobny naród, który mieszka w Polsce obok narodu polskiego. Dla antysemitów nierzadko oznaczało to i nadal oznacza założenie, że nawet chrzest nie umożliwia zostania prawdziwym, tzn. pełnoprawnym, Polakiem. Co dopiero zaś, gdy chrzest wykluczam z przyczyn zasadniczych, teologicznych!

Z kolei wedle występującego dawniej w Polsce podejścia żydowskiego, Żydzi, stając się Polakami, przestają być Żydami. Ma tak być nawet wtedy, gdy nie łączy się to z chrztem. Jest to bowiem zerwanie z językiem, kulturą,

środowiskiem żydowskim. Tradycyjna, integralna żydowskość nie jest możliwa poza gęstym, zamkniętym środowiskiem żydowskim. Odrzucanie innych – nie tak integralnych – form żydowskości występuje i dzisiaj wśród niektórych polskich Żydów, choć jest to nieraz raczej czysto werbalne. Podejście to jest chyba pozostałością doświadczenia społeczności zamkniętej lub odpryskiem nowoczesnych narodowych ideologii żydowskich, które rozwijały się w przedwojennej Polsce w wersjach bundowskich, folkistowskich, syjonistycznych. Zasadnicza tradycja judaizmu widzi to inaczej. Gdy jest dziesięciu Żydów, mogą oni stanowić pełnoprawną komórkę domu Izraela, czyli narodu żydowskiego. To dlatego uważam, że choć Żydów w Polsce jest bardzo mało, życie żydowskie nie musi zaniknąć.

Obecnie my, Żydzi w Polsce, poza niektórymi tylko osobami starszego pokolenia, jesteśmy polskimi Żydami – Polakami. Jesteśmy tacy w odróżnieniu od licznych na całym świecie polskich Żydów, którzy są Amerykanami, Izraelczykami itd. Na czym ta nasza polskość polega? Raczej nie na utożsamianiu polskości z katolicyzmem, choć nikt rozsądny nie będzie negował roli Kościoła w Polsce. Polscy Żydzi w rozmaitym stopniu poczuwają się do metafizyki polskiego losu, polskiego romantyzmu czy etosu powstańczego. Mnie te wątki są bliskie. Natomiast dla niemal wszystkich polskich Żydów mojego pokolenia i młodszych polskość jest niewątpliwa na innym poziomie. Są mianowicie kwestią faktów, a nie interpretacji czy ideologii, następujące okoliczności, które czynią z nas Polaków całkiem bezwiednie, bez żadnych starań czy zabiegów.

1. Wszyscy jesteśmy wychowani w polskim języku. Język jidysz nie jest już matczyną mową i nie będzie nią. Można nad tym boleć, ale jest faktem, że nawet osoby zawodowo związane z językiem jidysz nie nauczyły go swoich dzieci.
2. Kultura polska i polska historia są naszym żywiołem. Wynika to zarówno ze szkoły i naszego uczestnictwa w życiu kulturalnym, jak i z wychowania domowego. Była to decyzja naszych rodziców; dla nas polskość jest czymś danym i oczywistym, nie musieliśmy do niej aspirować, jak to bywało w dawniejszych pokoleniach.
3. Wspólne Żydom i pozostałym mieszkańcom Polski są doświadczenia życia w powojennej Polsce. Poza doświadczeniami specyficznie żydowskimi pozostałe przeżycia – a stanowią one zwykle dominującą część życia – są identyczne. Podobni do mnie polscy Żydzi tak samo rozmaicie jak wszyscy inni doświadczali przemian ustrojowych, małej stabilizacji czy kontrkultury, a potem „Solidarności" i stanu wojennego, problemów politycznych, zawodowych, a wreszcie wyjazdów na Zachód, odwiedzin w polskich teatrach czy wędrówek po polskich Tatrach. Wielu z nas, tak jak mnie, nieobce są niegdysiejsze imprezy pod patronatem Kościoła. Wszystko to stwarza pełną wspólność, szczególnie być może w kręgach inteligenckich.
4. Prawie wszyscy żyjący w Polsce Żydzi mają w rodzinie, często w najbliższej rodzinie, nie-Żydów, a nierzadko praktykujących katolików. Nikt

nie żyje zatem w izolowanym, czysto żydowskim świecie. Żyjemy zanurzeni w polskich sprawach i w rytmie chrześcijańskiego kalendarza.

Jestem Polakiem, a zarazem jestem Żydem. O ile przed wojną i dawniej takie zestawienie było wyjątkiem, to teraz jest ono regułą. Ta dwoistość powoduje napięcia, ale nie powinna być dziwna dla nikogo, kto ma pojęcie o Żydach na Zachodzie. Są oni Amerykanami, Anglikami, Francuzami, Włochami itd., i nikt tego nie kwestionuje. Są zarazem Żydami i to też mało kto kwestionuje. Obecni polscy Żydzi żyjący w Polsce są tak samo Polakami jak francuscy Żydzi są Francuzami i niemal tak jak amerykańscy Żydzi są Amerykanami. Jest to jeszcze jeden aspekt upodobniania polskiego społeczeństwa do norm zachodnich.

Jesteśmy w pełni Żydami i w pełni Polakami. Nasz los jest częścią losu Polski. Nasz los jest zarazem częścią losu ludu Izraela. Podobnie jest też w innych krajach wschodniej Europy. Spotykając się z Żydami z Zachodu i Wschodu, zawsze jestem pod wrażeniem tego, jak bardzo są oni członkami swoich narodów: w stylu, poczuciu przynależności, patriotyzmie, nawet w wyglądzie. A przecież pozostają Żydami, a ci, których spotykam, są zazwyczaj zaangażowanymi, dumnymi Żydami, którym, tak jak mnie, bardzo leży na sercu przetrwanie i rozwój żydowskiego życia w swoim kraju. Jeśli to nie pasuje komuś do schematów, w jakich postrzega ludzi i narody, to tym gorzej dla schematów.

No dobrze, ale czym w takim razie różnimy się od innych Polaków? Co wynika z tego, że jestem bardzo zdecydowanie i niewątpliwie Żydem, cokolwiek to znaczy? Otóż o mnie i ludziach mi podobnych da się powiedzieć co najmniej rzeczy następujące.

1. Wszyscy jesteśmy jakoś naznaczeni wojenną Zagładą. Wiemy, że bylibyśmy skazani na śmierć. To nas różni od naszych nieżydowskich rówieśników. Tak niewielu z nich to rozumie, większość powtarza, że wszyscy cierpieli tak samo. My nie tylko straciliśmy członków rodziny, bo to jest w Polsce bardzo częste, ale zwykle prawie nie mamy rodziny, przynajmniej rodziny w Polsce. Jest to pustka, która wyróżnia, choć jako dziecko nie miałem tej świadomości.
2. Ogólniej mówiąc, mamy poczucie związku z żydowskim losem i z innymi Żydami, nawet kulturowo odległymi. Ma się to poczucie tym bardziej, im bardziej się uczestniczy w żydowskim życiu i spotyka tych innych Żydów. Najogólniejsza wspólna płaszczyzna jest niestety negatywna: jest nią poczucie zagrożenia przez antysemityzm. Moje doświadczenie jest jednak takie, że im bardziej angażuję się jako Żyd, tym mniej moje reakcje zależą od realnych czy też wyobrażonych działań antysemitów.
3. Poczucie łączności i związku z państwem Izraela jest osobiste i odróżnia nas od nawet bardzo proizraelskich Polaków nie–Żydów. Izrael, który rozbił w puch wiele schematycznych wyobrażeń o Żydach, ułatwił nam poczucie pewności, o którym nasi przodkowie nie mogli nawet marzyć. Zarazem odczuwamy naszą odrębność wobec Izraelczyków, szczególnie

tam urodzonych, tak jak wobec Żydów z innych krajów. Są naszymi braćmi, ale różni nas stosunek do Polski. Oni widzą w Polsce scenę wydarzeń historycznych i cmentarz, szczególnie cmentarz, my – miejsce naszego zwyczajnego, niekoniecznie historycznego, życia, właśnie – życia.

4. Dla mnie bardzo ważna jest religijna tradycja żydowska. Ogół polskich Żydów wyróżnia raczej tylko to, że nie chodzimy do kościoła (choć nawet to nie jest takie jednoznaczne we współczesnej Polsce). Jednak o ile przed wojną inteligencja pochodzenia żydowskiego niemal mogła być zdefiniowana jako Polacy religijnie niepraktykujący, to po wojnie sytuacja się zmieniła. Nie tylko Żydzi nie chodzili do kościoła. Co więcej, w ostatnim okresie pojawiło się nowe zjawisko: niektórzy spośród praktykujących katolików zaczęli powracać do judaizmu, wiary ich przodków. Niedawno pojawiła się też grupa osób pragnących stać się Żydami, mimo że nie mogą powołać się na przodków Żydów. Jest to sytuacja dla starszego pokolenia Polaków i większości polskich Żydów zaskakująca, choć zupełnie nie dziwiłaby przykładowo Amerykanów. „Może to dusze żydowskie, gęsto zaludniające polskie ziemie, szukają wcielenia?" – sugerował pewien znajomy Amerykanin, który spędził lata w klasztorach w Azji, a potem wrócił do judaizmu.

Choć wielu Żydów zarzeka się, że nie chce mieć z religią nic wspólnego, następuje powolny powrót do religijnych tradycji, aczkolwiek bardzo rzadko do ich tradycjonalistycznego rozumienia. Judaizm jest wspólny Żydom z różnych krajów; tę wspólnotę najłatwiej przeżyć w synagodze. Ja jestem przekonany, że to Tora, religijne tradycje Żydów, stanowi jądro naszej żydowskiej tożsamości. Żyjemy także w rytmie kalendarza żydowskiego. To nas różni od naszych sąsiadów chrześcijan.

Podział Polacy – Żydzi nie ma już zatem dużego zastosowania do sytuacji polskiej. Jest tak mimo tego, że takie rozróżnienie jest często stosowane również wśród młodszych Żydów, jak chociażby w pytaniu: „Czy to Polak czy Żyd?" Została starsza, anachroniczna terminologia, bo nie ma lepszej, w pełni adekwatnej. Podobnie jest z mówieniem o nas, Żydach, jako o „narodzie". Tylko czasem jest to określenie adekwatne, ale nie ma przyjętej lepszej terminologii. Ze wszystkich prób określeń, kim są Żydzi – prób z góry skazanych na niepowodzenie – „rodzina" jest, moim zdaniem, najbliższa prawdy, a w każdym razie mojego doświadczenia. Dla mnie Żydzi przypominają rozszerzoną rodzinę, której członkowie są w pewnym sensie podzieleni pomiędzy różne narody; ten obraz jest zresztą najwłaściwszy dla zrozumienia niektórych aspektów żydowskiej tradycji.

Tak więc mówienie o „dialogu polsko–żydowskim" jest niewłaściwe, gdy mowa o sytuacji w Polsce. Gdy mowa o dialogu z Żydami zagranicznymi, może to mieć sens, ale pod warunkiem, że – po pierwsze – będziemy go widzieć jako fragment dialogu między Polakami a na przykład Amerykanami, a po drugie, że polscy Żydzi będą postrzegani jako członkowie zarówno strony żydowskiej, jak i strony polskiej. Nieadekwatne w naszych

warunkach jest podejście, które rabin Sherwin określa jako „dialog nad kaszą". Tylko przez krótką chwilę fascynujące wydało mi się odzyskiwanie przezeń polskich korzeni wbrew ciążeniu otoczenia amerykańskiego, w którym kasza jest egzotyką, co prowadziło do objawienia wspólnoty jego, któremu babcia gotowała kaszę, i polskich katolików. Tymczasem dla polskich Żydów kasza jest czymś równie oczywistym i banalnym, jak dla wszystkich innych Polaków (mówiąc szczerze, jest tak nawet z szynką) i nie ma żadnych mocy umożliwiających objawienie. Wspólnota jest dana. Problem w tym, jak jej nie przeoczyć w dialogu.

W Polsce dzisiejszej nie ma dialogu polsko–żydowskiego, jest natomiast dialog chrześcijańsko–żydowski. Ktoś, dla kogo religia jest nieistotna, mógłby powiedzieć, że należy mówić raczej o dialogu „gojowsko–żydowskim". Jednak akurat w Polsce religia jest istotna i praktycznie wszyscy nie–Żydzi są albo chrześcijanami, zazwyczaj katolikami, albo pochodzą z rodzin, które nie zerwały całkiem z Kościołem, a więc nominalnie są chrześcijanami.

Mimo że wielu Żydów to niewierzący, dziedzictwo wiary wspólne jest wszystkim Żydom. A także, według mnie, wspólne jest zobowiązanie, które zeń płynie. Głębszy dialog chrześcijańsko–żydowski musi być usytuowany na płaszczyźnie religijnej. Nie oznacza to jednak, że można mówić o dialogu „chrześcijańsko–judaistycznym" czy „katolicko–judaistycznym". Z tradycyjnego żydowskiego punktu widzenia, właśnie z religijnego punktu widzenia, wszyscy Żydzi są stroną w dialogu. To ogół Żydów jest wybranym przez Boga partnerem, a nie zbiór wierzących Żydów. Owszem, Żydzi zaangażowani w dialog powinni oczywiście afirmować judaizm, powinni wiedzieć i czuć, co jest ważne i święte w żydowskiej tradycji. Powinni być wierzący, ale ten termin nie jest dla nas tak wyraźny jak dla chrześcijan. Dialog jest z Żydami, a nie z wyznawcami judaizmu czy z „judaistami". Mówienie o dialogu chrześcijańsko–judaistycznym prowadzi niezamierzenie do takich skutków, jak notatka w gazecie, która pewne spotkanie Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów opisała jako wspólną modlitwę „chrześcijan i judaistów". Musiałem sprostować, że chodziło o chrześcijan i Żydów.

Dialog musi być z Żydami takimi, jakimi są, choć może to być niewygodne dla ludzi Kościoła. Nie oznacza to oczywiście, że każdy Żyd nadaje się na partnera dialogu, ale to samo da się przecież powiedzieć o katolikach. Potrzebna jest wiedza i osadzenie w tradycji. Jednak nie ma dialogu chrześcijańsko–judaistycznego, jest dialog chrześcijańsko–żydowski. Rozumiem racje stojące za tamtą terminologią. Chodzi o wspólny mianownik i o podkreślenie centralnej roli religii. Co więcej, chrześcijanom, a może szczególnie księżom, łatwiej jest ująć partnera dialogu jako „wyznawców judaizmu". Jest to ustawienie nas na płaszczyźnie pojęciowej pasującej do chrześcijańskiego obrazu świata. Jest ona jednak wyraźnie niewłaściwa dla nas. Ja uważam się po prostu za Żyda, a nie za

„wyznawcę judaizmu", choć judaizm jest dla mnie niezmiernie ważny. Nieporozumienie to pokazuje, jak trudny jest dialog. Wymaga on wysiłku postrzegania partnera takim, jakim on sam się widzi. A to jest łatwe do wypowiedzenia i trudne do spełnienia dla nas wszystkich.

STANISŁAW KRAJEWSKI, ur. 1950, dr matematyki, współprzewodniczący Polskiej Rady Chrześcijan i Żydów.

* * *

Piotr Matywiecki

Nie będzie nic oczywistego w mojej odpowiedzi, nic jasnego. Nawet bardziej kategorycznie brzmiące fragmenty nie będą oczywiste, jasne. Sądzę jednak, że dlatego Państwo pytacie, aby uzyskać możliwie bogaty zbiór niejasności. W kwestii tożsamości narodowo-kulturowo-religijnej żydowskiej i polskiej nic bowiem nie da się rozstrzygać. Bo nie da się rozstrzygać. Bo nie da się rozstrzygać kwestii biografii, losu, powołania i duszy.

Jestem Żydem. Jestem Polakiem, Urodziłem się w Warszawie w roku 1943 i do dzisiaj mieszkam w tym mieście. – To sprawa biografii.

Miejsce i czas życia tak a nie inaczej determinują moje wybory. Dla przedmiotu ankiety ważne jest: w roku 1968 – jak wielu Żydów-Polaków mojej generacji – doświadczyłem własnego lęku, oburzenia, bezsilności. Były one podobne, lecz przecież nieco inne od doświadczeń Polaków „jednoetnicznych", dotkniętych cynizmem wydarzeń. Doświadczyłem od innych podłości, małoduszności, solidarności, przyjaźni. I wspólnoty oporu przeciw antysemityzmowi. Ta wspólnota pozwoliła mi pogodzić się z wynoszeniem kwestii mego poczucia narodowego na forum publiczne – w mojej dobrej wierze i w dobrej wierze otoczenia. Później dopiero zrozumiałem, że powtarzamy stary wzór kultury (i anty-wzór anty-kultury) czyniący z Żydów niedopasowany i tragiczny ornament dziejów. I że są esteci, którzy z cynizmem go kontemplują. Klerkowie – Piłaci. – To są sprawy losu. (I wiele innych podobnego rodzaju.)

Jestem człowiekiem słowa. Uprawiam polskie pisarstwo w polskim języku – jest to dla mnie jedność wystarczająca i wyczerpująca pod względem określeń tego rodzaju. Inna rzecz, że mam wątpliwości, co do

sensu takich kwalifikacji. Języka żydowskiego, języka hebrajskiego – nie znam. Kiedy czytam w polskich przekładach dzieła żydowskich myślicieli i poetów, czuję intymne nawiązania moich wątków duchowej biografii z wątkami tak szczególnymi, jak kwestie wykorzenienia, teologii etyki, niewysławialności Boga. Ale te wątki w y c z y t u j ę. Polską literaturą żyję. – To są sprawy powołania.

Jestem agnostykiem. Chcę myśleć, że jestem chrześcijaninem. Wytłumaczę później to dziwaczne złączenie. Ma ono związek z tym, co we mnie żydowskie. – To sprawy duszy.

Jestem Żydem. Jestem Polakiem. D l a t e g o moje pierwsze odczucie po zapoznaniu się z pytaniami ankiety to intelektualna, moralna i emocjonalna n i e w y g o d a. I odruch niechęci, który po zastanowieniu można wytłumaczyć przy pomocy pytań obronno–zaczepnych: Czy musi się wiedzieć, kim się jest? (Tylu ludzi o czystych sumieniach, mocnych charakterach i pewnych przekonaniach zdaje się bez takiej wiedzy dobrze żyć i inteligentnie rozeznawać w świecie!) A w szczególności: Czy musi się wiedzieć, kim się jest wedle narzucanych przez pytającego kryteriów? (Bo przecież to nie ja sam siebie pytam...) I kiedy ktoś pyta o moje żydostwo i o moją polskość, to czy już w samych kryteriach tego pytania nie czai się rodzaj szczególnej bezceremonialności? Po co komu taka wiedza o mnie? Po co jakieś „ja" ma zwierzać swoją tożsamość? – Ma się „obowiązek" ją mieć – a nie o niej mówić. Wewnętrzne, niewysłowione poczucie tożsamości powinno się odsłaniać tylko przed... Przed sobą samym pewnym siebie? Przed sobą samym w trwodze i osamotnieniu? Przed Bogiem? Czy tożsamość żydowsko–polska jest aż tak istotna? – Każdej zresztą „tożsamości" należy się otoczka milczenia. Nie dla obrony, nie dla jej „świętego spokoju". Dla jej prawdy, istoty, dla niej samej. O innej „tożsamości" nie warto ani mówić, ani milczeć.

– Tyle tych pytań i t a k i e to pytania! Jeśli czuje się w nich i wokół nich neurotycznie agresywną i autoagresywną atmosferę, to jest ona właśnie atmosferą problemu: żydowskość i polskość w jednym społeczeństwie, także w jednym człowieku, który bywa społeczeństwem osób. Neuroza chwilami zaciemnia – kiedy emocja wyradza się w skrępowanie, skrępowanie w tabu i lęk. Kto z żyjących dziś w Polsce polskich Żydów nie doświadczył tabu i lęku, kiedy jako Żyd dał się poznać otoczeniu i na tę społeczną wiedzę o sobie musiał lub chciał wewnętrznie i zewnętrznie zareagować... (Wchodzi w grę i reakcja na słowa: „Jedno Hitler dobrze zrobił...") A przecież bywa, że neuroza rozjaśnia. Pozwala pytać o istotę: Czym jest narodowa tożsamość osoby? Czy dzisiaj można na to odpowiedzieć bez pracy u podstaw pojęć, pracy, której socjologowie i filozofowie nie przeprowadzają – bo do dzisiaj, po doświadczeniach stulecia, „kwestia narodowa" i dla nich jest „krwawym węzłem" z wiersza Herberta. Jeśli więc neuroza powstrzymuje przed pytaniem o bycie Żydem, Polakiem – to ta sama neuroza gwarantuje, że pytanie wydobywa się na

powierzchnię. Z końcem wieku coraz burzliwiej – po przerwie i pewnej żałobie problemu wymuszonej po II wojnie światowej.

Dokumenty osobiste wystawiane przez nowożytne państwa (niektóre, w pewnych okresach) zawierają rubrykę „narodowość". Żąda się od obywateli wpisania tam czegoś. Jedni czują w tym przymus, inni coś najnaturalniejszego. Bywa, że obywatel w człowieku nakłania go do jednego narodowego określenia się, a osoba do drugiego. (Najchętniej wpisałbym: Żyd, Polak. Ponieważ oczekuje się jednego określenia, wybieram i wpisuję: narodowość polska. Ale wybieram!)

Socjologicznie sprawę ujmując, jest tu kłopot rzadko uświadamiany. Czy obywatele wpisujący słowa Żyd, albo Polak, albo Tutsi – używają określeń z tych samych zakresów kulturowych, religijnych, etnicznych? Czy te komponenty narodowości są zawsze tej samej natury? Zdaje mi się, że glajchszaltujący przymus, który kryje się w takich administracyjnych kwalifikacjach, również w życiu duchowym jednostek i społeczeństw zatarł cenne cechy charakteryzujące, nieprzywiedlne do uogólniającego miana „narodowość". Przykład z dziedziny poczucia przynależności „plemiennej", dosłownie genetycznej, więc – wydawałoby się – bezdyskusyjnej: dla tradycji żydowskiej świadomość spłodzenia przez Żydów ma znaczenie religijnego „wcielenia się" w „ciało ludu", jest to łączność cielesna i mistyczna, i metafizyczna – aż od Boga dającego ciało Adamowi. W świadomości rodzinnej Polaków kryje się inny rodzaj sensu, bardziej nastawiony na familijną więź teraźniejszą: na apel teraźniejszości przywołuje się przodków ku potomkom. Czy te dwie świadomości dają się sprowadzić do wspólnych kategorii? – Nawet Żyd tak „teoretyczny" jak ja dziedziczy niejasne, zamierzchłe wyobrażenia o rodzinności i rodzie.

Jestem Żydem, jestem Polakiem. Częściowo te moje przynależności pokrywają się co do rodzaju treści – inna rzecz, czy konfliktowo czy harmonijnie – a w jakiejś części „obsługują" we mnie osobne dziedziny życia duchowego. Sprawa komplikuje się dodatkowo, kiedy muszę wyznać sam sobie, niekiedy innym – jak przy okazji tej ankiety – że Żydem jestem dziwacznym, Polakiem szczególnym.

Jakim Żydem jestem?

„Teoretycznym"! Co tak się objawiło pierwotnie, że w mojej rodzinie zasymilowanej do polskości, przy tym ateistycznej, musiano mnie poinformować, że jestem Żydem. Żydostwo moje nie jest więc naturalnie kulturowo dziedziczone – wynika z poinformowania, a informacja o takiej rzeczy, w odróżnieniu od „natury" tej rzeczy, zawiera rys arbitralności, teoretyczności, abstrakcji kulturowej. To, co po wielu latach przyswoiłem – filozofię, mitologię i egzystencjalne przekonanie o zasadniczym wykorzenieniu człowieka – ma więc nie tylko tradycyjne w żydostwie antecedensy, ale i ten szczególny, „płytki" sposób uświadomienia o swoim żydowskim pochodzeniu. (To doświadczenie wspólne mojego pokolenia Żydów–Polaków.)

Jestem Żydem bez żydowskiej mowy, bez żydowskiej religii. (*Nota bene* z takiego powodu ortodoksi żydowskiej wiary i żydowskiej izraelskiej państwowości odmawiają mi prawa do nazywania się Żydem. Odmawiam im prawa decydowania o tym – tak jak ortodoksom polskości odmawiam prawa do polskości m o j e j. Mimo to głęboko przeżywam cechę świętego języka hebrajskiego, którą tak przedstawił Julien Green: „Nigdy żaden poeta Izraela nie oparł się rozkosznej pokusie aliteracji; jest to dla niego forma najdoskonalsza wyrażania gniewu, oburzenia, radości lub trwogi; w pewnym sensie można by powiedzieć, że aliteracja była jego językiem. Z wirtuozerią, o której nie dają pojęcia nawet najlepsze przekłady, pomnaża głoski syczące i uruchamia wspaniały rejestr głosek gardłowych. Mocne tchnienie Przedwiecznego przeszło w ten język." – Sądzę, że istnieje fundamentalna „hebrajskość" każdego języka – polskiego również – dobrze znana poetom, sługom aliteracji przedwiecznej, mistrzom aliteracji naturalnej. To należy do powołania, temu chcę służyć, za głuchotę w tej służbie się obwiniam.

Kilka słów o tak ważnym pojęciu i doświadczeniu wykorzenienia. Rozumiem je szeroko. I jako etyczną sentencję łacińską *„habita ut migraturus"* – żyj, jakbyś miał odejść, i jako pamięć żydowskich i nie–żydowskich wysiedleń tego stulecia, i jako postulat myśli krytycznej, odrywającej się od pokusy świętego spokoju, i jako nie–zakorzenienie Boga w ludzkiej o Nim refleksji. (W tym – tylko w tym i aż w tym – znaczeniu mam się za agnostyka, chociaż chciałbym nazywać się chrześcijaninem. Religijne nie–zakorzenienie łączy mistykę żydowską z apofatyczną teologią prawosławia – obie są mi bliskie.) Ale najbardziej dotkliwe – choć nie najważniejsze – jest niezakorzenienie, kiedy świat pyta o moją tożsamość. Czy ona jest podwójna? Odpowiadam sobie i światu: nie, to świat pokazuje mi podwójną twarz obłudy, fałszu – przecież tożsamość ma się jedną! Przez tę odruchowo protestującą odpowiedź nie–zakorzeniam się: ani w sobie, ani w świecie. Siebie przeciwstawiam światu. A ponieważ świat pyta o to z a w s z e... (I zawsze kogoś denerwuje to uchylanie się od odpowiedzi. Pamiętamy irytację ludzi tak ideowo różnych: Władysława Gomułki, Lecha Wałęsy.)

Jakim jestem Polakiem? – Jestem Polakiem.

Polskość we mnie? – Wszystko, co w tożsamości jest tautologią, a w tożsamości narodowej samoutwierdzeniem. Mogę o tym powiedzieć tylko zasadnicze t a k. I więcej nic, bo i tutaj ma zastosowanie skłonność do apofatyzmu. Biorę za swoje zdanie Kasprowicza – „Rzadko na moich wargach jawi się wyraz: Ojczyzna."

Czy jednak i ta moja naturalna zgoda Polaka na polskość nie jest pozorem, neurotyczną maską? Czy dlatego, że jako Żyd czuję się wykorzeniony, to w polskości szukam rekompensującego zakorzenienia? I czy to ja ze sobą tak dialoguję, czy to społeczeństwo gra we mnie stereotypami?

Mimo że jestem Żydem dziwnym i Polakiem dziwnym – to przecież

i Żydem, i Polakiem całkowitym. Przez swoją szczególność mam nadzieję kontaktować się z pełnią treści kultury żydowskiej i polskiej. Pracuję nad tym.

Nie jest jednak aż tak zacnie... Nade wszystko dziedziczę nowożytne żydowskie przekonanie: można należeć do zbiorowości uznanej za nie–ludzką, zwierzęcą, zbędną jak szkodliwe insekty. I dziedziczę nowożytne przekonanie polskie: można przypatrywać się takiej nieludzkiej sytuacji ludzi – i tylko przypatrywać się... I cierpieć ten swój grzech i nie rozumieć tego grzechu. I nie wiedzieć, czy to z bezsilności czy z zaniechania.

Może więc bycie Żydem i Polakiem jest jakąś nie znaną Jaspersowi „sytuacją graniczną"? „Lokalną", ale na równi z tymi powszechnymi decydującą metafizycznie?

PIOTR MATYWIECKI, ur. 1943, wydał m. in. *Kamień graniczny* (1994).

TRZY

Bronisław Świderski

Redakcja „Znaku" poprosiła mnie o wypowiedź w bardzo intymnej sprawie. Mianowicie tożsamości. Ile ich posiadam? Jak mają się do siebie? Czy wzbogacają swego nosiciela? Czy też, odwrotnie, są dlań źródłem nieustającej udręki?

Odpowiadam z miejsca: mam trzy tożsamości. Choć wcale nie jestem pewien, czy „mam" je naprawdę. Raczej to one zamieszkały pewnego dnia we mnie, zupełnie nie troszcząc się o administracyjne meldunki. I odtąd mnie mają. A oto, jak do tego doszło.

Pierwsza tożsamość powstała chyba pod wpływem książek traktowanych zbyt serio. Nie tych, które były w domu, ani tych nawet, które zalecała szkoła. Myślę w pierwszym rzędzie o książkach wypożyczanych w bibliotece „dla dzieci i młodzieży" przy ulicy Litewskiej w Warszawie: o utworach Karola Maya, o sowieckich opowieściach o „prawdziwym człowieku", a także o książkach Sienkiewicza, Hłaski i Hemingwaya. Myślę również o *Dziadach* – ale na scenie, gdyż nie lubiłem ich jako szkolnej lektury. Wydaje mi się dzisiaj, że zarówno te (oraz inne) książki, jak i sposób ich odbioru ukształtowały moją polską tożsamość. Wówczas, w latach 60., czytałem książki „gorąco", dosłownie. Nie odróżniając literatury od poli-

tyki, ekonomii czy socjologii. Czytałem je z zaczerwienioną twarzą, a palcami tak mocno ściskałem stronice, że nierzadko (i ku strapieniu matki) trzeba było odkupywać zniszczone egzemplarze.

Czy dobrze robiłem, tak źle traktując słowa? Podobnie przecież czynili inni. W literaturze znajdowano wówczas wszystko – być może dlatego, że w rzeczywistości pozatekstowej trzeba się było poruszać bardzo ostrożnie (właśnie: UB, cenzura). W biało–czarnym królestwie literatury staczano boje o rzeczywistą władzę, historię, ekonomię. Rozróżnienie na to, co jest dobre, a co złe, wydawało się naprawdę łatwe.

Walcząc obok Winnetou, Kmicica, filomatów i Iwana Nikulina, sowieckiego matrosa, nie wiedziałem, że istnieje rzeczywistość od ich walki odległa. Gdzie zaletą nie jest zwycięstwo, a kompromis. Gdzie literatura nie zastępuje nie–książki, co pozwala chyba lepiej rozwijać się ekonomii, polityce – i literaturze właśnie. Polski romantyzm dopełniał (czy tylko dla mnie?) głębokie przesłanie ideologii radzieckiej: brak respektu dla prawa. I tu, i tam lekceważono legalizm, a chwalono przemoc. Nie raziło mnie to wtedy. Państwo prawa miałem poznać później. Ostre podziały na patriotów i „złych Polaków", jakie tworzyła polska literatura romantyczna, na proletariat i kapitalistów, jakie budowali komuniści, na katolików i „ateuszy", co robił Kościół – nie wydawały mi się bynajmniej związane z określoną świadomością czy z jednym narodem. Przeciwnie, głęboko wierzyłem, że były właściwe wszystkim ludziom. Nie sądziłem, że mogłem być (także) jednostką, a nie (tylko) częścią kolektywu, zwalczającego inne grupy i narody.

Szkoda, że nic nie wiedziałem o innych światach, bo właśnie wtedy zacząłem pisać. Na początku były to niewielkie recenzje w kilku pismach warszawskich. Wkrótce nadszedł rok 1968 i w polskich gazetach pojawiły się słowa, będące oficjalnym tabu chyba od końca drugiej wojny: „prawdziwy Polak", „syjonista", „piąta kolumna" *etc.* Ponieważ jak najbardziej uważałem się za prawdziwego Polaka, poszedłem do redakcji żydowskiej gazety „Folk Sztyme", by – jako Polak właśnie – zgłosić chęć pisania dla nich. Mój gest miał znaczenie symboliczne: prawdziwy Polak nie może przecież uchylać się od wyboru. On zawsze staje po stronie poniżonych i krzywdzonych. Przyszło mi to o tyle łatwo, że – wbrew dzisiejszej mitologizacji roku 1968 (że niby „zła partia uwiodła niewinny naród") – wcale nie było wówczas trudno odróżnić, kto miał, a kto nie miał racji.

Żydowska gazeta wydrukowała kilka recencji. Byłem ogromnie zdumiony ich odczytaniem. Wzięto mnie bowiem za Żyda! Zarówno redakcja, jak i czytelnicy (i co ważne dla moich losów: także UB) byli przekonani, że zbłąkany syn nareszcie schronił się u siebie przed atakiem wroga. Co więcej, matka wyznała mi wówczas – po raz pierwszy – że jej matka była Żydówką.

Mój Boże – co za klęska! Przecież chciałem udowodnić moją polskość! Zastrzyknąć świeżą energię mej słowiańskiej świadomości... i oto, postępując wedle przykazań polskich autorytetów, stałem się anty–Polakiem!

(Pomijam tu wątek nie byle jaki i bynajmniej nie odosobniony: tragedię mojej matki, która całe życie ukrywała, kim była – przed swymi dziećmi, przed znajomymi i przed sobą samą. Czy powodował nią strach przed antysemitami? Czy lęk przed wspominaniem tragicznych losów rodzinnych, które łączyły się z obrazem śmierci?) Taka jest geneza mojej drugiej tożsamości. Nie znając ani słowa po żydowsku lub hebrajsku, nic nie wiedząc o kulturze ani o religijnych zwyczajach i świętach Żydów, stałem się jednym z tych, o których nie miałem najmniejszego pojęcia. Ta sprawa nareszcie poruszyła leniwą wyobraźnię gamonia.

Zacząłem rozważać rzeczy dotąd odsuwane. Dlaczego matka nigdy nie ceniła Boga katolików, uważając Go za zbyt swobodnego, zbyt łatwego. „Robią źle, po czym dostają rozgrzeszenie przy spowiedzi", twierdziła. Jej pesymizm, pesymizm kobiety doświadczonej całkowitą utratą kilkudziesięcioosobowej rodziny w Oświęcimiu, zbliżał ją do Boga Starego Testamentu. On łączył się z Oświęcimiem. Umiał karać swoich i obcych. Nie stawał ponad ludzką etyką wymiany. Za dobro płacił dobrem, nieposłuszeństwo odpłacał złą monetą. On znał życie lepiej od swego młodszego, chrześcijańskiego imiennika, zalecającego postawę bezwarunkowego wybaczania. Co właśnie nie odpowiadało matce. Bo cóż mógł Bóg przebaczenia ofiarować kobiecie, która straciła wszystko? Ale nie była zupełnie odporna na katolicyzm. Przecież prawie całe życie mieszkała w Polsce. Z katolicyzmu przejęła chyba figurę Szatana, względnie rzadkiego gościa w Starym Testamencie. Tam Szatan pozostaje często w dobrych stosunkach z Bogiem, rozmawia z Nim i układa się, chociażby w sprawie Hioba. Szatan chrześcijański był zaś niepartnerski, oddzielony od Boga linią mroku. Nieprzebłaganie zły. To jego imienia potrzebowała matka, by dobrze opisać faszystów i antysemitów.

Stary Bóg matki był mi pod wieloma względami obcy. Jednym z powodów było Jego częste uczestnictwo w życiu codziennym swych wyznawców. Religia żydowska jest przede wszystkim religią rodzinnego kolektywu. Ja zaś byłem wówczas sam, poza Polakami, którzy mnie nie chcieli, i poza Żydami, o których nic nie wiedziałem. Ponadto nie mieliśmy wspólnego języka. Jak więc mógłbym naśladować modlitwy Żydów? Ich ruchy podczas spotkania z Bogiem? Modlący się Żydzi poruszają całym ciałem, jakby namiętnością słów i fizyczną ekspresją członków chcieli wymóc na Nim ustępstwa. Taki Bóg wydawał się być prawie dialogującym Żydem, partnerem... Był to Bóg, który bardziej mówił „do" niż „wewnątrz" ludzi i który respektował suwerenność ludzkiej woli. Który miał także czas, by wysłuchać odpowiedzi. Może dlatego wśród Żydów urodzili się tacy filozofowie dialogu jak Buber, Rosenzweig i Lévinas?

W marcu 1968 ukarano mnie miesięcznym „zesłaniem w sołdaty", a w kwietniu wyrzucono z Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie studiowałem socjologię. Prorektor obiecał, że nigdy nie będę studentem w Polsce. Ponieważ nie miałem powodów, by mu nie wierzyć, a o pracę także było

niełatwo – postanowiłem wyemigrować. Przyjechałem do Danii jako nie–Polak (przypomnę, że rząd polski odebrał nam polskie obywatelstwo wbrew wszelkim umowom międzynarodowym; rozporządzenia tego nie anulowano – o ile wiem – do dzisiaj). Ale Duńczycy mieli inny pogląd na sprawy tożsamości. Część emigrantów zgłosiła się do gminy żydowskiej – tych uznano za Żydów, którzy w Danii są naturalną i potrzebną częścią społeczeństwa. Inni, którzy, jak ja, nie wstąpili do gminy, uznani zostali za Polaków – skoro z Polski przyjechali. I jeżeli od czasu do czasu bywam w Danii dyskryminowany – to dlatego właśnie, że jestem uważany za Polaka. Co znaczy: za obcego. Lecz także jako Polak zacząłem pracować na uniwersytecie. Poproszono mnie kiedyś, bym napisał o dziejach polskich Żydów. Pracując nad artykułem, właściwie po raz pierwszy zapoznałem się z ich losem. Kultura polska uchylała się od zetknięcia z tą kulturą, żyjącą i rozwijającą się przecież na tym samym obszarze. (Gdybyśmy zaniechali podręczników o kulturze polskiej, a zaczęli pisać o kulturze na ziemiach polskich – jakimż bogactwem mogłaby się Polska poszczycić!) Kultura żydowska była silnie zwrócona ku Słowu, ku religii i teologii, a jednocześnie związana z codzienną egzystencją. Nawet w małych sztetlach zawsze był ktoś, kto wiedział, co działo się w Niemczech, w Anglii, we Francji. Nie mogłem zrozumieć powodów, dla których Polacy lekceważyli to źródło inspiracji i wiedzy, tę możliwość dialogu. Zapewne i Żydzi nie byli bez winy, ignorując potencjał i możliwości kulturalne Polaków, co poświadcza na przykład Isaac Bashevis Singer.

Pierwszym wstrząsem, jaki zanotowała w Danii moja tak dziwnie zdwojona tożsamość, było niezbite doświadczenie, że tutaj nie mówi się po polsku! Domyślałem się tego i wcześniej, ale zrozumiałem dopiero, gdy rzecz poznałem na własnej skórze. Sprawa jest naprawdę przerażająca. Na czym bowiem polega proces uczenia się obcego języka? Na naśladownictwie. Uczyłem się, powtarzając za nauczycielką, za wchodzącymi do autobusu i do sklepu, a nawet za tym mężczyzną, który popchnął mnie na ulicy i (chyba?) przeprosił. Czy mogłem moje najgłębsze, osobiste doświadczenia wyrazić w słowach podebranych innym? Powtarzanych chórem przez 30 uczniów, z których każdy był tak odmienny? A więc w słowach z pewnością nie–moich? Bardziej autentyczna wydała mi się postawa milczenia. Ale milcząc niełatwo kupić bilet autobusowy czy buty, a nawet kawałek dobrego mięsa u rzeźnika lub chleb u piekarza za rogiem, nawet jeżeli piekarz jest Włochem. Musiałem zatem posługiwać się językiem nieautentycznym i bardzo długo słyszałem moje duńskie wypowiedzi jako echo słów dawniej wypowiedzianych. Przez ludzi, których nie znałem. Czy ja, Polak (dla Duńczyków) i Żyd (dla niektórych Polaków), miałem zostać skazany na egzystencję echa?

Wśród wybawicieli największy dług mam wobec Sørena Kierkegaarda. To na nim rosła moja trzecia, duńsko–protestancka tożsamość. Gdy w Bibliotece Uniwersyteckiej, 10 lat po przyjeździe, zacząłem czytać Duńczyka,

zbliżył mnie do niego raczej „żydowski", nieuleczalny sceptycyzm mojej matki niż wiedza o polskim katolicyzmie. Niewiara matki, by ktokolwiek, a zatem i Bóg, mógł być jednostronnie i prostodusznie dobry. A także czytelny, zrozumiały.

Kierkegaarda czytałem jako filozofa dialogu. Jako tego, kto chyba pierwszy opracował teorię komunikacji estetycznej, etycznej i religijnej. Kto rozważał, jakie warunki pozwalają na wypowiedź „pośrednią", a jakie na „bezpośrednią". Kto skrupulatnie wyjaśniał, kiedy i jak człowiek może odpowiedzieć na ciche i często niejasne Boże słowo. Kierkegaard uczył mnie, by nie unikać wypowiedzi „z drugiej ręki", gdyż nie można dobrze odróżnić wypowiedzi zapożyczonych od własnych, chętnie uznawanych za „autentyczne". Jego kunsztowna konstrukcja pseudonimów podkreślić miała „nieautentyczność" ludzkiej wypowiedzi i skłonić czytelnika do namysłu nad znaczeniem słowa dla naszego współ–obcowania. Podział na język „swój" i „obcy" stracił znaczenie. Przekonywałem się coraz bardziej, że i po polsku często mówiłem „nieautentycznie". Że, na dobrą sprawę, wszyscy powtarzamy. Co więc było „moje"? „Mój" mógł być tylko b ł ą d: syntaktyczny lub sematyczny, źle postawiony przecinek, błędnie akcentowany wyraz. To bezlitosne doświadczenie prowadziło do pytania: gdzie „zaczyna" się człowiek? Czy jest nim tylko, gdy obraca swym narodowym językiem? Czy odnaleźć go można dopiero na poziomie świadomego korzystania z bogactwa kultury – czy może już na poziomie błędu, luk w znajomości swej tradycji? Gdy posługuje się świadomością cząstkową? Rozmyślając nad tym, stawałem się (chyba) bardziej tolerancyjny.

Oczywiście, bywa niekiedy, że każda z moich trzech tożsamości chce się „wypowiedzieć" w tym samym czasie i na ten sam temat. Co wówczas począć? Komu dać pierwszeństwo? Jakie słowo uznać za „moje"? O to także pytałem Kierkegaarda. Podpowiadał, że mówić należy we własnym imieniu. Nie grupy lub narodu. Chronił zatem przed fanatyzmem. Za pomocą terminów *inderlighed* (uwewnętrznienie) oraz *tilegnelse* (przyswojenie) skierował moją uwagę nie na co, ale j a k się mówi. Przysłuchuję się odtąd moim słowom: jeżeli są mówione z przekonaniem i poświadczają moje doświadczenie, zgadzam się na nie. Bez względu na to, czy są głosem tożsamości nr 1, 2 lub 3. Uznaję je bowiem za tożsame ze mną.

BRONISŁAW ŚWIDERSKI, ur. 1946. Od 1970 w Kopenhadze. Związany z Uniwersytetem Kopenhaskim. Publikacje po duńsku, angielsku, szwedzku, polsku i rosyjsku. W Polsce współpracuje m. in. z „Res Publiką Nową", „Zeszytami Literackimi", „ExLibrisem". Tłumacz (m. in. *Powtórzenie* S. Kierkegaarda – 1992). W kwietniu br. ukaże się jego książka *Gdańsk i Ateny* (IFiS PAN).

SAMOTNOŚĆ I WSPÓLNOTA

Mira Żelechower–Aleksiun

Temat zaproponowany przez redakcję „Znaku" jest mi bliski w sposób szczególny. Wychowana przez rodziców – niewierzących Żydów, z wyboru Polaków, odkryłam chrześcijaństwo i przyjęłam je, wraz z jego tradycjami, jako własną religię. Temat jest mi zatem bliski siłą faktów i siłą wyboru.

Nie przestając być Żydówką, w Kościele doświadczyłam wielu bolesnych przeżyć. Dość szybko odczułam, jak trudno Żydówce pogodzić poczucie godności z wciąż jeszcze obecnym w Kościele triumfalizmem wobec – mojego przecież – narodu. Czasem po mszy wchodziłam do zakrystii, żeby rozmawiać o moich odczuciach, o interpretacji przez kapłanów Pisma Świętego, wciąż jeszcze odbiegającej od ducha Kościoła posoborowego. Próbowałam dociec, gdzie jest praźródło tego konfliktu. Sama przecież byłam speszona, kiedy w Izraelu, czytając Pismo Święte mojej przyjaciółce Sarze, natrafiłam na zdanie z Dziejów Apostolskich: „Mężowie izraelscy, słuchajcie tego, co mówię... Jezusa Nazareńczyka... przybiliście rękami bezbożnych do Krzyża i zabiliście" (Dz 2, 22–24). Wstrząśnięta zapytała, czy w Kościele od dwu tysięcy lat czyta się ten tekst. Dla niej było oczywiste, że tu tkwi korzeń nienawiści. Ja sama często miałam wrażenie, że Nowy Testament przedstawiany jest często jako wartość wyższa wobec Starego Testamentu.

Lektury, spotkania, doświadczenia prowadzą moje zainteresowania coraz głębiej ku judaizmowi. Fascynuje mnie moment pogranicza między obiema religiami. Zadziwia mnie i zasmuca, że są tak bliskie, a jakby o tym nie wiedzą. Osobistą satysfakcją są dla mnie słowa z deklaracji *Nostra aetate*: „Zgłębiając tajemnicę Kościoła, święty Sobór obecny pamięta o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama." Ten dialog Kościoła z judaizmem, który zapoczątkował Jan XXIII, trwa i rozwija się. Śledzę go z prawdziwą osobistą radością. Z tego czerpię nadzieję wspierającą mnie w niełatwych osobistych przygodach.

Stykając się z mitami i uprzedzeniami wobec Żydów, z drugiej strony doświadczam również zmitologizowanego żalu Żydów do Polski. Jest on tak wielki, że, przykładowo, w Izraelu młodzi ludzie nie nadają swoim dzieciom imion używanych w Diasporze – widząc w nich symbol czasu upokorzenia.

Zauważam jednak, że sytuacja zmienia się. Wiele osób z Izraela, wielu Żydów amerykańskich przyjeżdża do Polski. Ci, którzy tu bywają, nie trwają już w urazie. Przestaje ich dręczyć pytanie o aktualność antysemityzmu. Po podróży pokazują sobie zdjęcia z ulic Warszawy, których nazwy upamiętniają obecność i los Żydów, opowiadają o doświadczonej gościnności. Kuzyn z Izraela, który jeszcze w 1987 roku nie dopuszczał myśli o podróży do Polski, choć ciekaw był „swojego" miasteczka, skąd uciekł pod wpływem okazywanej mu nienawiści, ostatnio jednak nas odwiedził. Widząc na murze domu narysowaną szubienicę z gwiazdą Dawida, wzruszył tylko ramionami – głupich wszędzie pełno.

W przeżywaniu tych problemów pomocne dla mnie jest to, że mogę o tym mówić. Mówię swoimi obrazami. Wielką satysfakcję sprawiło mi to, że moje obrazy były darowane Janowi Pawłowi II, którego zrozumienie dla spraw żydowskich i aktywność w realizowaniu pojednania są wyjątkowe.

Rok temu zaaranżowałam przy współpracy przyjaciół spotkanie, które miało zaistnieć w dwóch wymiarach rzeczywistości: realnym i symbolicznym. Podczas spotkania pokazałam obrazy z cyklu *Dziedzictwo II*. Wiodącą rolę odgrywał obraz *Nie zwlekajmy, zasiadajmy*. Przedstawia on długi, nie kończący się stół, a przy nim Polaków i Żydów. Wokół ci, którzy za chwilę usiądą. Ta wystawa była moją wypowiedzią w ramach sympozjum pod nazwą „Wkład Żydów w dziedzictwo kulturowe Rzeczypospolitej", zorganizowanego przez Bibliotekę Zakładu Narodowego im. Ossolińskich. Podczas otwarcia wystawy powiedziałam, że jest to spotkanie w tym miejscu i czasie, ale również poza nim, ponieważ dopełni się wówczas, gdy w Nowym Jorku przybędą na nie Żydzi. Kiedy w polskim konsulacie w Nowym Jorku pokazałam tamtejszemu środowisku polonijnemu, a także Żydom (między innymi ze stowarzyszenia „Hidden Children") wystawę wraz z filmową relacją z pierwszej części przedsięwzięcia, z napięciem przyglądali się twarzom ludzi gotowych do spotkania.

Wystawa stała się okazją do wielu rozmów z młodymi ludźmi, którzy chcieli, bym opowiedziała im o moim doświadczeniu bycia Żydówką dziś w Polsce. Spotkałam się z pytaniem, czy zainteresowanie w Polsce kulturą żydowską nie jest dowodem na nie uświadomione poczucie winy. Odpowiedziałam, że nie znam odpowiedzi, ale nawet jeśli jest tak, jak sugeruje pytanie – to dobrze. Z takiego doświadczenia winy rośnie coś dobrego.

Chcę na koniec dodać, że choć moja droga wydaje mi się boleśnie samotna, to wciąż zyskuję siły i radość ze wsparcia przyjaciół – nie–Żydów, którzy gotowi są nad dręczącymi mnie dylematami wspólnie ze mną się zastanawiać i je rozwiązywać i których problemy polsko–żydowskie i judeo–chrześcijańskie również dotykają.

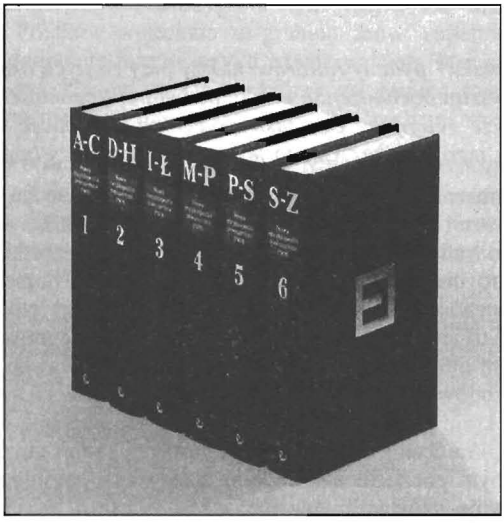
MIRA ŻELECHOWER-ALEKSIUN, studiowała w WSSP we Wrocławiu, dyplom w 1966. Współpracowała ze Stowarzyszeniem Teatralnym „Gardzienice", kilkanaście wystaw indywidualnych, ostatnio m. in.: Jerozolima (1989), Wrocław (1991), Nowy Jork (1994).

Wydawnictwo Naukowe PWN
00-251 Warszawa, ul. Miodowa 10 tel. (0 22) 635 09 76, fax (0 22) 26 09 50

6-tomowa

Nowa encyklopedia powszechna PWN

wszechstronna, aktualna, nowoczesna!



85 tysięcy haseł, 8 tysięcy ilustracji
300 kolorowych map
Klasyczna, stylowa oprawa
Nowoczesna, wielobarwna szata graficzna
Najnowszy stan wiedzy

Sprzedaż talonów w księgarniach własnych PWN, promocyjnych i sieci księgarń na terenie całego kraju

NIE BYLIŚMY TU TYLKO PRZEJAZDEM...

Z MARKIEM EDELMANEM
ROZMAWIA IZABELLA SARIUSZ-SKĄPSKA

W ankiecie „Znaku" pytamy Autorów, którzy przy różnych okazjach mówią o swoim żydowskim pochodzeniu, o ich „podwójną tożsamość": narodową, kulturową, także religijną. Czy taka podwójna tożsamość jest w ogóle możliwa i co z tego wynika? Czy to jest przekleństwo czy bogactwo?

To dla mnie strasznie trudne, kiedy zaczyna się tak rozkładać człowieka na czynniki pierwsze i pytać, jaką ma tożsamość. Człowiek ma tożsamość raz nabytą i bardzo trudno ją zmieniać. Tu chodzi przede wszystkim o poczucie narodowe. A to nie jest tylko tradycja kulturowa, bo dopiero cały splot różnych okoliczności daje poczucie narodowe: to jest otoczenie, to są warunki bycia, to jest stosunek innych do ciebie. Fakt, że mówisz takim czy innym językiem albo czytasz tę czy inną literaturę, naprawdę nie decyduje o poczuciu narodowym. Ilu jest ludzi z różnych narodów na świecie, którzy urodzili się w kraju z ojczystym językiem i kulturą zupełnie inną, a jednak mówią, że są Ukraińcami, Białorusinami, Irlandczykami i tak dalej. Mówienie o podwójnym poczuciu narodowym łączy się z patriotyzmem: „moje państwo", „twoje państwo", miejsce, gdzie żyjesz, i warunki, w jakich jesteś. Ale państwo i jego administracja to coś zupełnie innego niż poczucie narodowe. W Ameryce ludzie mówią: „moja Ameryka", ale mówią jednocześnie: „I am Irish", „I am Jew", i to im w niczym nie przeszkadza.

W dzisiejszej Polsce jesteśmy jednak przyzwyczajeni do państwa jednego narodu...

Ale to jest nowe przyzwyczajenie, ma dopiero pięćdziesiąt lat.

...a w ciągu tych ostatnich pięćdziesięciu lat tylko polityka przypominała nam, że mamy w Polsce mniejszości narodowe?

Tak, ale czy to znaczy, że ci ludzie – Ukraińcy, Białorusini, Żydzi, Niemcy – żyją w kraju, gdzie jest 90 procent rdzennych Polaków? Tam naprawdę

rdzennych Polaków jest bardzo mało, bo tutaj zawsze hulał wiatr historii i trudno tak jednoznacznie powiedzieć, że wszyscy tu są Słowianami. Żyją tutaj ludzie, którzy są patriotami polskimi, ginęli na wojnach za Polskę, a wcale nie są Polakami. Na przykład w Łodzi mówiło się o „Lodzermensch": ci ludzie zostali podczas okupacji zabici przez hitlerowców za to, że byli patriotami polskimi, a mówili o sobie, że są Niemcami. Kiedy się dzisiaj mówi „jednonarodowy kraj", co to znaczy? Trudno powiedzieć, czy wszyscy są patriotami, czy zwolennikami tego państwa?

To poczucie narodowe. A kulturowe?

To zależy, w jakiej kulturze zostali wychowani. Jeżeli zostali wychowani w Polsce, to mają prawo do kultury polskiej i ta do nich najłatwiej przemawia. Przeważnie rozstrzyga o tym język, ale nie tylko, także zwyczaje. Ilu Polaków wyjechało za granicę, mówi zupełnie innym językiem, pisze w zupełnie innym języku i tworzy dzieła literackie i wiersze? Szczególnym przykładem są Czesi, którzy za granicą tworzą w innych językach, a tym niemniej mówią, że pozostali Czechami.

A jeśli chodzi o domowe wychowanie w tradycji żydowskiej? W Pańskim pokoleniu są przecież ludzie, którzy zostali wychowani w domach wprawdzie nie–ortodoksyjnych, ale w pewnej atmosferze, z zachowaniem przynajmniej szczątkowych zwyczajów, jakichś elementów tradycji. Jakie są konsekwencje takiej sytuacji?

Nie mogę odpowiedzieć na to pytanie, bo miałem zupełnie inny dom. Mój dom był ateistyczny, nie było tej tradycji świąt, na przykład na Wielkanoc Mama chodziła ze mną do opery. Prawdopodobnie te zwyczaje dalej istnieją, ale one nic nie przeszkadzają. Jeżeli ktoś się uczy na książkach Mickiewicza czy Słowackiego, uczy się romantyzmu czy pozytywizmu, to jest jego kultura – książki, malarstwo, muzyka... Ale to nie ma nic wspólnego z poczuciem narodowym.

A jednak w tym kraju na przykład kalendarz, rytm roku, wyznaczają święta chrześcijańskie?

Tak jest dzisiaj. Ale nie można zapominać, że przed wojną 30 procent ludności Polski żyło innym kalendarzem świąt. Nie wiem, czy Wielkanoc, o której wspomniałem, była chrześcijańska czy żydowska, bo byłem wtedy małym dzieckiem i nie rozumiałem, o co tam chodziło. Ale wiedziałem, że wszędzie było święto, a ja wtedy chodziłem do opery.

Wróćmy do pytania o konsekwencje: czy ta różnorodność jest bogactwem czy musi oznaczać przekleństwo tych, którzy są „inni"?

To zależy. Wielu jest poetów o takim rodowodzie, na przykład Tuwim, który jest bez wątpienia poetą polskim, ale jest u niego wiele z tradycji

żydowskiej. Ale on był wychowywany w tradycyjnym domu. Prawdopodobnie człowiek uczestniczący w jednej i drugiej tradycji jest bogatszy, jednak ja nie mogę nic o tym powiedzieć, bo nie zdążyłem tego mieć...

A czy „to" nie jest w żaden sposób do odzyskania? Czy w ostatnich latach zainteresowanie Żydami i ich tradycją w Polsce to tylko folklor?

Żydzi w Polsce? Oczywiście, to jest tylko folklor! Jeżeli przedszkole czy kolonie żydowskie zbierają tutaj 30 czy 50 dzieci w ciągu roku, to jest przecież nic! Jak mówi zarządca cmentarza w Warszawie: co to za naród, który ma jeden pogrzeb w miesiącu? Żydzi w Polsce są marginesem, a gdy się o nich mówi, oznacza to politykę. I wtedy Żydem jest i Jerzy Turowicz, i Tadeusz Mazowiecki, i Jacek Kuroń – a nawet Jaruzelski! Ale to jest klisza, która – nie mówiąc już o zamierzchłych czasach – wywodzi się z Rosji i stamtąd rozlała się po Europie. Bardzo łatwo jest pokazać wroga, a jak już jesteś wrogiem, to się musisz zidentyfikować z tymi, o których się mówi: bo to twojego brata pobili na ulicy, więc ty jesteś za nim – i to jest twoja identyfikacja narodowościowa. Gdyby panowała wolność, równość, braterstwo i miłość chrześcijańska, nie byłoby takiej sprawy, bo wtedy byłoby wszystko jedno, jaki masz kolor włosów. Mówisz po żydowsku? czytasz żydowskie książki? – to znaczy, że jesteś Żydem. A że Polskę kochasz tak samo? że mówisz też po polsku – nie, nie wolno ci! Musisz być wrogiem!

Mówi się czasem, że konflikty między Żydami i Polakami biorą się z tego, że są to dwa „narody wybrane", tak do siebie podobne, że nie mogą żyć na jednej ziemi.

To podobieństwo dotyczy tych Polaków i tych Żydów, którzy żyją tutaj. Ale jeżeli wziąć Polaka stąd i Polaka z Ameryki czy z Australii – to jest zupełnie inny Polak. A wziąć Żyda stąd i Żyda z Ameryki – to jest zupełnie inny Żyd. Kiedyś zapytał mnie mer Nowego Jorku Koth: „Proszę pana, jak to się jest Żydem w Polsce?" Odpowiedziałem pytaniem: „A jak to się jest Żydem w Ameryce?" Roześmiał się i mówi: „Ja tego nie wiem, ale powie mi to mój sąsiad..."

Trzeba sobie zdać sprawę, że to jest pozostałość hitleryzmu. W czasie wojny i po wojnie już jako dorosły człowiek wyobrażałem sobie, że kocioł narodowościowy w Ameryce właśnie się wypala i jego zawartość wreszcie przetopi się w jedno. A tymczasem co się stało? Kennedy musiał pojechać do Irlandii, żeby się lepiej zidentyfikować. Moi koledzy w Ameryce mówią: „To jest mój kraj", ale o sobie mówią „I am Jew". To Hitler rozbudził nie tylko u siebie, w Niemczech, te straszne nacjonalizmy, ale na całym świecie. To jego zwycięstwo zza grobu. Wolność narodowa jest pięknym hasłem, ale nie wprowadzana w tym stylu, że inne narody są gorsze, a my jesteśmy najlepsi. Nawet gdybyśmy byli ciemni, gdybyśmy byli analfabetami – ale to nam trzeba dać władzę, bo jesteśmy lepsi. Narodowość jest rzeczą wewnętrzną, reszta to polityka. A człowiek to bardzo ułomne zwierzę,

pierwszy raz się wyzwolił i używa swoich trzech milimetrów szarych komórek do abstrakcyjnego myślenia. Tylko człowiek zabija dla samej satysfakcji zabijania, bo jego abstrakcyjne myślenie zepsuło gatunek zwierzęcy. A przecież w tej czaszce, w tej pustce jest znacznie więcej miejsca niż na trzy milimetry szarych komórek, może to się w następnej mutacji poprawi...

Jarosław Marek Rymkiewicz kończy swoją książkę „Umschlagplatz" cytując Pańskie słowa, że w Polsce „Żydów nie ma i nie będzie". A w innym miejscu tego tekstu narrator mówi, że podobieństwo Żydów i Polaków polega na tym, iż obie nacje nie lubią całej prawdy o sobie. Jak to z tym jest?

To jest szerszy problem. Wydano ostatnio książkę *Dwudziestolecie literackie* Andrzeja Zawady – i tam nie ma w ogóle ani literatury ukraińskiej, ani literatury żydowskiej, która przecież wychodziła w tym kraju! Wychodziły wielkie rzeczy z żydowskiej literatury, tworzyli tu wielcy pisarze. Asz, Perle pisali o Polsce żydowskim alfabetem, a do dziś nie przetłumaczono na polski ich powieści (oczywiście istnieją przekłady angielskie). Icchok Perec jest takim żydowskim Słowackim, jego wiersze to cały romantyzm; gdybym powiedział fragment, to nawet nie rozumiejąc usłyszałaby Pani rytm romantyzmu! Czyżby autor *Dwudziestolecia...* uznał, że „literatura polska" to znaczy pisana bukwami polskimi? Zapomniał, że w Polsce ówczesnej było 30 procent ludzi innojęzycznych? Ten brak był dla mnie zaskoczeniem.

Trzeba by pokazać prawdziwą kulturę żydowską międzywojennej Polski – oczywiście poza szmoncesem, który był (jak na owe czasy) czymś obrzydliwym. To napędzało stosunek do Żydów: że to idioci, złodzieje, kanciarze („humor żydowski" nie jest najbardziej chlubną stroną działalności Słonimskiego...). A przecież żydowscy pisarze dostawali nagrody PEN-Clubu, na przykład Perle za książkę *W lasach polskich* w 1938 roku. Pamiętam, że uroczystość wręczenia nagrody odbywała się przy pełnej sali, a prowadziła ją Sofia Dubnow-Erlihowa.

Inny pisarz I. I. Trunk napisał pięć tomów pod tytułem *Polska*. To jest powieść oparta na faktach historycznych od 1917 roku do lat trzydziestych. Zwróciłem się do Wydawnictwa Łódzkiego o przetłumaczenie i wydanie tej książki; jest tam cały tom o Łodzi: mowa o jej powstaniu, o roku 1905, o latach międzywojennych... Nikt nie był zainteresowany publikacją. Jest też wspaniała trylogia Szaloma Asza *Petersburg – Moskwa – Warszawa*. Była tłumaczona na angielski, francuski, niemiecki, ale na polski nie.

Nie ma bazy – nie ma materii i nie może z niczego powstać Naród Żydowski taki, jaki był we Wschodniej Europie. I wszyscy ci, którzy na świecie mówili „I am Jew", mieli swoją bazę tu.

Dziękuję za rozmowę.

MAREK EDELMAN, ur. 1924, lekarz, ostatni z żyjących przywódców powstania w getcie warszawskim.

JAN PAWEŁ II O ŻYDACH I JUDAIZMIE 1990–1995

Ks. Waldemar Chrostowski

Już po kilku latach pontyfikatu Jana Pawła II stało się widoczne, że w zakresie dialogu Kościoła katolickiego z Żydami i judaizmem Papież z Polski dokonał więcej niż ktokolwiek inny. Ta ocena znalazła również wyraz w wypowiedziach wybitnych przedstawicieli środowisk żydowskich. Co więcej, Jan Paweł II jest nie tylko uczestnikiem, lecz i prawdziwym promotorem wzajemnego zbliżenia, które dzięki niemu nabrało bezprecedensowego przyspieszenia. Z jego osobistej inspiracji i za jego przykładem odbywa się przechodzenie od wrogości i uprzedzeń do szacunku i zaufania. Zawsze można twierdzić, iż powinno się zrobić więcej, ale każda diagnoza musi mieć na względzie wytworzony przez wieki stan stosunków chrześcijańsko–żydowskich. Absolutnie przełomową rolę i znaczenie w pierwszej dekadzie pontyfikatu spełniła historyczna wizyta w rzymskiej Synagodze Większej. Jej doniosłości nie sposób przecenić tym bardziej, że nadal stymuluje ona korzystne zmiany w obustronnym nastawieniu wyznawców obydwu religii oraz szerzej – chrześcijan i Żydów.

Duża liczba papieskich wypowiedzi o Żydach i do Żydów spowodowała, że w 1987 roku ukazał się w USA ich pierwszy zbiór w języku angielskim[1] obejmujący lata 1979–1986. Książka, przetłumaczona

[1] E. J. Fisher, L. Klenicki, *Pope John Paul II on Jews and Judaism 1979–1986*, U. S. Catholic Conference, Washington, D. C., 1987.

wkrótce na język hiszpański, została w 1988 wydana w Argentynie i rozeszła się w krajach Ameryki Łacińskiej. Dwa lata później ukazał się w nakładzie 10 tysięcy egzemplarzy podobny zbiór w języku polskim.[2] Tak została zapoczątkowana seria wydawnicza opatrzona tytułem *Kościół a Żydzi i judaizm*. Ówczesny przewodniczący Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem bp Henryk Muszyński wręczył tę książkę Ojcu Świętemu podczas czwartej pielgrzymki do Ojczyzny w 1991 roku. Publikacja stała się rozstrzygającym argumentem, a jednocześnie drogowskazem w dialogu.

Kilka miesięcy temu pojawiło się w USA drugie wydanie wypowiedzi papieskich w języku angielskim.[3] Obecnie trwają prace nad przygotowaniem drugiego wydania polskiego, którego opublikowanie jest przewidziane na jesień tego roku, jako szósty tom rozpoczętej w 1990 serii wydawniczej. Nauczanie Jana Pawła II dało impuls do wielu spotkań, wystąpień i publikacji. W tym nurcie została także opracowana bibliografia dialogu międzyreligijnego za lata 1945–1993.[4] Nawet najbardziej zagorzali krytycy Jana Pawła II muszą przyznać, że jego nauczanie pozostaje nowatorskie i niedoścignione w co najmniej dwóch dziedzinach – katolickiej nauki społecznej oraz dialogu z Żydami i judaizmem. W tym ostatnim temacie dokonało się tak wiele dobrego, iż nie podlega dyskusji, że Papież przoduje w sprawach dialogu i ukierunkowuje pozytywne przeobrażenia, jakie zachodzą w Kościele katolickim. Jest to również ważny punkt odniesienia dla pozostałych wyznań chrześcijańskich.

„Nie mogę zapomnieć..."

Oficjalne wystąpienia i nauczanie Jana Pawła II są głęboko zakorzenione w jego osobistych przeżyciach i doświadczeniach, sięgających okresu dzieciństwa i młodości. Papież dawał im wyraz wielokrotnie, ale bodaj najmocniej doszły do głosu podczas ostatniego pobytu w Wadowicach przy okazji przyjazdu na VI Światowy Dzień Młodzieży.

---

[2] W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz (opr. i red.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965–1989)*, seria „Kościół a Żydzi i judaizm 1", Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1990.

[3] E. J. Fisher, L. Klenicki, *Pope John Paul II. Spiritual Pilgrimage. Texts on Jews and Judaism 1979–1985*, Crossroad, New York 1995.

[4] M. Mikołajczyk, *Bibliografia dialogu chrześcijańsko-judaistycznego. Publikacje polskie. Część pierwsza (1945–1965)*, „Collectanea Theologica" 63 (1993) nr 1, s. 161–173; *Część druga (1966–1980)*, CT 63 (1993) nr 2, s. 165–180; *Część trzecia (1981–1986)*, CT 63 (1993) nr 3, s. 159–179; *Część czwarta (1987–1989)*, CT 63 (1993) nr 4, s. 191–210; *Część piąta (1990–1991)*, CT 64 (1994) nr 1, s. 145–159; *Część szósta (1992–1993)*, CT 65 (1995) nr 2, s. 179–198. Zaktualizowana całość tej bibliografii jest przygotowywana do druku i ma się ukazać w maju b.r. jako pierwszy tom nowej serii wydawniczej „Biblioteka dialogu" zaplanowanej przez Instytut Dialogu Katolicko-Judaistycznego w Warszawie.

W nawiązaniu do zadzierzgniętych w gimnazjum przyjaźni Jan Paweł II powiedział (14 VIII 1991): „Nie mogę przy tym zapomnieć, że wśród naszych kolegów w wadowickiej szkole i w wadowickim gimnazjum byli wyznawcy religii Mojżeszowej, których tutaj już wśród nas nie ma. Nie ma także starej synagogi, która znajdowała się obok gimnazjum." W słowach „nie ma" wyraża się ból, jaki istnieje w sercach wielu Polaków. Często spotykaliśmy się z zarzutem, że zbyt łatwo pogodziliśmy się z rzeczywistością wymordowania Żydów na ziemiach polskich. Nie brakowało – niestety – postaw i głosów, które to potwierdzały. Ale trzeba powiedzieć, że istniał – aczkolwiek był ignorowany i często tłumiony – żal tych Polaków, którzy odebrali zagładę Żydów jako bezpowrotną utratę części polskiej tożsamości. Czasy realnego socjalizmu nie sprzyjały takim przemyśleniom i wzruszeniom. Mimo to myśl o wymordowanym żydowskim narodzie towarzyszyła Polakom, nawet jeżeli wiele powojennych uwarunkowań i uwikłań sprzysięgało się przeciwko niej.

Głęboko osobisty wątek powrócił w *Przekroczyć próg nadziei*.[5] W rozmowie z Vittorio Messorim Ojciec Święty tak się zwierzał:

> Oto przyszedł kiedyś do mnie Jerzy [Kluger][6], aby mi powiedzieć, iż miejsce, na którym ona [synagoga wadowicka] stała, ma zostać uczczone specjalną płytą pamiątkową. Muszę powiedzieć, że w tym momencie udzieliło się nam obu głębokie wzruszenie. Stanęły nam przed oczyma sylwetki osób znajomych i bliskich oraz te soboty dziecięcych i młodzieńczych lat, kiedy społeczność żydowska Wadowic udawała się na modlitwę. Powiedziałem wówczas Jerzemu, iż chętnie napiszę na tę okazję moje osobiste słowo, znak solidarności i duchowej łączności z tym znaczącym wydarzeniem. I tak się stało.[7]

Fundamentem dialogu i zbliżenia między chrześcijanami i Żydami nie są argumenty i racje, rozstrzyganie sporów i polemik, lecz przede wszystkim wrażliwość. Postawa dialogu rodzi się z serca, z solidarności i przyjaźni. Dialog odkrywa tajniki ludzkich sumień. Nie wolno lekceważyć tego – w dużym stopniu emocjonalnego – podglebia dialogu. Właśnie ono pomaga bardzo wydatnie w przedstawianiu Żydów i judaizmu katolikom w Polsce. Z nowej wrażliwości wyrastają wspólne rozważania zawiłych kwestii teologicznych. Natomiast rozpoczynanie od teologii może się skończyć poprzestaniem na niej, co łatwo przerodzi się w zarzewie konfliktów jeszcze silniejszych niż te, które nas dzielą.

Taka wrażliwość dominuje w rozważaniach zamieszczonych

[5] *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittorio Messoriego*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 86.

[6] Kolega szkolny Karola Wojtyły z okresu nauki w Wadowicach.

[7] Zob. List do Jerzego Klugera z okazji odsłonięcia tablicy upamiętniającej życie, męczeństwo i zagładę Żydów, mieszkańców ziemi wadowickiej, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II*, s. 236–237.

w *Przekroczyć próg nadziei*. W jednej z wcześniejszych rozmów Jan Paweł II powiedział:

Poza słowami soborowej Deklaracji stoi doświadczenie wielu ludzi, zarówno Żydów jak i chrześcijan – stoi także moje osobiste doświadczenie od najwcześniejszych lat mojego życia w rodzinnym mieście. Pamiętam naprzód szkołę podstawową w Wadowicach, gdzie w klasie co najmniej 1/4 uczniów stanowili chłopcy żydowscy. Trzeba by tutaj przypomnieć o mojej koleżeńskiej przyjaźni z jednym z nich, to znaczy z Jerzym Klugerem. Trwa ona od ławy szkolnej do dnia dzisiejszego. Mam żywo przed oczyma obraz Żydów podążających w dzień sobotni do synagogi, która znajdowała się na zapleczu naszego gimnazjum. Obie grupy religijne, katolików i żydów, łączyła, jak przypuszczam, świadomość, że modlą się do tego samego Boga. Mimo różnicy języka modlitwy w kościele i w synagodze w znacznej mierze opierały się na tych samych tekstach.[8]

Takie wspomnienia odżywają w niejednym polskim domu.

Doniosłość tego, z czego zwierza się Ojciec Święty, polega na podkreślaniu, że *Nostra aetate* wyrosła nie tyle z przemyśleń, co solidarności. Wypowiedź może nawet sugerować pewien konkretny wkład kardynała Karola Wojtyły w przygotowanie soborowej deklaracji z jej słynnym 4. paragrafem dotyczącym Żydów i judaizmu. Nie wolno także przeoczyć faktu, że we wspomnieniach z dzieciństwa pojawia się rzeczywistość modlitwy, dzięki której wadowiccy katolicy i wyznawcy religii Mojżeszowej odnajdywali się jako dzieci jednego Boga.

„A potem przyszła druga wojna światowa..."

Jedną z głównych przyczyn nawiązania przez Kościół dialogu z Żydami i judaizmem stał się wzgląd na zagładę obejmowaną nazwą Holocaust lub Szoah. Jan Paweł II kilkadziesiąt razy powracał do tego dramatu narodu żydowskiego. Trzeba wiedzieć, że i ten nurt refleksji wyrasta u Papieża z osobistych doświadczeń – wspólnych w jakiś sposób wszystkim Polakom, zwłaszcza tym, którzy żyli w tamtym mrocznym okresie. W rozmowie z Vittorio Messorim Jan Paweł II od wspomnień z dzieciństwa i młodości przeszedł wprost do czasów wojny: „A potem przyszła druga wojna światowa z obozami koncentracyjnymi oraz planowa eksterminacja. W pierwszym rzędzie ulegli jej właśnie synowie i córki narodu żydowskiego – tylko dlatego, iż byli Żydami. Każdy, kto żył wówczas w Polsce, musiał się z tym zetknąć, przynajmniej w sposób pośredni."[9]

Papież jest daleki od redukcji sprowadzającej drugą wojnę światową w Europie wyłącznie do zagłady Żydów. Takie podejście dominuje

[8] *Przekroczyć próg nadziei*, s. 85.
[9] Tamże, s. 85–86.

w niektórych – zwłaszcza amerykańskich – środowiskach żydowskich. Planowa eksterminacja była jednym z elementów popełnionych okrucieństw. Wojna spowodowała śmierć dziesiątków milionów i bezgraniczne cierpienia setek milionów ludzi. Szczególnie dotkliwie ugodziła w Polskę i mieszkających w niej Żydów, Polaków i Cyganów. Podczas konferencji w Wannsee, odbytej 22 stycznia 1942, naziści zdecydowali o „ostatecznym rozwiązaniu" kwestii żydowskiej, co przesądziło o masowej eksterminacji Żydów. Tej gehennie towarzyszyły cierpienia i męczeństwo innych ludzi. Nie powinno się izolować żydowskiego losu i bólu, aczkolwiek były one wyjątkowo dramatyczne. Z polskiej perspektywy jedną z najdotkliwszych konsekwencji Zagłady jest to, że w stopniu przedtem niespotykanym poróżniła Żydów i Polaków. Podczas spotkania z przedstawicielami wspólnoty żydowskiej w ramach czwartej pielgrzymki do Ojczyzny (Warszawa, 9 VI 1991) Ojciec Święty podjął ten temat i nawiązał najpierw do swojego poprzedniego wystąpienia przy podobnej okazji:

W czasie mojego ostatniego spotkania z przedstawicielami wspólnoty żydowskiej w Polsce, w siedzibie prymasów, dnia 14 czerwca 1987 r., które wspominam z wdzięcznością i nie bez wzruszenia, wyraziłem myśli i uczucia, z jakimi ja sam oraz – myślę – olbrzymia większość Polaków patrzyliśmy bezsilni na tę straszliwą zbrodnię dokonywaną na całym narodzie żydowskim. Czasem nie w pełni nawet wiedząc, co się dzieje, bo jednak sprawcy to ukrywali. Przeżywaliśmy ją – mówiłem wtedy – „w duchu głębokiej solidarności z wami. Wasze zagrożenie było i naszym zagrożeniem. To nasze nie zrealizowało się w takiej mierze, nie zdążyło się zrealizować w takiej mierze. Tę straszliwą ofiarę wyniszczenia ponieśliście wy: można powiedzieć – ponieśliście za innych, którzy także mieli być wyniszczeni."

W tym samym przemówieniu Jan Paweł II powołał się na opublikowany ponad pół roku wcześniej List Episkopatu Polski, wydany na 25. rocznicę soborowej Deklaracji *Nostra aetate*: „Ta sama ziemia, która przez wieki była wspólną Ojczyzną Polaków i Żydów, wspólnie przelana krew, morze potwornych cierpień, doznanych krzywd, powinny nas nie dzielić a łączyć. O tę wspólnotę wołają do nas szczególnie miejsca kaźni, a w wielu wypadkach także wspólne mogiły."

Istnieje też szersza i pod wieloma względami znacznie bardziej wymagająca potrzeba solidarnej wrażliwości chrześcijan wobec Żydów. Jan Paweł II mówił o niej w przemówieniu do Hansa J. Halliera, nowego ambasadora RFN przy Stolicy Apostolskiej (9 X 1991). W nawiązaniu do zjednoczenia Niemiec stwierdził, że dopiero 3 października 1991 dobiegła końca II wojna światowa, co skłania do przemyślenia skutków, jakie spowodowała: „Myślimy o milionach ludzi, w ogromnej większości całkowicie niewinnych, którzy ponieśli śmierć podczas tej wojny: żołnierze, cywile, kobiety, starsi i dzieci, ludzie

różnych narodowości i religii. W tym kontekście powinniśmy również wspomnieć tragedię Żydów." Ale nie chodzi jedynie o wspomnienia ani nawet o współczucie. Papież dodał: „Dla chrześcijan ciężkie brzemię winy za wymordowanie narodu żydowskiego musi być stałym wezwaniem do skruchy; dlatego powinniśmy przezwyciężać wszelkie formy antysemityzmu i ustanowić nowe relacje ze spokrewnionym z nami narodem Starego Przymierza."

W mrocznych latach zaplanowanej i zorganizowanej przemocy nie zabrakło – na szczęście – przejawów solidarności wobec Żydów i pomocy dla nich. Jan Paweł II mówił o tym na spotkaniu ze wspólnotą żydowską w Budapeszcie (18 VIII 1991): „Chciałbym także przypomnieć o tym, co wybitni przedstawiciele Kościoła katolickiego uczynili dla obrony Żydów – zarówno tu, na Węgrzech, jak i w innych krajach; odważnie wykorzystywali możliwości, jakie im pozostawały; czynił tak na przykład nuncjusz papieski biskup Angelo Rotta i ordynariusz Győr, biskup Apor."

W chrześcijańskiej refleksji nad Szoah istnieje paradoksalna biegunowość: na tle zaangażowania, bohaterstwa i poświęcenia jednych tym silniej rzuca się w oczy obojętność, tchórzostwo i nikczemność innych. Właśnie dlatego nie możemy stronić od rachunku sumienia z naszego stosunku do Żydów. W przemówieniu do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej w Warszawie Jan Paweł II powiedział: „nie mająca precedensu zbrodnia zabijania całego narodu przeraziła chrześcijańską Europę i zmobilizowała ją do naprawienia krzywd, jakie przez wieki były wyrządzane Żydom i które nieraz były wpisane w struktury myślenia i obyczaju". Zagłada Żydów obnażyła najmroczniejsze skutki antysemityzmu, który – jak każdy rasizm – powinien być obcy życiu i wierze chrześcijan karmionych Ewangelią. Symbolem doświadczenia zagłady Żydów, o którym w rozmowie z Vittorio Messorim Ojciec Święty wyznał, że „nosi je w sobie do dzisiaj", jest Auschwitz. To, co się tam stało, „nie przestaje ostrzegać także i dzisiaj. Oświęcim[10] mówi, iż antysemityzm jest wielkim grzechem przeciw ludzkości."[11]

Ale Szoah nie jest sprawą między Żydami i chrześcijanami. Rażące są ponawiane oskarżenia Kościoła połączone z unikaniem refleksji nad prawdziwą naturą narodowego socjalizmu. Nie wolno też pomijać milczeniem zbrodni popełnionych przez reżim komunistyczny, który na obszarach byłego Związku Radzieckiego i w państwach ościennych

[10] W nawiązaniach do największego nazistowskiego obozu zagłady powinno się unikać nazwy Oświęcim (np. „Nigdy więcej Oświęcimia!"). Oświęcim to polska nazwa miasta, które istnieje i liczy sobie kilkadziesiąt tysięcy mieszkańców. Obóz nosił nazwę KL Auschwitz oraz KL Auschwitz-Birkenau i został usytuowany w Oświęcimiu. Jego oryginalna, niemiecka nazwa wskazuje na pomysłodawców i sprawców okrutnej zbrodni.

[11] *Przekroczyć próg nadziei*, s. 86.

pochłonął miliony niewinnych istnień ludzkich. Podjęty dialog musi uwzględniać obie te perspektywy.[12] Jan Paweł II tak mówił o tym w swojej homilii we Włocławku (7 VI 1991): „To przecież w tym stuleciu stworzono światopogląd, w imię którego człowiek może odbierać życie drugiemu człowiekowi dlatego, że jest innej rasy, ponieważ należy do takiej grupy etnicznej, ponieważ jest Żydem, ponieważ jest Cyganem, ponieważ jest Polakiem. Rasa panów i rasa niewolników. A potem znowu mit klasy. To wszystko jest także dziedzictwo europejskie, ale z tego się mamy wyzwalać! Europa potrzebuje odkupienia!"

W wydanej nieco wcześniej (1 V 1991) encyklice *Centesimus annus*, upamiętniającej setną rocznicę *Rerum novarum*, Jan Paweł II wskazał na społeczno-gospodarcze konsekwencje błędu, przed jakim ostrzegał Leon XIII, błędu tkwiącego „w koncepcji ludzkiej wolności oderwanej od posłuszeństwa prawdzie, a zatem również od obowiązku poszanowania praw innych ludzi". Papież stwierdził:

Ten właśnie błąd doprowadził do skrajnych konsekwencji w serii tragicznych wojen, które wstrząsnęły Europą i światem między rokiem 1914 a 1945. Źródłem tych wojen był militaryzm i agresywny nacjonalizm oraz związane z nimi formy totalitaryzmu, a także walka klas, konflikty wewnętrzne i ideologiczne. Bez straszliwego ładunku nienawiści i uraz, narosłego wskutek tak licznych niesprawiedliwości w stosunkach międzynarodowych oraz wewnątrz poszczególnych państw, nie byłyby możliwe wojny tak okrutne, angażujące energie wielkich krajów, podczas których nie cofnięto się przed pogwałceniem najświętszych praw ludzkich, zaplanowano i zrealizowano zagładę całych narodów i grup społecznych. Przypomnijmy tu w szczególności naród żydowski, którego straszliwy los stał się symbolem aberracji, do jakiej może dojść człowiek, gdy zwróci się przeciwko Bogu.[13]

„Smuga światła na mrocznym ludzkim horyzoncie"

Celem i owocem dialogu powinno być współdziałanie chrześcijan i Żydów w sprawach, w których najnowsza historia wymaga od nas solidarnego zaangażowania. W przemówieniu w Budapeszcie do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej Jan Paweł II nakreślił taki program:

Mozolne poszukiwanie sprawiedliwości, miłości i pokoju powinno się zacząć od nas samych. Byłoby złudzeniem sądzić, że mroczna siła egoizmu i nienawiści pozostaje całkowicie poza naszym życiem i nie plami w żaden sposób naszej własnej egzystencji. „Usposobienie człowieka jest złe już od młodości" (Rdz 8, 21), mówi Pan. I usposobienie to odzwierciedla się w naszym zachowaniu. Dlatego prawdziwe

[12] W. Chrostowski, *Czerwone i brunatne ludobójstwo – Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji „Między Auschwitz a Kołymą", Oświęcim – Kozubnik, 9–12 XII 1993*, „Przegląd Powszechny", nr 7–8/1994, s. 122–125; *Dialog międzyreligijny w perspektywie doświadczeń Auschwitz i Kołymy*, w: E. Sakowicz (red.), *Religie o drogach pokoju i bezdrożach wojny*, Państwowe Muzeum na Majdanku – Światowa Konferencja dla Religii i Pokoju, Lublin 1995, s. 61–68 („Przegląd Powszechny", nr 10/1995, s. 26–35).

[13] *Centesimus annus*, nr 17.

wyzwolenie od zła jest nieustannym przekraczaniem – z przemożną Bożą pomocą – Morza Czerwonego i polega na cierpliwym zmaganiu, poprzez które musimy czynić postępy w codziennej przemianie serca, czyli „*teszuva*", podejmując pokutę, post i uczynki miłosierdzia.

Wzgląd na zagładę Żydów, objaśnianą przez nich samych przy użyciu biblijnych paradygmatów Szoah oraz Holocaustu, stanowi ogromne wyzwanie dla teologii. Powiedziano i napisano bardzo wiele na temat (bez)sensu Szoah. Nie zabrakło głosów buntu i sprzeciwu wobec Boga, oskarżycielskich potępień Kościoła, a nawet swoistej antyteologii. Papież czuje i zna te sprawy. Do pytania Vittorio Messoriego, jak można pokładać ufność w Bogu w obliczu rzeczywistości cierpienia, niesprawiedliwości, choroby i śmierci, Ojciec Święty dodaje inne, równie często powtarzane: „Jak mógł Bóg dopuścić do tylu wojen, obozów koncentracyjnych, do holocaustu?"[14] Holocaust stanowi trudne wyzwanie dla teologii żydowskiej; nie może nim nie być także dla teologii chrześcijańskiej.[15] W tych trudnościach dochodzi do głosu dramatyczny sąd człowieka nad Bogiem. Papież podkreśla, że – mimo całego ładunku emocjonalnego – nie jest to nic nowego: „Bóg stworzył człowieka rozumnym i wolnym, a przez to samo Bóg sam się postawił przed sądem człowieka. Dzieje zbawienia to także nieustanny sąd człowieka nad Bogiem."[16] Holocaust spotęgował ów odwieczny sąd, bo tym, z czym mamy do czynienia, są „nie tylko pytania, zakwestionowania, ale po prostu prawdziwy sąd".[17]

Właśnie takie jest tło najgłębszych intuicji teologicznych sprowadzających się do przekonania, że Bóg jest zawsze po stronie cierpiących. Nie są to intuicje zupełnie nowe, przewijały się bowiem już w Starym Testamencie (Abraham, Mojżesz, Hiob i inni wielcy bohaterowie wiary). Ich zwieńczeniem stała się męka i śmierć Jezusa Chrystusa oraz związane z tym „*scandalum Crucis*" (zgorszenie Krzyża), przez co „ukrzyżowany Chrystus jest jakimś dowodem solidarności Boga z cierpiącym człowiekiem"[18]. Przyjęcie prawdy o Ukrzyżowanym jest bardzo trudne, ponieważ nierozdzielnie łączy się z obrazem Boga. Gdy Vittorio Messori zadał Ojcu Świętemu prowokujące pytanie: „czy Wasza Świątobliwość nigdy się nie wahał i nie waha w pewności co do swego szczególnego związku z Jezusem Chrystusem, a więc z Bogiem?"[19], w głęboko osobistych rozważaniach Jana Pawła II znalazł się następujący wątek:

[14] *Przekroczyć próg nadziei*, s. 62.
[15] Zob. kwartalnik „Collectanea Theologica" 62 (1992) nr 2, z materiałami III Sympozjum Teologicznego „Kościół a Żydzi i judaizm", które odbyło się w ATK w dniach 11–12 kwietnia 1991 pod hasłem „Auschwitz – rzeczywistość, symbolika, teologia".
[16] *Przekroczyć próg nadziei*, s. 62.
[17] Tamże.
[18] Tamże, s. 63.
[19] Tamże, s. 26.

Czy można się dziwić, że nawet wyznawcom jedynego Boga, którego Abraham był świadkiem, trudno jest przyjąć wiarę w Boga ukrzyżowanego? Uważają, że Bóg może być tylko potężny i wspaniały, absolutnie transcendentny i piękny w swojej mocy, święty i nieosiągalny dla człowieka. Bóg może być tylko taki! Nie może On być Ojcem i Synem, i Duchem Świętym. Nie może być Miłością, która siebie daje, która siebie pozwala widzieć, słyszeć i naśladować jako człowiek, która siebie pozwala krępować, bić po twarzy i krzyżować. To nie może być Bóg...! Tak więc w samym środku wielkiej monoteistycznej tradycji jest obecne takie głębokie rozdarcie.[20]

Nikt nie ujął wyraziściej intymnego związku między wiarą w Jezusa Chrystusa a wynikającą z niej wizją Boga, która stanowi – bądź nie – sedno uprawiania teologii po Auschwitz.

Brak lub wypaczone religijne spojrzenie na zagładę Żydów byłby jeszcze jednym – pogrobowym – zwycięstwem nazistów. W Budapeszcie Jan Paweł II wypowiedział słowa, których doniosłości i rangi dla dialogu międzyreligijnego nie sposób przecenić. Przywołując pamięć o zamordowanych Żydach, stwierdził:

Niezachwiana nadzieja zmartwychwstania zmarłych, jaką wiele dzieci Izraela odkryło w momencie, kiedy ich bezwarunkowa ufność w Bogu została poddana próbie sytuacji, która – po ludzku biorąc – była beznadziejna. Oczekiwanie to, przeniknięte nadzieją mesjańską, było smugą światła na mrocznym ludzkim horyzoncie i ukazywało im najistotniejszy wymiar ich istnienia. Przyjmuję świadectwo tych mężnych i prawych ludzi z głębokim szacunkiem; jestem pewien, że nie doznali zawodu i ufam, że wszyscy, którzy podzielają to oczekiwanie, znajdą zawsze siłę po temu, aby dochować posłuszeństwa Bożym nakazom.

Jedynie najodważniejsze chrześcijańskie intuicje teologiczne łączą Szoah z paradygmatem śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Potrzeba tu wiele subtelnego wyczucia, łatwo bowiem o zarzuty „chrystianizowania" bądź „chrzczenia" żydowskiego męczeństwa. Z drugiej strony, w takim religijnym spojrzeniu na Szoah najmocniej uwydatnia się to, co specyficznie chrześcijańskie, to znaczy uznanie centralnego znaczenia męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa oraz przyjęcie pociechy, jaką niesie ta wiara w sytuacji cierpienia i śmierci.

Uprawianie teologii musi iść w parze z działalnością praktyczną. Także w tej dziedzinie Jan Paweł II wyznaczył nowe szlaki, traktując bolesną przeszłość jako wyzwanie dla przyszłości. W tym samym wystąpieniu do przedstawicieli Żydów węgierskich powiedział:

Odwróćmy teraz spojrzenie od tego, co przeszłe, by spojrzeć w przyszłość pojednania w sprawiedliwości. Raz jeszcze opłakuję i potępiam wraz z wami niegodziwość, która była przyczyną waszych cierpień i śmierci tak wielu ludzi. Niewątpliwie musimy się starać „usunąć zło spośród siebie" (por. Pwt 17,7); rzeczą dla nas istotną nie jest jednak dążenie do zemsty na złoczyńcach, ostateczny sąd należy bowiem pozostawić Bogu, ale raczej działania w tym celu, aby nigdy już egoizm i nienawiść

[20] Tamże, s. 30.

nie zasiały cierpienia i śmierci. Musimy zapewnić panowanie sprawiedliwości przynajmniej w tej cząstce świata, na którą możemy wywierać pewien wpływ – zaczynając przede wszystkim od naszych własnych serc, od naszych rodzin i od naszych bliskich. Ta walka przeciwko nienawiści i egoizmowi jest nakazem wypływającym z wierności Bożemu prawu.

Wzgląd na „wierność Bożemu prawu" zobowiązuje do odnowy życia religijnego oraz przyjęcia związanych z nim ideałów i wzorców etycznych.

„Żydzi uzyskali wreszcie swoje własne państwo"

Jednym z najbardziej spektakularnych dokonań obecnego pontyfikatu jest dyplomatyczne uznanie Izraela oraz nawiązanie stosunków między Stolicą Apostolską i państwem Izrael. Ta kluczowa płaszczyzna wzajemnych odniesień długo pozostawała obciążona przez rozmaite nieporozumienia.[21] Brak normalności w zakresie uregulowań politycznych i dyplomatycznych budził mnóstwo podejrzeń ze strony żydowskiej. Kumulowały się one w zarzucie, że Kościół katolicki bądź nie rozumie, bądź też świadomie lekceważy albo pomniejsza to, czym w świadomości żydowskiej jest ziemia Izraela i przywrócone w niej życie narodowo–religijne.[22]

Od początku pontyfikatu Jan Paweł II powtarzał, że brak stosunków dyplomatycznych nie ma podglebia religijnego. W Liście Apostolskim *Redemptionis anno*, wydanym 20 IV 1984, czytamy: „Dla narodu żydowskiego, który żyje w państwie Izrael i który przechowuje świadectwa swej historii i wiary, prośmy o pożądane bezpieczeństwo i należny spokój, który jest niezaprzeczalnym prawem każdego narodu oraz warunkiem do życia i postępu każdego społeczeństwa." Wysiłki zmierzające do odpowiednich uregulowań prawnych zintensyfikowały się z początkiem lat 90. Sprzyjały im postępy w procesie pokojowym w rejonie Bliskiego Wschodu. Powrót Żydów do ziemi Izraela i ustanowienie w niej żydowskiego państwa to przejawy dziejowej sprawiedliwości. Temu przeświadczeniu Jan Paweł II dał wyraz w Warszawie (9 VI 1991), gdy mówił: „Po dwóch tysiącach lat przerwy Żydzi uzyskali wreszcie swoje własne państwo. Narody cywilizacji chrześcijańskiej podjęły żmudną pracę wykorzenienia ze swojej mentalności wszelkich niesprawiedliwych uprzedzeń wobec Żydów oraz innych przejawów antysemityzmu."

Konsultacje dyplomatyczne przyniosły rezultaty pod koniec roku 1993, gdy 30 grudnia doszło do uzgodnienia dokumentu, który wy-

[21] W. Chrostowski, *Państwo Izrael – wyzwania i nadzieje*, „Przegląd Powszechny" 2/1989, s. 119–139.

[22] W. Chrostowski, *Ziemia Izraela w ekonomii zbawienia i świadomości żydowskiej*, „Ateneum Kapłańskie" 1/1990, s. 63–76.

znacza prawdziwy przełom we wzajemnych stosunkach. To wydarzenie miało miejsce w siedzibie MSZ Izraela w Jerozolimie, gdzie podpisano tzw. Porozumienie Podstawowe pomiędzy Stolicą Apostolską a państwem Izrael. Był to owoc prac Stałej Komisji Dwustronnej, powołanej 29 lipca 1992 roku. Jan Paweł II nie ukrywał swojej satysfakcji. W rozmowie zamieszczonej w *Przekroczyć próg nadziei* powiedział: „Cieszę się również z tego, iż w wyniku procesów pokojowych, jakie rozwijają się pomimo trudności i przeszkód na Bliskim Wschodzie, także z inicjatywy państwa Izrael, możliwe stało się zawarcie stosunków dyplomatycznych pomiędzy Stolicą Apostolską a Izraelem. Jeżeli chodzi o uznanie państwowości Izraela, trzeba podkreślić, że nie miałem nigdy co do tego żadnych wątpliwości."[23] Umiejscowienia tego wydarzenia w kontekście korzystnych przemian politycznych na Bliskim Wschodzie Ojciec Święty dokonał w przemówieniu skierowanym 29 IX 1994 do Szmuela Hadasa, pierwszego ambasadora Izraela przy Stolicy Apostolskiej.

Szczególny stosunek Kościoła do państwa Izrael opiera się nie tylko na przesłance uznającej prawo Żydów do życia i rozwoju na własnej ziemi. Wynika również z przekonania o unikatowym charakterze kraju, który znajduje się w centrum wiary trzech wielkich monoteistycznych tradycji religijnych – judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. „Ta ziemia została uświęcona – powiedział Papież do ambasadora Hadasa – objawieniem się jedynego Boga ludziom; ona wciąż nosi to znamię i nie przestaje być miejscem inspiracji dla tych, którzy mogą do niej pielgrzymować." W komentarzu zamieszczonym w polskim wydaniu „L'Osservatore Romano", napisanym po wymianie ambasadorów, czytamy:

„Porozumienie" między Stolicą Apostolską a Państwem Izrael, podpisane w klimacie nadziei, ukształtowanym przez proces pokojowy, w który Stolica Apostolska pragnie wnieść konkretny wkład, gwarantuje Kościołowi w Izraelu wolność pełnienia własnej misji w duchu wierności Ewangelii, w atmosferze wzajemnego szacunku między Kościołem a państwem i spokojnego dialogu z wyznawcami innych Kościołów chrześcijańskich i innych religii.[24]

Ustanowienie stosunków dyplomatycznych, chociaż samo z siebie nie jest aktem religijnym, posiada duży wydźwięk teologiczny. Istnieje też znamienna współzależność: wydarzenie polityczno-dyplomatyczne jest rezultatem nawiązania dialogu, zaś stosunki między chrześcijanami a Żydami w państwie Izrael obrazują rzeczywisty stan obustronnego nastawienia i otwarcia oraz w pewien sposób mogą mieć charakter modelowy.

[23] *Przekroczyć próg nadziei*, s. 88.
[24] *Stosunki dyplomatyczne między Stolicą Apostolską a Państwem Izrael*, „L'Osservatore Romano – Wydanie Polskie" 9–10/1994, s. 45.

„Gdyby to mogło mniej kosztować"

W przemówieniach do Żydów i o Żydach, które Jan Paweł II wygłosił w latach 1990–1995, przewijają się również inne wątki dialogu teologicznego. Dobrze wiadomo, że wzajemne teologizowanie nie ma w obydwu religiach dobrej tradycji. Dopiero *Nostra aetate* zapoczątkowała przełamywanie wielowiekowych uprzedzeń[25], bo przez kilkanaście stuleci koegzystencji chrześcijanie i wyznawcy judaizmu żyli obok siebie i nierzadko wbrew sobie.

Jan Paweł II podejmował wszystkie najważniejsze zagadnienia dialogu, takie jak duchowe więzi Kościoła z religią i narodem żydowskim, wspólne dziedzictwo wiary, zbliżenie w zakresie liturgii i obustronnego nauczania o sobie oraz potrzebę wspólnego świadectwa o Bogu. Na czoło wysuwa się jednak temat trwałości przymierza Izraela z Bogiem. W rozmowie z Vittorio Messorim Ojciec Święty znowu rozpoczął od osobistego doświadczenia:

Przeżyciem zupełnie wyjątkowym były dla mnie z pewnością odwiedziny w synagodze rzymskiej. Historia Żydów w Rzymie to jest osobny rozdział historii tego narodu, związany zresztą ściśle z Dziejami Apostolskimi. Dane mi było w czasie tych pamiętnych odwiedzin wypowiedzieć słowa o starszych braciach w wierze. Te słowa streszczają zresztą wszystko, co powiedział Sobór i co nie może nie być dogłębnym przekonaniem Kościoła. Sobór Watykański II nie używał w tym wypadku wielu słów, ale to, co powiedział, pokrywa olbrzymią rzeczywistość, i to nie tylko religijną, ale i kulturalną. Ten niezwykły naród w dalszym ciągu nosi w sobie znamiona owego Bożego wybrania. Kiedyś powiedziałem o tym w rozmowie z pewnym politykiem izraelskim, który chętnie się ze mną zgodził. Dodał tylko: „Gdyby to mogło mniej kosztować"... Istotnie, Izrael zapłacił wysoką cenę za swoje „wybranie". Może stał się przez to bardziej podobny do Syna Człowieczego, który według ciała był również Synem Izraela, a dwutysięczna rocznica Jego przyjścia na świat będzie także świętem dla Żydów.[26]

Z chrześcijańskiej perspektywy jest to najbardziej wzniosła synteza długich dziejów i natury Izraela. Papież kreśli profetyczną drogę dla uprawiania post-Auschwitzowej chrześcijańskiej teologii judaizmu. Na uwagę zasługują dwa aspekty: podkreślanie trwałości wybrania Izraela oraz objaśnianie jego losów w świetle paradygmatu chrystologicznego. W tym miejscu najlepiej widać, na czym polega trudna sztuka prowadzenia dialogu. Trzeba pozostać sobą, a nawet pogłębić i umocnić swoją chrześcijańską tożsamość, a zarazem poznać i uszanować odrębność i tożsamość wyznawców judaizmu. Prawdziwym wyzwaniem dla teologii chrześcijańskiej jest pogodzenie spojrzenia na chrześcijaństwo

[25] W. Chrostowski, *„Nostra aetate" z perspektywy ćwierćwiecza*, „Przegląd Powszechny" 10/1990, s. 75–92.

[26] *Przekroczyć próg nadziei*, s. 87.

jako religię misyjną z uznaniem judaizmu jako drogi zbawienia Żydów. Przełom polega na tym, że głośno zaczęto stawiać pytania, które do niedawna były nie do pomyślenia. Jan Paweł II wykazuje w tym niewiarygodną odwagę, zakorzenioną w myśli i dziele św. Pawła Apostoła, oraz łagodną dyskrecję wyczuloną na żydowską wrażliwość wyrosłą na kanwie bolesnych doświadczeń. „Przymierze Nowe – mówi w *Przekroczyć próg nadziei* – odnajduje w Starym swoje korzenie. O ile zaś Stare może odnaleźć w Nowym swoje spełnienie, to jest oczywiście sprawą Ducha Świętego. My, ludzie, staramy się temu tylko nie przeszkadzać."[27]

Szerokie spektrum teologiczne dialogu obejmuje sprawę żydowskości Jezusa.[28] W ostatnim ćwierćwieczu nasiliło się wydobywanie i dowartościowywanie jej wśród chrześcijan oraz równie doniosłe przywracanie Jezusa żydowskiej tradycji religijnej.[29] O tym, jak trudny i obolały jest to proces, wiedzą ci, którzy zdecydowali się wstąpić na nieprzetarte dotąd szlaki.

W kwestiach teologicznych znajdujemy się na początku długiej drogi. Wprawdzie już w okresie przeddialogowym znaleźli się wielcy myśliciele chrześcijańscy, którzy odbiegając od stereotypów rozważali misterium Izraela, ale były to próby prawdziwie odosobnione. Ich wkład docenił Jan Paweł II w przemówieniu podczas audiencji w Rzymie dla członków Międzynarodowego Komitetu Łączności (6 XII 1990): „W naszych czasach wielu pisarzy katolickich mówiło o tym »misterium«, jakim jest naród żydowski; byli wśród nich Jeremia Bonomelli, Jacques Maritain i Thomas Merton." Nieśmiałe początki nabrały nowych rumieńców po II Soborze Watykańskim, stając się częścią odnowionej samoświadomości Kościoła. W tym samym przemówieniu Ojciec Święty dodał: „Dlatego Kościół, zwłaszcza poprzez swoich biblistów i teologów, ale także dzięki pracy pisarzy, artystów i katechetów, podejmuje refleksję i wyraża pełniej własne myślenie o misterium tego narodu."

Jedno z najpilniejszych zadań stanowi przeszczepianie nowego nastawienia na poziom katechezy i głoszenia Słowa Bożego. Nie brakuje obiecujących osiągnięć – i to nawet w odległych od Rzymu rejonach świata. Podczas drugiej podróży apostolskiej do Brazylii, w przemówieniu do przedstawicieli tamtejszych wspólnot żydowskich

[27] Tamże.

[28] W. Chrostowski, *Żydowskość Jezusa*, „Collectanea Theologica", 63 (1993) nr 2, s. 45–60. Ten zeszyt „Collectanea Theologica" zawiera materiały IV Sympozjum Teologicznego „Kościół a Żydzi i judaizm", które odbyło się w dniach 11–12 maja 1992 w ATK pod hasłem „Jezus – Pan i Brat".

[29] Zob. *„A wy za kogo mnie uważacie?"*, w: B. L. Sherwin, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, przeł. W. Chrostowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio", Warszawa 1995, s. 283–309.

(15 X 1991), Jan Paweł II wysoko ocenił inicjatywy promujące dialog na szczeblu podstawowym. Wydobywanie „wspólnego duchowego dziedzictwa" chrześcijan i Żydów jest szczególnie potrzebne i ważne w odniesieniu do ludzi młodych. Temu przekonaniu Papież dał wyraz 2 VI 1993 podczas audiencji dla kierownictwa sekcji młodzieżowej Międzynarodowej Rady Chrześcijan i Żydów.

* * *

W ciągu kilkunastu lat pontyfikatu Jan Paweł II wypracował i rozwinął unikatową „pedagogię dialogu". W jej nurcie znalazło się nie tylko nauczanie, lecz i modlitwa. Przykład specyficznie katolickiego, a zarazem polskiego podejścia, stanowi jedna z modlitw tzw. Cyklu Jasnogórskiego, wypowiedziana przez Ojca Świętego 26 września 1990 roku. Warto przytoczyć ją w całości, jest bowiem doskonałą pointą tych rozważań. Może też stać się ważnym drogowskazem do podejmowanego w Polsce katolickiego dialogu z Żydami i judaizmem. Oto modlitwa Jana Pawła II, która powinna się stać modlitwą Kościoła w Polsce[30]:

Oto nasz czas pośrodku Europy na nowo się zaczyna. W tym nowym początku historii jest nasz udział i nasze miejsce. Jest tyle więzi dalekiej przeszłości – i tyle bliskich doświadczeń w historii tego stulecia. W tym stuleciu... W tym dramatycznym dwudziestym stuleciu, które zamyka drugie milenium po Chrystusie.

Jest jeszcze jeden naród, jeden lud szczególny: lud Patriarchów, Mojżesza i Proroków, dziedzictwo wiary Abrahama.

Kościół ma przed oczyma słowa Pawła Apostoła o jego potomkach: „do których należy przybrane synostwo i chwała, przymierze i Zakon, służba Boża i obietnice; ich przodkami są ci, z których pochodzi Chrystus wedle ciała" (Rz 9, 4–5) – słowa Soboru Watykańskiego II (*Nostra aetate*, 4).

Chrystus i apostołowie. I Ty sama, Dziewico–Matko, Córo Syjońska.

Ten naród żył z nami przez pokolenia, ramię w ramię, na tej samej ziemi, która stała się jakby nową ojczyzną jego rozproszenia.

Temu narodowi zadano straszliwą śmierć w milionach synów i córek. Naprzód napiętnowano ich szczególnym piętnem. Potem zepchnięto do getta w osobnych dzielnicach. Potem wywożono do komór gazowych, zadając śmierć – tylko za to, że byli dziećmi tego narodu.

Mordercy czynili to na naszej ziemi – może po to, aby ją zhańbić. Nie można zhańbić ziemi śmiercią niewinnych ofiar. Przez taką śmierć ziemia staje się świętą relikwią.

Lud, który żył z nami przez wiele pokoleń, pozostał z nami po tej straszliwej śmierci milionów swych synów i córek. Wspólnie czekamy Dnia Sądu i Zmartwychwstania.

KS. WALDEMAR CHROSTOWSKI, ur 1951, teolog biblijny i znawca judaizmu, wykładowca ATK, członek Komisji Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem.

[30] Cyt. za „L'Osservatore Romano", 9/1990, s. 19.

TEOLOGIA KATOLICKA PO HOLOKAUŚCIE

Ks. Andrzej Zuberbier

Przedstawić Holokaust w kontekście teologii katolickiej (chrześcijańskiej) nie jest ani łatwe, ani proste. Można podjąć starania, żeby w świetle teologii chrześcijańskiej czy katolickiej spojrzeć na Holokaust, próbować go w pewien sposób zinterpretować lub choćby zestawić z zasadami czy tematami już w tej teologii funkcjonującymi. Można także podjąć starania, by uświadomić sobie, w jakiej mierze i w czym samo wydarzenie Holokaustu wpłynęło na rozwój teologii katolickiej (chrześcijańskiej). W każdym wypadku będą to starania i spojrzenie indywidualne, nie ma bowiem w tej dziedzinie osiągnięć teologicznych ogólnie przyjętych.

Spojrzeć na Holokaust z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej czy raczej niektórych zasad lub tematów, jakie do niej należą, to na przykład spojrzeć na Holokaust w świetle wiary w Opatrzność Bożą, w samego Boga, w którym nie ma nic ciemnego, nic złego, który jest prawdą, dobrem i miłością, to pisać w pewnym sensie dalszy ciąg Księgi Hioba lub próbować umieścić Holokaust w nakreślonej przez św. Pawła w Liście do Rzymian historii zbawienia narodu wybranego. Nie sposób bowiem wyłączyć wydarzenia takiego jak to z historii narodu wybranego przez Boga i powiedzieć, że nie ma ono z zamierzoną przez Stwórcę historią narodu żydowskiego nic wspólnego. Więcej: trzeba widzieć Holokaust w kontekście całej historii zbawienia, obejmującej wszystkich ludzi.

Spojrzeć zaś na kształt, jaki przybiera teologia katolicka na przestrzeni ostatniego półwiecza, by zauważyć w niej ślady odciśnięte mniej

czy bardziej wyraźnie, mniej czy bardziej świadomie przez Holokaust – to stawiać pytanie o jej kształt historiozbawczy. W jakiej bowiem mierze do historii zbawienia, która przecież nie zakończyła się wraz z ziemskim życiem Jezusa, należą także wydarzenia w historii ludzkiej aktualne, „dzisiaj" życia ludzkiego? Jest to również pytanie o zwrot antropologiczny teologii katolickiej (chrześcijańskiej): w jakim stopniu został on uwarunkowany przez Holokaust i w jakim stopniu pamięć o tym wydarzeniu go charakteryzuje?

Zapewne zarówno historiozbawcze ujęcie teologii, jak i jej antropologiczny zwrot mają wielorakie przyczyny, wielorako mogą być też rozumiane. Holokaust, zagłada narodu żydowskiego, wydaje się wszakże jedną z przyczyn pojawienia się obu tych nowych nurtów w teologii i nadaje im swoiste znaczenie.

Zatrzymamy się na dwóch zagadnieniach – z obu wskazanych tu ujęć. Otóż można powiedzieć, że nie tylko teologia od wewnątrz, lecz właśnie wydarzenia historyczne rozgrywające się na naszych oczach, a przede wszystkim Holokaust, miały wpływ na rewizję obiegowych w teologii katolickiej poglądów dotyczących winy Żydów w ukrzyżowaniu Jezusa z Nazaretu i jej konsekwencji. W sposób najbardziej oficjalny rewizji tych poglądów dokonał Sobór Watykański II w deklaracji *Nostra aetate*. Rewizja ta nie skończyła się wraz z Soborem i jest kontynuowana przez cały okres posoborowy. Dowodem są dokumenty Sekretariatu do spraw dialogu z judaizmem wydane w latach posoborowych i liczne wystąpienia papieży, szczególnie Jana Pawła II.

Drugą sprawą jest ów antropologiczny zwrot w teologii katolickiej. Choć różnorako uwarunkowany, posiada w swych przyczynach także – i to na poczesnym miejscu – wyniszczenie Żydów w czasie wojny. Dowodem – i to niebagatelnym – są wypowiedzi papieża Jana Pawła II, włącznie z wypowiedzią w Oświęcimiu w roku 1979.

1. Soborowa deklaracja *Nostra aetate* w punkcie 4 poddaje rewizji potoczne mniemanie na temat Żydów i judaizmu, kreśląc w najbardziej zasadniczy sposób, w oparciu o księgi uważane w Kościele za święte (Nowy Testament), teologiczne podstawy stosunku do Żydów i judaizmu. Chodzi tu o trzy sprawy: po pierwsze, o odpowiedzialność Żydów za śmierć Jezusa. Żydzi, szczególnie żyjący później, nie są odpowiedzialni za Jezusową śmierć. Odpowiedzialność tę ponoszą tylko ci przywódcy narodu, którzy wydali na Jezusa wyrok śmierci i następnie domagali się od namiestnika rzymskiego, Poncjusza Piłata, wydania takiego samego wyroku. Konsekwentnie, Żydzi jako naród odpowiedzialności za śmierć Jezusa nie ponoszą i późniejsze losy tego narodu, łącznie z Holokaustem, nie mogą być interpretowane jako kara za winę

bogobójstwa. Jeżeli ktoś ponosi winę za śmierć Jezusa, to ponoszą ją wszyscy ludzie, w stopniu, w jakim są grzesznikami. Jezus oddał przecież życie za grzechy wszystkich ludzi. Winę więc ponoszą ci, którzy mimo swej wiary w Jezusa jako Chrystusa popełniają grzechy, a zatem chrześcijanie.

Drugą kwestią podjętą w deklaracji *Nostra aetate* jest przeciwstawienie się przekonaniu, że Żydzi zostali jako naród wybrany odrzuceni przez Boga i niejako zastąpieni przez nowy lud wybrany, czyli Kościół (żeby nie powiedzieć, jak to wielu chrześcijan sądzi, że zostali „przeklęci" przez Boga). Zerwane miało zostać (przez Boga?) przymierze zawarte z narodem izraelskim, by na jego miejsce zawarte być mogło nowe – w wierze w Jezusa jako Chrystusa. W ten sposób przymierze nowe nie dziedziczyłoby w żaden sposób przymierza starego. Otóż tak nie jest. Sobór przypomina słowa św. Pawła: „dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne" (Rz 11, 29). Żydzi nie zostali odrzuceni, a tak zwane stare przymierze, zawarte między Bogiem a Izraelem, nie zostało zerwane. Realizuje się ono nadal zarówno w dziejach narodu izraelskiego, jak i w przymierzu nowym (drugim!) zawartym w Jezusie jako Chrystusie w stosunku do wszystkich ludzi.

Trzecią sprawą jest zwrócenie uwagi na naród żydowski, z którego pochodzi Jezus „według ciała", Jego Matka, Apostołowie, pierwsi głosiciele wiary w Jezusa. Zwrócenie uwagi na przynależność Jezusa do swego narodu, do jego kultury, do religii i jej praw, na spełnianie przez Jezusa Jego posłannictwa otrzymanego od Ojca w określonych warunkach społecznych i politycznych – wszystko to jest pogłębieniem spojrzenia teologii chrześcijańskiej na tajemnicę Wcielenia, które było przyjęciem przez Syna Bożego (według wiary chrześcijańskiej) konkretnego człowieczeństwa. Jeśli jednak konkretnego, to nie tylko w istotnych cechach ludzkiej natury, lecz w całym uwikłaniu konkretnej ludzkiej egzystencji. Takie widzenie wcielenia przeciwstawia skutecznie swoistemu monofizytyzmowi, z jakim chrześcijanie odnosili się do Jezusa w ciągu wielu wieków, właściwie wyłącznie jako do Boga.

Deklaracja *Nostra aetate* pod koniec części poświęconej stosunkowi do Żydów i judaizmu piętnuje wszelkie prześladowania, jakie kiedykolwiek i przez kogokolwiek zadawane były Żydom. Jest rzeczą oczywistą, że w ten sposób chciano potępić różne przejawy antysemityzmu, jaki od starożytności wykazywali w stosunku do Żydów chrześcijanie. Jest także oczywiste, że to zdecydowane potępienie wszelkiego antysemityzmu i prześladowań narodu żydowskiego płynęło z najnowszego doświadczenia historii – z doświadczenia zagłady. Nie tylko potępienie antysemityzmu i motywowanego nim prześladowania Żydów płynęło ze zgrozy, jaką musiało przejąć chrześcijan to doświadczenie. Z tej

samej grozy płynęło całe nauczanie soborowe o stosunku Kościoła do Żydów i judaizmu. Niezaprzeczalny wpływ motywacji religijnej, chrześcijańskiej na antysemityzm (nie zajmujemy się tutaj ewentualnymi innymi jego źródłami) kazał w obliczu Holokaustu (choć jego źródła były w istotnej mierze pozachrześcijańskie) podjąć całą problematykę stosunku chrześcijaństwa do Żydów i judaizmu, by dojść do przekonania, że w stosunku tym nie ma miejsca nie tylko na jakąkolwiek motywację antysemityzmu i prześladowań Żydów, ale nawet na jakąkolwiek wrogość. Przeciwnie, chrześcijan z Żydami, chrześcijaństwo z judaizmem wiąże więcej niż z jakąkolwiek inną religią.

2. Zatrzymajmy się z kolei na zwrocie antropologicznym teologii chrześcijańskiej. Ma on niewątpliwie źródła egzystencjalne i personalistyczne. Sformułowany został przez Karla Rahnera jako zasada przebudowy teologii. Uzasadniony jest też bliblijnie: Biblia objawia Boga jako zbawiciela człowieka. Wszystko, co mówi ona o Bogu – Zbawicielu, mówi jednocześnie o człowieku – zbawianym przez Boga. Jan Paweł II pierwszą, a więc niejako programową, encyklikę poświęcił Jezusowi jako Zbawicielowi człowieka: *Redemptor hominis*. W niej to wyraził w sposób równie lapidarny, co pełen znaczenia cel i sposób działania Kościoła. Powiedział: „człowiek jest drogą Kościoła". To jest chyba najzwięźlejsze, a jednocześnie najbardziej jaskrawe przedstawienie chrześcijańskiego antropocentryzmu. W tym samym roku 1979, w którym ukazała się encyklika (4 marca), w czasie swojej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny, stał Jan Paweł II w Oświęcimiu (7 czerwca) nad płytami poświęconymi ofiarom Auschwitz i Birkenau. Stał nad płytą z napisem w języku hebrajskim, starając się uprzytomnić wszystkim, czym był Holokaust, szukając jego znaczenia... Nikomu – mówił Papież – nie wolno nad tą tablicą przejść obojętnie. Zabijania doświadczył naród, któremu zostało dane przykazanie: nie zabijaj! Tutaj pomyśleć trzeba o człowieku, o jego godności i wartości.

Czasy wojny nazwane zostały czasami pogardy: pogardy zwróconej właśnie ku człowiekowi. Jej wyrazem stały się obozy koncentracyjne, odnoszenie się do ludności cywilnej, ale nade wszystko ludobójstwo – wyniszczanie narodów. Traktowanie całych narodów jako wrogów i zagrożenia. Jako podludzi. A jednak sprawą zupełnie szczególną było podjęcie wyniszczenia narodu żydowskiego, po prostu jako narodu żydowskiego, dla „ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej". Ten naród, który był odbiorcą i głosicielem przykazania Bożego „nie zabijaj!", a zatem podstawowego szacunku dla człowieka, podstawowego uznania jego wartości i godności, stał się ofiarą zabijania.

Jan Paweł II głosi w swojej encyklice, że odkupienie świata przez

Jezusa znaczyło nie tylko absolutną, niezniszczalną przez grzech miłość Boga, nieodwołalne Jego wezwanie do zbawienia wiecznego (Papież mówi o „Boskim wymiarze odkupienia"), ale także objawienie wartości i godności człowieka. Zdumienie nad wartością i godnością każdego człowieka – mówi Papież – to jest Ewangelia. To jest chrześcijaństwo. Służby wartości i godności człowieka, służby każdemu człowiekowi potrzebuje świat zawsze, ale szczególnie dzisiaj. Taki jest „ludzki wymiar odkupienia".

Idzie tu zatem o odkrycie, dzięki zbawczemu działaniu Bożemu, w Jezusie jako Chrystusie wartości i godności każdego człowieka – niezależnie od jego przekonań religijnych, od pochodzenia i spełnianej w życiu społecznym roli. Każdego człowieka – każdego z tych kilku miliardów żyjących dziś na świecie ludzi. Chodzi tu o człowieka – każdego człowieka – branego integralnie: indywidualnie i w swoich powiązaniach społecznych, w tym i w tamtym życiu, w swoich potrzebach doczesnych i dążeniu do życia wiecznego...

„Człowiek jest drogą Kościoła" – powtarza wielokrotnie Jan Paweł II. To znaczy, że posłannictwem Kościoła nie jest ani wyłączna troska o własnych wiernych, ani wyłącznie i wprost głoszenie całemu światu zbawienia wiecznego przez wiarę w Jezusa jako Chrystusa. Właśnie ta wiara w Jezusa i posłannictwo, które otrzymali od Niego Apostołowie, by „iść na cały świat", każe Kościołowi głosić wartość i godność każdego człowieka, a także ujmować się – właściwymi sobie sposobami – w obronie każdego człowieka, który tej godności zostaje pozbawiony, który swojej wartości nie potrafi dostrzec ani zrealizować. Godność i wartość każdego człowieka – to jest Ewangelia. To jest dobra nowina. To jest chrześcijaństwo. Głosząc wartość i godność każdego człowieka i ujmując się za ludźmi pozbawionymi należnych im praw, Kościół nie odstępuje od głoszenia Ewangelii, od dawania świadectwa Jezusowi jako Chrystusowi i woli Bożej zbawienia całego świata w Jego imię.

Jeśli na tym polega antropologiczny zwrot nie tylko w teologii, ale i w praktyce (przynajmniej w świadomości) Kościoła, to można wyrazić przekonanie, że jest on w istotnej mierze (co nie znaczy, że zawsze w pełni świadomie) inspirowany doświadczeniem Holokaustu. W swoim przemówieniu o Oświęcimiu, zwróciwszy uwagę na tablicę w języku hebrajskim i szczególny jej wydźwięk, mówił Papież o zwrocie chrześcijaństwa i Kościoła ku człowiekowi.

Nie można pomijać też faktu, o którym Jan Paweł II wspomina, że on sam był nieomal naocznym świadkiem Holokaustu. Później był też biskupem diecezji, na terenie której znajdował się obóz zagłady. To osobiste doświadczenie Karola Wojtyły nigdy nie przestało odgrywać roli w rozumieniu przez niego zadań stojących przed Kościołem (zadań,

tzn. posłannictwa danego mu przez Jezusa), tak jak i w jego stosunku do Żydów i judaizmu. Odegrało też i nadal odgrywa swą rolę we wskazaniu na człowieka – na jego godność i wartość – jako na drogę, po której kroczyć ma Kościół, zwłaszcza w czasach dzisiejszych.

Można jednak pokusić się także o wskazanie wewnętrznego związku, jaki zachodzi między wyniszczeniem narodu żydowskiego a zwróceniem się teologii chrześcijańskiej ku człowiekowi. Holokaust stał się najjaskrawszym w XX wieku przejawem pogardy człowieka, usprawiedliwianym tyleż pozornie co fałszywie, ale przecież usprawiedliwianym ideologią nierówności między ludźmi i narodami. Antropologia głosząca równość ludzi i narodów, głosząca wartość i godność każdego człowieka (które to są oparte na podstawach absolutnych: na Bogu – Stwórcy i Zbawcy człowieka, i są oczywiste dla każdego prawego sumienia), antropologia, która chce inspirować działania na rzecz praw każdego człowieka i każdego narodu – taka antropologia stoi w otwartej sprzeczności z wydarzeniem Holokaustu. Jest czymś zrozumiałym samo przez się, że mogła się zrodzić pod wpływem tego wydarzenia.

Trzeba by oczywiście wskazać na rozwój tej antropologii w Kościele i teologii katolickiej, czy szerzej – chrześcijańskiej, w latach powojennych, poprzez Sobór do papieża Jana Pawła II. Nie bez wymowy byłby fakt, że antropologia ta znalazła wybitnych wyrazicieli wśród teologów niemieckich. Bonhoeffer. Guardini, Rahner, Pannenberg – nie jest to pełna lista.

3. Przedstawione związki między wstrząsającym wydarzeniem Holokaustu a teologią katolicką (chrześcijańską), więcej – między wydarzeniem Holokaustu a działaniem Kościoła, tak jak jest ono określone przez obecnego Papieża, nie są ani jedyne, ani określone ostatecznie. Wskazują jednak wystarczająco na fakt, który narzuca się z coraz większą oczywistością, że między wydarzeniem Holokaustu a teologią chrześcijańską i życiem chrześcijańskiego Kościoła zachodzi nieuchronny związek, który zresztą łączy zawsze Żydów i chrześcijan, judaizm i chrześcijaństwo, nawet wtedy kiedy takiemu związkowi chce się przeczyć.

KS. ANDRZEJ ZUBERBIER, ur. 1922, emerytowany profesor teologii dogmatycznej w ATK, profesor Seminarium Duchownego w Kielcach. Autor m. in. *Teologia dzisiaj* (Katowice 1975), *Wierzę* (Paris 1983), *Gdy zajął z nimi miejsce u stołu* (Warszawa 1988), *Czy wiem, w co wierzę* (Kielce 1994). Współautor i redaktor *Słownika Teologicznego* (Katowice t. I 1985, t. II 1989). Członek Komisji Episkopatu ds. Dialogu z Judaizmem. Mieszka w Warszawie.

ŻYDZI I JUDAIZM W KATECHEZIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Ks. Jerzy Bagrowicz

Jules Isaac nazwał chrześcijańskie nauczanie religijne na temat Żydów i judaizmu nauczaniem pogardy do tego narodu.[1] Stwierdzenie Isaaca było dla mnie jednym z istotnych powodów zajęcia się tym problemem. Na tak postawiony zarzut nie można dać odpowiedzi nie popartej solidnym badaniem literatury, a zwłaszcza źródeł, którymi są katechizmy, podręczniki do nauczania religijnego dla dzieci i młodzieży, a także podręczniki metodyczne dla katechetów.

Wskazania Kościoła dotyczące katechezy o Żydach i judaizmie

Na początek odnotujmy ciekawy i mało znany fragment Katechizmu Rzymskiego, opracowanego na zlecenie Soboru Trydenckiego. Uczy on, że chrześcijanie grzesznicy są bardziej winni śmierci Chrystusa od niektórych Żydów, którzy w niej mieli udział; ci ostatni, istotnie, nie wiedzieli, co czynią (Łk 23, 24), podczas gdy my wiemy to aż za dobrze (*pars I, caput V, quaest. IX*). Jak sądzę, ta myśl Katechizmu Rzymskiego jakoś oddziałała na nauczanie Kościoła. Ka-

[1] J. Isaac, *Genèse de l'Antisemitisme*, Paris 1956.

techeza Kościoła pozostawała jednak pod wpływem kontrowersji między chrześcijaństwem a judaizmem z pierwszych wieków istnienia Kościoła. Wprawdzie w drugiej połowie pierwszego tysiąclecia otwarte polemiki chrześcijańsko–żydowskie osłabły, lecz nieufność i wrogość istniały nadal. W średniowieczu i późniejszych wiekach powtarzano szczególnie oskarżanie Żydów o bogobójstwo, włączając je do katechezy i przepowiadania. Tradycja katolicka i protestancka były obficie karmione antyjudaizmem, który nie pozostał bez wpływu na myślenie i życie wspólnot religijnych. Taki stan rzeczy utrzymywał się w zasadzie do obecnego stulecia.

Właściwie odnosi się wrażenie, że dopiero po II wojnie światowej, a zwłaszcza po deklaracji *Nostra aetate*, można mówić o rewizji nauczania Kościoła i próbach wypracowania zasad odnoszących się do nauczania o Żydach i judaizmie. Należy zaznaczyć, że brak jest badań dokumentów Kościoła, nauczania papieży, od średniowiecza poczynając aż niemal po wiek XX, czy też przebadania dorobku Kościołów lokalnych, literatury teologicznej czy nawet podręczników katechetycznych lub kaznodziejskich co do treści nauczania o Żydach i judaizmie. Teren ten oczekuje na cierpliwych badaczy.

Dla katechezy i nauczania religijnego niezwykle ważne i cenne są wymogi odnoszące się do katechizmów i podręczników, które zawarte zostały w tak zwanych Tezach Seelisberskich. Brytyjska Rada Chrześcijan i Żydów (Council of Christians and Jews) oraz amerykańska Narodowa Konferencja Chrześcijan i Żydów (National Conference od Christians and Jews) zorganizowały w 1947 roku konferencję do walki z antysemityzmem, która odbyła się w Seeliberg w Szwajcarii. Opracowano tam rezolucję, która wskazywała na potrzebę przezwyciężenia każdej wrogości wobec Żydów, jaka mogłaby być upowszechniana przez nauczanie religijne.[2] Oto wymogi określone w Tezach Seelisberskich:

1. Należy podkreślać, że jeden i ten sam Bóg mówi do nas przez Stary i Nowy Testament.

2. Należy podkreślać, że Jezus jest zrodzony z matki Żydówki, z pokolenia Dawida i narodu izraelskiego i że Jego wieczna miłość i przebaczenie obejmują cały świat.

3. Należy podkreślać, że pierwsi uczniowie, apostołowie i pierwsi męczennicy byli Żydami.

4. Należy podkreślać, że największe przykazanie dla chrześcijaństwa: miłość Boga i bliźniego, zwiastowane już w Starym Testamencie, poświadczone przez Jezusa, jest jednakowo wiążące dla chrześcijan i Żydów we wszelkich ludzkich uwarunkowaniach i to bez wyjątku.

[2] U. Reck, *Das Judentum im katholischen Religionsunterricht. Wandel und Neuenentwicklung*, Freiburg im. Breisgau 1990, s. 60.

5. Należy unikać mówienia, że biblijny i pobiblijny judaizm został zdyskredytowany, aby w ten sposób zostało wywyższone chrześcijaństwo.

6. Należy unikać używania słowa: „Żydzi" w znaczeniu „nieprzyjaciele Jezusa", albo słów: „nieprzyjaciele Jezusa" dla oznaczenia całego ludu żydowskiego.

7. Należy unikać przedstawiania męki Jezusa sugerującego, jakoby wszyscy Żydzi albo jedynie Żydzi byli obciążeni winą za śmierć Jezusa. W istocie nie wszyscy Żydzi domagali się śmierci Jezusa. Nie sami też Żydzi byli za nią odpowiedzialni, ponieważ krzyż, który zbawia nas wszystkich, objawia nam, że Chrystus umarł za winy nas wszystkich. Chrześcijańscy rodzice i nauczyciele powinni czuć odpowiedzialność, jaką biorą na siebie, gdy opowiadanie o męce Jezusa przedstawiają dzieciom powierzchownie. W ten sposób, chcąc nie chcąc, stwarzają niebezpieczeństwo zakiełkowania w świadomości ich dzieci czy słuchaczy pewnej skłonności. Z psychologicznych racji w prostym umyśle dziecka, poruszonym przez wielką miłość i współczucie z Ukrzyżowanym, naturalna niechęć do prześladowców Jezusa może zmienić się w nienawiść do wszystkich Żydów, także do współczesnych.

8. Należy mówić i nauczać w taki sposób, aby przekleństwo czy okrzyk szalonego tłumu: „Krew jego na nas i na nasze dzieci" były właściwie zrozumiane; okrzyk ten nie przeszkodził Jezusowi powiedzieć: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią." Te słowa Jezusa mają nieskończenie większą wagę niż wspomniany okrzyk tłumu.

9. Należy unikać mówienia, że ten okrzyk tłumu spowodował to, iż naród żydowski jest odrzucony, przeklęty i skazany na stałe cierpienie.

10. Należy unikać takiego nauczania, które zapomina, że pierwszymi członkami Kościoła byli Żydzi.

Tezy te były następnie przepracowane na spotkaniach w Bad Schwalbach i Bergneustadt i sformułowane w nieco prostszej formie. Na spotkaniu w Bergneustadt podkreślono potrzebę rewizji wizerunku faryzeuszy, który powinien być oparty na poznaniu wewnątrzżydowskiej historii wiary.[3]

Tezy Seelisberskie nie były jednak dokumentem oficjalnym i nie mogły stanowić normy dla nauczania religijnego. Normą taką stała się dopiero deklaracja II Soboru Watykańskiego *Nostra aetate*.

Deklaracja rozpoczęła dialog zmierzający do lepszego wzajemnego poznania się i przyczyniła się do wzbudzania inicjatyw lokalnych w tym zakresie. Aby stały się one jednak możliwe, potrzebne były dalsze dokumenty, które pomogłyby urzeczywistniać intencje wyrażone

[3] Tamże, s. 60–70.

w soborowej deklaracji. Komisja Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem wydała w dniu 1 grudnia 1974 roku dokument zatytułowany *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate" nr 4*. Zawiera on ważne wskazania odnoszące się do dialogu i liturgii. Nas interesują szczególnie te, które odnoszą się do nauczania i wychowania. Omówione są one w trzecim rozdziale dokumentu. Powtarza się tu z jeszcze większą mocą, że „Ten sam Bóg, sprawca i autor ksiąg obu Testamentów (*Dei Verbum*, 16), przemawia w Starym i Nowym Przymierzu", że nie należy przeciwstawiać Starego Testamentu i opartej na nim tradycji żydowskiej Nowemu Testamentowi „w taki sposób, by zdawały się one proponować religię samej tylko sprawiedliwości, obawy i legalizmu, bez odwołania się do miłości Boga i bliźniego (Pwt 6, 5; Kpł 19, 18; Mt 22, 34–40)". Dokument z jeszcze większą mocą podkreśla żydowskie pochodzenie Jezusa, apostołów i części uczniów. Przypomina także, że historia judaizmu nie skończyła się na zburzeniu Jerozolimy, lecz trwała nadal, rozwijając tradycję religijną, która zachowuje wielkie bogactwo wartości religijnych. Bardzo ważne stwierdzenie tego dokumentu odnosi się do nauczania religijnego. Czytamy tam: „Informowanie o tych kwestiach jest obowiązkiem na wszystkich poziomach nauczania i wychowania chrześcijanina. Spośród środków informacji szczególne znaczenie mają następujące: podręczniki katechezy, książki historyczne, środki społecznego przekazu (prasa, radio, film, telewizja)."

Dla nauczania religijnego szczególnie ważny jest dokument Komisji Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem z dnia 24 czerwca 1985 roku zatytułowany: *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień*. Już na początku dokumentu zamieszczono stwierdzenie wielkiej wagi dla religijnego nauczania: „Żydzi i judaizm nie powinni zajmować miejsca przypadkowego i marginalnego w katechezie i głoszeniu Słowa Bożego, lecz ich nieodzowna obecność musi być organicznie w nie włączona" (I, n. 2). Przypomniano wypowiedź Jana Pawła II, który, przemawiając do wspólnoty żydowskiej w Moguncji, powiedział w dniu 17 listopada 1980 roku: „Naród żydowski Starego Przymierza, które nigdy nie zostało odwołane..." (n. 3). Takie wypowiedzi każą zrewidować wiele stwierdzeń w podręcznikach katechetycznych.

Założenia wypracowane przez *Nostra aetate* i następne dokumenty zostały zrealizowane w opublikowanym w 1992 roku Katechizmie Kościoła Katolickiego. Zwróćmy uwagę choćby na podstawowe linie tej realizacji. W n. 121 Katechizmu czytamy: „Stary Testament jest nieodłączną częścią Pisma Świętego. Jego Księgi są natchnione przez

Boga i zachowują trwałą wartość, ponieważ Stare Przymierze nigdy nie zostało odwołane." Katechizm konsekwentnie podkreśla potrzebę ukazywania łączności Starego i Nowego Testamentu. Gdy Katechizm mówi na przykład o Bogu dobroci i miłości, odwołuje się nie tylko do tekstów nowotestamentalnych, ale także do proroctwa Ozeasza, gdzie czytamy: „Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem... pociągnąłem ich ludzkimi więzami, a były to więzy miłości" (Oz 11, 1a i 4a). Częste w dawnej katechezie stwierdzenie, że Bóg–Miłość został objawiony dopiero w Nowym Testamencie, byłoby nieprawdą, podobnie jak uproszczeniem byłoby przedstawianie pobożności żydowskiej jako jedynie legalistycznej i zewnętrznej, a pobożności chrześcijan jako płynącej z serca. Potrzeba zachowania łączności między Starym a Nowym Testamentem jest w katechezie od dawna zakorzeniona, od dawna bowiem kładzie się nacisk na typologiczne odczytanie Starego Testamentu jako metodę jego interpretacji. Dziś wskazuje się na potrzebę zwrócenia uwagi w katechezie na własną wartość Starego Testamentu jako objawienia, a nawet nawiązania do żydowskiej tradycji lektury Starego Testamentu. W Katechizmie napisano: „Jezus nie zniósł Prawa danego na Synaju, ale je wypełnił tak doskonale, że objawił jego ostateczny sens..." (n. 592). Takie ujęcie Katechizmu każe ze szczególną ostrożnością mówić w katechezie o stosunku Jezusa do Tory. Nie będzie więc usprawiedliwione prezentowanie nauczania Jezusa jako będącego w fundamentalnej opozycji do Prawa. Rzeczywistość dynamiczna, jaką jest Tora, nie powinna być opisywana jako jedynie „skamieniała" lub sprowadzona do pewnego legalizmu. Prawdy o bardziej wewnętrznym charakterze Nowego Prawa nie powinno się przedstawiać jednostronnie, tzn. odmawiając Staremu Testamentowi jakichkolwiek wewnętrznych wartości i głębi.

Naukę o Jezusie Chrystusie umieszcza Katechizm w dziale przedstawiającym Credo Kościoła. Nie pomija jednak kontekstu historycznego i jest pierwszym katechizmem Kościoła katolickiego, w którym czytamy: „Wierzymy i wyznajemy, że Jezus z Nazaretu, urodzony jako Żyd z córki Izraela w Betlejem..." Jest to ważne stwierdzenie, zwłaszcza że u wielu chrześcijan określenie Jezus–Żyd budzi sprzeciw.[4]

Jak już wskazaliśmy, największy wpływ na powstawanie postaw antyjudaistycznych mogła mieć tradycja obarczania Żydów odpowiedzialnością za śmierć Jezusa. W ciągu historii winę tę rozciągano na wszystkich żyjących Żydów, a sam naród żydowski obciążano mianem bogobójców. Problem ten został jednoznacznie ujęty w Katechizmie Kościoła Katolickiego:

[4] H. Muszyński, *Żydzi i judaizm w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Tygodnik Powszechny" 1994, nr 15.

Żydzi nie ponoszą zbiorowej odpowiedzialności za śmierć Jezusa. Biorąc pod uwagę historyczną złożoność procesu Jezusa widoczną w opowiadaniach ewangelicznych oraz nie wiedząc, jaki jest, znany tylko Bogu, grzech osobisty uczestników procesu (Judasza, Sanhedrynu, Piłata), nie można przypisać odpowiedzialności za śmierć Jezusa wszystkim Żydom w Jerozolimie mimo okrzyków manipulowanego tłumu i zbiorowych oskarżeń zawartych w wezwaniach do nawrócenia po Pięćdziesiątnicy. Sam Jezus przebaczając z krzyża, a za Nim Piotr, przyznał prawo do „nieświadomości" (Dz 3, 17) Żydom z Jerozolimy, a nawet ich przywódcom. Tym bardziej nie można rozciągać odpowiedzialności na innych Żydów w czasie i przestrzeni, opierając się na krzyku ludu: „Krew Jego na nas i na dzieci nasze" (Mt 27, 25), który oznacza formułę zatwierdzającą wyrok (n. 597).

Katechizm Kościoła Katolickiego sporo uwagi poświęca wyjaśnieniu słów zanotowanych przez św. Mateusza: „Krew Jego na nas i nasze dzieci", ponieważ w nauczaniu religijnym tekst ten był najczęściej interpretowany w sposób zbliżony do cytowanego przez Exelera na podstawie jednego z niemieckich podręczników do nauki religii z roku 1959: „Jeszcze nigdy nie zostało wypowiedziane straszliwsze przekleństwo i jeszcze nigdy żadne przekleństwo nie wypełniło się okrutniej." Exeler przytacza dalej zdanie zamieszczone na płycie gramofonowej skierowane do żydowskiego dziecka: „Twój lud zabił Go." Niemiecki badacz zaznacza, że aż do czwartego wieku w wołaniu tłumu w Jerozalem nie widziano nic złowrogiego Żydom. Później tekst ten zaczął służyć jako pretekst do walki z nimi. Teologicznie biorąc, zachodzi tutaj oczywiście nieporozumienie. Krew Chrystusa nigdy nie powinna być rozumiana jako krew Abla wołająca o pomstę. Chrystus przelał krew, aby zbawić człowieka. Jego ofiara przynosi przebaczenie i pojednanie, a nie zemstę. Aby krew Chrystusa przyrównać do krwi Abla, trzeba by koniecznie przydzielić Żydom rolę Kaina. Jak Kain, Żydzi powinni być tułaczami i zbiegami, ale zapomina się przy tym, że Bóg wziął Kaina pod opiekę (por. Rdz 4, 15).[5]

Pinchas Lapide zwraca uwagę, że w apostolskim wyznaniu wiary nie ma mowy o winie Żydów za śmierć Jezusa, ale są tam słowa: „umęczon pod Poncjuszem Piłatem". Wskazywałoby to na fakt, że pierwotne chrześcijaństwo nie stworzyło nauki o Żydach bogobójcach, ale że dokonało się to później.[6]

Nauka Katechizmu na temat odpowiedzialności za śmierć Jezusa pragnie przełamać pewien schemat spotykany w nauczaniu religijnym. Przedstawiał się on następująco: śmierć Jezusa jako zabicie Mesjasza stanowi szczyt historii świętej. Dla tych, którzy wierzą, to znaczy dla chrześcijan, wynika z tego faktu dobro, dla innych, którzy odrzucili

[5] A. Exeler, *Unser Bibelunterricht und die Juden*, w: *Israel in der christlichen Unterweisung*, München 1963, s. 104–105.

[6] P. E. Lapide, *Wünsche an christlichen Religionsbücher*, Frankfurt 1972, s. 120.

Jezusa jako Mesjasza, oznacza to odrzucenie przez Boga, odjęcie przywilejów: wybrańtwa, przymierza, świątyni i wreszcie upadek Jerozolimy jako końcowy punkt żydowskiej historii. W ramach tego schematu omawiano judaizm czasów Jezusa i odpowiedzialność za śmierć Jezusa. Tak rodziło się przekonanie o Żydach jako o narodzie bogobójców odrzuconych przez Boga.

Nauka Katechizmu Kościoła Katolickiego na temat Żydów i judaizmu domaga się reinterpretacji wielu momentów katechetycznego przekazu. Z zagadnieniem odpowiedzialności Żydów za śmierć Jezusa wiąże się sprawa odrzucenia Izraela. W materiałach katechetycznych rzadko pojawia się myśl o ostatecznym uratowaniu Izraela. Ważną sprawą jest problem stosunków między pierwotnym Kościołem a synagogą. Sprzeciwiałoby się to prawdzie historycznej, gdyby początki Kościoła przedstawiano tak, że stwarzałoby to wrażenie, iż Kościół powstał z ludów nieżydowskich. Jest wręcz przeciwnie. Sam Jezus mówi: „zbawienie bierze początek od Żydów" (J 4, 22). Kościół w swych początkach i w swych najznakomitszych przedstawicielach pochodzi z narodu żydowskiego. Problem ten, jak się przekonamy w drugiej części artykułu, domaga się reinterpretacji w duchu przekazu zgodnego z Dziejami Apostolskimi. Dotyczy to także książek do nauczania historii Kościoła.

Osobnym problemem jest brak zainteresowania w katechezie dla judaizmu pobiblijnego, dla stosunku Kościoła do Żydów w dziejach nowożytnych. Katechizm francuski z 1981 zatytułowany *Pierres vivantes*, uważany za jeden z bardziej nowoczesnych, spotkał zarzut, że wspomina on o tragedii Hiroszimy, a nie wspomina ani słowem o Shoah.[7]

Problemy szczegółowe odnoszące się do nauczania o Żydach i judaizmie obejmują takie zagadnienia, jak na przykład nauka o sakramentach. Katechizm mówi o tym w n. 1076 do 1209. Ukazuje się tam, jak bardzo liturgia Kościoła katolickiego jest zakorzeniona w liturgii judaizmu biblijnego. Dotyczy to wszystkich sakramentów, a ważne jest zwłaszcza w nauce o Eucharystii. Także nauka o modlitwie i wychowanie do modlitwy prowadzi do biblijnych korzeni modlitwy (por. Katechizm, n. 2559 do 2597). Katechizm podkreśla wreszcie biblijne korzenie chrześcijańskiej nauki moralnej.

Odniesienia do Katechizmu Kościoła Katolickiego pozwalają na określenie norm dla współczesnej katechezy oraz dają narzędzie oceny materiału katechetycznego zawartego w podręcznikach do nauczania religijnego. Ukazując ten materiał na bardzo konkretnych przykładach, musimy pamiętać – co zostało już wyżej zaznaczone – o potrzebie

[7] *Pierres vivantes. Recueil catholique de documents privilègies de la foi*, Paris 1981.

uwzględnienia historycznego kontekstu, w jakim owe podręczniki czy katechizmy powstawały.

Prace badawcze i inicjatywy podejmowane wokół problemu katechezy o Żydach i judaizmie

Pierwszą pracą podejmującą ten temat jest wydana w 1952 roku w serii Cahiers Sioniens książka Paula Demanna *La catéchèse chrétienne et le peuple de la Bible* (Katecheza chrześcijańska i lud Biblii)[8]. Jest to praca powszechnie uznana za pionierską. Jest godne uwagi, że to właśnie Francuzi pierwsi na gruncie europejskim zabrali się do odpowiedzi na pytanie o treść katechezy Kościoła katolickiego o Żydach i judaizmie. Przyczyniło się do tego niewątpliwie bliższe przyjrzenie się rozmiarom zagłady Żydów w czasie II wojny światowej, a także osobiste zaangażowanie ks. Demanna, który był członkiem Zgromadzenia Notre Dame de Sion, rekrutującego się przeważnie z chrześcijan pochodzenia żydowskiego i założonego najpierw dla nawracania Żydów, a dziś pracującego w służbie dialogu tych dwu religii.[9] Pewną pomocą w przygotowaniu opracowania była znakomita formacja biblijna Demanna. Znajomość francuskiej katechezy pozwala mi stwierdzić, że wielu autorów piszących podręczniki katechetyczne wyprzedzało poziomem przygotowania biblijnego inne środowiska Kościoła. Na wiele lat przed II Soborem Watykańskim Demann pokazuje, jak bardzo ważny dla integralności treści katechezy jest Stary Testament i jak należy go „używać" w praktyce. Jest oczywiste, że od początku w katechezie zapoznawano z dziejami Starego Testamentu, ale traktowano go niejako „pomocniczo". Demann zademonstrował, jak ukazywać w katechezie żydowskie korzenie chrześcijaństwa. Po raz pierwszy mamy tu ukazany dramat Kalwarii z pytaniem o odpowiedzialność za śmierć Chrystusa i problemem przekazu tej sprawy w katechezie. Francuski teolog mówi także o sprawie obecności w treści katechezy problematyki współczesnego judaizmu.

Po ukazaniu się *Nostra aetate* Kościół we Francji wypracował własne dokumenty dotyczące szczegółów katechezy o Żydach i judaizmie. Spośród wielu warto wspomnieć deklarację wydaną przez Episkopat Francji w 1973 roku i zatytułowaną: *Les orientations pastorales sur l'attitude des chrétiens à l'egard du judaisme* (Orientacje pastoralne co do postawy chrześcijan wobec judaizmu). Dokument ten domaga się

[8] Z terenu języka francuskiego na uwagę zasługuje także książka *Les Juifs dans la catéchèse. Etude sur la transmission des codes religieux*, red. F. Houtart, G. Lemercines, Bruxelles 1972.

[9] Por. S. M. Carmelle, *Théodore Ratisbonne. Itinéraire à lumière de la Parole*, Notre-Dame de Sion 1984.

od katechetów nauczania o Żydach i judaizmie w duchu Ewangelii Jezusa Chrystusa. Szczególnie surowej ocenie poddano tam nauczanie o Żydach jako bogobójcach.

Nieco później niż Francuzi zabrali się do tego problemu Niemcy, którzy mieli szczególne powody, aby go podjąć. Chodziło nie tylko o sprawę rozliczenia się z przeszłością, ale i o wypracowanie takiej katechezy, która dokonałaby przemiany w mentalności narodu, tak mocno zainfekowanego antysemityzmem. Pierwszym dziełem na temat nauczania religijnego o Żydach i judaizmie jest praca zbiorowa pod redakcją Theodora Filthauta *Israel in der christlichen Unterweisung* (Izrael w chrześcijańskim nauczaniu).[10] Praca ta była inspirowana badaniami Demanna. Wyraźnie mówi się tam o potrzebie szukania wyjaśnienia stawianego przez współczesnych Żydów zarzutu o antyjudaistyczny charakter nauczania i przepowiadania w chrześcijaństwie, a zwłaszcza w Kościele katolickim. Niemcy przyznali, że niewątpliwie można znaleźć w ich przedwojennej katechezie akcenty antyjudaistyczne, ale, aby nie był to sąd ogólnikowy, podjęli skrupulatne badania literatury katechetycznej. Autorzy odnotowują nie tylko teksty sugerujące niechęć do Żydów i judaizmu, ale pokazują także i takie, które uczyły postaw zgodnych z Ewangelią. I tak na przykład odkryli tekst bpa Bernharda Galury z XVIII wieku, który w podręczniku do nauczania religii zatytułowanym *Biblische Geschichte der Welterlösung durch Jesus* pisał:

> Kto to jest lud żydowski? Pierwszy lud Boży, pierwsze dzieci i dziedzice niebieskiego Ojca i Jego świętego Królestwa. Jeśli porównać religię do drzewa, to Żydzi będą pierwszymi naturalnymi gałęziami tego świętego drzewa, które niebieski Ojciec z wielką troską pielęgnował. Żydzi są bramą i mostem, przez który rodzaj ludzki wszedł w Królestwo Boże. Dzieci! Nie pogardzajcie Żydami, ale miejcie litość nad nimi, współczujcie im; ponieważ zbawienie przyszło od Żydów i oni z waszego powodu wiele cierpieli.[11]

Oprócz badań podręczników katechetycznych Niemcy prowadzą od kilku lat badania socjologiczne dotyczące stanu świadomości współczesnej młodzieży na temat Żydów i judaizmu. Starają się ustalić, jakie czynniki czy okoliczności wpływają na wyobrażenia dzieci i młodzieży, co mogłoby być powodem postaw antysemickich.[12]

Na kształt katechetycznego przekazu o Żydach i judaizmie we współczesnych Niemczech spory wpływ wywiera organizowanie płasz-

[10] *Israel...*, München 1963.

[11] Tamże, s. 17.

[12] Na szczególną uwagę zasługują następujące prace: F. Sobotta, *Wie denken die Jugendlichen heute über die Juden*, w: T. Filthaut (red.), *Die Juden...*, dz. cyt., s. 33–54; U. Reck, *Das Judentum...*, dz. cyt.; P. Fiedler, *Das Judentum im katholischen Religionsunterricht*, Düsseldorf 1990; P. Neunzeit, *Juden und Christen. Auf neuen Wegen zum Gespräch*, Würzburg 1990.

czyzny dialogu i współpracy chrześcijan i Żydów. Pierwsze towarzystwo dla współpracy chrześcijańsko–żydowskiej powstało w Niemczech w 1948 roku w Monachium. Obecnie jest już takich towarzystw około sześćdziesięciu. Pośród wielu innych inicjatyw w tym zakresie warto wymienić utworzenie w 1981 roku, z inicjatywy izraelskiego ministerstwa wychowania i niemieckiego ministerstwa do spraw kultu, komisji podręcznikowej na wzór działającej już wcześniej komisji podręcznikowej niemiecko–polskiej.

Żydzi i judaizm w polskiej katechezie

Stwierdzenia zawarte w tej części opracowania mają ciągle jeszcze charakter badań pilotażowych, ponieważ analizą objęto jedynie najważniejsze katechizmy i podręczniki. Zwrócę uwagę na materiał zawarty w powszechnie używanych aż do lat siedemdziesiątych naszego stulecia katechizmach pytań i odpowiedzi. Sięgnę także do historii Starego i Nowego Testamentu używanych jako materiał pomocniczy i ilustracyjny do katechizmu. Przyjrzę się podstawowym liniom nauki o Żydach i judaizmie – takim problemom, jak żydowskie pochodzenie Jezusa, obciążanie Żydów odpowiedzialnością za śmierć Jezusa na krzyżu, czy też powstanie Kościoła.

Zacznijmy od problemu żydowskości Jezusa. W polskich katechizmach i podręcznikach nie spotykamy na ten temat tak jednoznacznych sformułowań, jak te, które zawiera instrukcja *Żydzi i judaizm...* czy Katechizm Kościoła Katolickiego. Polscy autorzy piszą, że Jezus narodził się z pokolenia Dawida, w miasteczku Betlejem, że Jego ojczyzną była Palestyna. Nie spotykamy sformułowania: Jezus jest Żydem. Tak samo nie mówi się o Maryi, że była Żydówką. Katechizmy pytań i odpowiedzi na ogół mówią tylko o prawdach wiary, że Jezus jest Synem Bożym, który stał się człowiekiem, że jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Charakterystyczne dla tego rodzaju przekazu są stwierdzenia zawarte w rozpowszechnionym w Polsce po II wojnie światowej podręczniku dla katechety ks. W. Zaleskiego *Nauka Boża* (Poznań 1959). W katechezie *Jezus Chrystus, Bóg–Człowiek* czytamy: „Oto wykażę najpierw, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Człowiekiem. Co to znaczy? Miał ciało ludzkie i duszę ludzką, jak każdy z nas. Narodził się z Matki jako małe dziecię, rósł w latach, a gdy doszedł do pełni męskiego wieku, przez trzy lata niezmordowanie nauczał ludzi i czynił cuda" (s. 165). Gdy mowa jest o imionach Pana Jezusa, autor pisze: „Pan Jezus rodzi się z narodu izraelskiego" (s. 170). Analiza tego typu materiału upoważnia do stwierdzenia, że przedstawiano Jezusa jako postać historyczną, ale sposób przedstawia-

nia sugeruje, jak gdyby Jezus nie miał konkretnej przynależności narodowej. Nie napisano: Jezus jest Żydem. Nie płynęło to ze złej woli autorów opracowujących podręczniki, ale z charakterystycznej dla długiej tradycji świadomości i sposobu przedstawiania Jezusa. Obawiano się, że gdy się Go przedstawi jako Żyda, trudniej będzie uwierzyć, że jest Synem Bożym i Odkupicielem wszystkich ludzi. Nauka o dwu naturach Jezusa w jednej osobie: *vere Deus – vere homo* stanowi centrum chrystologii i centrum katechetycznego przepowiadania, które powinno być chrystocentryczne. Jednak w nauczaniu religijnym bardziej podkreślano boskie posłannictwo Jezusa i dlatego doszło do swego rodzaju spirytualizacji, czy też zatarcia historycznych realiów związanych z postacią Jezusa.[13] Jak zauważa Czesław Bartnik, żydowskie pochodzenie nie jest jakimś zacieśnieniem czy zubożeniem Jezusa, lecz jest koniecznym, w ramach ekonomii Bożej, punktem przechodzenia w uniwersalność: *per iudaitatem ad universalitatem*.[14]

Nieco nowocześniejsze ujęcie możemy odnaleźć w nowszych podręcznikach. Oparty na Biblii *Mój katechizm* ks. E. Materskiego i S. N. Hekker (Poznań 1963, 2 wyd.) zamieszcza po tekście biblijnym (Łk 2, 1–20) opisującym narodzenie Jezusa następujący komentarz:

Żydzi byli w niewoli u Rzymian. W imieniu cesarza rzymskiego rządził Żydami urzędnik zwany namiestnikiem. Gdy cesarz August rozkazał spisać całą ludność, każdy musiał udać się do miasta, skąd pochodził, i tam się zapisać. Święty Józef pochodził z Betlejem, dlatego tam udał się z Najświętszą Maryją Panną. (Z miasta Betlejem pochodził sławny król Dawid, dlatego to miasto nazywa się Dawidowym.) Wielu ludzi przybywało w tym czasie do Betlejem, dlatego zabrakło w gospodzie miejsca dla Najświętszej Maryi Panny i św. Józefa. Schronili się w grocie za miastem. Tam narodził się Pan Jezus w wielkim ubóstwie (s. 250).

Tekst powyższy opisuje historyczny kontekst narodzin Jezusa i choć nie wskazuje wprost na Jego żydowskie pochodzenie, jednak daje dziecku materiał jednoznacznie wskazujący na pochodzenie Jezusa. Podobnie ujmuje to Katechizm *Bóg z nami* (Kraków 1969), z tym, że większy nacisk jest tu położony na teologiczną interpretację narodzin Jezusa. W jednostce zatytułowanej *Bóg daje nam Jezusa Zbawiciela* czytamy: „Pan Jezus narodził się w Betlejem z Maryi Panny. Jego Opiekunem i Żywicielem był święty Józef. Jezus jest odtąd między nami. Przyszedł na ziemię, aby nam otworzyć niebo i zaprowadzić nas do Boga Ojca" (s. 41).

Podręcznik katechetyczny dla młodzieży I klasy szkół ponadpodstawowych, *Spotkania z Chrystusem* (red. J. Charytański, R. Murawski, A. Spławski, Kraków 1994) bardzo dobrze prezentuje temat: Jezus

[13] Por. M. Czajkowski, *Co to znaczy, że Jezus jest Żydem?*, AK 114 (1990), s. 31–41.
[14] Cz. Bartnik, *Żydzi a Jezus dzisiaj*, AK 104 (1985).

w swoim czasie (s. 66–70). Autorzy podają ramy historyczne życia Jezusa wraz z tablicą chronologiczną wydarzeń. O pochodzeniu Jezusa napisano: „Jezus należał do Narodu Wybranego. Ojczyzną Jego była Galilea, a miastem rodzinnym mała miejscowość o nazwie Nazaret. Narodził się w Betlejem, w Judei. Językiem Jezusa był język aramejski, którym jeszcze dziś mówi się w okolicach Syrii" (s. 67). Jest to niewątpliwie jeden z najciekawszych podręczników dla młodzieży, ale i tu obserwujemy jakiś lęk przed sformułowaniem: Jezus jest Żydem.

Przejdźmy do problemu odpowiedzialności za śmierć Jezusa. Za oskarżeniem Żydów o winę szły często zarzuty o „bogobójstwo". Tak więc teologiczne wywody zaciążyły nad kształtem stosunków chrześcijańsko–żydowskich.[15] Dlatego tak ważne są dla katechezy stwierdzenia deklaracji *Nostra aetate* czy późniejszych rzymskich dokumentów oraz Katechizmu Kościoła Katolickiego ukazujące tu pewne normy i wymogi.

Polskie podręczniki katechetyczne oddają stan świadomości swego czasu. Znajdziemy w nich bardzo różne stwierdzenia na temat odpowiedzialności Żydów za śmierć Jezusa. Jednym z najstarszych podręczników dla katechetów jest w Polsce podręcznik ks. F. Płoszczyńskiego *Wzory i przykłady katechizowania* (Warszawa 1877). Nie znalazłem w jego treści nic, co można by uważać za akcenty antyjudaistyczne czy antysemickie, a jest to przecież podręcznik z końca XIX wieku, przez niektórych uważanego za wiek antysemityzmu na polskich ziemiach. Pewne antysemickie akcenty można odnaleźć w innym podręczniku tego samego autora zatytułowanym *Katechetyka opracowana sposobem praktycznym przez pytania i odpowiedzi* (Warszawa 1877). Na s. 38 zamieszczono następujące pytanie: „Do czego zdąża obecne równouprawnienie wyznań i wyzwolenie drukarń spod cenzur duchownych, tak, że już żydzi i rolnicy piszą katechizmy? Odpowiedź: Do obalenia religii."

Rozpowszechnione w XIX i XX wieku katechizmy pytań i odpowiedzi przeważnie nie wspominają o tym, że Żydzi zabili Jezusa. Najczęściej pisano: „Został ukrzyżowany". W *Katechizmie Rzymsko–katolickim Większym* opracowanym przez bpa E. Likowskiego (Poznań 1929) nie ma w ogóle pytania: kto zabił Jezusa? W bardzo popularnym podręczniku ks. J. Szukalskiego *Katechezy dla Wyższych Oddziałów Szkoły Powszechnej* (Potulice 1934), zawierającym materiały dla katechetów, mamy jednostkę zatytułowaną *Umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion.* Ani raz nie napisano w nim, że to Żydzi ukrzyżowali Jezusa. Podkreślono przy tym, że Jezus umarł za wszystkich ludzi, także za swoich prześladowców (s. 173–179).

[15] W. Chrostowski, *Odpowiedzialność za śmierć Chrystusa*, AK 114 (1990).

Ten sam autor w innym podręczniku zatytułowanym *Podręcznik Metodyczny do nauki historii biblijnej, II, Nowy Testament* (Poznań 1928) daje następującą interpretację wołania „ukrzyżuj Go!": „Wołanie »ukrzyżuj Go« znalazło straszliwe echo podczas oblężenia Jerozolimy u rzymskich żołnierzy, którzy bezlitośnie od swojego wodza domagali się, by pozwolił im ukrzyżować wszystkich Żydów, którzy popadną w ich ręce. Według Józefa Flawiusza codziennie na krzyżach przybijano około 500 Żydów, tak że nieszczęsny naród, patrząc na las krzyżów naokoło miasta, musiał sobie przypomnieć bluźniercze wzywania Boga sprawiedliwego" (s. 387). Tekst ten oddaje zapewne częstą wówczas interpretację wołania: „ukrzyżuj Go!". Parę stron dalej czytamy: „Wyobraźcie sobie radość Żydów z powodu wyroku śmierci, ich pośpiech, by go jak najrychlej wykonać." Zaraz jednak mamy tekst, który wskazuje na miłosierdzie wobec zabójców: „mimo że ci ludzie byli najzaciętszymi wrogami Jego, modli się za nich, stara się ich uniewinnić, ażeby skłonić Ojca Niebieskiego do miłosierdzia" (s. 397).

W podręczniku *Katechezy na II i III klasę Szkoły Powszechnej* (Lwów 1936), znanego przed wojną autora ks. Zygmunta Bielawskiego, nie znalazłem żadnego tekstu, który mówiłby o winie Żydów za ukrzyżowanie Jezusa. Autor mówi raczej o winie grzeszników, którzy zadają śmierć Jezusowi. Autor ten w innym podręczniku *Katechezy biblijne na pierwszą klasę szkoły powszechnej* (Lwów 1925) pisze: „Gdy źli ludzie chcieli Pana Jezusa umęczyć..." (s. 16), a innym razem: „Źli Żydzi szydzą teraz z Pana Jezusa, naśmiewają się." Widać więc, jak różne wyrażenia możemy spotkać nawet u tak poważnego autora. Ta niezbyt zrozumiała niejednolitość wyrażeń występuje często w podręczniku ks. Zaleskiego *Nauka Boża*. Raz autor pisze: „Pan Jezus został zabity przez złych ludzi" (s. 5), a dalej jakże odmiennie: „Opowiem wam dzisiaj o tym, jak faryzeuszom udało się zabrać Pana Jezusa i jak bardzo Go męczyli" (s. 87). W katechezie dla klasy II zatytułowanej *Męka i śmierć Pana Jezusa* czytamy: „Pan Jezus dusił się i omdlewał. A Żydzi śmiali się i żeby Panu Jezusowi jeszcze więcej dokuczyć, po obu jego stronach ukrzyżowali dwóch łotrów dla większego pośmiewiska" (s. 175). W katechezie dla IV klasy *Wielki Poniedziałek i Wielki Wtorek* po przytoczeniu przypowieści o złych dzierżawcach winnicy (Mt 21, 33–46; Mk 12, 1–12; Łk 20, 9–19) napisano: „Kogo może oznaczać ta winnica? Naród żydowski. Był on narodem umiłowanym przez Boga od tylu lat. Pan Bóg okazał mu tyle dobroci i miłosierdzia. Wybawił od tylu nieprzyjaciół, uczynił dla niego tyle cudów, a co na to Żydzi? Prześladowali i mordowali Jego proroków, a na końcu, i to już w najbliższych dniach, zamordują ukochanego Syna Jego" (s. 862–863).

Analiza podręczników katechetycznych tego okresu przekonuje, że obok częstych tekstów komentujących Ewangelię z podkreśleniem winy Żydów i wywołaniem niechęci do nich, mamy także teksty, które umiejętnie wychowują w kierunku ukazania winy za śmierć Jezusa bardziej w wymiarze teologicznym i historiozbawczym.

Z okresu międzywojennego szczególnie ważne wydają się takie teksty, które chcą przezwyciężyć postawy antysemickie. W książce ks. Jana Stanisława Żaka *Gotujcie drogę Panu. Opowiadania dla przygotowujących się do Pierwszej Komunii Świętej* (Włocławek 1938) znalazłem dwa opowiadania, które zdają się wskazywać na zamiar przezwyciężania postaw antysemickich już na tym etapie wychowania religijnego przez katechezę. W opowiadaniu *Janek* mamy najpierw przykład rozmowy w domu rodzinnym. Siostra opowiada młodszemu bratu o męce Zbawiciela. Czytamy w opowiadaniu:

Chłopiec słuchał bez poruszenia się. Całe jego serce przepełnione było współczuciem dla cierpiącego Zbawiciela – i oburzeniem na Żydów. Teraz już nie mógł dłużej wytrzymać. – Podli Żydzi! – zawołał z gniewem. Jak oni mogli być tak bezlitosnymi! Kochanego Zbawiciela na śmierć skazywać. Oni na pewno wszyscy są teraz w piekle, nieprawdaż, Kazimiero? Gdybym mógł, tobym ich wszystkich tam wysłał jak najgłębiej do samych obrzydliwych diabłów (s. 38–39).

Z reakcji chłopca możemy się domyślać, że w opowiadaniu odmalowano okrucieństwo Żydów i wyłączną ich winę, wszystkich bez wyjątku. Ta wstępna część jest dla autora tylko pretekstem do ukazania pouczenia moralnego na temat traktowania Żydów. Pisze on dalej:

Jednak siostra pogłaskała go po kędzierzawej jasnej głowie i rzekła: Co ty mówisz, zapalona główko? To byś ty życzył ludziom, aby poszli do piekła...? Czyś to nie słyszał, jak Zbawiciel w czasie Swej męki modlił się za swych wrogów i nieprzyjaciół? Tak, wielką była zbrodnia żydów, że wydali na śmierć Pana Jezusa. Ale my, gdy grzeszymy ciężko, to wina nasza nie jest mniejszą, lecz większą nawet. Bo żydzi nie uznawali Chrystusa Pana za Boga, nie wiedzieli, co czynili. Sam Pan Jezus z krzyża o tym mówi: „Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią." A my wiemy dobrze. My wiemy, że On z miłości ku nam to wszystko wycierpiał... Gdy więc Zbawiciela naszego nie słuchamy, nie wypełniamy tego, co nam nakazuje, albo robimy to, czego On zabrania i potępia, to Go przez nasze grzechy ranimy i na nowo krzyżujemy. A stąd nasza wina jest większa od żydowskiej (tamże).

Choć autor w nieco niezręczny sposób chce zapobiec powstaniu uczuć antysemickich, to ważne jest, że uświadamia sobie taką potrzebę. W tej samej książce autor zamieszcza piękne opowiadanie *Żydowskie dziecko* o potrzebie miłości i szacunku dla Żydów. Czytamy tam m. in.: „Bardzo słusznie, Janinko, postępuj dobrze z tym żydowskim dzieckiem. Bądź uprzejmą i życzliwą dla niego. Zbawiciel kocha je także... A więc nie odtrącaj Rut od siebie ani wejrzeniem, ani żadnym słowem.

A zobaczysz, jak Ty będziesz z nią postępowała, tak będą czyniły i inne dziewczynki" (s. 165).

Nowsze podręczniki katechetyczne, a więc z lat sześćdziesiątych i późniejsze, są bardziej powściągliwe w akcentowaniu opisu męki Zbawiciela i eksponowaniu roli Żydów w procesie. I tak, dla przykładu, wzmiankowany *Mój Katechizm* ks. Materskiego i S. Hekker daje tekst ewangeliczny opisu męki Zbawiciela nie podnosząc winy Żydów, ale wskazując na winę grzeszników. Analiza jednostki *Pan Jezus umiera i zmartwychwstaje dla zbawienia wszystkich ludzi* z podręcznika *Bóg z nami* (1971) może być przykładem właściwego potraktowania tego trudnego problemu. Zarówno we wprowadzeniu teologicznym przeznaczonym dla katechety, jak i w treści katechezy autorzy używają sformułowań, które można i dziś przekazywać bez obawy narażenia się na zarzut, że jest to nauczanie pogardy dla Żydów. Oto fragment: „Wrogowie zaprowadzili Pana Jezusa przed Piłata. Piłat był sędzią. Niedobrzy ludzie domagali się od Piłata, by wydał wyrok na Pana Jezusa, by skazał Go na śmierć na krzyżu" (s. 224).

Zatrzymajmy się na koniec na problemie początków Kościoła. W nauczaniu religijnym istnieje bowiem niebezpieczeństwo takiego przedstawiania początków Kościoła, jak gdyby powstawał on całkowicie poza społecznością żydowską. I tak na przykład niektóre podręczniki pomijają niemal całkowitym milczeniem fakt, że pierwsze gminy chrześcijańskie wywodzą się z Żydów. Pisze się wtedy, że ludzie przyjęli Słowo, nawrócili się. Są jednak podręczniki, także przedwojenne, gdzie wyraźnie pisze się, że wielu Żydów nawróciło się. Ks. Szukalski, omawiając w *Podręczniku Metodycznym do nauki historii biblijnej* List do Hebrajczyków, nazywa go listem do Żydów nawróconych do chrześcijaństwa (s. 560). Także ks. Bielawski w podręczniku *Katechezy biblijne na pierwszą klasę szkoły powszechnej*, omawiając działalność św. Piotra apostoła, napisze: „Wszędzie nawracało się wielu Żydów" (s. 226).

Bardzo interesujące dane na ten temat otrzymujemy przy analizie wspomnianego wyżej podręcznika ks. Zaleskiego *Nauka Boża*. Autor, mówiąc o winie za śmierć Jezusa, wskazuje wyraźnie na Żydów jako odpowiedzialnych za tę zbrodnię, a już nieco dalej w jednostce *Święty Kościół Powszechny* pisze: „Tak było i wtedy, kiedy Pan Jezus żył jeszcze na ziemi. Gdy się tylko pojawił, wszędzie szły za Nim wielkie tłumy ludzi. Tych to właśnie ludzi, którzy szli z Panem Jezusem i którzy przyjęli Jego naukę, nazywamy »wiernymi«" (s. 188). Można więc zauważyć, że autor czyni przeciwstawienie: Żydzi – wierni, jakoby ci wierni nie byli Żydami. W II części tego podręcznika odkrywamy wiele sprzecznych opinii. I tak w jednostce *Założenie*

Kościoła Katolickiego oraz jego cel autor cytuje fragment Ewangelii według św. Jana (11, 45): „Wielu też z Żydów, którzy widzieli, co uczynił Jezus, uwierzyło weń" (s. 215). A zaraz potem pisze:

Ale może zapytacie: Dlaczego ustanowił Pan Jezus swój Kościół, który nazywamy Katolickim czyli Powszechnym? (...) Najpierw dlatego, że Żydzi odrzucili Pana Jezusa, nie przyjęli Go, a nawet Go umęczyli. Ponieważ Pan Jezus widział od samego początku, że Żydzi nie chcą uznać Go za posłańca od Pana Boga, pomimo tylu cudów, jakie na własne oczy widzieli; cudów tak wielkich i licznych, jak nigdy dotąd – dlatego trzeba było myśleć o nowych wiernych i o nowych pasterzach. Gdyby Żydzi uznali Pana Jezusa, to byliby pierwsi przyjęci do Kościoła, a ich kapłani byliby pierwszymi następcami Pana Jezusa (...) nie tylko nie poszli za Nim, ale nawet Go zamordowali (...) Ponieważ więc Żydzi odrzucili Pana Jezusa, musiał Pan Jezus pomyśleć o nowych wyznawcach i o swoich uczniach (s. 216).

Podobne przeciwstawienie: wierni – Żydzi znajdziemy w jednostce *Potrójna władza w Kościele Katolickim*, gdy autor pisze: „Św. Piotr (...) nawraca około trzech tysięcy samych mężczyzn (...) i znowu nawrócił około 5000 ludzi. Nic dziwnego, że Żydów ogarnął gniew" (s. 224). I, dla odmiany, ten sam autor pisze na s. 245: „w pierwszych już miesiącach liczba nawróconych Żydów, liczba członków Kościoła wynosiła około 20 tysięcy".

Wspomniane wyżej przeciwstawienie: wierni – Żydzi znajdziemy jeszcze raz w tym samym podręczniku, gdy mowa jest o Zesłaniu Ducha Świętego: „Piotr i tak porywająco, tak przekonywająco umie mówić, że dla Chrystusowej wiary pozyskuje zaraz tego dnia aż 3000 ludzi. Św. Piotr ma nawet odwagę czynić wyrzut Żydom, że zamordowali tego Jezusa, który tak wielkie czynił cuda, a zamordowali w takiej hańbie, bo między złoczyńcami na krzyżu" (s. 372). Ten sam jednak autor w następnym wydaniu podręcznika (1966) w tej samej jednostce zmienia powyższy tekst i pisze: „faryzeusze odrzucili Pana Jezusa, nie przyjęli Go, a nawet umęczyli" (s. 174). Tak więc, zamiast pisać o Żydach jako winnych śmierci Jezusa, autor odpowiedzialność tę przenosi na faryzeuszy. Być może jest to już wynik wskazań zawartych w *Nostra aetate*, ale – gdyby nawet tak było – autor źle odczytał intencję deklaracji soborowej.

Nowsze podręczniki katechetyczne bardziej koncentrują się na teologicznej wizji Kościoła jako Ludu Bożego Nowego Przymierza, Królestwa Bożego na ziemi. Brak w nich nakreślenia wyraźnego kontekstu środowiskowego rodzącego się Kościoła. Pragnę jednak wskazać choć na jedno bardzo poprawne ujęcie w tym względzie. Znajdziemy je w przywoływanym już podręczniku dla młodzieży szkół ponadpodstawowych *Spotkania z Bogiem w Kościele*. Czytamy tam m. in.: „Bóg sam odpowiada, dlaczego wybrał naród izraelski na lud

Boży, na zalążek Kościoła Chrystusowego (...) Wielu Żydów słuchających nauki Jezusa, oglądających znaki, które czynił, uwierzyło w Niego. Zaczęli się wokół Niego gromadzić i towarzyszyli Mu w Jego podróżach misyjnych. Spośród nich wybrał Dwunastu, których wezwał po imieniu." Autorzy tej jednostki przypomnieli uczniom fragment z soborowej Konstytucji o Kościele: „Chrystus ustanowił to nowe przymierze, a mianowicie nowy testament we krwi swojej, powołując spośród Żydów i pogan lud, który nie wedle ciała, lecz dzięki Duchowi zróść się miał w jedno i być nowym Ludem Bożym" (KK 9).

Podsumowanie

Kościół po II wojnie światowej, a szczególnie po II Soborze Watykańskim dokonał reinterpretacji swego nauczania na temat Żydów i judaizmu. Wypracował dokumenty dla katechezy i wychowania religijnego w tym zakresie. Nauczanie religijne przez katechizację zawsze odgrywało ogromną rolę w kształtowaniu świadomości i postaw wobec Żydów. Ważne są treści zawarte w katechizmach, podręcznikach dla katechizowanych i podręcznikach metodycznych dla katechety. W materiale źródłowym znajdujemy bardzo rozbieżne ujęcia nauczania o Żydach i judaizmie. Nie można uogólniać i twierdzić, że nauczanie przez katechezę było zawsze nauczaniem pogardy dla Żydów, czy też sprzyjaniem postawom antyjudaistycznym lub antysemickim. Niemniej, w podręcznikach znajdziemy wiele miejsc, które domagają się reinterpretacji według wymogów współczesnych dokumentów Kościoła. Trzeba jednak pamiętać, że analiza dokumentów, jakimi są katechizmy i podręczniki, nie wyjaśnia całości katechizacji, bo przecież najwięcej dokonuje się w żywym kontakcie na katechezie. Brak nadto u nas badań socjologicznych o stanie świadomości dzieci i młodzieży na temat Żydów i judaizmu. Nie wiadomo, na przykład, w jakim stopniu rodzina kształtuje świadomość młodych na ten temat.

Niniejsze opracowanie jest – o ile mi wiadomo – pierwszym poddającym badaniu polskie podręczniki katechetyczne w zakresie przekazu na temat Żydów i judaizmu. Nie przebadano jeszcze pod tym kątem tekstów liturgicznych, takich jak teksty nabożeństwa Drogi Krzyżowej, jasełek, misteriów religijnych, Gorzkich Żali, pieśni kościelnych. Pozostaje to zadaniem dla badaczy.

KS. JERZY BAGROWICZ, ur. 1938. Od 1978 redaktor naczelny „Ateneum Kapłańskiego". Profesor ATK, kierownik katedry katechetyki fundamentalnej, członek Komisji Głównej Synodu Plenarnego i Komisji Episkopatu ds. Ludzi Świeckich.

DOŚWIADCZENIE DIALOGU

ROZMOWA Z SIOSTRAMI ZE ZGROMADZENIA MATKI BOŻEJ SYJOŃSKIEJ

STEFAN WILKANOWICZ: *Czym kierowały się Siostry wybierając to właśnie zgromadzenie, szczególnie nastawione na dialog judeo–chrześcijański?*

S. ANNE–DENISE RINCKWALD: Dokonałam tego wyboru mając 21 lat. Szukałam jakiegoś zakonu, w którym szczególnie ceni się i czyta Biblię. To było jeszcze przed Soborem, odnowa biblijna dopiero się zaczynała. Otóż w tym właśnie zgromadzeniu Biblia była rdzeniem duchowości, cała Biblia obejmująca duchowe doświadczenie dziejów biblijnych. Nie znałam wtedy Żydów, najwyżej jakieś przesądy ich dotyczące, zatem nie myślałam o dialogu z nimi. Moje powołanie do tego dialogu odkryłam już będąc zakonnicą... W okresie nowicjatu zapoznawałyśmy się po trochu z tą tematyką, ale dla mnie decydującym wydarzeniem było odkrycie postanowień z Wannsee. Jedna z sióstr poprosiła mnie o ich przetłumaczenie, znałam bowiem niemiecki. Było to 8 grudnia, wielkie święto w naszym zgromadzeniu, atmosfera radości, dom pełen sióstr, a ja zamknięta w jakimś pokoiku tłumaczyłam ten tekst, do głębi wstrząśnięta. Wtedy zrozumiałam, co to znaczy „ostateczne rozwiązanie". To był początek mojego głębokiego zaangażowania w dialog, odkrycie mego powołania jako siostry syjońskiej.

S. MARIE–DOMINIQUE GROS: Mając 10 lat wiedziałam, że będę zakonnicą, że mam ofiarować życie Chrystusowi, ale nie wiedziałam, w jakim zakonie – byłam jednak pewna, że On mi go wskaże. Mając

lat 16 spotkałam siostry syjońskie i zobaczyłam, że one kochają Lud Chrystusa. To mnie do nich przyciągnęło – kochały lud, który kochał Jezus. Zupełnie zresztą nie wiedziałam, co ja mam robić dla tego ludu. Wstąpiłam do zgromadzenia niewiele o Żydach wiedząc, tylko modląc się za nich, pamiętając o ich krzywdzie i prosząc o ich nawrócenie.

S. DOMINIKA ZALESKA: Polecił mi to zgromadzenie pewien dominikanin, którego bardzo wysoko cenię. Był Żydem i intelektualistą, który samodzielnie doszedł do przekonania, że Jezus jest Mesjaszem, napisał o tym książkę, przyjął chrzest i wstąpił do dominikanów. Polecił mi siostry syjońskie, ponieważ znał moje ekumeniczne zainteresowania. W czasie wojny bowiem, jako młoda dziewczyna, pracowałam w Genewie w Międzynarodowym Czerwonym Krzyżu, potem w YMCA, zatem miałam stale do czynienia z ludźmi różnych wyznań, którzy nieraz z wielką odwagą i poświęceniem pomagali uchodźcom i więźniom w niemieckich obozach, spotykałam się więc także z żydowskimi uchodźcami.

Przyjechałam do Francji i zgłosiłam się do jednego z kontemplacyjnych klasztorów Notre–Dame de Sion. Nie myślałam wtedy bowiem o apostolstwie czynnym. Chciałam po prostu być z Bogiem, jak najbliżej. W tym klasztorze znalazłam prostotę i autentyczność, której poszukiwałam, którą kochałam. Dopiero po dwunastu latach, po Soborze, który przeżywałam bardzo głęboko, poprosiłam o przeniesienie do gałęzi czynnej naszego zgromadzenia – pragnęłam bardziej bezpośrednio włączyć się w życie Kościoła, być z ludźmi. Przełożona generalna poleciła mi odbycie pełnych studiów teologicznych w Instytucie Katolickim w Paryżu. Ks. Danielou, późniejszy kardynał, a ówcześnie kierownik naukowy tego Instytutu, udzielił mi pozwolenia na studiowanie razem z księżmi, co było wtedy wielkim wyjątkiem od reguły. Później uzupełniałam jeszcze swoją wiedzę o judaizmie, aby być przygotowana do dialogu.

Jak się realizowało to powołanie w życiu Sióstr i zgromadzenia?

S. MARIE–DOMINIQUE: Zaczęło się to skromnie, od kontaktów z żydowskimi uczniami naszej szkoły w Marsylii, przybyłymi głównie z Algierii, bardzo biednymi, trzeba było się więc nimi opiekować.

Również dla mnie Sobór miał ogromne znaczenie, pobudził moją refleksję, zwłaszcza że byłam w Rzymie w końcowym okresie jego obrad, a szereg naszych sióstr współpracowało z niektórymi Ojcami Soboru, miało więc jakiś udział w opracowywaniu jego dokumentów. Dużo wtedy myślałam o powołaniu naszego zgromadzenia.

Ma ono dwa aspekty – pierwszy to modlitwa za Żydów i staranie się, aby ten lud był lepiej znany i kochany, abyśmy korzystali z jego duchowego bogactwa; drugi to praca dla pokoju, wolności i sprawiedliwości na świecie. Czasem w naszym zgromadzeniu przeważa jeden aspekt, czasem drugi. W Europie, gdzie miała miejsce Zagłada, gdzie tylu Żydów cierpiało, jesteśmy skupione bardziej na bezpośrednich stosunkach z Żydami i na przeciwdziałaniu antysemityzmowi. W krajach Trzeciego Świata (w Ameryce Łacińskiej, Tunisie, Egipcie) akcent pada na pomoc w ludzkim rozwoju, na życie godne człowieka, zgodnie z zawartym w Biblii planem Bożym. Te dwa aspekty są w nim złączone.

S. ANNE-DENISE: W tym pierwszym aspekcie można jeszcze wyróżnić dwa kierunki: praca wśród chrześcijan, wychowawcza czy katechetyczna, uwrażliwiająca na „innego", pokazująca, że Żydzi mają wartości, że warto ich poznawać; i drugi, pokazywanie Żydom chrześcijan, którzy już inaczej ich widzą.

Jeszcze w czasie Soboru niektórzy biskupi prosili nas o stworzenie w Rzymie międzynarodowego ośrodka dokumentacji i informacji dotyczącego judaizmu i dialogu chrześcijańsko-judaistycznego, ośrodka, który pomagałby we wprowadzaniu w życie zasad i dyrektyw zawartych w soborowej Deklaracji o wolności religijnej (*Nostra aetate*). Miałyśmy już bowiem podobne niewielkie ośrodki w Paryżu, Londynie i Kansas City, było się na czym oprzeć. Powstał więc w Rzymie SIDIC (*Service International de Documentation et d'Information*), który gromadzi materiały z tej dziedziny i wydaje periodyk informujący o dialogu judeo-chrześcijańskim na świecie.

Przed 10 laty francuski Komitet Biskupi do spraw dialogu z judaizmem poprosił nas o współorganizowanie w wielu miastach Francji sesji formacyjnych mających na celu nie tylko nauczanie, ale i nawiązywanie osobistych kontaktów z Żydami, którzy z reguły są na nie zapraszani.

Nasze ośrodki organizują wykłady i kursy, różnego rodzaju spotkania itp. Przed Soborem była to zupełnie pionierska praca, dziś mamy już 15 tego typu ośrodków w różnych krajach świata.

S. DOMINIKA: Moje wejście w dialog judeo-chrześcijański odbyło się w inny sposób. Po studiach teologicznych przyjechałam do Genewy, gdzie miałyśmy zamiar stworzyć podobny ośrodek. Ale zaproponowano mi – dzięki kardynałowi Journet – pracę w szpitalu. Zostałam więc szpitalnym duszpasterzem, „wikarym" miejscowego księdza. Księży było mało, a ponadto wydawało się pożyteczne, aby na oddziałach

kobiecych pracę tę prowadziły kobiety. Tam poznawałam najróżniejszych ludzi, uczyłam się ich rozumieć, pomagać im w rozwiązywaniu ich problemów. Pracowałam w różnych klinikach, także na oddziałach dla umierających, spotykałam bardzo różnych ludzi. Oczywiście odwiedzałam także żydowskich pacjentów, informowałam genewską wspólnotę Żydów o ich potrzebach. Stąd rodziła się znajomość z różnymi Żydami, z czasem współpraca i przyjaźń. I tak, na przykład, organizowałam z Vladimirem Halperinem wykłady dla pielęgniarek, aby rozumiały potrzeby żydowskich pacjentów, nie tylko w dziedzinie pokarmów, ale i duchowe, na przykład w obliczu śmierci. Były to kursy z dziedziny etyki i duchowości, kursy, w ramach których współpracowali protestanccy pastorzy, Halperin ze strony żydowskiej, a ja – katolickiej.

To było punktem wyjścia rozwoju kontaktów z żydowskimi organizacjami, głównie z Congrès Mondial Juif.

Dla sióstr syjońskich ważne jest studium Biblii i duchowość biblijna. Czy kontakt z judaizmem wzbogaca rozumienie Biblii? Pomaga w rozwoju duchowości? Pytam o to między innymi dlatego, że dla mnie duże znaczenie miało zetknięcie się z Brandstaetterem, konwertytą z judaizmu i ważnym polskim pisarzem, zwłaszcza z jego powieścią „Jezus z Nazarethu". Ta książka dawała mi głębsze „czucie" Biblii, lepsze rozumienie Jezusa.

S. ANNE–DENISE: To bardzo ważna sprawa. My mamy inny sposób czytania Biblii niż Żydzi. Dla nas to zawsze bardziej studium, dla nich bardziej egzystencjalne przeżycie. Równocześnie mają oni mnogość różnych komentarzy, bogactwo różnych interpretacji – to nas stymuluje i wzbogaca. Widać zresztą, jak rośnie zainteresowanie judaizmem od tej strony. Telewizja francuska na przykład nadaje w każdą niedzielę półgodzinną audycję, w trakcie której rabin (czasem w towarzystwie chrześcijanina) objaśnia Pismo Święte. Program ten budzi duże zainteresowanie wśród chrześcijan. Na jego podstawie powstała już książka oraz program następny, pokazujący życie Żydów, będące swoistym komentarzem do Biblii.

S. MARIE–DOMINIQUE: Także modlitwa żydowska ma dla nas znaczenie, pomaga nam. Żydzi bowiem kładą nacisk na modlitwę dziękczynienia, u nas przez długi czas dominowały prośby. Również myślenie rabiniczne nieraz mi pomagało. Weźmy na przykład taki komentarz do ofiar w świątyni: Bóg nie patrzy na zabite zwierzę, ale na Izaaka, który akceptuje swoją ofiarę – to przecież bliskie Eucharystii!

S. ANNE-DENISE: Pobożny Żyd powinien wypowiedzieć 100 błogosławieństw każdego dnia. Jedna z naszych sióstr oparła swój program wychowania małych dzieci na postawie dziękczynienia, aby od początku tak kształtować stosunek dziecka do Boga. Z dobrymi rezultatami.

Przejdźmy do doświadczeń dialogu z Żydami. Na jakie się tu napotyka trudności? Jakimi drogami może się on rozwijać?

S. DOMINIKA: Na początku spotykałam się z nieufnością, która topniała stopniowo, w miarę poznawania się. Podstawą wszelkiego dialogu jest zaufanie i przyjaźń – jeśli się tę postawę stara zachować, trudności mijają i budzi się zainteresowanie także naszym życiem i naszą religią. Moi znajomi zrozumieli, że istnieją chrześcijanie, którzy się nimi interesują, którzy chcą dialogu z nimi.

Nieufność jest zrozumiała, gdyż przez wieki nauczanie chrześcijańskie było nacechowane negatywnie wobec innych. Twierdzenie, że poza Kościołem nie ma zbawienia, było rozumiane tak, że tylko my jesteśmy dobrzy i tylko my możemy wejść do nieba. Inni są więc odrzuceni, potępieni. Zmieniło się to dzięki Soborowi i nauczaniu Jana Pawła II. Żydzi przyjęli to z radością. Wielu moich znajomych zrozumiało tę zmianę jako uznanie religii żydowskiej za wartościową i trwałą.

S. ANNE-DENISE: Nasze stosunki nie są symetryczne, my wiarę otrzymaliśmy przez nich, zatem brakuje tu wzajemności. Z drugiej strony, mamy wobec nich wiele win, prześladowaliśmy ich przez wieki. Zatem najpierw my powinniśmy starać się ich zrozumieć, okazać im zainteresowanie. Z biegiem czasu może się zrodzić wzajemność.

Być może w Ameryce to wzajemne zainteresowanie jest większe, bowiem tam jest dużo większy religijny pluralizm. Widać nawet pewne oznaki wpływu chrześcijaństwa na życie żydowskie. Na przykład święto Chanuki wchłonęło pewne elementy związane ze zlaicyzowanym Bożym Narodzeniem...

Mam żydowskich przyjaciół duchowo bardzo mi bliskich. Wiem, że Jezus nas dzieli, ale czuję ich bliskość, jeśli chodzi o modlitwę i zasadniczy stosunek do Boga. Także gdy chodzi o koncepcję człowieka i życia, o humanizm – możemy prawdziwie mówić o wartościach judeochrześcijańskich.

Mam także dobre doświadczenia współpracy w dziedzinie problemów międzynarodowych, nieraz bardzo trudnych. Oczywiście, nie odnosi się to do Żydów ultraortodoksyjnych czy w pewien sposób ortodoksyjnych, ponieważ oni dialog odrzucają.

Nie widzę wśród Żydów żadnej chęci nawracania się na chrześcijaństwo, to tylko odosobnione wypadki, ale nasze stosunki będą się poprawiały.

S. MARIE-DOMINIQUE: Sądzę, że coraz wyraźniej odczuwana jest potrzeba dialogu i współpracy. Rok 2000 może być okazją do zbliżenia wszystkich tych, którzy wierzą w Boga Biblii, do pewnego współdziałania w przekazywaniu orędzia Boga do świata. To się już zaczyna. Przypominam sobie tu słowa rabina Sirata, wypowiedziane na pewnym zebraniu, krótko po zamordowaniu premiera Rabina. Mówił on w sposób prawdziwie przyjacielski i braterski, że teraz, kiedy jeden Żyd zabił drugiego Żyda, jesteśmy na jednym statku, zło zagraża nam wszystkim, wobec tego zła musimy się zjednoczyć.

S. DOMINIKA: Myśląc o Polsce, sądzę, że nauczanie tolerancji i otwartości na innych powinno być powszechne. Dialog judeochrześcijański odczuwam ciągle jako „profesorski", elitarny. Nauczanie otwartości – nie tylko wobec Żydów – powinno wejść do katechezy, do kazań, stać się chlebem powszednim duszpasterstwa. Aby nie było tego wykrzywiania się na innych. W sercu Europy trzeba przeżywać chrześcijaństwo w sposób dużo bardziej autentyczny i szeroki. Chodzi o to, aby żyć Ewangelią, pytać się codziennie: co Chrystus zrobiłby na moim miejscu?

S. ANNE-DENISE: Nasze stosunki będą się poprawiały, żyjemy bowiem w zsekularyzowanym świecie, mamy takie same problemy z młodzieżą, która oddala się od wiary, stoimy wobec wielkich problemów społecznych – młodzi Żydzi też bywają dotknięci bezrobociem i marginalizacją – napotykamy na ksenofobię i rasizm.

Oczywiście, każda mniejszość ma tendencję do zamykania się, ale myślący Żydzi czują swoją odpowiedzialność wobec tych problemów i zbliżają się do nas. Wspólna praca – to nadzieja.

Czy można więc powiedzieć, że mamy wspólne zadanie odnowy naszej cywilizacji? Wprowadzenie Transcendencji w kulturę współczesną?

S. ANNE-DENISE: Tak, oczywiście.

Dziękuję za rozmowę.

UCIEKAJĄCY BIOGRAF JEZUSA

O „JEZUSIE Z NAZARETHU"
ROMANA BRANDSTAETTERA

Piotr Wuczkowski

„Cokolwiek kryje w swym łonie tajemnicza przyszłość, nic nie przewyższy Jezusa. Kult jego będzie się wciąż odradzał, legenda jego będzie zawsze budziła łzy w oczach, cierpienia jego poruszą najszlachetniejsze serca; wszystkie wieki będą świadczyły, że w całym plemieniu ludzkim człowiekiem największym był Jezus." Tak kończył swoją słynną książkę o Chrystusie Ernest Renan. Warto zwrócić uwagę na „prorocki" charakter tej wieńczącej *Żywot Jezusa* myśli, interesujący o tyle, że trudno posądzić jej autora o wiarę w proroctwa. Ale nie tylko. Otóż jesteśmy świadkami, jak bardzo stwierdzenie Renana okazało się trafne – przynajmniej w odniesieniu do naszego wieku. Osoba Jezusa, dobra nowina, którą przyniósł ludzkości, dynamika rozwoju pierwszych wspólnot chrześcijańskich stały się inspiracją dla wielu twórców.

Czym wobec tego wyróżnia się spośród doborowego grona „biografów" Jezusa Roman Brandstaetter? Kim był w jego życiu Chrystus? Czy tylko tematem powieści? Dlaczego o Nim pisał? Na te pytania spróbujemy poniżej odpowiedzieć. Chcemy sięgnąć do niektórych z pozoru nic nie znaczących wydarzeń z życia artysty, wydarzeń być może nie ujętych w encyklopediach lub w oficjalnych życiorysach, brzemiennych jednak w skutki w duchowej drodze rozwoju pisarza. Dla Romana Brandstaettera będzie to „droga do Damaszku".

Zasadniczą wszakże częścią naszych rozważań będzie analiza dzieła Brandstaettera ze szczególnym zwróceniem uwagi na postać Chrystusa.

Wydaje się bowiem, że dla pisarza powieść o Jezusie była przede wszystkim odpowiedzią na głębokie wewnętrzne wyzwanie, z którym przyszło mu się zmagać całe życie...

„Droga do Damaszku"

O Romanie Brandstaetterze możemy powiedzieć, że urodził się dwa razy, a tym samym, że był człowiekiem podwójnego wyznania. Właśnie podwójnego, bo niesprawiedliwie byłoby uznać, iż jedno wyznanie zastąpiło drugie – że to, które wyniósł z rodzinnego domu, uległo temu z jerozolimskiej nocy. Przyszedł na świat zimą, 3 stycznia 1906 roku w Tarnowie, w statecznej i dość zamożnej rodzinie żydowskiej. Jego dziadek był znanym prozaikiem i humorystą hebrajskim, współpracownikiem miesięcznika literackiego „Haszachar" redagowanego przez Pereca Smoleńskiego w Wiedniu. Młody Roman odebrał staranne wykształcenie. Języka hebrajskiego, potem także polskiego, uczył się na Biblii, w tym drugim przypadku korzystając z przekładu księdza Wujka. Jak wspomina potem w *Kręgu biblijnym*: „Biblia leżała na biurku mojego dziadka. Biblia leżała na stołach moich praojców. Nigdy w bibliotece. Zawsze na podręczu. W naszym domu nikt Biblii nigdy nie szukał, nigdy również nie słyszałem, aby ktokolwiek pytał, gdzie ona leży."[1]

Jego dzieciństwo, lata gimnazjalne przenikała atmosfera rodzinnego domu, szczególnie zaś szczery podziw dla dziadka. Rozmowy z nim, jego dostojne, wręcz patriarchalne rady napełniały Romana niekłamanym uwielbieniem. Gdy pierwszy raz zobaczył Biblię, myślał, że to właśnie dziadek ją napisał. Dyskretnie, poprzez drobne epizody, ale niepokojąco pojawia się w jego życiu Jezus. Brandstaetter pamiętał intrygujący dlań obraz wiszący w klasie, przedstawiający ukrzyżowanego człowieka i krzyż na zewnętrznym, wschodnim murze katedry tarnowskiej, przed którym, zawstydzony, ukradkiem uchylał czapki. Pamiętał, że służąca dwukrotnie zaprowadziła go do katedry, aby pokazać mu ukrzyżowanego Boga, i że po tych odwiedzinach jego niepokój pogłębił się. Nikomu jednak o tym nie mówił.

Najbardziej interesujące zdarzenie natomiast rozegrało się u nauczycielki gry na fortepianie, u której mały Roman pobierał lekcje. Nie sposób ustalić daty tego zajścia – Brandstaetter uczył się już u niej od pewnego czasu, bo z dwoma synami pani profesor łączyła go serdeczna przyjaźń. Pewnego dnia chłopcy odmówili zabawy z Romanem. Na pytanie dlaczego, jeden z nich odpowiedział: „Bo ty zabiłeś Pana

[1] Roman Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Warszawa 1986, s. 14.

Boga." „Nie wiedziałem, o co mu chodzi – wspomina Brandstaetter – nie wiedziałem, o czym mówi. Bóg? Bóg? Zabiłem Boga? Dlaczego miałem zabić Boga? Jezusa? Jezusa? Ja zabiłem? Ja? Kogo zabiłem?! Wszystko jedno! Ja nikogo nie zabiłem! Nikogo!"[2]

Na pewno był to dla niego wstrząs. Na lekcje więcej już nie poszedł. Zagadka domagała się rozwikłania: „Pierwszym odruchem, który we mnie powstał, była pewność, że Chrystus, kimkolwiek jest, jest mi niechętny – po co modliłem się do niego w katedrze? – że jest magiczną siłą, która godzi we mnie, w dziadka, w całą naszą rodzinę."[3]

Brandstaetter usiłował wyjaśnić naturę swojego „współudziału w bogobójstwie", pytając jednego ze szkolnych kolegów i poszukując odpowiedzi w domowej bibliotece. Informacje, niestety, przeczyły sobie nawzajem. Rozczarowany, zaprzestał poszukiwań. Po kilku latach (na pewno około roku 1922) przeczytał w zbiorze poezji Tuwima wiersz *Chrystusie...*, który wyrażał jego własne młodzieńcze niepokoje i rozterki. Sam wtedy zaczął pisać o Chrystusie i świętym Franciszku. Wiersze te znalazła matka pisarza, przeczytała je i schowała u siebie. Spłonęły w czasie wojny w Warszawie.

Kolejną lekturą istotną na „drodze do Damaszku" był *Żywot Jezusa* Enesta Renana. Brandstaetter tak pisał o niej: „Zauroczony literackim pięknem tej opowieści, namiętnie się w niej rozczytywałem i przez długie lata była ona jedynym źródłem mojej wiedzy o Chrystusie."[4]

W 1924 roku Brandstaetter podejmuje studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. To również okres jego pierwszych prób literackich. Debiutuje w roku 1927[5], a w rok później ukazuje się jego pierwszy zbiór poezji zatytułowany *Jarzma*. Myliłby się jednak ten, kto usiłowałby odnaleźć w tych utworach jakieś elementy chrześcijańskie. Sam autor tak pisze w jednym z listów do Jana Wiktora: „Wszelka ideologia i wszelki idealizm chrześcijański jest mi obcy. Ideał przebaczenia odczuwam – nie rozumiem go jednak."[6]

Po studiach, w 1929 roku, Brandstaetter wyjeżdża na stypendium do Paryża, aby prowadzić badania historycznoliterackie dotyczące Adama Mickiewicza. Wróciwszy dwa lata później z Paryża, broni pracy doktorskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Sympatyzuje z ruchem syjonistycznym, publikuje w „Miesięczniku Żydowskim", piętnuje wystąpienia antysemickie. Józef Dużyk tak charakteryzuje autora *Jezusa z Nazarethu* z tego okresu:

Był (...) od zarania swej twórczości zauroczony światem, życiem i historią Żydów,

[2] *Ibidem*, s. 27.
[3] *Ibidem*, s. 28.
[4] *Ibidem*, s. 36.
[5] Roman Brandstaetter, *Chleb*, „Głos Prawdy", nr 1/1927.
[6] Roman Brandstaetter, *Widziałem wielu bogów*, „W drodze", nr 11/91, s. 18.

zwłaszcza polskich. W latach międzywojennych przywiązanie do judaizmu jest u niego bardzo mocne, o czym świadczą wymownie jego prace poświęcone m. in. próbom stworzenia przez Adama Mickiewicza legionu żydowskiego oraz inne studia drukowane na łamach „Miesięcznika Żydowskiego", jak *Tragedia Juliana Klaczki*, gdzie przedstawia dramatyczne konflikty twórcy przechodzącego na katolicyzm.[7]

Tragedia Juliana Klaczki jest bardzo szczególną publikacją. Nie sposób nie odczytać w niej tonu politowania dla żydowskiego apostaty:

I w takiej to zapewne chwili, w czasie długich samotnych rozmów ze samym sobą, w obliczu śmierci niezłomnej, zbliżającej się miarowym krokiem, zrozumiał może smutny odszczepieniec wielką tragedię swego żywota. Wtedy to również zapewne doznał najwyższego ukojenia: w ciemnych oczach swej żydowskiej matki, obejmującej go w uścisk śmiertelny, wyczuł ciepłe błyski przebaczenia. Naszego przebaczenia.[8]

Wszakże słowo o przebaczeniu, o którym jeszcze przed pięciu laty mówił, że go nie rozumie, nasuwa przypuszczenie, iż być może powodem powstania studium o Klaczce był niepokój Brandstaettera z lat młodości.

W roku 1934 ukazał się drugi zbiór poezji autora *Kręgu bilijnego*, zatytułowany *Królestwo trzeciej Świątyni*. W następnym roku, wiosną, Brandstaetter odbył podróż do Grecji, Turcji i Palestyny.

Do wybuchu wojny pisarz mieszkał w Warszawie. We wrześniu 1939 roku opuścił stolicę, uciekając przed zawieruchą wojenną. Przez Wilno, Moskwę, Baku, Pahlawi, Teheran, Bagdad, Amman dotarł do Palestyny. Przekroczył granicę ziemi swych praojców w roku 1941. Zamieszkał w Jerozolimie, gdzie do końca wojny pracował w Polish Information Centre jako telegrafista. Korzystając z urlopów, wędrował po kraju „śladami Chrystusa". Tam właśnie, w Jerozolimie, w grudniu 1944 roku przeżył swoją „noc biblijną". Brandstaetter skończył pracę, minęła już północ. Wychodząc przypomniał sobie, że nie ma w domu nic do czytania. Jego uwagę zwróciła sterta starych tygodników leżąca obok biurka...

Wyciągnąłem na chybił trafił kilka numerów. Z jednego z nich wypadła na podłogę dużych rozmiarów wkładka. Podniosłem ją. Była to reprodukcja rzeźby z XVII wieku Innocenza da Palermo z kościoła San Damiano w Assyżu, przedstawiająca ukrzyżowanego Chrystusa (...) Spojrzałem na reprodukcję. Wyobrażała Chrystusa w chwilę po Jego śmierci. Z półrozchylonych warg uszedł ostatni oddech. Kolczasta korona spoczywała na Jego głowie jak gniazdo uwite z cierni. Miał oczy zamknięte, ale widział. Głowa Jego wprawdzie opadła bezsilnie ku prawemu ramieniu, ale na twarzy malowało się skupione zasłuchanie we wszystko, co się wokół działo. Ten martwy Chrystus żył. Pomyślałem: Bóg.[9]

[7] Józef Dużyk, *O listach Romana Brandstaettera do Jana Wiktora*, „W drodze", nr 11/91, s. 13.
[8] Roman Brandstaetter, *Tragedia Juliana Klaczki*, „W drodze", nr 1/92, s. 64.
[9] Roman Brandstaetter, *Krąg...*, *op. cit.*, s. 54–55.

Nigdy później nie nazywał tego zdarzenia „nawróceniem". Nawet się oburzał: „Ja nie byłem poganinem, bym się miał nawracać. Po prostu uznałem Nowy Testament za całkowite wypełnienie Obietnicy Pańskiej zawartej w Starym Testamencie. I na tym koniec. Cała reszta była tylko logiczną konsekwencją tego faktu."[10] Nigdy również nie otaczał swej wewnętrznej przemiany nimbem tajemniczości. Jednak późniejsze lata pokażą, iż były to naprawdę jego narodziny. Wiedział już wówczas o śmierci swoich najbliższych w Treblince i że nie ma już do kogo wracać. Postanowił jednak wrócić. Potrzebował Polski, czegoś, co ludzie nazywają domem, ojczyzną. W roku 1946 zatrzymał się na czas jakiś w Rzymie. Tam poznał swoją przyszłą żonę, Reginę z Brochwicz-Wiktorów. W grudniu tego roku wyjechali oboje do Asyżu, gdzie odbył się chrzest poety i jego ślub. Tuż po nim napisał do Jana Wiktora: „Strasznie mi było źle do czasu poznania mojej żony. Dużo było samotności, dużo goryczy. Dziś mam obok siebie niezwykle porządnego człowieka o krystalicznie czystym charakterze. Bardzo kocham moją żonę – a to chyba największy skarb, jaki człowiek w życiu posiąść może."[11] To gorące uczucie oparło się próbie czasu i tchnęło tą samą świeżością w jego ostatnich słowach: „[Rena] była najwierniejszym i najpiękniejszym człowiekiem mojego życia i natchnieniem moich najlepszych dzieł."[12]

Po siedmiu latach wojennej tułaczki Roman Brandstaetter powrócił do Polski. Jednakże nie na długo. Wkrótce bowiem otrzymał posadę *attaché* kulturalnego przy ambasadzie polskiej w Rzymie i pełnił tę funkcję do roku 1948. W styczniu 1949 roku wziął udział w słynnym Zjeździe Literatów w Szczecinie, na którym ogłoszono prawidła socrealizmu. Wkrótce opuścił Poznań i przeniósł się do Zakopanego. Przez osiem lat był prezesem rady kultury przy MRN w Zakopanem. Droga od *attaché* kulturalnego do urzędnika w Radzie Narodowej wiele wyjaśnia. Niewiele w tych latach opublikował, żył z dala od środowisk twórczych, choć nie przerywał pracy.

W 1958 roku wydano pierwszy powojenny zbiór poezji Brandstaettera *Faust zwyciężony*. Dwa lata później, gdy pisarz przeprowadził się – tym razem na stałe – do Poznania, ukazała się *Pieśń o moim Chrystusie* – Ewangelia opowiedziana językiem poezji: ślad pragnienia, o którym przyjdzie nam jeszcze napisać. Dramaty: *Milczenie, Upadek kamiennego domu* i *Teatr św. Franciszka* ukazały się na początku 1961 roku w Austrii, a pierwszy z nich wystawił Królewski Teatr Dramatyczny w Sztokholmie. Rok później opublikowano – tym razem

[10] Jan Góra, *Gość wiecznego domu*, Poznań 1991, s. 45.
[11] Roman Brandstaetter, *Widziałem...*, *op. cit.*, s. 24.
[12] Jan Góra, *op. cit.*, s. 9.

w Polsce – *Dzień gniewu*, a potem kolejny zbiór wierszy–modlitw *Pieśni*.

W końcu grudnia 1964 roku pisarz rozpoczął pracę nad *Jezusem z Nazarethu*, książką zatytułowaną wtedy roboczo *Życie Chrystusa*. Pierwszy tom powieści wyszedł w roku 1967, następne w 1969, 1971 i 1973. Brandstaetter wyznawał w rozmowie:

Ta powieść jest sumą mojego życia, moich doświadczeń i owocem pobytu przez sześć lat w Ziemi Świętej. Ja nigdy bym nie napisał tej powieści, gdybym tyle czasu tam nie spędził. Wypowiedziałem w tym utworze wiele moich osobistych sprzeczności, niepokojów, rozterek, lęków, wewnętrznej szarpaniny. Chodziło mi o to, aby to wszystko z sobą pogodzić, ugruntować, wytłumaczyć, uspokoić i – przezwyciężyć. Chciałem napisać nie tylko epopeję o Bogu i nie tylko pokazać otoczenie, wśród którego i ja się znajdowałem, ale również moje widzenie Boga albo, mówiąc ściślej, moje widzenie m o j e g o Boga. W tym sensie jest to opowieść bardzo intymna – z zachowaniem odpowiednich proporcji – moje augustiańskie wyznanie.[13]

Znamienne, że bardzo ważne dla niego było przywrócenie dziejom Jezusa historycznego i obyczajowego tła, starotestamentowych i starożydowskich związków z Ewangelią:

Pragnę więc jedynie podkreślić, że moja piramida biblijna polega na tym, iż Ewangelię uważam za ukoronowanie Starego Testamentu. Rozerwanie Starego i Nowego Testamentu na dwie odrębne księgi grozi powstaniem mitologii żydowskiej i odrębnej mitologii chrześcijańskiej. Stary Testament jest aktem obietnicy, a Nowy jej wykonaniem. Dlatego odsemityzowanie Ewangelii jest jej zubożeniem, bo wówczas pewnych rzeczy w ogóle nie rozumiemy.[14]

Brandstaetter gruntownie przygotował się do napisania *Jezusa z Nazarethu*, prowadził swoiste studium – nie tylko biblijno–teologiczne, ale również historyczne, etnograficzne i geograficzne. Owocem tych prac były – napisane już po ukończeniu powieści – eseje: *Czy Jezus z Nazaretu był cieślą, Bóg ukryty, Mesjasz ukryty..., Trzeci jeździec Apokalipsy*. Nie poprzestał jednak na tym. Rozpoczął również dzieło przekładu niektórych ksiąg Nowego Testamentu (m. in. Ewangelii i Apokalipsy). Natomiast w roku 1976 wydał *Inne kwiatki św. Franciszka z Assyżu*, wzruszające krótkie opowiadania o Franciszku, który wydawał się poecie pominiętym przez ewangelistów uczniem Jezusa.

Prócz licznych wznowień – *Jezus z Nazarethu* doczekał się siedmiu wydań – Roman Brandstaetter opublikował jeszcze stylizowane biblijne opowieści *Prorok Jonasz* i *Dęby patriarchy Izaaka*, fabularyzowany esej *Ja jestem Żyd z „Wesela"*, czy wreszcie opowiadanie *Śmierć rozwiązała wszystkie sprzeczności*. Po śmierci żony czuł się bardzo

[13] *Epoka, która była rajem. Z Romanem Brandstaetterem rozmawiając o „Jezusie z Nazarethu"*, „W drodze", nr 6/83, s. 11.
[14] *Ibidem*, s. 14.

osamotniony i pozbawiony oparcia: „Żył cicho, skromnie, na uboczu, w szarych betonowych blokach na poznańskich Winogradach. Nie wszyscy ludzie w Poznaniu wiedzieli, że Brandstaetter mieszka w tym mieście."[15]

28 września 1987 roku, po dwóch tygodniach pobytu w szpitalu, Roman Brandstaetter zmarł. Tuż przed śmiercią, w rozmowie z ojcem Marcinem Babrajem, swoim wieloletnim przyjacielem, zwierzył się ze swych pragnień:

Robię rachunek sumienia na starość. Chciałbym się upewnić, że nie zmarnowałem życia. Chciałbym mieć tę świadomość, że moje słowa doprowadziły choćby garstkę ludzi choćby tylko w pobliże rzeczywistej idei chrześcijaństwa. Chciałbym do ostatniej chwili przekazywać moje myśli innym. Wielkie dziedzictwo duchowe wspólne chrześcijanom i żydom upewnia mnie w przekonaniu, że moje „odejście" od judaizmu, moja „zdrada", jak to chcieliby widzieć niektórzy, nie jest odejściem w znaczeniu dosłownym. Ja dotykam obu krańców łuku. Ja czekam na ten Wielki Most. Chciałbym postępować tak – jakby mieszkał we mnie Bóg.[16]

Jezus z Nazarethu

Znakomita większość dzieła Romana Brandstaettera opiera się na przekazie biblijnym – bądź to zaczerpniętym z Ewangelii synoptycznych, bądź z Ewangelii według świętego Jana. Niektóre rozdziały – na przykład *Udała się pospiesznie w góry Judei, Gdzie mieszkasz, Rabbi?, A wy za kogo mnie macie?, Nie dotykaj mnie, Mariamne...* – są wręcz inspirowane jednym ewangelicznym wersetem, inne – jakimś drobnym epizodem. Prócz nich są także rozdziały historyczne napisane na podstawie dokumentów i przekazów z czasów Jezusa – do nich należy między innymi historia rodu Heroda Wielkiego, dzieje arcykapłanów, niektóre informacje dotyczące Piłata, Sejana i samego cesarza Augusta, a także wiadomości z historii Izraela.[17] Współczesnym odkryciom archeologicznym zawdzięczamy wzmianki w powieści o pustelniach esseńczyków w Qumran, skąd wyrusza w swą prorocką misję Johanan ben Zecharia, a także wyjątki tekstu dotyczące obyczajów, życia codziennego, stosunków społecznych i religijnych. Nie brak też opisów świąt i obrzędów hebrajskich, począwszy od obrzezania, poprzez żydowską konfirmację, aż po święta szabatu i nowiu, Jom Kippur, Sukkot i Pesach. Uderzający i zaskakujący jest pomysł pisarza, aby wprowadzić oryginalne hebrajskie imiona, a także tytuły ksiąg biblijnych, nazwy geograficzne, a nawet fragmenty codziennych modlitw (oczywiś-

[15] Jan Góra, *op. cit.*, s. 8.
[16] Marcin Babraj, *Życia nie zmarnowałeś*, „W drodze", nr 3–4/1988, s. 6.
[17] Roman Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*, Warszawa 1987, t. 1, s. 176. Dalej cytaty z *Jezusa z Nazarethu* w nawiasach – symbol JN.

cie w transkrypcji): „Jezus zamknął powieki i usta. Wyprostował się i modląc się szeptał: – *Jitgadal wejitkadasz szeme raba, bealma diwra chirute wejamlich malchute bechajechon uwjomechon uwechajej dechol beth Israel baagala uwizman kariw. Amen*" (JN, t. 2, s. 42).

Powyższy fragment wskazuje nam zarazem jedyny wyjątek przyjęty przez Brandstaettera – podczas gdy wszyscy synowie Izraela nazywani są przez niego imionami w ich oryginalnym brzmieniu, Jeszua z Nazarethu pozostaje dla narratora Jezusem.

Wszystkie jednak geograficzne, historyczne, polityczne i obyczajowe wzmianki stanowią jedynie tło dla wydarzeń zaczerpniętych z Ewangelii. Historia rabbiego z Nazaretu ujęta została w cztery części: *Czas milczenia, Czas wody żywej, Czas chleba i światła* i wreszcie *Pełnia czasu*.

Część pierwsza to w głównej mierze odpowiednik *Ewangelii dzieciństwa* zawartej w pierwszych rozdziałach Ewangelii według św. Mateusza, a zwłaszcza Ewangelii według św. Łukasza. Są to źródła bardzo skąpe – dowiadujemy się z nich jedynie o okolicznościach narodzin Jana Chrzciciela, o zapowiedzi i cudownych narodzinach Jezusa, o hołdzie pasterzy i mędrców, obrzezaniu i oczyszczeniu w Świątyni, o ucieczce do Egiptu i powrocie do Izraela po śmierci Heroda. Później poznajemy jeszcze tylko krótki epizod z pielgrzymki do Jerozolimy. Pisarz był zmuszony wypełnić ewangeliczną „lukę", dlatego najwięcej w tym tomie elementów pozabiblijnych. Gdy Miriam i Josef wracają z Micraim i na stałe osiadają w Nazarecie, Ewangelie milkną. Brandstaetter natomiast opowiada o wychowaniu Jezusa tak, jakby był On najzwyklejszym żydowskim chłopcem. Najpierw matka uczy Go pierwszych modlitw – *Szema Szemone Esre* i *Aszeret Hadewarim*. Później, gdy Jeszua kończy pięć lat, zostaje posłany do Beth hasefer, gdzie pod opieką troskliwego chazana uczy się na pamięć wersetów z Tory. Gdy ma trzynaście lat (a więc już po dziwnym zdarzeniu w czasie świąt Paschy w Jerozolimie), zostaje *bar micwe* i po raz pierwszy w życiu czyta w synagodze Pismo i sam je wyjaśnia. Pisarz przedstawia wreszcie Jezusa przy pracy – jako cieślę, choć częściej jako najemnika rolnego, kreując drobne wydarzenia z tego czasu na źródła późniejszych przypowieści.

Czas milczenia kończy panorama najważniejszych bohaterów – Kajfasza, Piłata, rybaków z Kafarnaum, Judasza, a nawet Szawła – w przededniu dramatu, opis chrztu Jezusa w Jordanie i bezpośrednio po nim podjętego postu oraz kuszenie na pustyni. Interesująca jest postać Kusiciela, który w wyobraźni twórcy skojarzony został z kozłem wypędzanym dla Azazela w Dzień Pojednania (Jom Kippur). Kozioł ten był ucieleśnieniem złej skłonności (*jecer hara*) i nosicielem grzechów

Izraela. W czasie świątecznego obrzędu przeganiano go na pustynię okładając kijami.

Część druga – *Czas wody żywej* – otwiera okres dojrzałej działalności Chrystusa. Tu wreszcie dochodzi do głosu Ewangelia według św. Jana, szczególnie – jak wiemy – wybrana przez Brandstaettera. To właśnie Janowa wersja zainspirowała powieściowy opis powołania pierwszych uczniów. Jest on dzięki temu bardziej dramatyczny. Także opis pierwszego wystąpienia Jezusa – cudu dobrej przemiany w Kanie Galilejskiej, uzdrowienia syna dworzanina królewskiego, rozmowy z Samarytanką i uzdrowienia chromego zostały stamtąd zaczerpnięte. W części tej przedstawione są pierwsze miesiące publicznego nauczania syna Miriam z Nazaretu, pełne radosnego entuzjazmu i cichego zachwytu. Pojawiają się już jednak ciemne chmury nad głową Jezusa – zatargi z faryzeuszami z powodu niezachowywania szabatu, rezerwa uczniów Johanana ben Zecharii zgorszonych brakiem ascezy u nowego Nauczyciela, podejrzliwość Kajafy, który nakazuje rozpoczęcie tajnego śledztwa w sprawie Jeszuy. Tymczasem ciągle jeszcze tłumy idą z oddaniem (często związanym z własną korzyścią) krok w krok za rabbim z Nazaretu, wysłuchują Jego Kazania na Górze i Jego przypowieści, oczekują uzdrowienia i pociechy. Jezus leczy chorych, wyrzuca złe duchy, rozsyła apostołów z misją głoszenia Dobrej Nowiny. W Macheroncie, twierdzy Heroda Antypasa, ginie za sprawą Salome i Herodiady prorok Johanan ben Zecharia, przy którym pozostała tylko garstka wiernych uczniów odwiedzających go w więzieniu.

Rozmnożenie chleba i wygłoszona po nim mowa eucharystyczna, Przemienienie i wielki spór w czasie Święta Namiotów, uzdrowienie niewidomego od urodzenia i wskrzeszenie Łazarza – to najważniejsze wydarzenia zawarte w części trzeciej. Opozycja między Jezusem a niektórymi przywódcami religijnymi wyraźnie się zaostrza, napięcie wzrasta, a jednocześnie dojrzewa wątpliwość w sercu Judy z Kerijoth. *Czas chleba i światła* mieści w sobie dwie kontrowersyjne, a nawet bluźniercze – w pojęciu współczesnych Jezusowi żydowskich słuchaczy – mowy. Gdy rabbi nazywa siebie „Chlebem żywota", każe swym wyznawcom spożywać swoje Ciało i Krew – odchodzą zgorszeni. Gdy zaś mówi o sobie: „JA JESTEM ŚWIATŁO świata" (JN, t. 2, s. 137), chcą go ukamienować. Jezus czuje, że nadchodzi już Jego godzina, godzina goryczy, lęku i opuszczenia.

Ostatnia część powieści, zatytułowana *Pełnia czasu*, oparta jest przede wszystkim na relacji ewangelicznej św. Jana. Tom ten przedstawia wydarzenia Wielkiego Tygodnia, mękę i śmierć Chrystusa, poranek Zmartwychwstania, spotkania z uczniami i Wniebowstąpienie. Opis pasyjny jest wręcz kalką świadectwa Janowego, uważanego przez

Kościół za najbardziej wyczerpujące i najgłębsze pod względem teologicznym.

Dzieło Brandstaettera przedstawia historię Jezusa od najwcześniejszych początków aż po Jego ostatnie chwile wśród uczniów. Narracja jest bardzo prosta, czasem przybierająca ton łagodnej ironii, bardzo rzadko posługująca się pierwszą osobą liczby mnogiej: „Nie zobaczymy już więcej Zecharii. Nie powróci już do naszej powieści, poza jednym drobnym wspomnieniem, albowiem będąc mężem umiaru, skromności i – wbrew pozorom – milczenia, wiedział, że człowiek, spełniwszy swój obowiązek i nie wzywany przez Elohim, nigdy sam nie powinien narzucać swojej obecności niebu i ludziom" (JN, t. 1, s. 46).

Czasem tok narracji odrywa się od wydarzeń fabularnych, aby uzmysłowić czytelnikowi jakąś istotną różnicę kulturową, na przykład żydowskie pojęcie przemijania (JN, t. 1, s. 272–274). Koncepcja narracyjna przyjęta przez Brandstaettera nie pozwalała mu ukazać postaci Jezusa tak wszechstronnie, jak to uczynił Szalom Asz w *Mężu z Nazaretu*. Nie ma tu więc na płaszczyźnie narracji różnych ujęć, odmiennych punktów widzenia, zależnych od światopoglądów. Za to przyjęty pomysł został zrealizowany z niesłychanym rozmachem i głębią.

Brandstaetter często podkreśla żydowskość Jezusa, szczególnie w części pierwszej, gdzie przedstawia edukację syna Miriam i Josefa. Bardzo piękna jest również scena ostatniego kuszenia na pustyni, przed którym Jeszua broni się zmawiając *Szema Israel* (JN, t. 1, s. 239). Jezus, tak jak Jego współbracia, chodzi na święta do Jerozolimy, a tuż przed swoją śmiercią odprawia paschalną wieczerzę – wprawdzie bez baranka, ale z błogosławieństwem nad każdym z czterech kielichów wina i ze śpiewem *Hallelu*.

Pojawia się jednak coś jeszcze, coś nieskończenie bardziej uniwersalnego – przeczuwamy to, czytając nawet opis zewnętrzny Jezusa: „O Jego czarnych oczach wielokrotnie już pisaliśmy (...) Ich niepokojąca głębia była jedyną cechą niezmienną w tej twarzy, która jednak, jak wszystkie twarze ludzkie, ulegała prawom rozwoju i czasu i przechodząc z niemowlęcej w chłopięcą, a z chłopięcej w młodzieńczą, stawała się coraz bardziej wyrazista i czytelna" (JN, t. 1, s. 135).

Później kilkakrotnie pojawia się inne oblicze Jezusa – na przykład przed rozmową z Samarytanką:

> Jezus, patrząc na ziemię Efraim znad brzegów Jabboku, gorąco zapragnął udać się do niej śladami swoich d a w n y c h d r ó g, pochylił się nad żywą wodą w studni Jaakowa ben Jicchak, ojca sprawiedliwego. Była to żywa woda Ojca i Syna (...) Idąc do niej, szedł do swojego Bytu, do Wody Odcieleśnionej i Niepowtarzalnej, bijącej z głębi Pana, i postanowił objawić nad nią, po raz pierwszy c z ł o w i e c z y m i ustami, swój niepowtarzalny Byt (JN, t. 1, s. 343, podkr. – P.W.).

W żadnym jednakże miejscu nie został ów „niepowtarzalny Byt" wyrażony z większą ekspresją i dynamiką jak w scenie wypędzenia przekupniów:

Jezus schylił się, podniósł z ziemi kilka porzuconych przez handlarzy postronków i począł je skręcać (...) Gdy podniósł głowę i wyprostował się, był do niepoznaki zmieniony. Z Jego postaci biła rogata Wszechmoc, potępiająca, piętnująca i skazująca. Czoło Jego podobne było do dwóch Kamiennych Tablic, rozdzielonych od siebie zmarszczką jak prostopadłym ciosem błyskawicy, wargi poruszały się jak ziemia wstrząsana podziemnym dreszczem, która lada chwila ma się otworzyć i wyrzucić z siebie nawałnicę kamieni, i tylko w oczach Jego był spokój, ale groźniejszy od najgroźniejszej burzy, lodowata cisza o niewzruszonej i nieruchomej głębokości (...) był sądem i przebaczeniem, mieczem zadającym rany i oliwą wylaną na ranę, zabójczym ciosem i uściskiem miłującym, i tak objawiał się w dwojakich żywiołach i krzyczał jedno–dwugłosem Jahwe–Ojca i Jahwe–Syna... (JN, t. 2, s. 239–240).

Jezus Brandstaettera jest więc nie tylko łagodnym i ubogim nauczycielem wędrownym, ale także ucieleśnieniem Jahwe. Posiada moc nad swoimi słuchaczami – jednak nie jest to niezwykła siła osobowości, lecz pieczęć żywego Boga. Jest to moc tej samej natury co moc proroków przemawiających w Imieniu Pana, jednakże rozszerzona o nieskończoność, osiągająca swą pełnię. Jezus jest rzeczywistą ikoną Jahwe, współuczestnikiem Jego chwały. Jest to jednak Jahwe ukryty.

Niewiedza apostołów, ich niepewność nawet co do mesjańskiego posłannictwa Jezusa jest w ujęciu powieści zaplanowana i odwiecznie przewidziana przez Wszechmocnego, a dla nich samych zbawienna: „Niekiedy nachodziły ich przedziwne przeczucia, które naprowadzały ich na niezwykłe domysły o bliskości Bliskiego; wpadali w paniczny lęk przed prawdopodobieństwem swych przypuszczeń i wielbili Przedział, który ich oddzielał od Bliskości, i Bliskość, że jest od nich oddzielona Przedziałem. I jeszcze szczelniej zaciskali powieki, i zatykali uszy, i uciekali w mądrą niewiedzę, w tę przystań ludzi bezbronnych" (JN, t. 2, s. 35).

Nie należy z powyższych rozważań wysnuwać wniosku, że Jezus płonie nieustannie jahwicznym gniewem. Są to jedynie chwilowe uchylenia zasłony, zdarzające się najczęściej przy emanacji cudotwórczej mocy Chrystusa. W najdramatyczniejszym czasie, gdy zostaje pojmany i osądzony – widzimy go tylko człowiekiem. Mamy więc do czynienia z podwójnym obliczem Chrystusa – boskim i ludzkim. Wzajemnie się one przenikają, nadając często opisom osoby Jezusa metafizyczny, a nawet mistyczny charakter. Brandstaetter chętnie operuje wtedy paradoksem – tak jak mogliśmy to zauważyć w przytoczonym fragmencie z rozdziału o wypędzeniu przekupniów. Bywa jednak,

że owe paradoksalne zestawienia są tak odważne, iż nasze poczucie smaku wzdraga się przed nimi, jak choćby w rozdziale zatytułowanym *Sęp–Baranek*: „Jezus przemówił do ludu, a słowo wychodzące od Niego było wołaniem Baranka o sępich szponach i ostrym dziobie, Istoty łączącej dwie natury – sępią i jagnięcą, drapieżną i miłosierną, skazującą i skazaną, która często na oczach całego Izraela objawiała się zależnie od konieczności bądź pod postacią cichego Baranka, bądź pod postacią gwałtownego Sępa, rozrywającego na drobne strzępy padlinę grzechów" (JN, t. 2, s. 258).

Jest to obrazowanie obce symbolice chrześcijańskiej i w ogóle biblijnej – Bóg bywa porównywany do orła, gołębicy (epifania Ducha Świętego), ale nigdy do sępa. Z małym wyjątkiem. Jezus przy okazji mowy o końcu świata wygłasza przysłowie: „Gdzie jest padlina, tam się i sępy gromadzą."[18] Nie dotyczy ono wprawdzie Boga, ale wierzących, mimo to wskazuje, jak bardzo głębokie są różnice tradycji kulturowych. Dla nas porównanie uczniów do sępów, a życia wiecznego do padliny wydaje się niestosowne, lecz Chrystus nie odczuwa pejoratywnego nacechowania symbolu i posługuje się nim w celu ukazania instynktu, nieomylnego przeczucia, które – jak sępy ku padlinie – prowadzi wierzących ku wiecznemu życiu.

Wizja Jezusa w powieści Brandstaettera, Jezusa–Jahwe, a przede wszystkim Jezusa–człowieka, jest osadzona w barwnym i dynamicznym tle ówczesnej Palestyny. Towarzyszymy mu w Jego nauczaniu w Jerozolimie i pośród miasteczek galilejskich, we wzgardzonej Samarii i pogańskiej Syro–Fenicji. Jesteśmy świadkami wydarzeń, w których uczestniczą wielcy tego świata – Piłat, Kajafa, Hanan, Herod Wielki i jego syn Antypas, Herodiada i Agryppa, Sejan, a nawet sam cesarz. Najbliżej są wszakże ci, którzy są blisko Jeszuy ben Josef z Nazarethu – Miriam i Josef, apostołowie, Mariamne z Magdali i inne kobiety, Nikodem i Josef z Ramati. Są oni jakby otaczającym Go kręgiem, „koroną jego głowy", by użyć pięknego sformułowania Asza. Więc choć zawsze ostatecznie Chrystus jest osamotniony (bo niepojęty), otacza Go – może nie w pełni uświadamiana – cześć i miłość pierwszych wyznawców.

Brandstaetter niejednokrotnie wypowiadał się po napisaniu *Jezusa z Nazarethu*, że jest to powieść bardzo osobista, w której pragnął pogodzić i przezwyciężyć własne sprzeczności. Próżno by jednak szukać wyraźnych śladów pozostawionych przez pisarza. Poza zakończeniem, w którym pojawia się zamyślony faryzeusz, powieściowy przodek autora, nie znajdziemy żadnych jasnych analogii. Nawet ob-

[18] Mt 24, 28 (por. Łk 17, 37). Cytat według Biblii Tysiąclecia, wyd. III poprawione, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1980.

licze Ukrzyżowanego tuż po śmierci w niczym nie przypomina rzeźby Inocenza da Palermo, która okazała się tak ważna dla twórcy w godzinie jego nawrócenia. Wszystkie rany i pytania zostały gruntownie przetworzone i skrzętnie ukryte. Nie ulega jednak wątpliwości, że Roman Brandstaetter pisał o „swoim" Chrystusie. Świadczy o tym nie tylko oryginalne kulturowe tło, które pisarz wydobył z przeszłości, ukazując Jezusa jako syna Izraela, syna Przymierza i syna Księgi, nie tylko przedstawienie skarbów żydowskiej tradycji – obyczajów i przysłów, midraszów i hagad – niejako ujaskrawiających wizerunek rabbiego, podobnie jak z wielkim znawstwem wybrane cytaty biblijne ze Starego Testamentu. Świadczy o tym nade wszystko ogromna odwaga wyobraźni Brandstaettera, dla którego Jezus jest raz uciekającym przed swoim czasem Jahwe, raz powracającym marnotrawnym Bogiem, czy wreszcie Władcą Opowiadającym. Osobisty ton ujawnia się szczególnie przy opisie uciekania i pościgu – pisarz czuł się bowiem ścigany przez Chrystusa, a jednocześnie rozumiał, że uciekając przed Bogiem (jak prorok Jonasz) w istocie ściga Go i biegnie do Niego. Jezus z Nazaretu w swojej wielkiej dobroci pozwolił mu się doścignąć.

PIOTR WUCZKOWSKI, ur. 1970, absolwent filologii polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Bezpośrednio po studiach był przez kilkanaście miesięcy wolontariuszem we wspólnocie ekumenicznej z Taizé. Pracuje w Chrześcijańskim Stowarzyszeniu Osób Niepełnosprawnych, ich Rodzin i Przyjaciół „Ognisko". Mieszka w Krakowie.

NOWOŚĆ WYDAWNICTWA znak

ks. Daniel Olszewski

DZIEJE CHRZEŚCIJAŃSTWA W ZARYSIE

wydanie III, poprawione i uzupełnione

W znakomitej syntezie ks. Daniela Olszewskiego, kolejnej pozycji z serii RELIGIE I KOŚCIOŁY, dzieje Kościoła katolickiego zostały przedstawione łącznie z historią innych wyznań chrześcijańskich, a także genezą rozłamów, ich uwarunkowań i następstw. Szeroki kontekst dla dziejów chrześcijaństwa stanowią przemiany społeczne, kulturalne, gospodarcze i polityczne poszczególnych epok, krajów i kontynentów. W obecnym wydaniu autor wprowadził nowe rozdziały przedstawiające dzieje chrześcijaństwa w Europie Środkowo-Wschodniej oraz uzupełnił partie książki odnoszące się do czasów najnowszych.

„MĄŻ Z NAZARETU"

ŻYDOWSKA INTERPRETACJA JEZUSA

Justyna Domasłowska–Szulc

Żydowskie spojrzenie na Jezusa przez prawie dwa tysiące lat kształtowało się w opozycji do ujęcia chrześcijańskiego. Żydzi nie umieli dostrzec w chrześcijaństwie religii miłości, bo chrześcijanie prześladowali Żydów. W judaizmie w związku z tym panował zakaz publicznych dyskusji z chrześcijanami na temat Jezusa, a do XVI wieku wszelkie wzmianki o Nim były usuwane ze wszystkich wydań Talmudu zarówno przez cenzorów żydowskich, jak i chrześcijańskich. Wzmianki te zresztą nie były przyjazne ani liczne. W Talmudzie przedstawiono Jezusa jako ucznia rabinów, który zszedł na złą drogę, a nawet jako czarodzieja i kusiciela, który wiódł ludzi na manowce i został za to skazany na śmierć: „Powiesili Jezusa w wieczór paschalny. Czterdzieści dni wcześniej postanowiono, że ma być ukamienowany za praktykowanie czarów i zwodzenie Izraela na manowce."[1] W Talmudzie Jezus był również zwany „synem nierządnicy", „synem herezji". Żydowska apokaliptyka poszła jeszcze dalej. W średniowiecznej *Księdze Zorobabela* przedstawiono Jezusa jako Armilusa, diabelskiego króla Rzymu, który swoim przyjściem miał poprzedzić nadejście Mesjasza. Byłby on synem Szatana i kamiennej rzeźby kobiety. Cały świat miał mu uwierzyć jako bogu i władcy. Cały świat, oprócz Żydów. Armilus zostałby pokonany przez Mesjasza, syna Dawida, i w tym momencie rozpocząłby się też czas mesjański.[2]

---

[1] Encyclopaedia Judaica, Keterpress Enterprises, Jerusalem, hasło: *Jesus*, s. 15.
[2] Zob. tamże, hasło: *Messiah*, ss. 1412–1413.

Oczywiście nie zawsze spojrzenie Żydów na Jezusa było tak skrajnie negatywne. Sam Majmonides dostrzegł w dziele Jezusa z Nazaretu przygotowanie drogi dla Króla, to znaczy Mesjasza, a żyjący w XV wieku rabbi Abraham Farial stwierdził, że Jezus jest rzeczywiście dla chrześcijan Mesjaszem i zbawicielem, ponieważ to przez niego zostali oczyszczeni z bałwochwalstwa.[3] Nie były to jednak popularne opinie. W żydostwie panowało przeważnie negatywne nastawienie do Jezusa. Czasy Bubera, Ben Chorima czy Flussera nadeszły później, już po powstaniu *Męża z Nazaretu*.

Autor powieści, Szalom Asz, był pionierem dialogu międzyreligijnego i pracy nad pojednaniem chrześcijan i Żydów. Jego powieść o Jezusie była bardzo nowatorska na tle ówczesnych poglądów żydowskich na chrześcijaństwo i jego Twórcę. Do dziś zresztą urzeka zarówno swoją żydowskością, jak i otwarciem na chrześcijaństwo.

Szalom Asz nie był teologiem – był nim tylko o tyle, o ile jest nim każdy wierzący Żyd. Urodził się 1 stycznia 1880 roku w Kutnie. Czytać i pisać po polsku, niemiecku i hebrajsku nauczył się samodzielnie. Tworzył opowiadania, eseje, powieści i sztuki teatralne przede wszystkim w języku jidisz. *Mąż z Nazaretu* był pierwszą powieścią Asza o tematyce ewangelicznej. Od czasu jej wydania Szalom Asz nie zaznał spokoju. Nazywano go „odstępcą, renegatem nawołującym Żydów do przejścia na chrześcijaństwo, człowiekiem ogarniętym obsesją pojednania judaizmu z chrystianizmem"[4]. Asz bowiem napisał swą książkę z punktu widzenia żydowskiego, lecz nie negował w niej spojrzenia chrześcijańskiego. Właśnie dzięki temu jego powieść z powodzeniem mogłaby stać się obowiązkową lekturą dialogu dla wyznawców obu religii: Żydom przybliżyłaby Jezusa, a chrześcijanom pomagałaby odkryć żydowskość ich Mistrza.

Oczekiwania mesjańskie Izraela

Szalom Asz przedstawił w swej powieści Jezusa na tle różnych grup społecznych i religijnych, a także różnorodnych oczekiwań mesjańskich.

Mesjaszem, czyli pomazańcem, namaszczonym (w języku hebrajskim – *masiah*, w greckim – *christos*), był człowiek, który na znak uświęcenia został namaszczony przez Boga. W chrześcijaństwie termin ten został odniesiony do Jezusa z Nazaretu i stał się Jego imieniem osobowym, mimo że przedtem oznaczał tylko funkcję i misję. Namasz-

[3] Rabin Byron L. Sherwin, wykład wygłoszony na sympozjum *Kościół a Żydzi i judaizm*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1992.
[4] Tamże, s. 12.

czenie było aktem konsekracji. W Starym Testamencie był to rytuał publiczny i miał on charakter prawny oraz religijny – przez namaszczenie pomazaniec zostawał królem, wchodził w szczególne związki z Bogiem i zostawał wyposażony w dar ducha Bożego.[5]

Instytucja namaszczania znana była w Izraelu od początku istnienia monarchii. Namaszczony oliwą król sprawował rządy w imieniu samego Boga, który był przecież faktycznym władcą Izraela. W ten sposób namaszczenie stało się wyrazem teokracji. Termin mesjasz mógł odnosić się także do kapłanów i proroków. Arcykapłanów bowiem – a zdarzało się, że i proroków również – wprowadzono na urząd poprzez namaszczenie.[6] Oba te namaszczenia były jednak „zapożyczone" z rytu królewskiego.

Wraz z rozwojem idei mesjańskiej teksty Starego Testamentu, które pierwotnie nie miały znaczenia eschatologicznego, w popularnej egzegezie i w popularnych oczekiwaniach zaczęto objaśniać eschatologicznie. Nastroje eschatologiczne wzmagały się nawet do tego stopnia, że zaczęto doszukiwać się sensu w cierpieniu i śmierci. Oczywiście nie było to normą, ponieważ dla człowieka tamtych czasów ideałem było życie. Mimo to w Księgach Machabejskich pojawiło się po raz pierwszy pojęcie męczeństwa bliskie chrześcijańskiemu. Cierpienie nabrało tu funkcji zastępczej, pokutnej. Bracia Machabejscy chcieli umrzeć za grzechy swojego ludu. W źródłach z tamtych czasów wszelako nigdzie nie pojawia się postać Mesjasza, który cierpi. Dopiero późniejsze teksty, które pochodzą z III wieku po Chrystusie, mówią o cierpiącym Mesjaszu, a także, co jest bardzo interesujące, o Mesjaszu trędowatym, który czeka na swój dzień u bram Rzymu dzieląc życie z innymi chorymi.

Tuż przed narodzeniem Jezusa było wiele postaci oczekiwań mesjańskich. Oczekiwano na przyjście Mesjasza–króla, Mesjasza–kapłana, a także Mesjasza króla i kapłana w jednej osobie. Wspólnota w Qumran czekała na przyjście dwu: króla i kapłana, a nawet trzech Mesjaszy: króla, kapłana i proroka osobno. Mimo że w czasie Drugiej Świątyni istniało wiele koncepcji mesjańskich i różnie były określane funkcje Mesjasza, zawsze Mesjaszem – czy Mesjaszami – miał być człowiek. Zakładano Dawidowe pochodzenie królewskiego Mesjasza, ale pretendent musiał jeszcze udowodnić swą autentyczność czynami.

Mimo dużego zróżnicowania oczekiwań mesjańskich nikt w Izraelu w czasach Jezusa nie oczekiwał na Mesjasza, o którym mówią Ewangelie. Wziął to pod uwagę Szalom Asz w swej powieści.

---

[5] Zob. Iz 61, 1.

[6] Na przykład namaszczenie Aarona (Wj 29, 7) oraz namaszczenie Elizeusza na proroka (1 Krl 19, 16).

Świat przedstawiony

Mąż z Nazaretu ma kompozycję szkatułkową. Akcja warstwy pierwszej, czyli „wierzchniej", dzieje się w Warszawie, prawdopodobnie w latach trzydziestych. Narratorem jest młody Żyd zwany Józefem. Józef uczy języka hebrajskiego, a później zostaje sekretarzem pana Wiadomskiego, antysemity, *quasi*–naukowca – znawcy epoki starożytnej i literatury klasycznej. Wiadomski znany był w Warszawie z wystąpień antysemickich oraz ze swoich naukowych „odkryć". Sporządzał bowiem falsyfikaty starożytnych dokumentów i ogłaszał je jako rewelacje. Takim odkryciem był między innymi papirus z Ewangelią Judasza. Oprócz tego Wiadomski żył jeszcze innym życiem. Przechował w pamięci wspomnienia ze swego pierwszego wcielenia. I tu rozpoczyna się warstwa druga powieści, wewnętrzna. Otóż w pierwszym wcieleniu Wiadomski był Rzymianinem, hegemonem Korneliuszem, i żył w czasach Drugiej Świątyni w Palestynie. Był tym człowiekiem, który na rozkaz Piłata i za zgodą arcykapłana wykonał wyrok na Jezusie z Nazaretu. „Nie tylko wykonałem na nim egzekucję. Jeszcze się nad nim znęcałem. Jeszcze go lżyłem przed śmiercią. Jestem również tym, który śledził całą jego działalność. Ja najbardziej jestem winien jego śmierci."[7] Mało tego, okazało się, że i Józef, młody żydowski nauczyciel Wiadomskiego, również był obecny wtedy w Jerozolimie. Józef w poprzednim swoim wcieleniu zwał się Jochananem i był uczniem rabina Nikodema, którego znamy z Ewangelii. On również opowiada o wydarzeniach, których był świadkiem. Warstwa druga powieści składa się z trzech części. Pierwszą z nich jest opowieść hegemona Korneliusza, drugą – Ewangelia według Judasza z Kariotu, a trzecią – opowieść Jochanana. O wydarzeniach związanych z Jezusem z Nazaretu opowiada trzech narratorów, a nawet czterech, bo w Ewangelii Judasza dopuszczona do głosu jest także Maryja. Każda z tych osób patrzy na Jezusa z innej perspektywy.

Hegemon Korneliusz przybył do Jerozolimy wraz z Piłatem około 26. roku po narodzeniu Chrystusa. Od początku był niechętny Żydom. Patrzył na nich oczyma Rzymianina, jak na barbarzyńców. Nie potrafił zrozumieć ich religijności i wiary. Był jednak w pewnym stopniu zafascynowany ich egzotyką. Korneliusz zawsze wyrażał swój negatywny stosunek do nich, ale wbrew intencjom przedstawiał ich w dobrym świetle. Żydzi widziani oczami Rzymianina zadziwiali przede wszystkim swoją pobożnością. „Żydzi mają tylko jeden cel. Całe swoje życie, wszystkie swoje myśli, swoją miłość, męstwo, odwagę i wszelkie

[7] Szalom Asz, *Mąż z Nazaretu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1990, s. 46. Dalej przyjmuję symbolikę MN i odniesienia do *Męża z Nazaretu* umieszczam w tekście.

pragnienia podporządkowują jednej jedynej namiętności – Bogu. Starają się wypełniać w każdym calu najdrobniejsze nawet Jego przykazania" (MN, s. 46). Całe życie religijne Żydów, i to nie tylko żyjących na terenach Palestyny, ale i w diasporze, skupiało się na Świątyni. Każdy Żyd, nawet najbiedniejszy, obowiązany był płacić wysokie podatki na jej rzecz i składać na jej ołtarzu ofiary. Świątynią opiekowali się kapłani i arcykapłani. Rodziny arcykapłanów otwierały sklepy, w których sprzedawano „ofiary". Było to dodatkowe źródło dochodów, obok pieniędzy pochodzących z podatków. Oprócz tego do rodziny kapłańskiej należały kantory, w których ludność mogła wymieniać pieniądze przeznaczone na płacenie podatku na Świątynię. „Plac świątynny zmienił się w bazar" (MN, s. 129).

Prosty lud Judei nienawidził arcykapłanów. Nie tylko za wyzysk, również za współpracę z Rzymianami. Arcykapłani i przeważnie cała arystokracja Judei należeli do ugrupowania saduceuszy. To właśnie głównie oni zasiadali w sanhedrynie. Oprócz nich miejsca zajmowali tam faryzeusze. Faryzeusze w książce Asza, i jest to przeniesienie sytuacji późniejszej z okresu judaizmu rabinicznego, byli rabinami (w rzeczywistości byli poprzednikami rabinów), uczonymi w Prawie, dążącymi do osiągnięcia znajomości Tory i świętości Izraela. Byli to ludzie świeccy i bardzo pobożni. Zawzięcie dyskutowali nad przepisami prawa. Otaczało ich zawsze grono wiernych słuchaczy. Niektórzy z nich byli utrzymywani przez swoich uczniów, inni obok nauczania wykonywali jakąś pracę. Sile ich słów ulegali nie tylko uczeni, ale także lud. I to właśnie ich nauka była bliska Jezusowi z Nazaretu. Jego spory z faryzeuszami były prawdopodobnie wewnętrznymi dyskusjami żydowskimi, jako że faryzeusze byli znani z tego, iż się z sobą nie zgadzali w wielu kwestiach i prowadzili dyskusje, których celem było poznanie prawdy i zbliżenie do Boga. Oczywiście, jak to zwykle bywa, faryzeusza bywali różni. Nawet Talmud wspomina o tym, że byli faryzeusze „ramion", którzy swoje dobre uczynki nosili na ramionach, faryzeusze „poczekaj jeszcze", faryzeusze „z siniakiem", którzy uderzali głową w ścianę, nie chcąc patrzeć na kobietę, faryzeusze „tłuczki do moździerza", których pokora była tylko pozorna, faryzeusze „buchalterzy", którzy księgowali swoje cnoty, oraz faryzeusze „z miłości", to znaczy ci, którzy słuchali Boga z miłości – i tylko tacy byli prawdziwymi faryzeuszami![8] Oprócz faryzeuszy całkowicie pochłonięci służbą Bogu i dążeniem do świętości byli essenczycy. W Korneliuszu wywoływali lęk. Uważał ich za kompletnych dziwaków. Zakładali wspólnoty, wynosili się na pustynię i tam poświęcali się życiu w czystości. Nie wstępowali w związki małżeńskie.

[8] F. Mussner, *Traktat o Żydach*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1993, s. 295.

Oprócz saduceuszy, faryzeuszy i esseńczyków Korneliusz spotykał na ulicach Jerozolimy prosty żydowski lud. Nie poświęcał mu zbyt wiele uwagi, choć świadom był jego nienawiści do Rzymian. W krótkim też czasie Hegemon przekonał się, że blask i uroda Jerozolimy, które podziwiał na początku swego pobytu, były powierzchowne i przykrywały nędzę panującą wewnątrz miasta, właśnie wśród ludu: „Jerozolima na pozór błyszczała Bejt Hamikdaszem, zamkami obronnymi, arcykapłanami, znakomitymi rodami, ale od wewnątrz przeżarta była nędzą i rozkładem. Wszędzie pełno było żebraków, nędzarzy, kalek i włóczykijów, którzy przybyli tu ze wszystkich zakątków kraju" (MN, s. 111).

Jerozolima nie była ulubionym miastem Korneliusza. Najbardziej lubił przebywać w Kafarnaum w Galilei. Galilea różniła się od Judei swoją historią i warunkami naturalnymi. W przeciwieństwie do skalistej, szarej Judei była krainą zieloną, urodzajną. Produkowała olej dla Żydów z Syrii, Babilonii, Egiptu, Kapadocji i z innych regionów diaspory. Jej mieszkańcy byli dumni ze swej niezależności, ale z drugiej strony nie znali zbyt dobrze Prawa i przepisów. W związku z tym uczeni z Judei traktowali ich jak prostaków i nieczystych. W dodatku w Jerozolimie kojarzono Galilejczyków z ciemną polityką, z rozruchami i z Zelotami. W dodatku, według świadectw rabinicznych, byli kłótliwi, agresywni, również wobec samych siebie. Ale nawet ich krytycy stwierdzali, i o tym jest mowa w Talmudzie, że w odróżnieniu od Judejczyków, którzy dbali bardziej o swe majątki niż o sławę, Galilejczycy preferowali bardziej honor niż finanse.[9] Od Józefa Flawiusza i z literatury rabinicznej dowiadujemy się ponadto, że Galilejczycy nie mówili poprawnie po aramejsku.

W rzeczywistości dla mieszkańców Jerozolimy, szczególnie dla faryzeuszy, Galilejczycy byli prostakami, *am-ha-arec*, czyli osobami, które nie znają przepisów religijnych i prawnych. Między *am-ha-arec* a ortodoksami istniała przepaść. Przepaść tę pogłębiała jeszcze odmienna religijność obu krain. Galilea także miała swoje życie religijne i duchowe, mimo że nie uczone. To tam właśnie żyli święci, charyzmatyczni mężowie, *chasidim*, którzy czynili cuda, uzdrawiali chorych i byli blisko Pana. I między tą charyzmatyczną religią Galilei a instytucjonalnym judaizmem z Jerozolimy rodziły się ciągłe napięcia.

Jezus z Nazaretu był Galilejczykiem. Słownictwo i metafory, których używał, były związane z rolnictwem, pasterstwem i z życiem na wsi. To w Galilei Jezus spędził swoje dzieciństwo i tam rozpoczął nauczanie. Tu także powołał pierwszych uczniów. I to właśnie w Gali-

[9] Zob. G. Vermes, *Jesus, the Jew*, SCM Press Ltd., London 1983, s. 48.

lei Szalom Asz umiejscowił pierwsze spotkanie czytelnika z Jezusem. Korneliusz pierwszy raz zobaczył Jezusa w Kafarnaum, gdy Nauczyciel stał pod drzewem figowym i nauczał.

Środowiskiem Jezusa był *am-ha-arec*. Jezus urodził się w biednej, wielodzietnej według Szaloma Asza rodzinie. Jego ziemski ojciec, Józef, był prawdopodobnie cieślą. Rodzeństwo i matka są w powieści najemnymi robotnikami i pracują za dniówki. Wielodzietność Maryi jest znakiem jej błogosławieństwa. Jest to ujęcie zgodne z tradycją żydowską – skoro Maryja była wybrana przez Boga i błogosławiona, to musiała mieć wiele dzieci. Szalom Asz w ciepły i wręcz wzruszający sposób przedstawił stosunki między Jezusem a Jego Matką. Oto ich powitanie po długiej rozłące:

– Dziecino moja, dziecko!
A rabbi usłyszał jej wołanie i odpowiedział:
– Mamusiu! Matko!
A skłoniwszy się przed nią z wielkim szacunkiem, dodał:
– Pokój tobie, mamo, korono mojej głowy!
Matka zaś odrzekła:
– Pokój tobie w naszym domu, mój pierworodny synu (...) Zapalcie wszystkie lampy oliwne. Dzień dzisiejszy liczy się u mnie jak sobota. Mam w komórce wykonaną z dyni baryłkę najlepszej oliwy. Czekałam z nią na powrót syna. Przynieście też dzbanek miodu. Pójdźcie do obory i wydojcie owce. Zrobimy także potrawę z grochu i jarzyn, i będą również placki. U mnie dzisiaj jest wielkie święto. Mój syn wrócił do domu! (MN, s. 303).

Maryja nie rozumie postępowania swego Syna, ale kocha Go bardzo. Boi się o Niego. Wie, że jej dziecko jest przeznaczone do rzeczy wielkich. Cudowne znaki towarzyszą Mu bowiem już od urodzenia. O narodzeniu Jezusa i o Jego dzieciństwie opowiada Maryja Judaszowi, a on zapisuje to w swojej Ewangelii. Podczas porodu, który, tak jak opisują to synoptycy, miał miejsce w Betlejem, Maryja widziała wokół siebie światłość. Światłość tę widzieli również pasterze. Był to znak, że tej nocy spełnia się wola Boga. Jako pierworodny, Jezus został poświęcony Bogu. Od najmłodszych lat uczony był Tory; najpierw przez matkę, potem przez ojca i nauczyciela. Jego kazania chłopięce miały nieprzeciętną moc. „Ludzie przekonali się, że każda modlitwa mojego syna zostaje wysłuchana" (MN, s. 318).

Maryja, obserwując syna, zaczęła rozważać, czy nie jest On przypadkiem Mesjaszem. Ale ta myśl ją przerażała, przede wszystkim swoją śmiałością.

Asz, podobnie jak Ewangelie, nie napisał nic o stanie cywilnym Jezusa. Nigdzie nie pojawia się wzmianka o Jego żonie. Biblia Hebrajska często zalecała abstynencję płciową, ale nigdy nie nakazywała

celibatu. Natomiast esseńczycy zalecali go w celu utrzymania permanentnej czystości. Tak więc to oni właśnie mogli mieć wpływ na Jezusową decyzję o celibacie. Co interesujące, w późniejszym judaizmie małżeństwo było obowiązkowe, przynajmniej dla rabinów. Służyło bowiem spełnianiu przykazania rozmnażania się. Rabbi Eliezer ben Hyrcanus, który żył w I wieku po Chrystusie, poszedł nawet tak daleko, że brak potomstwa uważał za morderstwo.

Jezus wrócił do Maryi dopiero po śmierci Józefa, aby pomóc owdowiałej matce w utrzymaniu rodziny i wychowaniu dzieci, które były jeszcze małe. Pewnej nocy został jednak powołany przez Boga, podobnie jak Samuel, i odszedł z domu, by wypełnić wolę Najwyższego. Od tej pory poświęcił się działalności religijnej, którą rozpoczął po przyjęciu chrztu od Jana Chrzciciela. Miał wtedy około trzydziestu lat. Według Ewangelii Łukasza było to w piętnastym roku panowania cesarza Tyberiusza, a więc prawdopodobnie między 28 a 29 rokiem naszej ery.

Od początku miał grupę swoich wyznawców. Był to najczęściej prosty galilejski lud. Z czasem grono słuchaczy powiększyło się. Jego osobowość zrobiła na słuchaczach tak wielkie wrażenie, że porzucali wszystko, aby z Nim być – rodzinę, dobytek, pracę. Powstało wówczas wiele grup Jego zwolenników, tak że nie mógł już nauczać w miastach, lecz wyłącznie na otwartej przestrzeni. Zarówno w Ewangeliach, jak i u Asza, przedstawiano Jezusa przede wszystkim jako cudotwórcę, uzdrawiacza, egzorcystę i kaznodzieję. Jego cudom zawsze towarzyszyła wiara.

Na Jezusa jako uzdrawiacza chorych, egzorcystę i tego, który przebacza grzechy, należy więc spojrzeć na tle Jego czasów. W ówczesnym świecie wierzono, że to diabeł jest przyczyną zarówno grzechów, jak i chorób. Nie zawsze jest więc łatwo przeprowadzić granicę między wypędzaniem duchów a uzdrawianiem. Jezus leczył i wypędzał złe duchy przez modlitwę i nakładanie rąk. Choroby leczył przez dotyk. Diabły wypędzał przez upomnienie. Te same sposoby pojawiają się w literaturze rabinicznej, która podaje, że podczas egzorcyzmów zwykle używano zaklęcia. W zaklęciu wzywano imienia osoby, której mocą wypędzano złego ducha. W *Mężu z Nazaretu* i również w Ewangeliach faryzeusze pytają Jezusa, w czyim imieniu wypędza złe duchy. Ponieważ jednak, wbrew panującemu zwyczajowi, nigdy nie wzywał imienia żadnego człowieka, był oskarżony o wypędzanie duchów mocą Belzebuba, księcia demonów. Jego uczniowie zaś, a nawet ludzie, którzy się w ogóle do Niego nie przyłączyli, wypędzali duchy mocą imienia swego Mistrza.[10]

[10] Zob. G. Vermes, dz. cyt., s. 66, 68.

Asz przedstawia Jezusa jako chasyda, świętego męża. Tak też odbierają Go ci, którzy są świadkami Jego cudów. Chasydzi byli charyzmatykami. Pochodzili głównie z Galilei. Żydzi wierzyli, że ich modlitwa ma niespotykaną moc. Cuda Jezusa nie tylko polegały na uzdrawianiu czy wypędzaniu złych duchów. Jezus wskrzeszał z martwych, uspokajał wzburzone morze i karmił tłumy ludzi pięcioma bochenkami chleba i dwiema rybami. Kiedy wskrzeszał albo uzdrawiał, nigdy nie wahał się dotknąć trupa czy też ciała chorego. To odróżniało Go od innych uzdrawiaczy. Bo Jezus miał w ogóle inny stosunek do ludzi. W przeciwieństwie do innych *chasidim* nie bał się skalać swej świętości kontaktem z człowiekiem. Jezus przyszedł właśnie do *am-ha-arec*. Żył z prostymi, nieuczonymi ludźmi i dzielił z nimi ich troski i radości. Cuda i uzdrowienia, których dokonywał, budziły wdzięczność ludzi, sprawiały, że był sławnym rabbim. Sławę Jezusowi przyniosły jednak nie same czyny, lecz także Jego nauczanie.

Jezus był kaznodzieją, nauczycielem religijnym. Kontrowersyjnym. Jedni kochali Go i szanowali, inni pozostawali wrogo do Niego nastawieni. Jedno było pewne: spotykając Jezusa, nie można było pozostawać obojętnym. W czym zatem tkwiła moc słów Jezusa? Ewangeliści piszą, że Jego nauczanie różniło się od nauczania innych. W odróżnieniu od uczonych w Piśmie mówił z autorytetem. Poza tym Jezus mieścił się w żydowskiej tradycji. „Styl jego kazań był żydowski: rozgadany i niespokojny. Cechowała go za to zdolność ubierania myśli w przypowieści" (MN, s. 214). Dla nie-Żydów ten sposób nauczania musiał wydawać się trudny.

Jezus adresował swe słowa do tych wszystkich, którzy mieli uszy do słuchania, ale chodziło tu raczej o wszystkich Żydów, którzy mieli uszy do słuchania. „Zostałem posłany do zgubionych owiec domu Izraela i do nich samych."[11] Geza Vermes, biblista protestancki, jest nawet zdania, że Jezus był galilejskim szowinistą. Wedle niego bowiem wyrażał On często swą niechęć do pogan, czuł się posłanym tylko do Żydów, a pogan kwalifikował jako świnie i psy.[12] Z drugiej strony poganie także odnosili się do Niego nieżyczliwie. Niechętnie widziano Go na terenach nie-żydowskich.[13] Misje wśród pogan były dziełem apostołów już po śmierci i po zmartwychwstaniu ich Nauczyciela.

W powieści Asza Jezus początkowo również jest antypoganinem. Kiedy więc powołuje swych apostołów i wysyła ich na misję, nakazuje im, żeby nie wkraczali na drogę pogan i nie wchodzili do miasta Samarytan. „Winniśmy raczej pójść do owiec, które zginęły z domu

[11] Mt 15, 24; Mk 7, 27.
[12] Zob. G. Vermes, dz. cyt., s. 49 i również Mt 7, 6; 15, 26; Mk 7, 27.
[13] Zob. Mt 8, 34; Mk 5, 17; 15, 18–19; Łk 8, 38–39; 9, 52.

Izraela" (MN, s. 369). Podobnie nie chce uzdrowić kobiety kananejskiej, nazywając ją i jej dzieci psami. Rozmowa, która odbyła się między Jezusem a ową kobietą, jest w książce Asza wiernym cytatem z Ewangelii. Warto jednak dodać, że w powieści Jezus zmienia swoje nastawienie do pogan. Po wyprawach do Samarii oraz do pogańskich miast Tyru i Sydonu Jezus wstrząśnięty nędzą i beznadziejnym losem żyjących tam ludzi mówi podczas kazania w synagodze w Jerozolimie: „Mam jeszcze inne owce, które nie są z tego stada, ale muszę je żywić. I one też usłyszą mój głos. I będzie wówczas jedno stado i jeden pasterz" (MN, s. 545). Ukazując zmianę, która zaszła w nastawieniu Jezusa do pogan, Aszowi udało się połączyć to, co mówili uczeni żydowscy i protestanccy o antypogańskim nastawieniu Jezusa, z Jego uniwersalistyczną nauką przekazaną przez Ewangelie.

Nauczanie Jezusa było zatem skierowane przede wszystkim do dzieci Izraela. Ale i w samym Izraelu miał On wybrane grono słuchaczy. Preferował ludzi nieuczonych, prostych, biednych, z marginesu społecznego, chorych i grzeszników. Wszyscy oni byli przez Niego powołani.

W Kazaniu na Górze Jezus wygłosił główne zasady swojej nauki. Uczeni w Prawie, którzy tego słuchali, zaklasyfikowali Jezusa do szkoły Hillela. Główna moc nauczania Jezusa leżała bowiem w Jego miłości. Pod względem miłości przewyższał wszystkich dotychczasowych rabinów i wszystkie nauczania. Kochał ludzi bezwzględnie. I takiej miłości od tych, którzy za Nim szli, wymagał. Jego nakazy były kategoryczne. Nauka Jezusa nie mogła zostać przez uczonych w Prawie przyjęta w całości ze względu na Jezusowe roszczenia. Kiedy Jezus przemawiał w synagogach, nie stał, jak wszyscy inni, tylko siedział niczym król. „Tak czy owak, czyn ten wzburzył serce niejednego z obecnych w bożnicy Żydów (...) Zaskoczeni byli także, że rabbi z Galilei zaczął swoje kazanie nie od przytoczenia wersetu z Tory, Księgi Proroków lub Psalmów, jak to było w zwyczaju wszystkich uczonych i mędrców. Nawet nie wspomniał o dawnych rabajach, na których zwykli i powinni powoływać się uczeni. Rabbi z Nazaretu mówił własnym głosem" (MN, s. 540). Jezus nie powołuje się na czyjś autorytet, On sam jest najwyższym autorytetem. Przemawia tak, jakby miał pełnomocnictwo Najwyższego. Podobnie traktuje przepisy. Kiedy Go oskarżano o łamanie odpoczynku szabatu, powiedział, że to człowiek jest panem szabatu. Rabini wówczas przerazili się, bo takich słów nikt przedtem jeszcze nie słyszał w Izraelu. „W ich oczach kryło się pytanie: »Co rabbi ma na myśli mówiąc te słowa? Kto, oprócz Boga i jego posłańca, który nadejdzie, kiedy będziemy tego godni, aby nas zbawić, może być panem nad Torą?« Z lękiem przystąpili do rabbiego.

– »Powiedz nam, kto ty jesteś, że śmiesz głosić takie prawa?«" (MN, s. 267). Jezus na takie pytania nie udzielał odpowiedzi. Nie udzielał ich nawet wówczas, kiedy oskarżano Go o bluźnierstwo. A tak było, na przykład, gdy odpuszczał grzechy. Nawiasem mówiąc, słowa „grzechy twoje są odpuszczone" wypowiedziane nawet przez zwykłego śmiertelnika nie musiały być bluźnierstwem. Mogły być po prostu synonimem uzdrawiania. W każdym razie rabini nie rozumieli postępowania Jezusa. Oskarżali Go o bluźnierstwo, ponieważ twierdził, że ma moc odpuszczania grzechów. Gdy Go zapytali, jakim prawem uchyla nakazy Tory, odpowiedział: „To, co człowiek mówi i czyni, od Ojca w niebie przejął" (MN, s. 273). To również brzmiało jak bluźnierstwo. Jezus mógłby tak mówić jedynie wtedy, gdyby był Mesjaszem. Prosili więc o specjalne znaki mesjańskie. On im jednak nie chciał ich dać. Prosili, żeby powiedział im, w czyim imieniu naucza, On jednak chciał, żeby sami rozpoznali Jego moc. Zaczęto nawet Go podejrzewać, że posługuje się nie mocą od Boga, ale mocą Belzebuba. Wielu wyznawców odeszło wtedy od Niego.

Powoli wszystko zmierzało do tragicznego końca. Najpierw odrzucili go rabini, bo Jezus gorszył ich swoim nauczaniem. Nie potrafili też dostrzec w Nim kogoś obdarzonego szczególną mocą, bo przecież był tylko prostym człowiekiem, w dodatku dobrze znanym z sąsiedztwa. Z tego samego powodu odrzucili Go również uczniowie Jana Chrzciciela. Nie mogli zrozumieć Jego postępowania. Mówili do Jezusa: „Jochanan Hamatbil (Jan Chrzciciel) inaczej postępował. On nie jadł mięsa i nie pijał wina. Umartwiał swoje ciało, a ty spożywasz mięso i wino żłopiesz z celnikami pospołu" (MN, s. 263). Nikt nie był przygotowany na przyjęcie tak nowego sposobu bycia. Saduceusze z kolei uważali Go za „pozbawionego rozumu". W oczach władców Jerozolimy Jezus był poza tym podejrzany politycznie, choćby z tego powodu, że pochodził z Galilei. Z tej samej zresztą przyczyny był podejrzany religijnie. Dla Piłata z kolei Jezus jawił się jako polityczny agitator. Szczególnie później, kiedy okrzyknięto Go królem Żydów. Hegemon Korneliusz oskarżył przeto Jezusa o to, że był duchowym przywódcą powstania przeciw Rzymowi. Jego wina miała leżeć w tym, że docierał do serc swoich słuchaczy i rozpalał w nich fanatyzm. Świat, w którym Jezus żył, nie był przygotowany na Jego przyjęcie.

Rabini, uczeni w Piśmie i faryzeusze uważali Jezusa za nauczyciela obdarzonego szczególną mocą. Nie uważali Go za Mesjasza, bo ich zdaniem nie poświadczał roszczeń zawartych w swoim nauczaniu odpowiednimi znakami. Mesjasz, na którego czekali, miał pochodzić z rodu Dawida. O pochodzeniu Jezusa właśnie z tego rodu wiedzieli w opowieści Asza tylko Jego uczniowie. Reszta kojarzyła Jezusa

z *am-ha-arec* z Nazaretu. Nie pochodzenie fizyczne jednak było najważniejsze. Przyjściu Mesjasza miały towarzyszyć wydarzenia, które zmieniłyby świat. Mesjasz miał przede wszystkim przynieść Izraelowi wolność polityczną. Co do tego wszyscy byli zgodni.

W Ewangeliach, ani – co za tym idzie – w *Mężu z Nazaretu*, Jezus sam nigdy nie stwierdził, że jest Mesjaszem. Poza przywódcami Judei, którzy podczas procesu określali tak Jezusa, tylko diabły proklamowały Jezusa jako Mesjasza i syna Dawida. Ludzie, którzy spotykali Go albo o Nim słyszeli, zadawali sobie pytanie: kim On jest? I tylko uczniowie Jezusa, według Asza niektórzy, według Ewangelii wszyscy, wiedzieli, że to On jest tym, na którego od wieków czekał Izrael.

Uczniowie Jezusa, bohaterowie powieści Szaloma Asza, uznali w Jezusie Mesjasza, ale nie bez wątpliwości. Jego inność sprawiła, że w kluczowym momencie ich wiara stała się zbyt słaba, by przy Nim wytrwali. Jezus zaś pozwalał im wierzyć w to, że jest Mesjaszem. Nigdy ich jednak co do tego nie upewniał. Uczniowie mieli więc problemy ze zrozumieniem swego Nauczyciela. Kiedy Szymon Piotr wyznał, że Jezus jest Mesjaszem, On nie zaprzeczył. Wtedy zapanowała wśród uczniów wielka radość. Byli pewni, że zaraz stanie się coś niezwykłego. „Mieliśmy nadzieję, że wreszcie objawi się narodowi i zacznie sprawować święte rządy" (MN, s. 411). Nic takiego jednak się nie stało. W zamian za to Jezus zapowiedział swą mękę i sąd z rąk arcykapłanów. W serca uczniów znowu wkradło się zwątpienie. „Nie słyszeliśmy dotąd, aby Mesjaszowi przeznaczone były cierpienia. Ta nowina zaskoczyła nas" (MN, s. 407). Wierzyli jednak, że prędzej czy później Jezus objawi się światu jako tryumfujący Król.

Człowiekiem, który zrozumiał Jezusa najlepiej, choć stało się to za późno, był Judasz z Kariotu. W *Mężu z Nazaretu* znajdujemy apologię Judasza. Postać ta jest w pewnym sensie *porte-parole* Szaloma Asza. Wyraża ona wątpliwości samego pisarza i wiarę w Jezusa, jaką mógł żywić Żyd. Judasz jest w tej powieści postacią bardzo pozytywną, chociaż tragiczną. „Całe jego [Judasza] życie, wszystkie jego poczynania i dążenia podlegały jednemu wielkiemu pragnieniu, któremu na imię było Mesjasz (...) On żył już w epoce Mesjasza (...) Nieraz też przybiegał do nas z okrzykiem radości: – Znalazłem go! Spotkałem Mesjasza!" (MN, s. 521–522). Judasz wierzy całą swoją istotą, że Mesjasz już nadchodzi. Każdego dnia szuka Go, każdego dnia spodziewa się Go spotkać na ulicy, w synagodze lub na dziedzińcu Świątyni. Często myli się, tak jest gorliwy i niecierpliwy. Gdy spotyka Jezusa, dołącza do grona Jego uczniów, ale trudno mu poradzić sobie z Jego innością. Wypełniony miłością Boga usiłuje za wszelką cenę poznać prawdę o Jezusie. Żaden z uczniów tak bardzo o to się nie stara jak

Judasz. I to w jego serce najpierw wkrada się nadzieja, że Jezus może być Mesjaszem. Jedyny problem Judasza polegał na tym, że inaczej sobie Mesjasza wyobrażał i że zbyt był do tego wyobrażenia przywiązany. Judasz kochał Jezusa i łączył z Jego osobą wielką nadzieję. Nie rozumiał Go jednak i sercem jego miotała niepewność. Zbyt polegał na swoim rozumie. Błagał Boga w modlitwach, by mu spojrzenie na Jezusa rozjaśnił. Prosił też o pomoc Jezusa.

Judaszu, jestem tylko tym, którym jestem w twoim sercu. Ja jestem wiarą. Jestem w sercu każdego człowieka, w tej części, w jakiej sam jest w stanie mnie posiadać.
Padłem mu od nóg i powiedziałem:
– Wiem, rabbi, wiem już, kim jesteś! Tak potrafi mówić tylko ten, który ma do tego prawo (MN, s. 379).

Judasz zaczynał wierzyć, że Jezus jest Mesjaszem. W którymś momencie jednak rozminął się z Nim. Czego innego oczekiwał. Dotyczy to również pozostałych uczniów – dla nich Jezus także był trudny. Mimo to jednak Mu zaufali.

W Jerozolimie, przed samą Paschą, Maria Magdalena namaściła Jezusa olejkiem. Jezus zapowiedział, że było to na Jego śmierć. Uczniowie znowu zaczęli zadawać sobie pytanie: kim On jest, skoro mówi, że umrze? Przecież Mesjasz nie może umrzeć. I wtedy nową koncepcję Mesjasza cierpiącego wysnuł Judasz:

On jest Mesjaszem i nosi w sobie zbawienie dla każdego człowieka (...) Zanim zdoła jednak zbawić każdego człowieka, musi przyjąć wszelkie cierpienia wszystkich ludzi. Musi poznać jego gorycz aż po grób i dalej nawet. Aby mógł nieść zbawienie, musi przedtem zstąpić na dno piekła (...) On z własnej woli bierze na siebie brzemię cierpień. Wybór zależy od niego (...) Postępuje, jak zapowiedział prorok: „Podstawiłem ciało do bicia i nie osłoniłem twarzy przed zawstydzeniem i opluwaniem." Czy nie widziałeś, jak ustąpił z drogi pyszniącemu się i próżnemu Rzymowi? A przecież mógł jednym tchnieniem obrócić w proch całą świetność Edomu (MN, s. 636).

Judasz w powieści Szaloma Asza wyraża rozterki, które przeżywa każdy człowiek napotykający Jezusa na swojej drodze. Niełatwo jest przecież przyjąć takiego Mesjasza, który nie jest piękny, nie zwycięża po ludzku tu i teraz, którego moc leży w słabości, który się umniejsza, który wybacza grzechy i jest najbliżej z tymi, którymi zwykle gardzimy, i który umiera, nawet jeśli umiera za nas. Jezus niesie z sobą przewartościowanie świata.

Judasz rozpoznał w Jezusie cierpiącego Mesjasza. Stało się też dla niego jasne, że Jezus boi się przyjąć na swe barki ogrom cierpienia, które jest dla Niego przygotowane, i dlatego zwleka. Judasz postanowił „pomóc" Mesjaszowi. Postanowił Go wydać władzy, skłonić tym Jezusa do objawienia Jego chwały. Wiedział, czym jest ten czyn.

„W nocy zbudził mnie płacz (...) To płakało zranione serce. – Ojcze w niebie, dlaczego mnie jednego wybrałeś spośród wszystkich uczniów, abym wziął na siebie piętno przeklętego? Dlaczego sprawiłeś, żeby moje ciało pokryło się wrzodami hańby po wsze czasy? Dlaczego mnie jednego naznaczyłeś piętnem Kaina? Dlaczego imię moje ma być imieniem zdrajcy? (...) Jestem przecież cząstką tego zbawienia. Beze mnie go nie będzie. A jeśli tak, to ono jest dla mnie również męką i żalem" (MN, s. 682). Tak modlił się i płakał Judasz. Dopiero pod krzyżem w pełni zrozumiał, kim Jezus jest. I z tą prawdą już sobie nie poradził.

Czyn Judasza doprowadził do procesu, męki i śmierci Jezusa. Warto tu przy okazji zwrócić uwagę, że Piłat, jedna z kluczowych postaci procesu Jezusa, w powieści Szaloma Asza ukazany jest zupełnie w innym świetle niż w Ewangeliach. Powieściowy, odbrązowiony Piłat jest człowiekiem podstępnym, służalczym, pełnym pychy, chciwym i zepsutym. Nie ma on wątpliwości co do winy Jezusa i nie stara się Mu pomóc. Jest przez to w pełni winny Jego śmierci. I tak Szalom Asz obarcza odpowiedzialnością za śmierć Jezusa przede wszystkim pogan, w tym głównie właśnie Piłata. Winni są również arcykapłani, którzy ułatwili Rzymowi zadanie. Ani w Ewangeliach, ani w powieściowym opisie męki nie pojawiają się natomiast faryzeusze. Nie odegrali oni prawdopodobnie żadnej roli w procesie Jezusa. Fragment w Ewangelii Łukasza mówi nawet, że faryzeusze starali się ostrzec Jezusa przed spiskiem, jaki Herod planował na Jego życie.[14] Poza tym Jezus z Nazaretu miał cichych zwolenników wśród faryzeuszy. Proces Jezusa zaaranżowany przez sanhedryn w ich oczach był zwykłym morderstwem. Tak więc winę za śmierć Rabbiego z Nazaretu po stronie żydowskiej ponosili arcykapłani. I nic nie usprawiedliwiało i nie tłumaczyło niegodziwości ich postępowania, nawet zagrożenie ze strony Rzymu. „Nasi mędrcy – rzekł Jochanan ben Zakaj – uznali, że człowiek może dać się zabić w trzech przypadkach. Jednym z takich przypadków jest sytuacja, w której zmuszają go do przelania krwi, kiedy żądają od niego, aby zabił drugiego człowieka. W takim wypadku powinien dać się zabić, aby nie popełnić grzechu. Przeto sami [arcykapłani] powinni wybrać śmierć, nie zaś oddać Rzymowi Nazaretańczyka" (MN, s. 758).

Gdy Jezus, zmaltretowany, rozpoczął swą drogę krzyżową, ulice Jerozolimy były puste. Był dzień przed Paschą, ludzie więc rozeszli się do swoich obowiązków. Dla nikogo nie był już ważny Rabbi z Nazaretu. Niewielu było świadków ostatniej drogi Jezusa. Zabrakło przy Nim uczniów. Była Maryja i Maria Magdalena. Szymon pomógł Mu

[14] Zob. Łk 13, 31.

nieść krzyż, właściwie przymuszony do tego przez żołnierzy. Za niewielkim orszakiem podążał Judasz, chory z rozpaczy. Wiedział, że jest potępiony przez wszystkich, ale do ostatniej chwili liczył, że Jezus zrzuci swój krzyż i zacznie zbawiać Izraela. Na Golgocie dopiero poznał prawdę.

Na pół żywy Judasz podczołgał się do wzgórza i kryjąc się pod ruiną zwalonego krzyża zawołał:

– Teraz cię pojąłem, rabbi! Teraz cię rozumiem!

Rozpięty na krzyżu Jezus usiłował unieść głowę, aby zobaczyć tego, który wołał „rabbi". Ujrzał skatowanego Judasza. I oto z udręczonej twarzy rabbiego zniknął grymas bólu, w oczach zabłysła radość. Spłynęła ostatnia łza, szeptał modlitwę (...) Judasz wołał:

– Teraz widzę go! Teraz wiem, kim jest! Biada mojej duszy! (MN, s. 777, 788).

*

W *Mężu z Nazaretu* na śmierci Jezusa kończą się dokładne sprawozdania z wydarzeń w Jerozolimie. Potem następują skrótowe relacje, mówiące o tym, że niektórzy szybko zapomnieli o Nazaretańczyku, podczas gdy inni przyznali Mu miejsce wśród świętych Izraela. Byli również i tacy, którzy nadal wierzyli, że to On był Mesjaszem. Jochanan, żydowski narrator powieści, niechętnie wspomina wszystko, co dotyczyło zmartwychwstania Jezusa: „W Jerozolimie rozeszły się pogłoski, że rabbi z Nazaretu zniknął z grobu i żywy objawił się swoim uczniom, którym przykazał, co mają dalej czynić. Z początku wieść ta krążyła w wielkim sekrecie tylko wśród wąskiego kręgu jego wyznawców, ale potem stopniowo zaczęła zataczać coraz szersze kręgi. Ci, którzy za życia rabbiego wierzyli w niego, zbierali się i tworzyli wspólnoty. Twierdzili, że rabbi był Mesjaszem. Teraz przebywa w niebie u Boga Ojca, ale wkrótce zstąpi na ziemię, aby sądzić żyjących i dać początek panowaniu Królestwa Nieba. Wszystkich zaś, którzy w niego wierzyli, nazwano mesjanistami" (MN, s. 788).

W ten sposób autor powieści sugerował, że chrześcijaństwo, czy może judeochrześcijaństwo, było odbierane jako jedna z sekt, których w I wieku po Chrystusie było w Palestynie wiele. Kolebką chrześcijaństwa był judaizm, z niego ono pochodziło i z nim jest związane istotowo. A w dodatku na początku nie widziano sprzeczności między Jezusem, Jego nauką a judaizmem.

Pojednanie Żydów i chrześcijan to *idée-fixe* Szaloma Asza. Czy różne odpowiedzi na pytanie o tożsamość Jezusa z Nazaretu muszą dzielić aż do tego stopnia, że życie w łonie jednej wspólnoty, które kiedyś było faktem, dziś jest niemożliwe? Zamiarem Asza było pokazanie, że obie religie są sobie bardzo bliskie, siostrzane.

W *Mężu z Nazaretu* Szalom Asz stworzył postać Mesjasza „trudnego", Mesjasza, który do tego stopnia nie odpowiadał popularnym wyobrażeniom i oczekiwaniom mesjańskim, że musiał zostać odrzucony. Nie na Jezusa czekał Izrael w okresie Drugiej Świątyni. Czekano na mesjańskiego Króla z rodu Dawidowego, ewentualnie na Mesjasza–Kapłana. Jezus zaś nie był ani jednym, ani drugim, nie przynosił też z sobą wyzwolenia politycznego. Nie zapoczątkowywał takiej ery mesjańskiej, jakiej wszyscy się spodziewali. A królestwo, o którym mówił, nie było widzialne, bo nie było z tej ziemi. I mimo że nauczanie Jezusa osadzone było w tradycji Izraela, to jako Mesjasz do żadnego z tych oczekiwań nie pasował. W związku z tym jedni nie dostrzegli Go, inni zaś odrzucili. Przyjęli Go nieliczni. Kim zaś dla samego pisarza był Jezus z Nazaretu? Czy był Mesjaszem? Przyjmując okrzyk Judasza spod krzyża za wyraz poglądów autora – prawdopodobnie tak. Na pewno jednak nie byłby to Mesjasz taki, jakim widzi Go chrześcijaństwo. Może był to Mesjasz, o którym jeden z bohaterów powieści powiedział: „Judaszu! Twój rabbi nie przyszedł do nas i dla nas. Nasz Mesjasz przyjdzie dopiero wówczas, kiedy na to zasłużymy. Twój rabbi zstąpił dla gojów, dla pogan. Posłany został, aby ich przyłączyć do Ojca w niebie (...) został on przeznaczony na proroka narodów świata. Ma im otworzyć oczy, aby mogły dostrzec wielkie światło pochodzące od jedynego Boga. Ma zespolić wszystkie narody w jeden lud, aby służyli Bogu, aby każdy człowiek kochał swego bliźniego jak siebie samego. Miłość do Boga i miłość bliźniego to dwa fundamenty, na których powinien opierać się świat" (MN, s. 679).

Szalom Asz, pisząc swą powieść, musiał być poruszony osobowością Jezusa. Musiał Go już spotkać i poznać przynajmniej jako człowieka, jako Żyda. Autor pozostawił swoim czytelnikom wolność interpretacji. Uszanował ich poglądy i ich wiarę. Jego powieściowy Jezus mówi: „Kiedy uwierzycie we mnie, okaże się, że jestem tym, kim jestem" (MN, s. 431).

JUSTYNA DOMASŁOWSKA–SZULC, ur. 1965, absolwentka filologii polskiej Uniwersytetu Łódzkiego i teologii katolickiej ATK. Pracuje w redakcji „Polis. Pisma o sztuce życia publicznego". Autorka artykułów na tematy religijno–społeczne.

KAZNODZIEJA GETTA WARSZAWSKIEGO

Paweł Śpiewak

Wszystko to na nas przyszło,
[a jednak myśmy nie zapomnieli o Tobie
i nie złamaliśmy Twego przymierza,
ani serce nasze się nie odwróciło
i kroki nasze nie zboczyły z Twej ścieżki,
kiedy nas starłeś w miejscu szakali
i okryłeś nas mrokiem.
Gdybyśmy zapomnieli imię Boga naszego
i wyciągnęli ręce do obcego boga,
czyżby Bóg tego nie dostrzegł,
On, który zna tajniki serca?
Lecz to przez wzgląd na Ciebie ciągle nas mordują,
mają nas za owce na rzeź przeznaczone.
Ocknij się! Dlaczego śpisz, Panie?
Przebudź się! Nie odrzucaj na zawsze!
Dlaczego ukrywasz Twoje oblicze?
Zapominasz o nędzy i ucisku naszym?

Psalm 44

Rabin Szapira po wybuchu wojny zamieszkał w Warszawie przy Dzielnej 5, pośród swoich chasydów z Piaseczna. Był osobistością powszechnie znaną. Założył w latach dwudziestych jedną z największych chasydzkich jesziw w Warszawie, pisał prace pedagogiczne i teologiczne, był nauczycielem medytacji, uznanym lekarzem, muzykiem. Od wybuchu wojny do wielkiej akcji, czyli od roku 5700 i niemal do końca 5702, a wedle kalendarza gregoriańskiego od 1939 do

czerwca 1942 roku, wygłaszał w warszawskim getcie kazania w języku hebrajskim. W styczniu 1943 roku manuskrypt kazań *Esz Kodesz – Święty Ogień*, zaopatrzony w list do brata i jego chasydów mieszkających w Ziemi Świętej, został zakopany w metalowej bańce. Rękopis po wojnie odnaleźli robotnicy w trakcie budowy nowego domu.

W czasie powstania w getcie reb Szapira deportowano do obozu w Trawnikach. Z obozu udało się wydobyć w sierpniu 1943 roku Emmanuela Ringelbluma, historyka i kronikarza warszawskiego getta. Gdy żydowskie organizacje chciały uwolnić kolejne osoby, okazało się, że duża grupa lekarzy, artystów, przywódcy partii oraz reb Szapira zawiązali pakt solidarności i śmierci zarazem: zobowiązali się, że żaden z nich nie opuści obozu bez pozostałych. Tymczasem nie sposób było ani wyciągnąć, ani ukryć jednorazowo więcej niż dwóch osób. Po wybuchu powstań w Treblince (2 sierpnia 1943 roku) i w Sobiborze (14 października) Niemcy, obawiając się, że ruch oporu rozszerzy się na inne obozy, podjęli decyzję o wymordowaniu resztki ocalałych Żydów z dystryktu lubelskiego. 3 listopada 1943 roku obóz w Trawnikach został otoczony i wszyscy więźniowie rozstrzelani. Najprawdopodobniej jest to też data śmierci autora *Świętego Ognia*. Miał wtedy pięćdziesiąt cztery lata.

Kazania po raz pierwszy wydano w Izraelu w roku 1960. *Esz Kodesz* jest dokumentem unikalnym w skali całej okupowanej Europy. Nie istnieje bodaj drugie tak całościowe świadectwo religijnego doświadczenia okresu Shoah. W kazaniach nie pojawiają się słowa Niemcy, hitlerowcy. Nie padają żadne nazwiska. Nie ma bezpośrednich odwołań do wydarzeń w getcie. Raz czy dwa mimochodem pada słowo wyjaśnienia osobistego („ukrywałem się"). Kazania odzwierciedlają natomiast w pełni stan psychiczny i duchowy mieszkańców getta: rozpad psychiki, doświadczenia graniczne śmierci, cierpienia, bezradności, wręcz szaleństwa. Kazania nie są ani dziennikiem, ani opisem wydarzeń. Ich obszarem i czasem dziania się jest wieczna rozmowa z Torą. Ich język jest językiem midraszów. Ton jest tak wysoki, myśl tak podniosła, że nie znajduje tu dostępu język nienawiści i niszczenia. Najpełniej jest tu obecne świadectwo wierności Torze i tradycji w obliczu zniszczenia. Mowy te zbudowane są zgodnie z wymogami tradycji. Kończą je *nehemta* słowa nadziei i pocieszenia. Kazania rabina zawsze wychodzą od biblijnego tekstu. Święte księgi wyznaczają sens wydarzeniom. Tora ma nadać sens cierpieniu, które nie ma precedensu w historii Żydów. W przypisie do *derasza*, pisanego rok wcześniej z okazji świąt Chanuka 5702 roku, rabin Szapiro zanotował:

Jedynie do końca roku 5702 [lato 1942] takich cierpień doświadczaliśmy już.

Wszelako, potworne męki, straszne i niezwykłe śmierci, jakie wrogi, potworny morderca wynalazł przeciw nam, przeciw Domowi Izraela, od końca 5702 roku i dalej – wedle znanej mi rabinicznej literatury i ogólnej historii Żydów, nigdy dotąd nie miały miejsca. Niech Bóg ma litość nad nami i wybawi z rąk wrogów w oka mgnieniu.

A jesienią 1942 roku rabin pisał w autokomentarzu do kazania z sierpnia 1941:

Powyższe słowa zostały wypowiedziane i zapisane w 5701 roku, gdy cierpienia były bardzo gorzkie..., ale mimo to nadal można było je opłakiwać i przynajmniej po części opisać... Teraz nie ma już słów, którymi możemy opłakiwać, nie ma serca, które by powstało do religijnej służby. Jakże trudna stała się modlitwa!

Ważne są daty. Inaczej brzmią słowa z roku 5700 [1939], inaczej z 5702.

Na Rosz Haszana (Nowy Rok) 5700 rabin Szapiro mówił o bojaźni Bożej i o tym, że wszelki lęk powinien przemienić się w strach przed Stworzycielem.

Bóg stworzył cały wszechświat tak, iż powinno się Go bać, bo jak powiada Pismo: „A Bóg tak działa, by się Go [ludzie] bali" (Koh 3, 14). Nawet wybaczenie istnieje po to, byśmy się Go bali. Bowiem gdy człowiek jest splamiony grzechami, z powodu których do głębi cierpi i przeżywa gorzkie katusze, Boże, daruj nam!, trudno odczuwać prawdziwy strach przed Bogiem, który stoi w grozie swego majestatu i w chwale swej doskonałości. Strach jest w istocie bojaźnią wobec wielkości Boga... Cały nasz płacz w takim momencie jest niczym innym, jak objawieniem Jego królestwa, jako też przyjęciem tego królestwa. Nawet nasze własne prośby, modlitwy proszalne, są niczym innym, jak objawieniem Jego królestwa, wychwalaniem Go...; nawet prośby odnoszące do naszych potrzeb, które Doń kierujemy, są dowodem na to, że uznajemy Jego zwierzchnictwo – niech będzie błogosławiony – co się ujawnia przed nami w takiej chwili.

W styczniu 1942 roku rabbi Szapira analizował różne odmiany strachu i wzywał do tego, by „strach przed karą" przemienił się w strach przed Bożą wielkością. Strach ten jest strachem nadprzyrodzonym i dlatego uszlachetnia człowieka. Jest to strach czysty, strach radosny. W chwilach niepewności w nim znaleźć można pocieszenie. Czysty strach jest łaską i słodyczą. Czysta bojaźń Boża zagradza drogę ziemskim strachom. W chwilach największych cierpień trzeba wydźwignąć się ku duchowym wyżynom i w ten sposób przekroczyć swój fizyczny los.

Ziemski lęk w getcie zawiera w sobie, o czym mówił reb Szapira, cierpienia tak głębokie, a strach tak jest dojmujący, że przestaje się go niemal odczuwać.

Widzimy teraz, że nie odczuwamy bólu i smutku w tym stopniu, w jakim kiedyś czuliśmy nawet drobne rozdrażnienia. Jeżeli rzeczywiście nie odczuwamy bólu

zawartego w tragicznej sytuacji z całą wrażliwością i ostrością, to nie jesteśmy w stanie przeżyć nawet jednego dnia. Proste wyjaśnienie tego faktu jest następujące. Rabini powiadają: „Gnijące ciało żywego człowieka nie czuje noża." Jedyne, co odczuwamy, to że nasze ja jest podeptane; świat stał się dla nas mroczny; nie ma dnia, nocy, tylko zamieszanie i niepokój. Jest tak, jakby cały świat zwalił się na nas, cisnąc i niszcząc... tak, iż nie odczuwamy żadnej z tragedii taką, jaka ona jest.

W takich chwilach, „ze złamanym sercem i wylaną duszą", trudno jest służyć Bogu. Nie sposób czcić Boga, modlić się, studiować, gdy „ja" przestaje istnieć:

Każdy z nas jest teraz wyczerpany, przybity, podeptany. Tak że nie ma nikogo – żadnego wewnętrznego „Ja", które by budziło nas do modlitwy, ale mimo to musimy teraz służyć Bogu ze złamanym sercem i rozlaną duszą. Ale król Dawid powiada: „Z głębi wołałem Ciebie, Panie" (Ps 130, 1); nie z jednej głębi, ale z dwóch. Gdy upadłem w pierwszą z głębi, wzywałem Ciebie, ale nie tylko nie usłyszałem odpowiedzi i nie zostałem ocalony, ale upadłem w drugą głębię – głębię w głębi. Niemniej, nawet w takich okolicznościach pokrzepiłem się i raz jeszcze wzywam Pana (27 IX 1941).

W styczniu 1940 rabin Szapira mówił:

Gdy rabbi Jose modlił się w ruinach Jeruzalem, usłyszał głos Boga. Dlaczego nie usłyszał go, modląc się w synagodze? Nie wiemy, kim był rabin Jose, ale możemy powiedzieć: opowieść mówi o tym, że modląc się w ruinach Jeruzalem – tak iż jego serce było jeszcze bardziej złamane – usłyszał boski głos. Ta historia ma bezpośrednie odniesienie do naszej sytuacji. Gdy sprawy idą źle, Boże broń, to straszne nieszczęście, bo nasz lud potrzebuje środków utrzymania. Ale niezależnie od tego, co się stanie, nie wolno nam marnować czasu. Jeśli nic już nie możemy zdziałać, studiujmy, odmawiajmy Psalmy. Wtedy litościwy Bóg się ulituje i przemieni nieszczęścia na nasz pożytek.

Autor monografii, Nehemia Polen, pisał, że kluczowym miejscem w nauce *Esz Kodesz* jest przekonanie, że „nawet w cierpieniu może dokonać się nowe i głębokie objawienie, przez cierpienie uczestniczące w boskiej obecności". Chciałoby się powiedzieć, że dla Schapira czas zniewag, rzezi jest właśnie czasem objawienia.

W styczniu 1940 roku rabin Szapira przypominał:

Izrael otrzymał Torę na pustyni. Gdyby ją dostał na Ziemi Izraela, mógłby sądzić, że można ją wypełniać jedynie we własnym miejscu, w jego własnym domu, ale nie wtedy gdy jest wygnany, poniżany. I dlatego Bóg dał im Torę na pustyni, po drodze, tak by wiedzieli, iż mają ją wypełniać wszędzie.

Mimo cierpień nie wolno oddalać się od służby Bożej.

Bo gdy Żyd oddaje się Bogu, wtedy budzi się tęsknota Boga za nami, a ta boska tęsknota nie jest prostym odwzajemnieniem, jest czymś więcej niż miarka za miarkę; jest potężniejsza ode mnie. A skoro boska tęsknota do mnie jest większa niż ja sam, to wzrastam i staję się większym człowiekiem; przesłaniam swoją istotę (25 maja 1940).

Całe stworzenie powstało ze słowa Boga, tylko Izrael stworzony został rękami Boga, tak więc świętość Żydów rozciąga się na wszystkie sfery istnienia. Żyd jest znakiem boskiego światła ukrytego w całym wszechświecie. I dlatego to wrogowie chcą go zniszczyć, ale z tych też racji godność Żydów jest nienaruszalna. Wielkość Izraela wyraża się w tym, że może się zwracać do Boga w drugiej i trzeciej osobie. Zwracamy się do Boga osobiście i On też zwraca się do każdego z osobna.

Każdy Żyd musi tak pracować, by upewnić się, że Bóg zwraca się do niego osobiście. Może tego dokonać przez modlitwę, mówiąc: „Ty". To pozwala na boskie objawienie, spotkanie. W tym momencie Bóg mówi do mnie; Bóg każdego z osobna naucza Tory. Także Bóg używa słowa „ty". Każdy z ludzi dostrzega i rozumie swój fragment Tory, tę część, którą Bóg do niego kieruje i której go naucza, a której nikt inny nie może pojąć.

Objawienie Boga jest dla każdego niepowtarzalne. W modlitwie doświadczy bezpośredniej obecności Boga na swój niepowtarzalny sposób. W tym tkwi moc i godność żydowskiego ducha w każdej sytuacji. Nawet w getcie.

Musimy oddać się Bogu każdą cząstką swego istnienia. To jest szczególnie prawdziwe w czasach klęsk, Boże oszczędź nas. Powinniśmy pamiętać o potrzebie zbawienia jako osoby i jako Żydzi i że wszystko zależy od Boga. Bez Niego nie ma zbawienia. Gdy Żyd oddaje się Panu, wynosi go to duchowo i materialnie.

Cierpienie jest ofiarą, śmierć z rąk prześladowców męczeństwem. W marcu 1940 nauczał: „Wszystkie cierpienia Izraela są rodzajem ofiarnego cierpienia", a w październiku 1940 roku mówił: „Nawet ci, którzy nie byli sługami Bożymi, teraz zostali podniesieni do godności sług Boga z racji tego, że zabili ich Obcy (*Gentiles*)."

Rabin podsuwa myśl, że *Akedah*, związanie i poświęcenie Izaaka, nie była tylko wydarzeniem jednorazowym, ale trwa wiecznie:

...sprawdzian Abrahama i Izaaka wymagał woli i pragnienia męczeństwa, ale nie spełnił się w rzeczywistości, bowiem anioł powiedział: „Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyń mu nic złego" (Rdz 22, 12).

I dlatego w każdym przypadku zabicia Żydów przez nie-Żydów, gdy okoliczności się odwracają – to znaczy śmierć staje rzeczywistością, ale nie ma zamierzonego pragnienia męczeństwa – spełnia się *Akedah* Izaaka. *Akedah* była początkiem, cechowały ją pragnienie i intencja męczeństwa; a spełnienie dokonuje się teraz. Biblijna *Akedah* łącznie ze wszystkimi następującymi po sobie masakrami Żydów (z racji ich żydostwa) stanowią jedno wydarzenie.

W teologii rabina Szapira śmierć Żydów jest ofiarą. Ma sens w kosmicznym dramacie zbawienia. Rabin jednak nie odpowiada w tym kazaniu na pytanie, dlaczego i po co spełnia się ta ofiara. Nie

prostuje faktów teodyceą. Nacisk pada w kazaniach na ofiarę złożoną na boskim ołtarzu, na godność i wielkość tych, którzy oddają życie.

Boski strach jest zrozumiały na gruncie chasydzkiego pojmowania wiary – *emunah*. Rozważanie nad istotą wiary stale powraca w kazaniach rabina Szapira.

Na święto Szawuot w 5700 roku (1940) mówił:

...Gdy, broń Boże, Żydzi znajdą się w tak strasznej niedoli, iż nie widzą żadnej drogi zbawienia i zapytują: „Skąd miałoby nadejść?"

„Pomoc moja od Pana, co stworzył niebo i ziemię" (Ps 121, 2)

Gdy, Boże broń, Żydzi są w tak strasznym położeniu, iż nie widzą żadnej drogi zbawienia i zapytują: „A skąd miałoby nadejść?", wtedy odpowiedź znajdą w słowach: „Pomoc moja od Pana, co stworzył niebo i ziemię." Bóg stworzył ziemię i niebiosa *ex nihilo*, z niczego. Tak i teraz nas ocali, *ex nihilo*.

Dlatego należy oczekiwać wyzwolenia i zbawienia, nie wdając się w czcze polityczne rozważania. Należy jedynie w i e r z y ć w to, że Bóg ocali mieszkańców getta.

Jeśli ktoś wie, że ratunek przyjdzie jutro, łatwo będzie się pocieszać. Ale teraz zapytujemy: „Jak długo to będzie trwało? Kto wie, czy zdołamy to znieść?" Dlatego ludzi ogarnia przerażenie, ciało słabnie, traci siły. I przeto najważniejsze jest wzmocnienie wiary, porzucenie niepokojących pytań i myśli, zawierzenie Bogu (lipiec 1940).

Wiara jest nie tylko teologicznie niezbędna, jest również psychologicznym antidotum na rozpacz i załamania. W lutym 1942 roku Szapira mówił już:

Doświadczenie pokazuje, że każdy człowiek musi w każdej chwili zachować nadzieję na zbawienie, co nic znaczy, że powinien wszystkie nadzieje pokładać w niezwłocznym zbawieniu.

Cały świat jest Boga; my również nie należymy do siebie, ale do Boga. Przyszliśmy na ten świat wolą Boga i nasze życie trwa mocą Jego woli. Wejdziemy do Wyższego Świata zależnie od Bożego upodobania. Cokolwiek zamierza, jest dobre; nie wolno nam ganić Jego woli. Musimy się Doń modlić i błagać Go, iżby obdarzył nas swą dobroczynną łaskawością... Ale gdy, Boże broń, zapragnie, byśmy cierpieli, musimy to też przyjąć z miłością, żywiąc nadzieję, że nas nie opuści, ale nas ocali i przywiedzie blisko ku sobie.

Zawierzyć oznacza uznać, że wszystkie nakazy, ludzkie spekulacje, sądy, prawdy wyrastają z objawienia i wiary. Szapira naucza, że dobrem jest to, co Bóg nakazuje.

Nie będziemy mierzyć prawdy i sprawiedliwości naszym umysłem; nie będziemy się zastanawiać, Boże broń, czy rzeczy mają być takie lub inne. Jego wola jest prawdą i sprawiedliwością. Nawet wówczas gdy, Boże broń, znosimy męczarnie, my nie będziemy, Boże broń, pytać. Bowiem to, jak jest, nie zależy od sposobu naszego myślenia. I to nie dlatego, że pytanie nie istnieje, ale dlatego, że nie zrozumiemy

odpowiedzi; jest ona poza naszym rozumieniem. Raczej powiemy, że w tym, czego Bóg nie chce, nie nakazuje i nie czyni, nie ma jakiejkolwiek prawdy i sprawiedliwości.

Innymi słowy, wszelkie próby „usprawiedliwienia Boga" są niestosowne, ponieważ jedynie Bóg dostarcza kryteriów rozumienia prawdy i sprawiedliwości. Tak jak istnieją nakazy niewytłumaczalne, tak też istnieją niewytłumaczalne cierpienia.

Trzeciego roku getta problem wiary nabiera nowego wymiaru. Na święto Chanuki 5702 roku (15 grudnia 1941) mówił:

Wedle dobrze znanej zasady naszej świętej literatury wiemy, że pojęcie *emunah* (wiara) nie stosuje się tylko wtedy, gdy czegoś nie „wiemy". Raczej – wiara istnieje, ponieważ światło Boga i Jego świętość odnajdują się w Żydzie; indywidualne doświadczenie świętości Jego promieniowania, która go obejmuje i opanowuje, jest wiarą. Światło tej świętości należy do nas, jak należy do nas dziedzictwo naszych Praojców... Cała służba Bogu zależy od wiary i jest proporcjonalna do zakresu czyjejś wiary. Jeżeli czyjaś wiara jest silniejsza, jego poziom służby Bogu będzie większy, odda swe życie w imię Boga.

Aby tak się stało, jasnym jest, że wiara musi obejmować akt samo–oddania. Jest tak, ponieważ zdolność Żyda do poświęcenia życia wyrasta z tej wiary; jeżeli czyjaś wiara nie obejmuje samo–poświęcenia, to jak może ona skłaniać do oddania życia w imię Boga? Teraz gdy sens samo–poświęcenia zawarty w samej wierze stał się jasny, możemy powiedzieć: nawet wtedy gdy obecność Boga jest ukryta, wierzymy Weń, wierzy się, że wszystko pochodzi od Niego, wszystko, co dobre, wszystko, co jest sprawiedliwe, i całe cierpienie jest pełne boskiej miłości do Izraela.

(...) Prawdą jest, że cierpienia takie jak te, jakie teraz przeżywamy, zdarzają się raz na kilkaset lat, ale, niemniej, jakże moglibyśmy oczekiwać, że zrozumiemy te działania Boga? Jak możemy pozwolić, by nasza wiara osłabła, Boże broń, jeśli ich nie pojmujemy? Jeśli nie jesteśmy w stanie zrozumieć jednego źdźbła trawy stworzonej przez Boga; jeśli, co jest bardziej pewne, nie jesteśmy w stanie uchwycić sensu ludzkiej duszy lub – jeszcze bardziej – anioła, to jakże moglibyśmy pojąć, co On wie i rozumie? Dlaczego jednostkę dotykają bardziej obecne cierpienia niż wszelkie cierpienia, jakie spadły w przeszłości na Izrael? Dlaczego, mimo znajomości z Pisma, Talmudu lub Midraszy cierpień Izraela od starożytnych do współczesnych czasów wiara nie osłabła, ale słabnie teraz?

(...) Niech Bóg ma litość i zakończy nasze męczarnie. Wiara słabnie nie z racji cierpień naszych czasów, ale dlatego, że osobiste cierpienia ją podważają (...) W tej sytuacji musimy oddać swoją duszę, swe ja, swe przywiązania. Wówczas wiara nie osłabnie, będzie się wierzyć doskonałą wiarą, że wszystko przenika sprawiedliwość i miłość Boga do Izraela.

Przesłanie rabina jest oczywiste: absolutne oddanie Bogu wymaga „duchowego i umysłowego męczeństwa". Wymaga powierzenia się Bogu, absolutnego oddania, a to oznacza, że istota duchowa w nas wybije się na plan pierwszy. Przetrwamy w cierpieniu i poniżeniu, gdy przekształci się ono w bojaźń Boga, gdy swój ból, głody, rozpacz, niemoc zamienimy w ofiarę i dostrzeżemy w tym Boga. Owo cierpienie uwzniośli nas, podniesie i nada sens temu, co sensu nie posiada. Do

tego niezbędna jest wiara, wiara czyli ufność, wiara, jaka oznacza rezygnację z wszelkiego spekulowania, osądzania Boga. Getto – przedstawia się jako noc mistyczna, noc oczyszczenia po to, by narodziło się coś nowego, przyszło nowe objawienie.

Na początku wojny rabin ubiera cierpienia ludu Izraela w tradycyjny schemat kary za grzechy i niewierność tych, co zeszli ze ścieżki wiary dla wiedzy świeckiej. Od Ludu Wybranego Bóg może oczekiwać więcej i w imię tych wymagań i sprawiedliwości posługuje się siłami zła. Wszelako rabin dość rychło porzuca schemat grzechu i kary, wprowadzając zupełnie nowy wątek myślenia:

Bywają czasy, jakie opisują słowa „Będę z nim w utrapieniu" (Ps 91, 15). W takich czasach udręki, Boże broń, spadają na Izrael, a Bóg po prostu cierpi z nami. Ale gdy udręki są tak wielkie, że Izraelowi brak sił, by je znieść, wtedy jedynie Bóg daje nam siły, aby przetrwać i przeżyć te gorzkie i okrutne nieszczęścia – wówczas ciężar spada na Niego.

Wynika z tego, że w czasach gdy nieszczęścia nie są jeszcze tak wielkie (...) nadal można rozważać, czy jesteśmy warci w oczach sprawiedliwości. Ale gdy udręki są tak wielkie, Boże, ocal nas, iż ich ciężar spada na Boga, wtedy Niebiosa muszą ruszyć na pomoc. Izrael jest niewinny, więc dlaczego nasz Ojciec w Niebie miałby cierpieć?

W okresie najgłębszych cierpień nie ma miejsca na rachunki win i kar Żydów, a idea kary wydaje się całkowicie nie na miejscu. Żydzi Europy cierpią nie z racji swych grzechów. Ich śmierci są aktem ofiary w dramacie kosmicznym. Oni są do tego cierpienia przeznaczeni, ponieważ, jak zdaje się mówić Szapira, wróg, zabijając Żydów, uderzył w Boga samego. Uderzył w Żydów, ponieważ oni są narodem wiecznym, znakiem boskości ukrytym w całej rzeczywistości. Głębia cierpienia w tej mistycznej nocy zniszczenia i udręki jest wedle rabina Szapira tożsama z bólem narodzin Mesjasza. Lud Izraela gra zasadniczą rolę w tym apokaliptycznym dramacie.

Wedle prostych wyjaśnień cierpienie służy oczyszczeniu z naszych grzechów przed przyjściem Mesjasza. Ale kłopot z tego rodzaju wyjaśnieniem pojawia się, gdy rozważymy następujące pytanie: dlaczego pokolenie Mesjasza miałoby cierpieć za grzechy minionych pokoleń?

Wyjaśnienie powinno być takie – po grzechu Adamowym Bóg rzekł: „W bólu będziesz rodziła dzieci" (Rdz, 3, 16). Nie jest to po prostu zemsta... Po grzechu w ogrodzie rajskim świat stał się cielesny, tak iż każda jednostka uzyskała odrębne istnienie. Na skutek tego nic nie może się narodzić – to znaczy być środkiem ujawnienia i objawienia nowego światła – nie niszcząc cząstki światła poszczególnych osób. Innymi słowy, nic nie może ujawnić boskiego światła bez samozagłady. Nim nasiono ujawni nowe stworzenie – drzewo z gałęziami, liśćmi i owocami, będące większe niż nasiono – istota nasienia musi najpierw zostać unicestwiona. To dlatego każde nasienie musi w ziemi ulec rozkładowi, obumrzeć. Taki jest dokładnie

sens słów: „w bólu będziesz rodziła". Odnosi się do śmierci lub bólu nadchodzącej śmierci...

Tak właśnie możemy rozumieć ból narodzin Mesjasza. Bo czymże jest odkupienie? Jest to boskie objawienie, w jakim Bóg objawia swoje światło i świętość. Teraz to objawienie dokonuje się przez Izrael. To dlatego odkupienie i czas odkupienia zależy od Izraela. Aby Izrael zasłużył na to, by przezeń to światło się ujawniło, niezbędne jest, by pewne jego zdolności uległy zniszczeniu; i to nazywa się bólami porodowymi Mesjasza. Bóg powiada w Piśmie: „Czyżbym Ja, który otwieram łono matki, nie sprawił urodzenia dziecka?" (Iz 66, 9). Oznacza to, że Bóg się trudzi i rodzi przez Izrael. Tak więc Izrael cierpi w bólach porodowych i doświadcza zniszczenia części swej energii, rodząc światło Mesjasza.

Los Boga zostaje związany z losem Izraela. Cierpienia Izraela są oznaką czasu mesjańskiego, przemiany ludzkości i świata.

W tym akcie narodzin nowego objawienia Bóg nie jest oddalonym świadkiem czy jedynym sprawcą wydarzeń. Bóg uczestniczy w „bólu porodowym", w cierpieniu Izraela, cierpiąc wraz z nim zamknięty w Wewnętrznej Komnacie Niebios (motyw zaczerpnięty z dawnej literatury żydowskiej). Bóg skrywa się tam, ponieważ Jego cierpienia, jak i On sam są nieskończone. Bóg ma bowiem dwie komnaty: zewnętrzną, gdzie pojawia się radosny i zadowolony, i komnatę wewnętrzną, która skrywa Jego tajemnicę i gdzie z racji swej dumy ukrywa się, by płakać w samotności i przeżywać nieskończony ból. Można rzec, że w tym cierpieniu Boga i Izraela trwa dawne przymierze, współczucie Boga dla Izraela i Izraela dla Boga, trwa wspólnota–w–cierpieniu. Jego milczenie i nieobecność są tylko pozorne. Odwraca swe oblicze, by Jego niezmierzone cierpienie nie rozsadziło świata.

To wyjaśnia, dlaczego świat trwa na swoim fundamencie i nie uległ zniszczeniu przez krzyk cierpiącego Boga nad nieszczęściami Jego ludu i zniszczeniem Jego domu: ponieważ Jego wielkie cierpienie nigdy nie przeniknęło świata. To właśnie być może zostało uwypuklone w zdaniu zawartym w Midraszu. W tym fragmencie anioł powiada: „Władco Wszechświata, pozwól mi płakać, ale Ty nie płacz." A Bóg odrzekł: „Jeśli nie pozwolisz mi płakać teraz, pójdę do miejsca, do którego nie wolno ci wejść, i będę tam płakać. Moja dusza będzie płakać w tajemnicy." Jako że teraz Jego cierpienia są bezgraniczne i większe niż cały świat – i z tego powodu nigdy go nie przeniknęły i świat nie wzdrygnął się – więc anioł rzekł: „Pozwól mi płakać, tak iż Ty nie będziesz musiał płakać." Inaczej mówiąc, anioł chciał, by boskie łkanie ujawniło się światu; anioł chciał, by łkanie dotarło do świata. Bowiem wtedy Bóg nie musiałby więcej płakać. Gdyby dźwięk boskiego łkania był słyszany w świecie, świat by usłyszał i wybuchł.

Świat znalazł się na krawędzi zniszczenia, iskra Bożego bólu może zniszczyć wszechświat. W tej sytuacji Żyd, by ocalić ludzkość i świat, jest wezwany do wspólnoty z cierpiącym Bogiem, ma wejść do wewnętrznych komnat Niebios, by tam uzyskać pocieszenie i nowe objawienie. Gdy wróg czyni wszystko, by wygnać Boga ze świata, gdy

zabija lud Izraela, gdy morduje jego dusze, doprowadza do szaleństwa, niszczy „ja" poszczególnych ludzi, gdy zabija wszelką zdolność do modlitwy, studiów, skupienia, wtedy, twierdzi reb Szapira, zadaniem *hasidá* jest obudzenie w swej duszy świętości, tak iżby w niej mógł odnaleźć swe miejsce Duch Święty. Do tego niezbędne jest całkowite poddanie – mistyczna bierność i aktywność modlitwy.

...w swych wewnętrznych komnatach Bóg boleje i płacze nad cierpieniami Izraela. Przeto gdy Bóg się ukrywa, gdy On, niech będzie błogosławiony, skrywa się w swych wewnętrznych komnatach – Żyd łączy się tam z Nim, każdy wedle swego miejsca i sytuacji, i nowe wymiary Tory i boskiej służby zostają mu tam ujawnione. Mówiliśmy już o tym, że Ustna Tora została objawiona na wygnaniu; podobnie Święta Księga Zohar objawiła się rabbi Simeonowi bar Johai i jego synowi rabi Eleazarowi w czasach wielkich udręk spowodowanych rzymskimi prześladowaniami.

Bóg, niech będzie błogosławiony, odnajduje się w swych Wewnętrznych Komnatach, tak iż ten, kto się tam przeciśnie i zbliży do Niego przez studia nad Torą, łka wraz z Bogiem i razem z Nim studiuje Torę. To właśnie jest istotne: płacz, ból, jakiego człowiek sam doznaje, może go złamać, powalić tak, że niczego nie będzie w stanie uczynić. Ale człowiek, płacząc wraz z Bogiem – umacnia się. Płacze i jest umocniony; jest złamany – ale odnajduje odwagę do studiów i nauczania. Ciężko jest się samemu podnosić z cierpień, ale gdy ktoś jest zdecydowany, by połączyć Torę z boską służbą, wtedy wkracza do Wewnętrznych Komnat, gdzie jest Błogosławiony; płacze i lamentuje z Nim, i odnajduje siły, by studiować Torę i służyć Mu (14 III 1942).

Komentarz

Poddanie woli Bogu jest otwarciem zarazem duszy, uczynieniem jej przejrzystą dla Ducha. Uczynieniem z niej domu, w jakim Szechina mogłaby się w świecie na powrót odnaleźć. Wrogowie Izraela są przede wszystkim wrogami Boga. Nie mogąc dosięgnąć Go wprost, uderzają w Jego Lud. Antysemityzm nie jest po prostu jedną z postaci nacjonalizmu. Jest czymś odrębnym, swoistym. Zawiera w sobie ducha anty–teologii. Jest spaleniem tych, którzy poświadczają prawdę o Bogu. Nie da się dowieść, że Bóg istnieje. Można jedynie zaświadczyć o Jego obecności. A na świadków Prawdy wybrany został w przymierzu Izrael: „Wy jesteście moimi świadkami – wyrocznia Pana – i moimi sługami, których wybrałem, abyście mogli poznać i uwierzyć Mi, oraz zrozumieć, że tylko Ja istnieję" (Iz 43, 10). Wrogowie Boga chcą zabić wszelkie o Nim świadectwa. Zniszczyć tym samym Izraela. Każdy, kto uderza w lud Boga, pośrednio uderza w Pana. W słowach Izajasza zawiera się przekonanie, twierdzi współczesny badacz Talmudu, Eliezer Berkowicz, że poza Żydami nie ma innego świadka obecności Boga w historii, a los Boga w historii splata z historią Izraela. Antysemityzm jest antyreligią. Jedyną i najpełniejszą formą ateizmu. Odpowiedzią

Izraela musi lub może być tylko wiara–*emunah*. Wiarą ocalają dusze, wiarą bronią dostępu do Boga, wiarą ofiarowują ziemskie mieszkanie Panu, wiarą podtrzymują Boga w Jego cierpieniu, a tym samym chronią świat przed ostateczną katastrofą. Jedna iskra boskiego cierpienia mogłaby, jak powiada Szapira, zniszczyć całe życie na ziemi. W największym natężeniu dramatu raz jeszcze ujawnia się istota żydowskiej tożsamości. Wedle Chaima Wołożynera, myśliciela z Wilna – a słowa te myśl Szapira potwierdza i rozwija – Żyd jest rozliczany i odpowiada za całą budowlę wszechświata. Modlitwa, studia, micwa Żyda „posiadają groźny przywilej burzenia lub odbudowywania świata. Tożsamość żydowska nie jest więc łagodną obecnością siebie dla siebie, lecz cierpliwością i zmęczeniem, i ciężarem odpowiedzialności, twardym karkiem dźwigającym wszechświat".

Paweł Śpiewak

Tekst sporządzony w oparciu o książkę Nehemia Polen, *The Holy Fire. The Teachings of Rabbi Kalonymus Kalman Schapira, the Rebbe of the Warsaw Ghetto*, Northvale, New York 1995.

PAWEŁ ŚPIEWAK, ur. 1951, historyk idei, publicysta, współpracownik „Res Publiki" i „Przeglądu Politycznego".

CZY TEL NIK

Zapowiedzi wydawnicze SW „Czytelnik":

Maria Dąbrowska – *Dzienniki powojenne 1945–1949*
t. 1, opracował Tadeusz Drewnowski

Nowe wydanie, rozszerzone o około 600 stron nieznanych tekstów, z przywróceniem wszystkich fragmentów wykreślonych przez cenzurę w pierwszym wydaniu z 1989 roku. Liczne, nie publikowane dotąd fotografie. Pozostałe tomy obejmują lata: t. II – 1950–1954, t. III – 1955–1959, t. IV – 1960–1965.

Hannah Arendt – *Wola*
przełożył Robert Piłat, wstęp Hanna Buczyńska-Garewicz,
seria *Nowy Sympozjon*
Drugi tom ostatniego dzieła Hannah Arendt *Życie umysłu*. Ukończyła go na sześć dni przed śmiercią w grudniu 1975 roku. Tłumaczenie pierwszego tomu pt. *Myślenie* „Czytelnik" wydał w 1991 roku. Hannah Arendt planowała jeszcze trzecią część dzieła pt. *Sądzenie*. Przygotowane przez Autorkę obydwa tomy *Życia umysłu* wydała pośmiertnie Mary Mc Carthy.

METROPOLIS (2)

Czesław Deptuła

Słowiańskie miasto–stolica monarchii

Na przełomie I i II tysiąclecia n.e. w krąg cywilizacji chrześcijańskiej, łacińskiej i greckiej weszły kraje Europy Środkowej, Wschodniej i Północnej. W ciągu kolejnych 200 lat elity tych krajów stworzyły historiografie lokalne, w których znalazły wyraz zaczątki świadomości narodowej ludów wspomnianego obszaru. Świadectwem kształtowania owych zaczątków były między innymi zamieszczane w kronikach mity genezy państw i zbiorowości etnicznych. W ich obrębie spotykamy również motyw genezy naczelnego ośrodka kraju i monarchii – miasta stołecznego.

Kształt motywu był warunkowany wspomnianym już długotrwałym upadkiem miast we wcześniejszym średniowieczu. W szeregu wypadków wolno podawać w wątpliwość ówczesny miejski charakter różnych dawnych *civitatum* (spotykamy tu kwestie zbliżone do tych, jakie wiążą się z określeniem najstarszych antycznych osad obronnych). Trwała wszelako tradycja miast rzymskich podtrzymywana widokiem ich pozostałości materialnych i utrwalona w określającym rodzaje osad słownictwie. Miejskość wyrażała się ponadto wielofunkcyjnością osad, przy czym hierarchią funkcji rządziła już w piśmiennictwie interpretacja realiów epoki przez wzmiankowane wyżej nurty historiozofii. W historiograficznym obrazie miast rzadko pojawia się wówczas ich społeczno–ekonomiczna baza – rzemiosło i handel. *Civitates* czy *urbes* jawią się po pierwsze jako centra kultu chrześcijańskiego i organizacji kościelnej. Ważniejsze z nich to siedziby biskupów, jeszcze ważniejsze to „metropolie" – tym razem kościelne. Są one po wtóre ośrodkami władzy świeckiej – siedzibą monarchy, urzędnika, pana feudalnego rezydujących zazwyczaj w wyodrębnionym z reszty osady zamku. Na relację władzy świeckiej i duchownej, grodu i świątyni nakładały się tu właśnie wartościujące schematy zaczerpnięte z przeszłości Izraela i Rzymu.

Kategoria stolicy łączyła się oczywiście przede wszystkim z władzą świecką, przy czym sprawa funkcjonowania owej kategorii we wcześniejszym średniowieczu Europy Zachodniej budzi różne wątpliwości. Specyficzna była

sytuacja Italii, gdzie zachowało się najwięcej reliktów instytucjonalnych starożytności, gdzie przy gęstej sieci ośrodków miejskich i niewielkim obszarze tworów politycznych utrzymywało się coś z dawnej rzeczywistości miasta–państwa. Inaczej było na północ od Alp. Stołeczność wyznaczana przez rezydencję monarszą ulegała rozchwianiu, gdy władca sprawował rządy podróżując i gdy dzielił kraj pomiędzy synów. Jedne ośrodki były miejscami koronacji monarchów, inne nekropoliami dynastii, inne jeszcze centrami ważnych kultów państwowych i siedzibami najważniejszych związanych z państwem władz kościelnych *etc.* Niemniej w średniowiecznych mitach genezy rysowała się coraz silniej tendencja do wiązania z określonym miastem źródeł i funkcji władzy ponadplemiennej, prestiżu monarchii, decydujących momentów historii i ziemi, i ludu.[1] Owo krystalizowanie się obrazu stolicy oddziaływało jako jeden z ważnych czynników formowania się istotnej dla świadomości narodowej wizji początków narodu, więzi narodu z ziemią, państwa etnicznego, rodzimego prawa i obyczaju.

Wydaje się dosyć zrozumiałe, że w przypadku naczelnych ośrodków w krajach chrystianizowanych w wiekach X–XI powstały zastrzeżenia co do samego stosowania wobec nich terminu „miasto". Podstawą wątpliwości była wielkość osad, rodzaj zabudowy, brak odrębnego prawodawstwa i określonego nim stanu mieszczan (ostatni brak dotyczył skądinąd przez długi czas i krajów zachodnich). Biorąc pod uwagę Polskę, historyczny już spór o miejskość jej ważnych skupisk osadniczych przed lokacjami na prawie niemieckim rozstrzygnięto przyznając pierwszeństwo ekonomicznemu pojmowaniu miasta nad jurydycznym. Dla nas istotniejsze są jednak fakty z dziedziny świadomości ludzi tamtych czasów. Otóż zwrócono uwagę, iż źródła określały od początku ośrodki tego rzędu co Gniezno, Kraków, Wrocław czy Gdańsk terminami *urbes* lub *civitates*. Nazywano je więc tak jak owiane legendą miasta antyku, których pozostałości na południu i zachodzie Europy dźwigały się właśnie z wielowiekowego upadku, jak nowe centra życia miejskiego na wspomnianych terytoriach, jak miasta imperium bizantyńskiego i krajów islamu. Nie wchodziła tu w grę nieadekwatność słownictwa łacińskiego względem określanej rzeczywistości. W dyskusji tej zauważono, iż źródła mówiące o ośrodkach przedlokacyjnych w naszym rejonie Europy rozróżniały wyraźnie „miasto" od „grodu" w węższym znaczeniu terminu (*castrum* albo *castellum*), czyli ufortyfikowanego obiektu obronnego, odosobnionego osadniczo względnie tworzącego człon *civitatis*. Owe „rozpoznanie miasta" w drewnianych osadach Europy Środkowo–Wschodniej nie było też rezultatem tłumaczenia określonych terminów lokalnych na łacinę. Słowiański „gorod", „gród", „hrad", „gard" oznaczał w zasadzie wszystkie osady „ogrodzone" (termin, pozornie „techniczny", pozostawał nośnikiem szczególnych znaczeń wiążących się z sakralną funkcją wałów, palisad, murów). Na specjalny typ osady nie wskazywał też termin „miasto", znaczący tyle co „miejsce". Jest tu jednak nad czym się zastanowić. Czy szło jedynie o „miejsce" wyróżnione wśród innych miejsc?

[1] Podstawową literaturę do problemów stolicy i stołeczności w średniowieczu zestawia W. Iwańczak, *Babilon czy Jerozolima. Praga w literaturze i propagandzie czasów husyckich*, „Przegląd Historyczny" 1993, t. 84, z. 3, s. 288, przyp. 93.

Czy może o „miejsce właściwe" – o „świat" stabilny, dookreślony, przeciwstawiający się chaosowi otaczającej przestrzeni i narzucający jej swą porządkującą władzę?

Znamy strukturę rozwiniętego miasta przedlokacyjnego w Polsce mającą analogie w krajach sąsiednich. Obok grodu – centrum władzy administracyjnej, sądowej i wojskowej, siedziby księcia i książęcych urzędników oraz zbrojnej załogi – skupiało się rzemieślnicze podgrodzie. W dużych ośrodkach było ono obwarowane, niekiedy podwojone czy nawet potrojone. Wokół rozciągały się osady otwarte, włączane w zespół miejski. Mogły tu występować ufortyfikowane gródki czy dwory, zaś szczególna rola miastotwórcza przypadała osadzie (lub osadom), z którą związany był targ. Od pierwocin chrześcijaństwa w krajach naszego regionu w zespołach miejskich wyrastała także podstawowa sieć świątyń tudzież siedzib władzy kościelnej.[2] W rozpatrywanych niżej mitach genezy stolic owa złożona rzeczywistość miejska znajdzie bardzo selektywne, czasem wręcz nikłe odbicie. Opowieść uchwyci to, co ważne dla „objawienia" znaczeń ośrodka w sferze „istoty" monarchii, relacji lud–ziemia czy „odnowień" sakralnych historii.

Przechodząc do kronikarskich opowieści z wieku XII o początkach stolic Rusi, Czech i Polski, przytoczmy pewną obserwację historyków na temat wyobrażeń o tych stolicach, utrwalonych w różnych tekstach i zestawionych z materiałem porównawczym innych obszarów średniowiecza. Idzie o funkcjonowanie sygnalizowanej wyżej kategorii „środka". Grody naczelne wielu państw ponadplemiennych usytuowane były na „centralnym" terytorium monarchii, do którego dostęp wyznaczał podstawę władzy. Posiadanie terenów „środka", tj. państwa „właściwego", dawało prawo władania resztą obszaru państwowego – czyli „przyległościami" monarchii. „Centrum" takie nie musiało się pokrywać z ziemiami jednego plemienia – o jego wyznaczeniu decydowały różne czynniki historyczne. Ważne było, iż wewnętrz tego obszaru sytuowały się z kolei liczne ośrodki osadnicze, które pretendowały do rangi „środka środka" i „punktowego" już centrum całej monarchii. „Środek" domeny wspólnotowej byłby miejscem stawania się zbiorowości, „punktem zero", od którego zaczęło się jej trwanie w czasie, zawłaszczanie przez nią przestrzeni oraz kształtowanie struktur prawno–organizacyjnych.[3] Stanowiłby on w konsekwencji zasadniczy punkt odniesienia dla obrazu układów polityczno–terytorialnych powstałych w wyniku ekspansji określonego ludu (nie interesują nas tu rozmaite kosmologiczne parametry owego obrazu). W rolę podobnych

[2] Cz. Deptuła, *Miasto wczesnośredniowieczne – ośrodek chrystianizacji społeczeństwa polskiego*, „Summarium", nr 11–12, 1982–1983 (druk) 1992, s. 165–183. Jak dalece religijny fenomen miasta – także miasta gotyckiego i barokowego – jest słabo dostrzegany w polskiej literaturze, świadczy fakt, iż w syntezie dwojga znakomitych historyków – Marii Boguckiej i Henryka Samsonowicza, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej* (Wrocław 1986) nie ma w ogóle wyodrębnionych tematów: Kościół miejski, życie religijne miasta, religijność mieszczaństwa *etc.*

[3] J. Banaszkiewicz, *Jedność porządku przestrzennego, społecznego i tradycji początku ludu (Uwagi o urządzeniu wspólnoty plemienno–państwowej u Słowian)*, „Przegląd Historyczny" 1986, t. 77, z. 3, o Polsce – s. 459–462 (w całej pozycji autor nawiązuje często do tez Müllera z pracy cytowanej w przypisie 1 pierwszej części artykułu); Z. Dalewski, *Między Gnieznem a Poznaniem. O miejscach władzy w państwie pierwszych Piastów*, „Kwartalnik Historyczny" 1991, t. 98, nr 2, s. 19–35.

„środków" wstępowały przede wszystkim określone grody tworzące wraz z przyległymi osadami naczelne miasta monarchii. Zdarzało się wszakże, że pewne miejsca, „centralne" w oczach ludzi, pozostawały poza miastami. Na przykład pod koniec średniowiecza i w początkach renesansu za „środek Polski" uznawano górę Łysiec z klasztorem św. Krzyża. Główną podstawą owej kwalifikacji były moc przechowywanych tu relikwii i zdążający do sanktuarium ruch pielgrzymkowy. Sam charakter relikwii kojarzył wszelako miejsce z Golgotą, a szerzej – ze świętymi górami Jeruzalem. Tradycja o istnieniu na Łyścu dawnego centrum kultu pogańskiego przywoływała inne jeszcze obrazy zwycięstwa wiary nad siłami ciemności, zwycięstwa, w którym uczestniczyli według legendy: sprawczyni chrztu Polski – Dąbrówka, mocarz chrześcijańskiego królestwa – Chrobry i święty królewicz węgierski – Emeryk. Legendę sprowadzenia relikwii św. Krzyża i fundacji opactwa benedyktyńskiego dopełniło przyporządkowanie Górom Świętokrzyskim „bajecznej" opowieści Wincentego Kadłubka o Lestku I Złotniku. To właśnie na Łyścu pokonał Lestek podstępem armię Aleksandra Macedońskiego, ugruntowując mocarstwowość i suwerenność królestwa Lechitów. Łysiec stawał tu u korzeni zespołu aktów konstytuujących dwa Początki Polski. Oczywiście symbolika środka zyska niewspółmiernie większe ideologiczno-historiozoficzne znaczenie w mitach genezy trwałych ognisk władzy monarszej i kościelnej, a dodajmy też, że wspomniane legendy świętokrzyskie znamy w wersji opracowanych późno. Wracając do naszych rozważań zaznaczmy, iż związane z powyższą symboliką dziejopisarskie „punkty zero" nie wyłaniały się z próżni ontycznej ani dziejowej. „Rozruch historii" danego państwa czy ludu powodowały decyzje Boga ujawniane czasem nawiedzeniem przez Niego (zazwyczaj za pośrednictwem niezwykłych wysłańców) wybranego miejsca i osób oraz włączone w realizowany w przebiegu historii plan. „Początki" odsyłały do „Początków" wcześniejszych i następnych ukazując we wzajemnym związku przełomowych wydarzeń sens kolejnych etapów działania Opatrzności.

Początki Kijowa - centrum „ziemi ruskiej"

Pierwszy uwzględniony przez nas utwór to ruska *Powieść doroczna* albo *Powieść minionych lat*. Spisał ją na samym początku XII wieku w oparciu o wcześniejsze zwody latopisarskie Nestor, mnich klasztoru kijowsko-pieczerskiego. W latach 1113–1118 została dwukrotnie przeredagowana w kręgu współpracowników księcia Włodzimierza Monomacha. Zmiany, które – zdaniem uczonych – wprowadzono wówczas do tekstu (między innymi opowieści o św. Andrzeju i o wezwaniu Waregów), zmodyfikowały istotnie wizję początków Rusi.[4] Interesuje nas jedynie ów ostateczny, przekazywany dalszym pokoleniom kształt relacji i pomijamy pewne deformujące go drobne anomalie wywodzące się z redakcji starszych.

Utwór drugi to *Kronika Czechów* spisana w latach 1110–1125 przez

[4] F. Sielicki, *Wstęp*, w: *Powieść minionych lat. Powiest' wriemiennych let*, przekład F. Sielicki, Wrocław 1968, s. 16–21. W Polsce wciąż najłatwiej dostępne jest XIX-wieczne wydanie latopisu przez A. Bielowskiego (*Monumenta Poloniae Historica* – odtąd MPH – t. I, Lwów 1864, s. 521–863). Cytaty według wspomnianego przekładu Sielickiego.

Kosmasa, kanonika katedry praskiej.[5] W przypadku Polski trzeba uwzględnić dwa utwory. Pochodząca z tego samego okresu co dzieła Nestora i Kosmasa, spisana w latach 1113–1116 kronika Galla[6], choć wniosła wiele do polskiego „mitu stolicy", samą genezą miasta stołecznego się nie zajmowała. Sięgnąć więc należy po kronikę mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem. Została ona ukończona w wieku XIII, lecz należy formacyjnie do „renesansu XII wieku", a interesujące nas partie dzieła powstały być może nawet przed rokiem 1194.[7]

Najpełniej włączony w biblijną wizję pochodu dziejów powszechnych mit początku stolicy prezentuje wśród wspomnianych dzieł latopis ruski. Opowieść o stolicy wspiera się tutaj o zespolone już średniowieczne mity Początku, które nazwaliśmy gdzie indziej mitami: etniczno-terytorialnym (geneza ludu oraz jego związku z daną ziemią), państwowym, a w pewnych ujęciach – imperialnym (geneza państwa i prawa oraz miejsca monarchii w świecie) i dynastycznym (geneza aktualnego rodu panującego).[8] Dzieło powstało w kręgu kultury bizantyńskiej, ale w interesującym nas zakresie tematycznym nie zawiera niczego, co by je w sposób istotny różniło od kronik zachodnich.

Podstawę opowieści tworzą starotestamentowy katalog ludów i starotestamentowe wyobrażenia o rozprzestrzenianiu się rodu ludzkiego po krańce ziemi. Fundamentalnym rysem mitu pozostaje idea jedności słowiańskiej. Słowianie są odnogą rodu Jafeta, któremu przypadła w dziedzictwie północno-zachodnia część *orbis terrarum*. Latopis wylicza ziemie trzech odłamów ludzkości – Semitów, Chamitów i Jafetytów, obejmując wykazem całość znanych mu krajów antyku i średniowiecza. Listę społeczności współczesnych piszącemu podano tu jednak tylko dla kręgu potomków Jafeta. W wędrówce spod wieży Babel – miejsca pomieszania języków i rozejścia się rodu ludzkiego – Słowianie zajmują naprzód, jeszcze jako niepodzielna wspólnota etniczna, ziemie nad Dunajem. Z owej praojczyzny rozchodzą się w różnych kierunkach, opanowując kolejne kraje oraz dzieląc się na plemiona opatrzone osobnymi nazwami. W następstwie zasiedlania ziem i krystalizowania się tożsamości plemiennej powstają grody – centra życia zbiorowości. Pisząc o zawłaszczaniu przez Słowian Europy Wschodniej, latopis wymienia już pierwszy ich gród tamże – stolicę Słowian ilmeńskich (Słowienie), Nowogród Wielki. Ośrodek ów o randze potężnego miasta odegra doniosłą rolę w utworzeniu państwa ogólnoruskiego, jednakże ani starszeństwo bytowania, ani wychodzące z grodu działania państwowotwórcze nie desygnowały go jeszcze na stolicę Rusi.

[5] Podstawowe wydanie – *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, Ed. B. Bretholz, Berlin 1923, *Monumenta Germaniae Historica*, Nova series II. Cytaty polskie wg *Kosmasa Kronika Czechów*, przetłumaczyła M. Wojciechowska, Warszawa 1968.

[6] *Galli Anonimi Chronicae et gesta ducum sive principum Polonorum*. Ed. C. Maleczyński, Kraków 1952. MPH, Nova series – t. II. Cytaty polskie wg Anonim tzw. Gall, *Kronika Polska*, przełożył R. Grodecki. Przekład przejrzał M. Plezia, Wrocław 1965.

[7] *Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem Kronika Polska*, wyd. M. Plezia, MPH, Nova series – t. XI, Kraków 1994. Cytaty polskie wg Mistrz Wincenty (tzw. Kadłubek), *Kronika Polska*, przełożyła B. Kürbis, Wrocław 1992.

[8] Taki podział mitów genezy uzasadniłem w artykule *Średniowieczne mity genezy Polski*, „Znak" 1973, nr 233–234, s. 1367–1403. W kwestii starożytnych i średniowiecznych rodowodów ludów podstawowe jest nadal kompendium A. Borsta, *Die Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Viefalt der Sprachen und Völker*, Stuttgart, Tl I 1957, Tl II, Bd. 1–2, 1958–1959.

Wyłoni się ona w wyniku pewnego procesu. To, co się działo w erze pogańskiej, ukierunkowane zostało w planach Bożych na przyszłość chrześcijańską kraju, stanowiąc przygotowanie i zapowiedź względnie „figurę" aktów o trwałym znaczeniu. W zamierzeniach Opatrzności centrum „ziemi ruskiej" miał stać się Kijów. Opowieść odsłania problem rywalizacji o rangę naczelnego ośrodka ziemi, ludu, monarchii czy wspólnoty religijnej. Rozwiązuje go przez interpretację łańcucha zdarzeń, gdzie rola jednego z rywali wyczerpie się na pewnym etapie docelowego procesu historycznego, rola zaś drugiego wypełni się przy ostatecznej realizacji zamysłu Pana Dziejów.

Punktem wyjścia wywodu jest obraz dróg wodnych, jakie przecinają Słowiańszczyznę Wschodnią i prowadzą od niej w świat aż po dziedziny potomków Sema i Chama (podtrzymana jest tu więź dziejów Rusi ze „światem" w ramach przestrzennych i czasowych). Najważniejsza z nich to wielka droga „od Waregów do Greków". Zespala ona szlakami wód, z Dnieprem na czele, północ i południe wschodniej Słowiańszczyzny, tworzy życiodajną arterię kompleksu krain zamieszkałych przez różne plemiona, wyznaczy też drogę inicjatywom budowy państwa ponadplemiennego. Droga „od Waregów do Greków" stanowi przy tym odcinek drogi większej. Omawiany szlak wychodzi na Bałtyk, okrąża następnie od zachodu i południa Europę Jafetytów (na południu oddziela ją od dziedzin Chama) i wraca przez Morze Czarne do ujścia Dniepru. Zachodnie odcinki okręgu nie interesują latopisarza. Ważniejsza jest dlań południowa część szlaku, przy której leżą główne miasta chrześcijaństwa – Rzym i Bizancjum–Carogród (można zresztą i tak zrozumieć tekst, że Rzym jest tu wyznacznikiem zachodu Europy) oraz oczywiście część wschodnia – słowiańska.

Po przypadającym na erę starotestamentową rozejściu się i rozsiedleniu Słowian dokonało się dzieło Odkupienia, a nad Morzem Czarnym pojawił się św. Andrzej apostoł.[9] Przybył on z Synopy w Azji Mniejszej na Krym i, powziąwszy tamże zamiar udania się do Rzymu, wyruszył w tę podróż z gronem uczniów drogą ku północy od ujścia Dniepru w górę rzeki (!). „I stało się, że przyszedł i stanął pod górami na brzegu. I nazajutrz wstawszy rzecze do będących z nim uczniów: »Czy widzicie góry te? Owóż na tych górach zajaśnieje łaska Boża, będzie gród wielki i cerkwie mnogie wzniesie Bóg.« I wstąpił na góry te, błogosławił je, i postawił krzyż, i pomodlił się do Boga, i zszedł z góry tej, gdzie później stanął Kijów, i poszedł Dnieprem w górę."

Lokalizację naczelnego grodu (miasta) „ziemi ruskiej", jego rangę i misję dziejową obwieścił zatem sam Bóg przez swego apostoła i proroka. Bóg nawiedził ziemię i lud inicjując tym ciąg wydarzeń zmierzających ku „spełnieniu nowotestamentowemu" historii Rusi. Stołeczność Kijowa należała do elementów owego spełnienia. Podwaliną grodu oraz znakiem jego misji został wzniesiony na naddnieprzańskiej górze krzyż. Sama góra (czy góry) kijowska, z której zajaśnieć winna łaska Boża, łączy cechy gór Horebu i Taboru, a zapowiedziane „miasto na górze" nosi rysy Jerozolimy – historycznej i niebiańskiej. Latopis kojarzy Kijów również z Rzymem. Św. Andrzej wyznacza perspektywę dziejów Rusi właśnie w drodze do Wiecznego Miasta,

[9] O legendzie św. Andrzeja w dawnej Rusi por. A. Poppe, *Państwo i kościół na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1966, s. 234–235.

wiążąc przyszłość kraju i jego stolicy ze starożytną uniwersalną wspólnotą ludów cywilizowanych. Niewykluczone, iż wątek podróży apostoła do Rzymu posiadał związki z tendencją do utrzymania spójni z papiestwem mimo schizmy 1054 roku. Rzecz jest jednak złożona. Wraz z nawróceniem Konstantyna „Stary Rzym", do którego jeździł wcześniej Andrzej, przekazał swą stołeczność „Rzymowi Nowemu" – Bizancjum, a z translacją zadań imperialnych połączono rychło na wschodzie myśl o zbliżonej lub wręcz równorzędnej miastu św. Piotra randze kościelnej grodu nad Bosforem. Święty Andrzej był w legendzie pierwszym apostołem i naczelnym patronem Słowian. Jawiąc się u początków Rusi, splótł jej historię z czasami apostolskimi i potwierdził jedność słowiańskiego świata w zapowiedzianym nowym porządku chrześcijańskim. Apostoł ów był też jednak patronem Bizancjum. Według innej legendy założył bizantyńską gminę chrześcijańską i został jej pierwszym biskupem. W podniesionym do rangi stolicy cesarstwa Bizancjum–Konstantynopolu próbowano właśnie konfrontować sukcesję Andrzejową z sukcesją Piotrową na Zachodzie. Andrzej i Piotr byli przecież rodzonymi braćmi, a według Ewangelii św. Jana Chrystus powołał Andrzeja do grona apostołów wcześniej niż Piotra. Opowieść latopisu nasuwała więc także – zwłaszcza w relacji do dalszych partii dzieła – myśl o wyznaczonym od wieków przez Stwórcę związku chrześcijaństwa słowiańskiego z „Rzymem Konstantyna" – Carogrodem, wzorcem stolicy ziemi ruskiej.

„Figurą" przyszłych dziejów Rusi pozostaje przy tym cała podróż Andrzeja. Apostoł przemierzył wodami wschodnią Słowiańszczyznę z południa na północ, nauczając kolejne jej ludy. Dotarł do ziemi nowogrodzkiej, skąd udał się do Waregów (Szwecji). Dopiero stamtąd podążył do Rzymu, skąd wrócił do Synopy. Relacja o podróży św. Andrzeja rozszerza między innymi w sposób autorytatywny samo pojęcie Rusi na całość Słowiańszczyzny Wschodniej. Początkowo dotyczyć ono miało tylko kilku południowych terytoriów plemiennych, czego sporo śladów zachowało się w latopisie. To łódź apostoła wyznaczyła przedłużoną oś „ziemi ruskiej" – drogę „od Waregów do Greków", na której święty zasiał już pierwsze ziarna prawdziwej wiary. Ową wyznaczoną przez Andrzeja drogą podążą następnie w odwrotnym kierunku budowniczowie państwa ogólnoruskiego – książęta z plemienia Waregów. Zmierzać oni będą ku kijowskiemu „miastu na górze", które stanie się ośrodkiem ponadplemiennej monarchii, a zarazem wrotami Rusi ku chrześcijańskiemu światu Greków. Stanie się również miejscem duchowego przeobrażenia kraju i jego ludów.

Zanim to wszystko nastąpi, musi powstać samo miasto. Zakłada go eponim Kijowa – Kij wraz z braćmi Szczekiem i Chorywem (wywodzić się od nich mają nazwy gór kijowskich) oraz siostrą Łybedź. Opowieść o Kiju odzwierciedla przekonanie, iż nazwy osad, krajów, rodów, plemion pochodzą od imion określonych ludzi. Przekonanie to miało podstawy empiryczne, stąd w podaniach o eponimach szuka się często śladów wartościowej tradycji historycznej. Legendy takie wykraczają wszelako swą intencją poza racjonalne konstrukcje. Nadanie nazwy to w mentalności dawnych ludów akt twórczy – dookreślenie istoty rzeczy. Nadanie nazwy własnej mogło stać się wyznacznikiem losów, misji, kierunku życia. Gdy nazwa osady pochodziła od imienia określonego bohatera, dokonywało się przekazanie miejscu i jego mieszkańcom jakiegoś

aspektu czy elementu natury imieniodawcy, naznaczenie jego siłą i przeznaczeniem. Na naturę dziedzictwa mogło wskazywać znaczenie imienia eponima, jeśli nie – odkrywało się ją w życiu, czynach i właściwościach herosa. W wypadku gdy w eponimie upatrywano założyciela osady i „ojca" zamieszkującej osadę grupy, biografia bohatera nacechowana była mocą szczególną – mocą Początku, która promieniowała na dalsze dzieje skupiska ludzkiego.

Odnotowane tu podania o Kiju kładą nacisk na dwie sprawy. Powstanie Kijowa łączy się z krystalizacją państwowości Polan naddnieprzańskich. Kij i jego bracia to mądrzy przywódcy tudzież organizatorzy tegoż plemienia, w którym przejmą następnie władzę ich potomkowie. Takie państwa plemienne skupione wokół własnych naczelnych grodów powstały – jak mówi źródło – również w pozostałych regionach wschodniej Słowiańszczyzny. W biografii Kija pojawiły się wszakże pewne szczególne elementy. Założyciel Kijowa „chodził do Carogrodu (...) chodził do cara – nie wiemy, do którego, powiadają tylko, że dostąpił wielkiej czci od owego cara, za którego przychodził". Istotne wydaje się tutaj, że powstały gród wszedł od początku przez czyny eponima w znaczące relacje z cesarstwem bizantyńskim. Źródło przytacza inną jeszcze wersję podania o Kiju, mianowicie, że był on przewodnikiem na Dnieprze. Odrzuca ją jako sprzeczną z tradycją o wysokiej pozycji społecznej i wyprawach bohatera. W zestawieniu z serią podań o herosach Początku monarchii wywodzących się z nizin społecznych (między innymi nasz Piast) niewykluczone jednak, iż wspomniany motyw uzgadniał się gdzie indziej w sposób pozytywny dla Kija z całą legendą założyciela. Warto podkreślić, że relacjonowana odtąd historia Rusi będzie także historią Kijowa. Będziemy się dowiadywać o topografii skupisk osadniczych, przybywaniu nowych członów miasta, kijowskich miejscach zdarzeń, gródkach i dworach, siedzibach kultu pogańskiego i świątyniach.

Powstanie nazwy „ziemia ruska" i kształtowanie się Rusi jako wielkiej całości wewnątrz Słowiańszczyzny zapoczątkowane zostało według latopisu w połowie wieku IX. Dla tego czasu wydarzenia kroniki zyskują daty roczne pod wpływem piśmiennictwa greckiego i w ogóle kontaktów z Bizancjum, co źródło wyraźnie konstatuje. Historia Słowian wschodnich stale, lecz jak dotąd mało precyzyjnie, zrelatywizowana do dziejów Starego i Nowego Testamentu, wpisuje się odtąd ściśle w bieg „historii świętej". Znajduje miejsce w ciągu wyszczególnionych epok tej historii, datowanych rocznikarsko od stworzenia świata.

Wymierność chronologiczna zdarzeń idzie tu w parze z ich rangą. Oto w roku 6370 (862) w wyniku walk wewnętrznych na północy Słowiańszczyzny Wschodniej ludy słowiańskie i niesłowiańskie regionu Nowogrodu wzywają na tron książęcy Waregów, na czele z kniaziem Rurykiem. Nazwa Ruś jest według znanej redakcji latopisu równoznaczna właśnie z nazwą Waregów (teza ta, jak i cała „teoria normandzka" *Powieści* pozostaje przedmiotem gorących sporów). Oddziały Waregów wraz ze słowiańskimi ruszają wielkimi wodami na południe. Głównym celem wypraw pozostaje Bizancjum, stąd dużo miejsca poświęcono walkom i układom z cesarstwem. Dynastia wareska podejmuje jednak również walki z innymi ludami zagrażającymi Rusi, a przede wszystkim skupia pod swoją władzą plemiona słowiańskie. Ostatnie dzieło rozwija na wielką skalę Oleg, krewny Ruryka i opiekun jego syna Igora. W pochodzie na południe Oleg

zdobywa Kijów zajęty już wcześniej przez możnych wareskich Askolda i Dira: „I siadł Oleg władając w Kijowie, i rzekł Oleg: »To będzie matka grodów ruskich«." Kijów staje się od tej chwili bazą zdobywczych wojen i dalekich łupieżczych wypraw kniaziów, zwierzchnikiem wznoszonych przez Olega i jego następców grodów, ośrodkiem zarządzania terytorium ponadplemiennym i gromadzenia danin. To właśnie tu utwierdzony jest tron zwierzchnich władców całej Rusi. Pierwszy człon proroctwa św. Andrzeja został zrealizowany. Zamiar księcia Światosława, aby „środek Rusi" przenieść do Perejasławca nad Dunajem, zakończył się fiaskiem. Nowogród zachował rolę ośrodka inicjującego scalanie „ziemi ruskiej", a tym samym przygotowującego wyniesienie Kijowa. Miasto północne pozostało jednak swoistym „rezerwuarem mocy państwowotwórczej", między innymi dzięki zapleczu skandynawskiemu (wareskiemu). W krytycznych chwilach będą przybywać z Nowogrodu na czele drużyny Waregów odnowiciele potęgi Rusi, m. in. Włodzimierz Wielki i Jarosław Mądry.

Kijów ustanowiono „macierzą grodów ruskich" aktem woli kniazia–zdobywcy, zgodnej – tak jak przy ustanowieniu stołeczności Jerozolimy – z zamiarem Boga. Nawiązujące do greckiego terminu *metropolis* określenie przybiera tu niewątpliwie znaczenie „władczyni grodów", „stolica", choć pewne sformułowania kroniki dopuszczają możliwość, iż w redakcjach negujących omówioną rolę dziejową Nowogrodu szło także o status Kijowa jako najstarszego miasta Rusi. W charakterystyce twórcy stołeczności Kijowa uderza jeszcze jeden rys. Jest on zwany Olegiem „wieszczym", czyli czarodziejem względnie guślarzem. Latopis dystansuje się od przyznawania kniaziowi tej kwalifikacji, zaznacza wszelako jego podatność na wróżby oraz broni – w oparciu o Biblię – wiary w magię i przekonania, że Bóg posługuje się nią niekiedy dla realizacji swych planów. Z owym motywem mocy magicznej u bohaterów „pierwszego Początku" jeszcze się zetkniemy. „Matka grodów ruskich" czekała już na swój „Początek drugi". O nawróceniu Rusi traktuje latopis obszernie i wielowątkowo. Przygotowaniem do relacji z lat 6494–6496 jest między innymi wtręt pod rokiem 6406 (898) o misjach świętych Konstantyna (Cyryla) i Metodego, powstaniu alfabetu słowiańskiego, liturgii i świętych ksiąg w języku Słowian. Dzieło misjonarzy z Salonik adresowane było nie tylko do Morawian, Pannończyków i Bułgarów, lecz do całego „narodu słowiańskiego". Dziedzictwo Rusi stanowi też tradycja równoległej do misji św. Andrzeja działalności chrystianizacyjnej wśród Słowian, jaką prowadził rzekomo św. Paweł apostoł, docierając do Półwyspu Bałkańskiego aż na Morawy. W pewnym związku z „zachodnim" charakterem misji Pawłowej jest tu nacisk, jaki kronika kładzie na fakt poparcia pracy Metodego i obrządku metodiańskiego całą mocą autorytetu papieskiego, przemilczając późniejszą postawę Rzymu.

W Kijowie jeszcze przed chrztem Włodzimierza istniały miejsca kultowe prawdziwej wiary i żyli tam jej wyznawcy, wśród nich wspaniała księżna Olga–Helena, ochrzczona w Bizancjum. Mimo to, a może właśnie dlatego Kijów skupił w sobie w momencie przełomu diabelskie moce pogaństwa. Na wzgórzach, gdzie stanęły stopy św. Andrzeja, Włodzimierz wzniósł wielki ośrodek kultu pogańskich bóstw z Perunem na czele – miejsce krwawych ofiar składanych także z ludzi. Decydujący pojedynek prawdziwej wiary

z „diabelstwem" musiał nastąpić właśnie w Kijowie. Pierwszym zwycięstwem religii Chrystusa było zniszczenie wspomnianego skupiska „bałwanów". Unaoczniono ludziom bezsiłę Peruna, którego posąg zwleczono z gór, bito i znieważano, by wreszcie spuścić go Dnieprem ku morzu. Na miejscu, gdzie stał ów posąg, wzniósł Włodzimierz cerkiew św. Wasyla (Bazylego). Warto zaznaczyć, iż takie „zwielokrotnione egzekucje bałwanów" powtarzane w opisach wprowadzania nowej wiary wydają się, przy różnorodności realiów, zamierzoną repliką obrazu zniszczenia złotego cielca przez Mojżesza (Wj 32, 19–20). W Kijowie, w nurtach Dniepru dokonał się następnie na rozkaz księcia masowy chrzest ludności. Sam Włodzimierz ochrzcił się w Korsuniu, choć latopis przytacza także (jako błędną) pogłoskę o chrzcie władcy w Kijowie. Jednym z czynników przyspieszających jego decyzję była utrata wzroku, który odzyskał przyjmując sakrament. Wiemy, iż cudowne odzyskanie wzroku nastąpiło również, mimo że jeszcze w dzieciństwie, u sprawcy chrztu Polski – Mieszka I.

„Oto jest nowy Konstantyn wielkiego Rzymu, który ochrzcił się sam i ludzi swych ochrzcił. Tak i ten uczynił podobnie do niego" – tak zaczyna latopis nekrologiczną pochwałę Włodzimierza. Następuje ona po zrelacjonowaniu jego pochówku w kijowskiej cerkwi Bogarodzicy, którą książę wzniósł rękami mistrzów greckich i której, być może, przyznawano rangę szczególnego sanktuarium monarchii. Całą opowieść przenika tu fascynacja Nowym Rzymem – Bizancjum. Kijów upodabnia się doń potęgą militarną swego władcy, małżeństwem kniazia z córką basileusa. Dla kształtu stolicy specjalne znaczenie miał wzorzec miasta nad miastami związanego z Kościołem i kultem religijnym. Jednym z powodów przyjęcia chrztu właśnie od Greków stała się wspaniałość świątyń i piękno obrzędów liturgicznych Carogrodu podziwianych przez wysłańców Włodzimierza. Trud kształtowania stolicy Rusi na wzór Bizancjum przez „Konstantyna słowiańskiego" doprowadza do końca Jarosław Mądry. W związku z poszerzeniem przez Jarosława obszaru Kijowa kronika odnotowała:

„Roku 6545 (1037). Założył Jarosław gród wielki, w którym to grodzie jest Złota Brama; założył też i cerkiew Świętej Sofii, metropolię, a potem cerkiew na Złotej Bramie, Zwiastowania Świętej Bogarodzicy, potem monaster Świętego Jerzego i Świętej Ireny. I za niego poczęła wiara chrześcijańska szerzyć się i rozszerzać, i mnisi poczęli mnożyć się i monastery pojawiać się."

Proroctwo św. Andrzeja wypełniło się. Włączona w dzieje tworzone przez Boga „matka grodów ruskich" wyrosła w wielkie miasto „z mnogimi cerkwiami", na czele z cerkwią metropolitalną o wezwaniu wziętym z Wielkiego Kościoła Konstantynopola – Hagii Sophii. Kijów uznawał oczywiście prymat światowy grodu nad Bosforem. Partycypował wszelako w jego „rzymskości" i w jego ortodoksji. Był w szczególny sposób „Rzymem słowiańskim", do czego przyczyniło się między innymi zdominowanie w państwie Jarosława liturgii słowiańskiej nad grecką.

Czesław Deptuła

CZESŁAW DEPTUŁA, profesor KUL, historyk średniowiecza.

KULTURA

Czapski i dziedzictwo koloryzmu

CZAPSKI

Janusz Marciniak

> Prostota sztuki. Staluga, jej brąz czerniawy i jej brązy w świetle z blaskami różowymi i sinymi, nudna, szaro-bura rola brunatności parawanu – zgaszone desenie czerwone na ułożonej na krześle szmacie i jest już obraz, jest już we mnie obraz, równie piękny, prosty i głucho-śpiewny, jak ten człowiek brązowawy przy staludze na czarnym tle Matisse'a w Musée de l'Art Moderne. Czym jest sztuka, po co jest sztuka? Świadomość życia, jakiego życia? Jaka świadomość? Może trzeba nie myśleć o tym, nie stawiać nawet zapytań, być i malować, i podpisywać „jak umiem".
>
> Józef Czapski, *Wyrwane strony* (18 kwietnia 1963)

Gramatyka piękna albo sztuka jako absolut

Mówić o malarstwie Józefa Czapskiego to mówić o takim rozumieniu sztuki, które czyni z niej absolut.[1] Czapski nie uprawiał malarstwa, ale przez malarstwo się wyrażał, żył sztuką i szukał w niej spełnienia. Tak traktowali malarstwo wszyscy kapiści. Każdy z nich mógłby być pretekstem doskonale służącym wydobyciu cech wspólnego wyznania wiary artystycznej i na odwrót: kontekst wspólnoty pozwala lepiej widzieć różnice między nimi. Kapiści (używam tego określenia w odniesieniu do najwybitniejszych indywidualności: Cybisa, Czapskiego, Nachta-Samborskiego, Potworowskiego i Waliszewskiego) zdemateria-

[1] Tekst ten ukaże się w książce poświęconej Józefowi Czapskiemu, będącej zbiorem artykułów pod redakcją Małgorzaty Kitowskiej-Łysiak i Magdaleny Ujmy, a przygotowywanej do druku w Wydawnictwie UMCS.

lizowali pojęcie obrazu. Uczynili obraz ideą. Materialna zaś stała się dla nich „wizja", „koncepcja", „rozstrzygnięcie", „decyzja", „fakt malarski", „dochodzenie do obrazu", a więc proces twórczy. Zobaczyli wartość samoistną w konstrukcji, tkance rysunkowej, materii malarskiej i sensualnie odczuwanej plamie barwnej. Odnajdywali radość tworzenia (*peinture, peinture*). Wiedzieli, że kwestia pierwszeństwa jest mało istotna, bo nie znamy tego bezimiennego artysty, który był pierwszy... Przede wszystkim chodziło im o autonomię sztuki i o to, aby ta autonomia była zawsze indywidualnym i samodzielnym odkryciem. Uznając, że wszyscy są czyimiś dłużnikami i skądś przychodzą, a po jakiemuś każdy jest pierwszy i zarazem ostatni, kapiści odnaleźli się w tym łańcuchu „dłużników" i weszli w posiadanie klucza do wiedzy artystycznej i wielkiej tradycji malarstwa zachodniego. Atrybuty formy – wyraźmy to metaforą „topograficzną" – zostały przez nich zorientowane etycznie. W żargonie malarskim pojawiło się słowo „uczciwość". Dla kapistów ważna była nie tyle estetyka, ile „stawanie się" artysty i obrazu. „Nie mamy nic do pokazania, nie jesteśmy jeszcze gotowi" – mówił Cybis, świadomie zaprzepaszczając możliwość urządzenia wystawy w Paryżu w latach 20.

Kapiści byli wyznawcami swoistego kultu oka, posiadaczami oka absolutnego i inteligencji plastycznej, dla której najważniejsza jest ekonomia środków wyrazu i oczywiście nieśmiertelny ideał: prostota i współbrzmienie formalnych elementów obrazu. Motywu i wzoru dostarczała im natura (panteistyczny refleks przydawał ich postawie wymiaru bez mała religijnego). Piękno utożsamiali z Tajemnicą i pokorą. Programowo, w reakcji na tematyczność polskiego malarstwa i „anegdotę" w sztuce, zdegradowali tematykę, lecz w rzeczywistości nigdy nie byli obojętni na treści pozaplastyczne. Nie ma w tym przypadku, że akurat Czapski zwrócił uwagę na specyfikę talentu Zygmunta Waliszewskiego i zachwycał się jego umiejętnością „opowiadania" pędzlem.

Ci teoretycy sztuki bez teorii, erudyci bez kompleksu wyższości, chwytali całość problematyki obrazu, znajdując jednocześnie wspólny język dla wyrażania subiektywnych doświadczeń. Dostrzegali różne racje, potrafili celnie argumentować, cenić indywidualność i inność. I znów, właśnie w przypadku Czapskiego, wyraźna staje się cecha charakterystyczna dla kapistowskiej etyki artystycznej, którą jest znaczenie wielkoduszności i przyjaźni. Cóż byłoby warte malarstwo, po co miałaby istnieć sztuka, gdyby nie było takich wartości? Czy można bez nich stworzyć coś trwałego? A jeśli można, to po co?

Kapiści także mają „dłużników". Wśród nich wielu takich, którzy wzięliby to określenie za obelgę. Ile jest kapizmu *à rebours* w eskapizmie współczesnych artystów? Zauważył to Jacek Sempoliński w roz-

mowie z Piotrem Kosiewskim. „Także instalatorzy czy konceptualiści działają, nawet zaprzeczając im kapistom, przyp. JM, w świadomości zasad warsztatu, np. Berdyszak. Tylko, oczywiście, nie są one lansowane przez krytykę i myśl szeregującą. Bardziej Opałka wywodzi się z kapizmu niż z malarstwa Żmurki – niech on nie udaje, że tylko stawia cyferki, ponieważ są one postawione jakimś kolorem na jakimś tle. I ten kolor cyferki i kolor tła nabył w pieluchach od Cybisa" („Znak" 1993/11).

Wszyscy, zwłaszcza w dydaktyce artystycznej, posługujemy się retoryką o kapistycznym rodowodzie, figurą dialogu Czapski – Pankiewicz z historią sztuki w tle. Zresztą w dzisiejszych, demagogicznych wypowiedziach o sztuce i jej autonomii, jak w dziecięcej zabawie w wojnę, pobrzmiewają reminiscencje prawdziwych walk, jakie toczyły różne „izmy" i „iści". Kapistów, którzy nie zamierzali formułować teorii w rodzaju, na przykład, *Teorii widzenia* Strzemińskiego i nie chcieli, aby ich poglądy zostały uznane za zamkniętą doktrynę estetyczną, gdyż bardziej interesowała ich odpowiedzialność artysty (wzór odpowiedzialności to, rzecz jasna, Cézanne) i *qualité* malarska, spotkało to, co niejako sami przygotowali. Doktrynę im przypisano i przyprawiono jak gombrowiczowską gębę, nazywając popłuczynami bonnardyzmu, polskim postimpresjonizmem i epigonami École de Paris, zarzucając zachowawczość i pomijając rolę, jaką odegrały rzesze powierzchownych naśladowców, którzy zrobili z koloryzmu „sałatkę prowansalską".

Czapski pisze o tej fałszywej i niesprawiedliwej ocenie w znanym wspomnieniu o Janie Cybisie i trzeba dodać do tego, że owa „ocena", wbrew woli tych, którzy ją podzielają (a częściej bezmyślnie powtarzają), dowodzi tylko, jak wyrazistą formacją byli. Dzięki nim wszakże mogło się określić następne pokolenie artystów i do dziś wybuchają spory o charakterze aksjologicznym. Zarzut konserwatyzmu wskazuje akurat na najważniejszą cechę poglądu kapistów na sztukę w ogóle. Można oddalić go, nazywając nieporozumieniem, można, co robili kapiści, tłumaczyć, na czym to nieporozumienie polega i jak bardzo – w ich pojęciu – sztuka w swej istocie była, jest i będzie kwintesencją... konserwatyzmu i zachowawczości, przeciwwagą tego, co względne. Bo jak powiada poeta: „Może sztuka jest po prostu reakcją organizmu przeciw ograniczeniom jego zdolności do zatrzymywania, zachowywania" (Brodski). Biografie tych zagorzałych przeciwników mody i doktrynerstwa w sztuce oraz ich malarska spuścizna zlewają się w specyficzną teorię widzenia w formie żywego *exemplum*. Postawa artystyczna i metoda pracy to dla kapistów było jedno i to również najlepiej pokazuje przykład Czapskiego, a dokładniej mówiąc, jego dziennik – pracownia idealna.

Czapski dezawuuje potoczne pojęcie warsztatu. Warsztat nie oznacza dlań wyłącznie technologii malarskiej i umiejętności rysunkowych. To jeszcze „chemia" procesów myślowych, wyobraźnia, umiejętność wyboru środków i podejmowania decyzji, cechy charakteru artysty, a także kulturowe zakorzenienie. Tak antropologicznie pojmowany warsztat kształtuje zarówno artystę, jak jego poczucie formy. Malarstwo jawi się jako postać świadomości, trwająca przez całe życie artysty lekcja patrzenia i dostrzegania form – znaków istotnych dla życia wewnętrznego, weryfikacja form stworzonych i towarzyszenie formom dopiero powstającym. Czapski należy do tego szeregu artystów, którzy są oddani poszukiwaniu formy, a nie układaniu programu ikonograficznego. Czapski malował właściwie jeden Obraz (pisałem o tym w *Święcie oka*). Bilansował nieustannie doświadczenia, zaczynając ciągle od początku, od tego, co Cybis nazywał „powodem malarskim". I gdyby doprowadzić do fizycznej rekonstrukcji tego Obrazu i złożyć go, kawałek po kawałku, z tych charakterystycznych dla Czapskiego migawkowych ujęć i kadrów, otrzymalibyśmy monumentalne dzieło o „powodach egzystencjalnych", o fascynacjach malarskich i żarliwości artysty, o uporze w podążaniu za wizją, gdzie obok niewątpliwych dowodów widzenia malarskiego znalazłyby się niewątpliwe dowody porażek, „piłowania" natury i tego wszystkiego, co jest nawozem pod tych kilka najważniejszych olśnień w życiu i ceną, jaką trzeba zapłacić za pragnienie poznania prawdy... o prawdzie. Malarstwo jako absolut to słowa Czapskiego o „dniu bez malarstwa, który autentyczny artysta odczuwa jako grzech", to codzienność tworzenia i odwaga, aby bronić życia wewnętrznego („niepodległej samotności").

Gramatyk piękna albo malarz jako prawodawca

Wśród reakcji, jakie wzbudziło malarstwo Czapskiego w Polsce (po wystawie retrospektywnej w 1992 roku), pojawiły się także negatywne. Lecz Czapski nie oczekiwał pochwał, a rezonansu. Przyjmował uargumentowaną krytykę i rzeczowe uwagi. Wymagał znajomości gramatyki piękna – wiedzy artystycznej. Dla siebie, co warto przypominać, był surowym krytykiem. W tej dziedzinie pozostaje nieprześcigniony, bo choć powstało wiele znakomitych komentarzy do jego twórczości malarskiej, to jednak w autokomentarzu, którym jest dziennik, lub w bezpośrednich rozmowach, nikt bardziej otwarcie niż on sam nie mówił o niedostatkach swego talentu, o trudnościach w realizacji wizji i rozczarowaniu rezultatami pracy. Jednocześnie dawał przykład głębokiej wiary we własne artystyczne powołanie, w każde powołanie, które przemienia człowieka.

Jego artystyczne reakcje znamionowała niemalże dziecięca szczerość i spontaniczność. Jakże on gorszy tych, którzy „umieją" malować, jak denerwuje estetów swoim niespokojnym pismem malarskim. Czapski to ekspresjonista bez śladu maniery w położeniu farby lub kreski, bez skłonności do przeciągania stosunków barwnych i walorowych. Nawet wówczas, kiedy jak Daumier zbliżał się do karykatury, walczył jedynie o plastyczny wyraz przeżycia. Podkreślmy: nie tylko swoim rozumieniem sztuki w ogóle, lecz własnym malarstwem przywoływał tę ważną kategorię i w wielu obrazach osiągnął to, co nazywamy siłą wyrazu. „Twoje obrazy nigdy nie mogą być jałowe (najgorszy to był wyraz w ustach kapisty), bo one są potworne" – sam przytaczał często ten szczególny komplement Cybisa.

Ci, którzy mieli szczęście znać Czapskiego osobiście, zwracają uwagę na jego niemalże biologiczną potrzebę malowania i – co kiedyś trafnie określił Tadeusz Jackowski – swoiste uzależnienie od malarstwa. Czapski, Cybis, Potworowski i Nacht–Samborski należeli do ginącego gatunku zwierząt malarskich z instynktem i intuicją (Czapski), z węchem (Cybis), smakiem (Potworowski) i słuchem (Nacht–Samborski), zwierząt, które wiedzą, że są chwile, gdy należy odrzucić świadomość i – choć wydaje się skarbem – złożyć ją w ofierze, aby mogła powstać inna świadomość „tego samego". Największą świadomością jest bowiem ta, która abdykuje w obliczu cudu życia; abdykuje, gdy trzeba dochować wierności pięknu (w tym także pięknu „dzikiemu") i ocalić zdolność do wzruszeń i zachwytu przed rutyną i skostnieniem. O Czapskim, jeżeli to dla kogoś ważne, można powiedzieć, że był „dziki", kiedy nie było koniunktury dla „dzikości".

Jego spuścizna malarska uległa, niestety, takiemu rozproszeniu, które nie daje nadziei na poznanie całości w najbliższym czasie. Większość obrazów nie jest skatalogowana i znajduje się w prywatnych kolekcjach na Zachodzie i w Stanach Zjednoczonych. Obrazy z prywatnych kolekcji szwajcarskich, pokazane w Polsce w 1992 roku, i te w polskich kolekcjach muzealnych to zaledwie fragment dzieła. Źle, tzn. niechlujnie albo pretensjonalnie oprawione (kiedy zrozumiemy, że rama obrazu jest architekturą – rzeczywistym mieszkaniem artystycznej wizji, które musi jej pod każdym względem odpowiadać?), nieobecne w ekspozycjach stałych (chlubny wyjątek stanowi krakowskie Muzeum Narodowe) są przyczynkiem do refleksji nad powodami lekceważenia wybitnego artysty, a mówiąc inaczej, lekceważenia uniwersalnej koncepcji piękna, której ten artysta jest przykładem. Prostuję: przykładem pośród wielu innych, bo tak chciałby Czapski – żeby nie mówić o nim, lecz o innych i ich wielkości. O tym, co było ważne nie dla niego, ale według niego, i nie wyłącznie w jego sztuce, lecz

w sztuce w ogóle. Czapski pragnął być co najwyżej okazją mówienia o pięknie.

Spotkanie z jego malarstwem uwalnia wyobraźnię od przywiązania do stereotypów kompozycyjnych. Czapski komponował w pełnym tego słowa znaczeniu. Obraz był dla niego dyspozycją wizji malarskiej, którą możemy nazwać dążeniem do sformułowania na płótnie zasady logicznego powiązania wszystkich elementów obrazu, a więc światła, przestrzeni, materii, koloru i rysunku w jedną całość. Całość, która jest przejawem harmonii – współbrzmienia świata wewnętrznego ze światem zewnętrznym. Obraz to muzyka zestawień barwnych, odczucie smaku pierwotnej, „surowej" plastyczności świata. Czapski otwiera nas na piękno, którego definicją jest olśnienie. Odsłania nieskończoność w tym, co wydaje się nietrwałe i pozbawione jakiejkolwiek tajemnicy. Jego obrazy pozwalają wcielić się w chmurę, zatopić w lekturze pejzażu lub scen rodzajowych, dostrzec godność przedmiotów codziennego użytku. Masywna, zachwycająca jak najpiękniejszy łańcuch górski, brudna szmata na stole, kosmiczna otchłań zniszczonej ściany, ludzie i rzeczy posiadające to jedyne znaczenie, jakim jest fakt, że na nie patrzymy, „przefiltrowane" przez uczucia, z przedmiotów przeobrażają się w głosicieli przejmującej prawdy o naszym współistnieniu i potrzebie dostrzegania tego, co niepozorne. Patrzeniu stwarzającemu – patrzeniu współczującemu musi towarzyszyć odwaga, żeby być „gapiem" przyglądającym się „wypadkowi" życia.

Mobilizując do osobistych reakcji, malarstwo Czapskiego pozwala skojarzyć piękno z indywidualnym odczuciem znikomości istnienia. Odsłania związek cierpienia i piękna, w którym cierpienie ma sens, przestaje być absurdalne i przypada mu w udziale niebagatelna rola jedynego poręczyciela piękna i realnego, jak realny może być ból, ekwiwalentu abstrakcyjnego myślenia o pięknie.

W niedopuszczalnym uproszczeniu, gdyby to był komentarz filozofa sztuki, przedstawiłem „przesłanie filozoficzne" dzieła Czapskiego, aby podkreślić jego przynależność do wielkiej kultury duchowej i artystycznej. Tego „przesłania" sam artysta nigdy nie chciał formułować inaczej jak tylko malarstwem. Jest również paradoksem, że pisaniem bronił swej tezy o wyższości praktyki artystycznej nad teorią sztuki. W artyście praktykującym widział prawodawcę formy, gramatyka piękna, depozytariusza mądrości życiowej.

Obrazy. Wśród tych, które znam, za jeden z najpiękniejszych uważam *Neon i umywalkę (autoportret)* z 1959 roku. Na rozmalowanym, brunatno–ugrowym tle, które jest fragmentem ściany z perłowo–szarą umywalką, wisi prawie czarny prostokąt lustra – szczelina wychodząca na inną przestrzeń. W niej stoi artysta skupiony na

wyraźnie nagłym odkryciu własnej obecności. Widzimy tylko fragment, jakby kikut postaci. Błękitna koszula, jasne spodnie. Głowa znalazła się poza kadrem. Nasze spojrzenie przyciągają dłonie zajęte otwartą książką lub szkicownikiem. W głębi ciemnoczerwony stół. Lapidarna sugestia wnętrza z atmosferą jakby hotelową. Jedna z dwóch neonowych lampek nad lustrem żarzy się niepokojąco. Na brzegu podwójnej umywalki stoi szklanka ze szczoteczką do zębów. Tworzy trio z niebieską gąbką i ścierką. Błękitno–brunatno–perłowy akord zachwytu, ciszy, skupienia... Wiem, dzięki temu obrazowi, że prawdziwe skupienie to zobaczenie siebie poza sobą. „Naiwna" prostota rysunku, nasycenie barw, świetlistość obrazu ukoronowana sensacją błękitu to atrybuty tego skupienia. Podwójne odbicie – w lustrze i lustra w obrazie – podkreślone dyskretną podwójnością niektórych detali, świadczy o autotelicznym charakterze sytuacji „obrazu w obrazie" i metaforyczności malarstwa w ogóle. Gdy obraz odwrócić do góry nogami (tak kapiści analizowali abstrakcyjny porządek obrazu), wszystko okazuje się skamieniałą bryłą, a klasycznie prosta kompozycja reminiscencją – co zaskakujące – krzyża. Spróbujcie, szepce chwila zatrzymana w tym obrazie, jak smakuje nieskończoność. A gdybyście chcieli poznać jej zapach, spójrzcie na parę innych obrazów, jak na przykład ten z anemonami.

Piękno, według Czapskiego, pragnie być zwyczajne. Zatrzymuje się na stacjach metra, chodzi do muzeów, wstępuje gdzieś na kawę, czasami przycupnie w kącie pracowni. W *Anemonach* (1981) i innych obrazach z lat 80. uderza ostentacyjna malarskość. Ktoś powiedział, że jest ona w pewnej mierze następstwem słabnącego wzroku wówczas już sędziwego artysty. Prowadziłem w tych latach korespondencję z Czapskim. Jego listy nieraz kończą się wzmianką o „ślepocie" i odejściu od malarstwa, lecz nowych obrazów, które miałem okazję widzieć u niego w 1987 i 1989 roku nie namalował niewidomy. To, czy ich szlachetna, prawie monochromatyczna gama jest jakimś następstwem wygasania wrażliwości na kolor i światło, nie wydaje mi się tak istotne, jak to, że późne, ostatnie obrazy są przejmującym dowodem dążenia do syntezy. Farba staje się żywiołem, płynie pod pędzlem, często rozsadza formę. Gwałtowne, zamaszyste pociągnięcia zamieniają powierzchnię obrazu w kronikę wyładowań wizji. Różnica między gestem twórczym a niszczycielskim zaciera się, bo taka jest prawda aktu twórczego i taki jest warunek, aby z chaosu wyłonił się porządek, a spod brzydoty wyjrzało piękno.

JANUSZ MARCINIAK, ur. 1954, malarz i pedagog. Założył Galerię Wystaw Autorskich przy Muzeum Narodowym w Poznaniu, gdzie zrealizował m. in. wystawę studyjną „Dzienniki Józefa Czapskiego".

Józef Czapski, Kartka z *Dziennika*

KULTURA

Czapski i dziedzictwo koloryzmu

SIEĆ MALARSKA

Jacek Waltoś

Cztery lata temu, wiosną 1992 roku, z okazji wielkiej wystawy Czapskiego w krakowskim Muzeum Narodowym sformułowałem tych kilka spostrzeżeń – są to uwagi malarza, który ma swoją „osobistą sprawę" nie tyle z Józefem Czapskim, ile z formacją artystyczną, która go ukształtowała i którą sam współtworzył, to znaczy z kapizmem.

Moja generacja była wychowywana na Akademiach w Krakowie, w Warszawie, a także w innych miastach – właśnie przez kapistów, polskich „kolorystów", związanych z Komitetem Paryskim. Z tego wynika moje zastanawianie się nad malarstwem Józefa Czapskiego i pytanie: czym ono jest?

Uwagi te chciałbym oprzeć na dwóch przykładach. Na wystawie w Muzeum Narodowym znalazły się dwa obrazy Czapskiego, które są dwiema wersjami jednego motywu – siedzącej staruszki, ujętej *en face*, w osi pionowej płótna. Oba obrazy zatytułowane są *Nędza. Nędza I* – to duży obraz malowany dłużej, w latach 1968–1971, natomiast drugi, mały, datowany jest na rok 1971. Który powstał pierwszy, trudno powiedzieć – z charakteru malarstwa Józefa Czapskiego wynikałoby, że mniejsze płótno jest wcześniejsze, tymczasem ma datę 1971. Dlaczego wydaje mi się, że ten obraz powstał pierwszy? Bo jest bardziej spontanicznie malowany – czyli malowany tak, jak większość obrazów Józefa Czapskiego: jakby za pierwszym impulsem motywu, który staje się inspiracją. Mam natomiast wrażenie, że ten duży obraz nie jest już motywem, który inspiruje, ale tematem. I w tym momencie ujawnia się pewna zagadka całej postawy Józefa Czapskiego i postawy kapistów. Koloryści odrzucali temat, nie podejmowali go, walczyli z nim – temat z zasady nie był przedmiotem ich zainteresowania ani inspiracją. Natomiast motyw – tak, i motywem mogło być właściwie

wszystko. O motywie mówił Jan Cybis, o motywie wspominał Józef Czapski, pisząc o wstrząsie, o wrażeniu, o wzruszeniu – dając zresztą do zrozumienia, że zależy mu, aby właśnie te emocje udzielały się nam, kiedy patrzymy na jego obrazy. I zjawiają się różne, inspirujące motywy, ale u Józefa Czapskiego – odmiennie niż u innych kolorystów – motywem bywa człowiek.

Postać ludzka jest u Czapskiego najczęściej tylko jednym z fragmentów kompozycji malarskiej, jednym z elementów w ten sposób rozumianego „organizowania płótna". Ten właśnie element nie chce przesądzać o charakterze obrazu, bowiem motyw – nie zamieniając się w temat – nie oddala wypowiedzi malarskiej od inspiracji czysto wizualnej. I w momencie kiedy Józef Czapski z motywu robi temat, ponosi klęskę. Może to za mocne słowa, ale może też nie jestem odosobniony w tym wrażeniu, że mniejszy, spontaniczny obraz jest lepszy od dużego, opracowywanego, postawionego sobie przez Autora jako zadanie, które nie zostało chyba do końca przeprowadzone malarsko – właśnie z punktu widzenia tradycji kapistowskiej. „Nie rozstrzygnięte malarsko" – to znaczy, że wymknęło się tej koncepcji malowania, której Józef Czapski był wierny, którą realizował i z którą równocześnie wewnętrznie walczył. Koncepcji, której był – w teorii – wiernym rzecznikiem, ale której w praktyce wciąż się sprzeniewierzał. Koncepcji, wedle której obraz musi być rozwiązany jako płaszczyzna kolorystyczna, jako kompozycja. I *Nędza I*, bodaj największe płótno na wystawie, jako kompozycja – w znaczeniu, jakie posiada w tradycji malarskiej i w poglądach Józefa Czapskiego – nie została przeprowadzona do końca. Zaś wtedy kiedy malarz pozostaje tylko przy motywie – obraz jest po prostu lepszy.

Można sobie teraz zadać pytanie, jak to jest, że motywem, a potem elementem obrazu może być postać, figura ludzka, która zostaje zupełnie „wtopiona" w kadraż – ten szczególny, postimpresjonistyczny sposób komponowania, który stosował Józef Czapski i w którym najbardziej widać lekcję Bonnarda. Jak to jest, że człowieka jest tam tylko tyle? Postać staje się właściwie figurą wśród innych figur – przedmiotowych, rzeczowych, wśród kwiatów, dzbanów, poręczy, wśród kawałków liter z szyldów – wraz z nimi tworzy kompozycję. Kompozycję zrównoważoną, w której wszystkie kontrastujące elementy współgrają i fragment człowieka jest takim samym wizualnym elementem jak wszystkie inne. Nie podejmując „tematu" w malarstwie, Józef Czapski opowiada się za taką właśnie obecnością człowieka na obrazie. Wydaje mi się, że na niektórych płótnach właśnie ten motyw przesądza o klimacie przestrzeni – sfera ludzkiej obecności zostaje wyrażona nie figurą człowieka, ale jej wyczuwalną obecnością, trudną do ziden-

tyfikowania. Myślę tu o małym obrazie *Wjazd do Paryża* (1973): tunel, metro w Paryżu, z małymi figurkami ludzkimi na torach. Wielka skala przestrzeni, tunel wypełniony małymi postaciami – więcej mówi o obecności człowieka niż wiele innych obrazów Czapskiego, na których postać jest proporcjonalnie duża, a potraktowana prawie marginalnie, schematycznie.

Często uważa się, że figura ludzka u Józefa Czapskiego jest syntetyczna, lapidarna, szorstka – w moim odczuciu jest wręcz zbyt schematyczna. Dlaczego tak się dzieje? Józef Czapski, który całym swoim pisarstwem, całym swoim bardzo „personalnym" nastawieniem do ludzi był tak bliski ich myślom i odczuciom – kiedy maluje, wzdraga się, wstrzymuje przed tym, żeby nie mówić zbyt osobiście. Nie chce opowiedzieć o kimś, także o sobie, czegoś, co byłoby zbyt osobiste. Ten rodzaj postępowania malarza jest czymś bardzo znamiennym – to unikanie intymnej wypowiedzi, która ujawniłaby się w potraktowaniu postaci człowieka na obrazach w taki sposób, że mielibyśmy do czynienia z o s o b ą, a nie tylko z częścią, elementem, fragmentem użytym do kompozycji, choćby i użytym z myślą o ludzkiej obecności. Zastanawia, dlaczego tak jest. Sądzę, że wynika to właśnie z wierności doktrynie kapistowskiej, z siły wspomnień młodości, a także z istniejącej głęboko w świadomości Józefa Czapskiego zasady, że trzeba być wiernym swoim złożonym niegdyś ślubowaniom, że nie można ich zdradzić. I tu zarysowuje się problem „sieci malarskiej", którą umieściłem w tytule tych rozważań.

Józef Czapski, przebywając od dziesiątków lat na emigracji, ogłaszając swoje najlepsze teksty w paryskiej „Kulturze", malując tam swoje najlepsze obrazy, spełniał w swej aktywności malarza i teoretyka – równolegle i równocześnie – to, co tu, w Polsce, praktycznie realizowało się na uczelniach artystycznych i w życiu artystycznym. W tym samym bowiem czasie działali jego koledzy, generacja, o której tak pisze w jednym z listów: „moja generacja postawiła w moim Kraju problem »*peinture, peinture*« chcąc odżegnać się od malarstwa przedstawiającego. »Pożarto« temat, tak bardzo miano dosyć jako idei wiodącej – malarstwa patriotycznych, dramatycznych treści." I rzeczywiście, generacja kapistów zajęła Akademie, została profesorami, wykształciła całe rzesze następnych pokoleń malarzy przekonując ich, że malarstwem jest właśnie to, a nie co innego. Że malarstwo i pojęcia o nim ukształtowane wtedy – w latach dwudziestych, w Paryżu, w kręgu Pankiewicza – są obowiązujące. Potem okazało się, że to nie malarstwo – takie lub inne – jest obowiązujące, lecz najważniejsza stała się d o k t r y n a, która stworzyła kategorie estetyczne. Jestem przekonany, że kapizm ze szkoły m a l a r s k i e j zamienił się w szkołę e s-

tetyczną. I że ta szkoła estetyczna zdominowała całe życie artystyczne w powojennej Polsce. A samotny Józef Czapski, najbardziej sprawny teoretycznie, najświetniejszy umysł w tym kręgu, siedzący na osobności w Paryżu, zupełnie bezinteresownie i najpełniej zwerbalizował to wszystko, co w Polsce było wcielane jako doktryna stosowana w szkolnictwie, w życiu sztuki. Oddziaływanie Czapskiego jako malarza było – z oczywistych względów – małe, jednak jego teoretyczne wzmocnienie powszechnej praktyki w kraju nabierało szczególnego znaczenia.

Interesujące jest swoją drogą, co trwałego pozostanie z malarstwa kolorystów, które wynikało z postimpresjonizmu, odnosiło się do widzenia natury i do własnej, wybranej tradycji malarskiej. Wszystkie te elementy były częścią doktryny estetycznej, ale taka doktryna ma to do siebie, że zaczyna się oddzielać od praktyki, rozrastać i staje się obowiązującym zespołem kategorii stosowanych na każdą okazję. I koloryzm polski stał się właśnie estetyką stosowaną, bez rozdzielenia racji, czy chodzi o takie, czy inne widzenie, taką czy inną koncepcją malarstwa i tradycji. Oczywiste tak i nie, wyrokowanie, co „jest malarskie", a co „malarskie nie jest" i – co za tym idzie – co jest sztuką, a co nią być przestaje. W ten sposób kategorie estetyczne – tyleż umowne, co niezbite – stały się obowiązującym prawem. To właśnie nazywam szczególną „siecią malarską", która kiedyś została upleciona przez kapistów, przez polskich kolorystów – i zaczęła się wszędzie rozrastać. Sieć ma to do siebie, że oczek można jej dodawać, dalej i dalej, w nieskończoność. Rzeczywiście, jeszcze kilkanaście lat temu wydawało się, że sieć kolorystyczna jest wszędzie, że w życiu artystycznym oplata wszystko. Cechą sieci jest jednak i to, że przez jej oczka można się jakoś przemknąć, przecisnąć. Z jednej strony zagradza, z drugiej strony daje możliwość jakiejś osmozy, jakiegoś – w dwóch kierunkach – infiltrowania. Można powiedzieć, że ta doktryna była wszechobecna, ale równocześnie nieszczelna. Do tej kategorii musiało się odnosić całe malarstwo powojenne, wszyscy uczniowie Akademii i artyści odmiennych postaw. Bo wszyscy z tymi kategoriami mieli jakoś do czynienia – one otaczały, osaczały czy oplątywały nas wszystkich. Niektórzy zrywali tę sieć, niektórzy jakoś ją do siebie dostosowywali, inni chcieli się z niej wywikłać powoli, rozmaitymi drogami.

Kategorie estetyczne są oczywiście czymś bardzo cennym. Dobrze się stało, że w Polsce jakieś kategorie estetyczne się zdarzyły, były obecne w życiu sztuki. To jednak, że zafundował je właśnie ten typ malarstwa opartego na sensualizmie, na hedonistycznych satysfakcjach, jest szczególnym polskim przypadkiem. Jeśli po wojnie, w tak dramatycznych czasach, w jakich Polska się znalazła, w kraju, gdzie najbar-

dziej popularnym muzeum jest muzeum w Oświęcimiu, równocześnie najbardziej popularną i ważną estetyką staje się koncepcja sztuki hedonistycznej – możemy mówić o zdumiewającym paradoksie. Może zresztą była to jakaś prawidłowość życiowa, która uprzytamnia splątanie wartości i potrzebę nadrzędną: oto czas, w którym żyliśmy, w taki właśnie sposób ujawnił niedosyt piękna, niedosyt bezinteresownych i pięknych wzruszeń. Kiedy w literaturze największą wagę miały wyzwania moralne – i Józef Czapski odpowiadał na nie swoim pisarstwem, bo był zawsze na nie bardzo czuły – kategorie sztuk pięknych odrywały się od tego gruntu i były mu właściwie przeciwne.

W tym samym mniej więcej czasie, gdy w Krakowie pokazano ekspozycję Czapskiego, oglądałem w „Zachęcie" wystawę przypominającą pokolenie „Arsenału 55" (zorganizowaną przez Jacka Zielińskiego z kolekcji Muzeum w Gorzowie Wielkopolskim). Właśnie ta wystawa uprzytomniła mi – zwłaszcza w części związanej z latami pięćdziesiątymi – to, co próbowałem określić jako zjawisko „sieci malarskiej". W salach Narutowicza i Matejkowskiej znalazły się obrazy Jana Dziędziory, Jacka Sienickiego, Andrzeja Wróblewskiego, Jacka Sempolińskiego, Jana Lebensteina, Barbary Jonscher, Izaaka Celnikera i Marka Oberländera. Obrazy te malowane były pod wpływem moralnych idei i wzruszeń, z wewnętrznej potrzeby odpowiedzenia na tragizm epoki i swoje własne przeżycia – równocześnie widać było wyraźnie, jak młodzi malarze szarpią się z siecią tych kategorii estetycznych koloryzmu, które ich artystycznie ukształtowały. Odczułem dramatyczny stan malarstwa – jeden z najciekawszych i najważniejszych stanów (zresztą nie tylko okresu sztuki powojennej w Polsce). Jest to jeden z najtrudniejszych momentów dla malarza: stan nieskończenia, zawieszenia, niepewności wyboru dróg. Jego objawem i rezultatem nie jest malarstwo „kompletne", określające się samoistnymi cechami i kryteriami. Jest to malarstwo p y t a ń. Jego siłą jest żywy, wewnętrzny nurt sprzecznych ze sobą odniesień i ciągłe szukanie równowagi – o którą walczy wciąż jeszcze w kategoriach „estetycznych". Malarstwo tkwiące pomiędzy tym, co „malarskie", a tym, co „moralne". Wszyscy ci malarze – w opozycji do kapistów, swoich profesorów – zyskiwali więcej, niż gdyby tego odniesienia nie mieli. Gdyby zabrakło tej „sieci" kolorystów, tych estetycznych kategorii, prawdopodobnie nie osiągnęliby tak wiele, jak widać było na wystawie – na przykład w *Posiłku* Jana Dziędziory, gdzie socrealistyczny motyw i schemat figuracyjny został „przebity", przenicowany wrażliwością i wiedzą o kolorze, wyniesioną z Akademii.

Sam Józef Czapski jest – moim zdaniem – najpełniejszym przykładem podobnej, wspartej na malarskim konflikcie, postawy lub może

właśnie stanu malowania. To on sam, „prawodawca" i teoretyk, po latach, walczy z tą „siecią" kolorystycznych tradycji i estetycznych kategorii wynikających z kapizmu. Cały czas świadomy, cały czas referujący poglądy i przekonania – na swoich obrazach demonstruje, jak trzeba starannie komponować płótno, wedle jakich zasad. I nikt nie pokazuje tego lepiej od niego, nikt nie jest bardziej świadomym malarzem wśród tego kręgu. Równocześnie ten sam Józef Czapski daje świadectwo istnienia dylematów, których nie może rozwikłać. Widać, jak sam się z tą „siecią" szarpie, jak musi ją stale rozrywać. I jeśli zdarza się to komuś, kto nie z powodu pokolenia, grupy czy programu, lecz pchany wewnętrzną potrzebą, osobistym przekonaniem, z żarliwością młodzieńczych poszukiwań, dokonuje tylu zaprzeczeń – to mamy do czynienia z dramatycznym rozdarciem. Malarz – szarpany przez dwie prawdy naraz, prawdy, których uświadomienie tak przejmująco ujawnił w *Liście do młodego malarza* – niczego już nie może rozwiązać. I to malarstwo, związane świadomie z powołaniem kolorystycznym, a w swym wyrazie egzystencjalne – najdobitniej świadczy o istnieniu owej „sieci", której obecność i kwestionowanie uwiarygodnia sam jej prawodawca – Józef Czapski.

JACEK WALTOŚ, ur. 1938, malarz, rzeźbiarz, grafik, krytyk sztuki. W latach 1966–1986 członek Grupy „Wprost", organizator wielu wystaw problemowych, m. in. *Romantyzm i romantyczność w sztuce polskiej* (1975, z M. Rostworowskim). Profesor malarstwa w poznańskiej PWSSP.

Józef Czapski, *Portret Stefana Kisielewskiego*. Rysunek z *Dziennika*

Czapski i dziedzictwo koloryzmu

PODRÓŻ NA WSCHÓD

Krystyna Zwolińska

Nas, zajmujących się profesjonalnie zagadnieniami sztuki, już prawie odzwyczajono od zastanawiania się nad problematyką piękna. Nasza „awangarda" kategorycznie ogłosiła rozbrat z tym pojęciem i obecnie jest sprawą niemal wstydliwą przypominanie, że nie wszystko, co powstaje jeszcze na sztalugach, musi być wyzute z udziału w jednej z trzech naczelnych wartości, jakie przez wieki ludzie naszej kultury przywykli cenić. Kontrowersja sięgająca czasów romantyzmu narodziła się w postaci zdrowego buntu przeciwko pięknu takiemu, jakie wielbił i narzucił na dość długi czas oczarowany wizją starożytnej Grecji Johann Winckelmann. Zmora konfrontowania każdego nowo powstającego utworu z „klasycznymi normami" wywołała westchnienie Goethego: „Oby ktoś wreszcie ośmielił się wycofać z obiegu ideę – a nawet słowo »piękno«, z którym, skoro się raz na nie zgodzono, wiąże się tak wiele fałszywych pojęć..." Przyświadczał mu Eugène Delacroix, zapisując w dzienniku: „Jestem zdania Goethego, należałoby sobie powiedzieć po prostu i wesoło: zabijmy potwora."

Potwór nie został zabity, chociaż od kiedy zdano sobie sprawę z niekoniecznego związku między nim a sztuką, jest mocno poturbowany. Przyczyną było prawdopodobnie to, że jego potoczne pojmowanie zbyt daleko odbiegło od intuicji pierwotnych, stając się często synonimem podejrzanego wdzięku, łatwej ozdobności lub banalnej urody. Ja jednak opowiadam się za pięknem, i to zarówno w tym znaczeniu, że sądzę, iż jest ono wartością obiektywną, jak w tym, że cenię sztukę, w której mogę z nim obcować. Podporą dla mnie niech będzie ten sam jego przeciwnik, Delacroix, który powiedział również: „pierwszą zaletą obrazu jest, że daje radość oczom". Tylko teraz: które

to piękno? – bo przecież nazwy mylą. Otóż tutaj będzie rozumiane jako równoznaczne ze starym, pitagorejskim pojęciem harmonii, nie wykluczającym – co ważne – ekspresyjnych walorów sztuki.

„Jeżeli dla czego warto żyć, to dla oglądania piękna" – pisał Plato, ale i on w ciągu swej długiej działalności wysunął aż kilka propozycji rozumienia piękna. Niech więc nas zadowoli Filolaos–pitagorejczyk, który mówiąc o pięknie równym harmonii, sądził, że jest ona „zjednoczeniem rzeczy różnorodnych i zmieszanych", albo – żeby to wyrazić trochę bardziej nowocześnie – trafnym zestrojem różnych jakościowo elementów. W malarstwie ów „trafny zestrój" to harmonijna struktura materii barwnej, wyrażająca stosunki przestrzenne i napięcia dynamiczne, które, razem wzięte, warunkują tzw. „prawdę obrazu". Prawda ta niestety nie ma innych kryteriów jak intuicyjne i bywa trudno uchwytna dla niewyczulonego oka, zwłaszcza jeśli oczekuje ono piękna stereotypowego. Tymczasem poza konwencjonalnie „dobrą formą" w utworze artystycznym występuje zawsze jeszcze jakiś naddatek, coś z osobistego przesłania artysty albo – mówiąc ogólnikowo – coś nowatorskiego, bez czego dzieło nie może być uznane za w pełni wartościowe.

Cały ten wywód – z powoływaniem się na Starożytnych – może budzić pewną konsternację przez swoją anachroniczność, a jednak wystarczy uświadomić sobie, ilu ludzi kolekcjonuje dzisiaj obrazy – po prostu dla radości oczu – aby zrozumieć potrzebę zabrania głosu w tej sprawie. Niepokój powinien raczej wywoływać fakt, że wysuwa się – już od lat zresztą – oskarżenia wobec niektórych malarzy (zwykle kolorystów) o niecne rozmiłowanie w pięknie – gdy „na całym świecie wojna". Przypomina to czasy, kiedy młodzi kapiści musieli walczyć o swoje miejsce w albumie sztuki polskiej w niełatwym zwarciu z patriotycznym malarstwem o XIX–wiecznych tradycjach.

Podjęłam więc zamiar napisania paru słów o dążeniu do harmonii – czyli piękna – czyli „prawdy obrazu" przez dwóch wybitnych przedstawicieli niegdysiejszego „Komitetu Paryskiego", Józefa Czapskiego i Jana Cybisa, przekonana, że usiłowania całego ich życia były w istocie tego rodzaju porządkiem. Wysiłek twórczy potraktowany jako doświadczenie duchowe nazwałam, zgodnie z ezoteryczną tradycją, „Podróżą na Wschód".

Józef Czapski jest od pewnego czasu przedmiotem wielu świetnych relacji i łącznie z tym, co sam o przygodzie swego życia napisał, tworzy to portret wyjątkowo pełny. Teraz chodziło będzie o rozświetlenie tylko niektórych jego rysów, a to, aby zwrócić uwagę na jego indywidualny sposób „podróżowania".

Rysował od zawsze. Do końca życia uważał, że rysunek z natury jest koniecznym studium, upoważniającym potem do podejmowania

prób syntezy formy. We wczesnej młodości była to potrzeba – i na tyle silna, że mimo braku podtrzymania ze strony bliskich, a także braku widocznych rezultatów, nie przyszło mu do głowy, aby z tego zainteresowania zrezygnować. Przymus obserwacji, konieczny w trakcie pracy, był jego sposobem na wniknięcie w to „inne", które go otaczało i wobec którego czuł się tak „osobny". Po przejściach wojennych w 1920 roku Czapski wstępuje do krakowskiej ASP, wspominając później, że jego decyzja nie była umotywowana niczym poza „głuchą koniecznością", pchającą go w tym kierunku. Przylgnąwszy do grupy przedsiębiorczych, inteligentnych i równie jak on przejętych zagadnieniami sztuki kolegów, po czterech latach wyjeżdża z nimi do Paryża jako członek „Komitetu Paryskiego", wcześniej zapoznawszy się z „formalistycznymi" programami naszych futurystów i formistów, zorientowanych nieźle w geografii sztuki francuskiej. Następuje „kapistowski" okres nauki, która polega głównie na respektowaniu zasady, że malarstwo, dziedzina autonomiczna, nie istnieje, jeżeli nie rządzi nim forma budowana uderzeniami koloru. Wspólnie z kolegami Czapski obserwuje i porównuje – uczy się wyławiać z mnogości obrazów oglądanych w Luwrze, galeriach i pracowniach te, których jakość malarska stawia przed innymi. Są to świetne obrazy – medytowanie zagadki ich wartości było strawą pożywną dla wchodzącego dopiero w swój warsztat artysty. Innym doświadczeniem, istotnym dla młodych przybyszów do miasta będącego wówczas kuźnią opinii światowej na tematy sztuki, jest widowisko powstawania i odchodzenia w cień wczorajszych sław i nowych mód, i wynikające stąd wczesne zrozumienie, że autentyczna oryginalność może być zdobyta tylko niezależnym od panujących trendów wysiłkiem. Zwłaszcza Cybis – bo Czapski w tym czasie miał mniej możliwości skupienia się na własnej pracy, będąc uwikłany w zabiegi o materialne przetrwanie swoje i kolegów – a więc Cybis pojął bardzo wcześnie, że aby zrobić coś w sztuce, należy stanowczo oprzeć się pokusie patrzenia cudzymi oczami, nawet jeśli są to uwielbiani mistrzowie. Myślę, że z upodobaniem powtarzana przez Czapskiego anegdota z pierwszych czasów paryskich o uwadze, jaką mu zrobił Cybis – wówczas wyrocznia wśród kolegów – przed którymś płótnem, miała rzeczywiście ten wydźwięk aprobaty, jaki wbrew wszystkiemu odczuł po usłyszeniu, że jego obrazy „nie będą nigdy byle jakie, ponieważ są potworne". W tej potworności, gnieciuchowatości, bardziej zaawansowany kolega zobaczył zadatek uczciwości, odporności wobec tego, co podpowiada narzucająca się „zręczność" malarska, gładka pseudopiękność, której tak nie znosił. Parę lat później, po zwycięstwie koloryzmu w kraju, jakże go denerwowały te wszystkie wdzięczne pejzaże malowane rozbielonymi bar-

wami *spectrum* słonecznego, cukierkowate, o zawsze tych samych stosunkach przestrzennych i podobnej, mało odkrywczej wyobraźni!

Międzywojenny dorobek Czapskiego jest dziś niemal w całości niedostępny – zmiotła go wojna – ale ze wspomnień malarza wynika, że w latach 30. był już mocno wciągnięty w swoje rzemiosło. Inaczej niż Cybis, w tym samym czasie operował raczej dużymi partiami jednoznacznie określonego koloru, akcentując kontrasty – zarówno barwne jak walorowe i wielkościowe. Sylwety przedmiotów nie miały jeszcze tego określonego, indywidualnego charakteru, tej zamierzonej niedbałości wyrazistego konturu. Natomiast ugruntowane jest już przekonanie, że malarstwo ma za zadanie być przede wszystkim malarstwem – zestrojem form i barw. Jaki miał stosunek do tematu obrazu? Można sądzić, że już wówczas zdawał sobie sprawę z potrzeby zakotwiczenia działania pikturalnego w przeżyciu wizualnym, zaczerpniętym z otaczającego świata – „z natury", jak wtedy mówiono. Przekonanie to nie było odkrywcze – akcentował je bardzo mocno najważniejszy z mistrzów kapistów – Cézanne, ale w latach, które nastąpiły po wojnie, nieczęsto już się pojawiało, podczas kiedy ani Czapski, ani Cybis nie kwestionowali go nigdy. Jednak Czapski podnosił znaczenie funkcji przedstawieniowej obrazu w o wiele większym stopniu, niż robił to Cybis. Niektóre jego późniejsze rozważania sprowokowane jakąś uwagą Paula Valéry posuwają się aż do próby weryfikacji przekonania o bezsensowności hierarchii tematów w malarstwie, tak już zdawałoby się ostatecznie ustalonego.

Do uświadomienia sobie, że jego droga wiedzie w odmiennym kierunku niż pogodny trakt niektórych poimpresjonistów, przyczyniła się w 1935 roku niewielka wystawa ekspresjonistów niemieckich z obrazami Beckmanna i Noldego. Wrośniętemu w kulturę francuską, nie ukształtowanemu jeszcze ostatecznie malarzowi Niemcy ukazali całkiem nowe możliwości, leżące w ekspresyjnym wykorzystaniu koloru i rysunku. Toteż „odwaga krzyku", jaką tam zobaczył, zapadła mu głęboko w pamięć. Będzie się o nią starał.

Wojna 1939 wciągnęła Czapskiego – wiadomo w jak dramatyczny sposób. W ciągu tych kilku lat udawało mu się niekiedy rysować – konieczność równie silna jak notowanie myśli – a w czasie przestoju wojsk w Iraku – nawet malować. Sądzę, że dobrze wyraził swój ówczesny stosunek do sztuki w notce dużo późniejszej, kiedy znów nasunął mu się okazjonalnie ten sam problem: „Może ratunkiem człowieczeństwa – pisał – jest wierność pewnej wizji – wbrew rzeczywistości, aby człowiek poraniony i skatowany miał ojczyznę czystych radości..."

Po wojnie, znowu w Paryżu, mężczyzna już około 50-letni, ciężko obarczony wspomnieniami, zadaje sobie pytanie, czy z tym bagażem

można jeszcze zajmować się malarstwem. Pytanie było retoryczne – mogło chodzić jedynie o to, jaki rodzaj malarstwa poprowadzi go dalej. Malować musiał, ale teraz podejrzana zaczęła wydawać mu się sprawa sztuki rozumianej na kształt przyjemności. Porównywał to do przyjemności zjedzenia dobrego befsztyku i odrzucał nazywając „estetyzmem", ale do tej kategorii sztuki nie zaliczał bynajmniej twórczości swych przyjaciół z dawnego „Komitetu Paryskiego". W 1963 roku poruszył ten temat powtórnie z akcentem tłumaczenia: „przecież ja mogę jeszcze i jeszcze malować kwiaciarnię, kwiaty – ale z chwilą kiedy ginie poczucie, że wchodzę przez to malarstwo głębiej i dalej – to ono mnie nie karmi, nic nie rodzi – jest cofaniem się".

Tymczasem już w 1950 jedna z notek daje znać, że kierunek wielkiego marszu został odgadnięty. Czapski zdobywa pewność, że „magia jest w nas, nie poza nami. Że aby ją wywołać, trzeba – czy przez twórczość, czy przez przekreślenie siebie – dotrzeć do »nieskończonej piękności«." „Odkryło mi to już malarstwo" – dodaje. Następuje przynajmniej dziesięcioletni okres intensywnego poruszenia myśli, żywej dyskusji z pismami Simone Weil (trwającej aż do jego śmierci), częściowo z chrześcijaństwem, i ostatecznego ustalenia poglądów. Poglądów – ale nie dalszego stopniowego oczyszczania się ze wszystkiego, co nieautentycznie przeżyte, nie własne. Służy temu praca przed sztalugą nie przynaglana, czujnie nastawiona na nieprzeoczenie tego, co we wnętrzu dojrzewa, dosyć swoista w wypróbowanej i już na stałe przyjętej metodzie. Polega ona na wyłapaniu – mimowolnym zwykle – z powodzi widoków, przez jakie prześlizgują się co dzień nasze oczy, czegoś, co nagle zachwyci. To jest jak łaska, twierdzi Czapski – tego się nie da zorganizować. Bodźcem do „zobaczenia" czegoś przeważnie nie jest „temat", w popularnym rozumieniu tego słowa; nie, raczej nieoczekiwane uderzenie niezwykłego zestawienia kolorów lub zaskakująca kombinacja form. Te zachwyty („wizje") wybuchają przeważnie wśród otoczenia, na które przechodzień zwykle nie zwraca uwagi, tak wydaje się banalne. Są to często odrapane ściany starych domów, wnętrza małych bistro, w których przy ladzie kiwają się ludzie, ławki ze zmęczonymi biedakami. Tematyka prosta, można by powiedzieć – „sztuka biedna". Nic z blichtru cywilizacji, nic z jej pseudo–blasków, szara, ulegająca przemijaniu rzeczywistość. Czapski czuje się w niej dobrze i tu najczęściej przeżywa swoje plastyczne ekstazy. Przy jakiejś okazji na przykład wyznaje, że zauroczyła go noga kobiety i kawałek spódnicy w deseń: „Noga splątana z nóżkami modern krzesła. Ta kobieta mnie wcale nie interesuje, ale tę pokręconą nogę razem z krzesłem chcę, muszę malować." Można by przypuścić, że malarz ten jest – jak to się dawniej mówiło – formalistą. Nie dość, że

zawsze podkreśla rozstrzygające znaczenie wewnętrznej logiki obrazu, że upiera się przy „prawdzie płótna" jako ważniejszej niż prawda odniesienia do rzeczywistości, ale i sposób reagowania na podniety ma w zasadzie taki, jak za dawnych czasów: czysto „malarski". Pisze na przykład: „Sztaluga, jej brąz czarniawy, jej brązy w świetle z blaskami różowymi i sinymi, nudna szarobura rola brunatności parawanu, zgaszone desenie czerwone na ułożonej na krześle szmacie – i jest już obraz, jest już we mnie obraz, równie piękny, prosty i głucho śpiewny jak ten człowiek brązowy przy sztaludze na czarnym tle, Matisse'a..." Ten opis niewiele się różni od sposobu patrzenia przypisywanego kapistom, ale warto się przyjrzeć bardziej szczegółowo, co Czapskiego urzeka najczęściej: będzie to twarz kobieca „jak worek mąki", czyjeś nogi grube, mocno zarysowane, „różowe pod fiolet", albo ta mała karykaturka kobiety z krzywym biodrem, w okularach i z rączkami jak płetwy – którą opisał z taką czułością i odczuciem piękna, broniąc swojego widzenia przed niesłusznym zarzutem złośliwości.

Oczywiście jest też mnóstwo obrazów mniej odbiegających od potocznego wyobrażenia o człowieku „normalnie" wyglądającym, są upiększające półkę kwiaty, są wreszcie skrótowo malowane pejzaże z wielkimi świetlistymi chmurami. Lecz ubóstwo jest mu zawsze sympatyczne, taki też otacza go krąg przedmiotów w pracowni. Nie musi malować góry Sainte-Victoire, aby pokazać majestatyczną masę i załomy jej żlebów – wystarczy ścierka lub zmięta gazeta na kuchennym stole.

Nie wiem, czy zostało do końca wyjaśnione, że płótna Czapskiego (poza studyjnymi) – nie powstawały „przed naturą". Moment „zobaczenia" – dla innych oczu motywu najczęściej nieciekawego – dla niego stanowił rodzaj wstrząsu: olśnienie, że coś oto j e s t, że malarz odkrywa to jako *„ens realissimum"*, ukryte zazwyczaj za wieloma zasłonami. Takie niespodziewane objawienie się piękna (lub też jego przeczucia dopiero) stanowi właściwy materiał późniejszego malowania: „żeby to, co było początkowo mgnieniem, odczuciem, zostało wewnętrznie uporządkowane za sprawą pracy, odbywanej na oślep, ale z przewodnikiem". Tym przewodnikiem jest pamięć – znakomita, ale przecież nie ejdetyczna, odnosząca się nie tyle do szczegółowych kształtów zapamiętanego układu, ile do jego ekspresyjnego oddziaływania. Tej siły wyrazu, która przez chwilę ujawniła się w przedmiotach, nie uzyska się naśladownictwem. Konieczny jest trud docierania do pierwotnego przeżycia przy pomocy pędzli, szmat i farb; one umożliwiają walkę z płótnem, w której następują po sobie kolejno: zmywanie fałszywie położonego koloru, kładzenie nowej plamy, powtórne ścieranie, szukanie odpowiednio lekkiej materii powierzchni, właściwego kontrastu żywej linii, przesuwanie konturu... itp., itd. „Artysta musi się

odtworzyć na to, c o m u s i b y ć. To nie jest wymyślanie. Jeżeli jest jakiś wybór – to tylko w pierwszym założeniu: ten ciężar, ten akcent, ten dźwięk." Żadnej z góry powziętej, szczegółowej koncepcji, żadnej w ogóle „konstrukcyjnej" myśli: posuwanie się prawie po omacku, ku czemuś, co się przeczuwa. Jakiej do tego trzeba koncentracji! Czy w tym momencie nie przypominają się ćwiczenia adeptów buddyzmu Zen mające na celu osiągnięcie *satori*? Ale ten szacunek dla medytacji dążącej do „wycofania" myślenia znajdujemy nie tylko w buddyzmie – znają go „poszukujący" wielu kontemplacyjnych klasztorów.

Czapski nie czuł się mistykiem i nie pragnę tego udowadniać. Nie lubił w ogóle mówić o duchowości w sztuce – jak to robił na przykład Kandinsky. Dużo za to mówił o konieczności pracy prowadzącej do scalenia formy i o formie jako tym stanie płótna, w którym staje się ono dźwięczne, zaczyna „żyć". Hierarchię wartości obrazów uzależniał – nie lekceważąc ekspresji tematu – wyłącznie od stopnia „zestroju" ich budowy. Wierzył niezachwianie, że ta „harmonia" nie może być przez czyjkolwiek autorytet narzucona, ale że trzeba ją odszukać w sobie, odrzucając wszelkie zapożyczone mniemania, wydobyć z samej głębi ciemnego „ja". Wtedy ma szansę zaistnieć.

Twórczość Czapskiego jest wyjątkowo czystym przykładem dążenia artysty do piękna pojętego jako epifania Prawdziwej Rzeczywistości, przykładem tym lepszym, że zaświadczonym przez liczne słowne wypowiedzi, wynikające z precyzyjnej samo–analizy. Jego koledzy–kapiści, z wyjątkiem Jana Cybisa, nie prowadzili równie szczegółowych notatek, a jeśliby nawet to robili – można sądzić, że miałyby one odmienny sens. Stanisław Szczepański – w przeciwieństwie do Czapskiego i Cybisa – wyznawał określoną filozofię bytu, mającą konsekwencje w dziedzinie artystycznej. Zawierała przekonanie, że światem rządzi kosmiczna harmonia i malarz, odwzorowując istotne stosunki przestrzenne za pomocą czystych barw, umożliwia zbliżenie się do niej. Jednak zasada, jakiej podlegała ta „muzyka sfer", była klasyczna i niezmienna, toteż nie zostawiała miejsca na osobistą ekspresję.

Z pozostałych członków „Komitetu Paryskiego" tylko niektórzy żyli na tyle długo, aby utrwalić w sobie i do końca uświadomić zdobyte w pracy doświadczenie. Przypuszczam, że Józef Jarema i Piotr Potworowski mieli się raczej za twórców niż instrumenty piękna (Paul Klee twierdził, że ono przez artystów tylko przepływa), a już na pewno było tak z Arturem Nachtem, świetnym malarzem obdarzonym wielką inteligencją i – jak się zdaje – skrajnie „laickim" w stosunku do świata.

Hanka Rudzka zdaje się najbliższa postawie późnych impresjonistów: z czułością i energią wita wokół siebie wszystko, co może uradować człowieka i, wykorzystując te bodźce, maluje obrazy mające

stać się „faktem malarskim", nie przeznaczonym do porównań z naturą. Pozostaje do zbadania Cybis – z którego twórczością utożsamiano od początku to, co naprawdę nie istnieje: „kapizm" jako doktrynę.

Kim był Cybis jako malarz? On właśnie mógł robić wrażenie instrumentu, na którym ktoś – czy coś – gra, a jego jedynym zadaniem jest uciszyć w sobie wszystko, co może temu przeszkodzić. Nie był jednak „Nikiforem". Ostra inteligencja notowała czujnie wszystko, co mu się wydarzało – nie tylko w życiu, między ludźmi, ale i w rozgrywce wewnętrznej ze sztuką i światem. Jego metodą było „malować bez pomysłu na obraz". Jeżeli podejmował jakiś motyw – zawsze zresztą z natury – to dlatego, że został poruszony, a dopiero w trakcie pracy, już z pamięci lub notatki, powoli uświadamiał sobie, co to takiego było. Później śledził i łapał to wrażenie, a jeżeli przekształcało się w czasie obróbki i odmieniało, coraz bardziej przez to frapujące, szedł za nim „jak zwierzę po tropie". „Ja jestem *animal*" – mówił, i doprawdy była w nim jakaś wspaniała równowaga między umysłowością, uczuciowością i instynktem, który prowadził go w sztuce. Miał za nic „cele estetyczne" malarstwa, za zarazę uważał ambicję zrobienia „ładnego płótna"; nie uznawał żadnej z góry powziętej „idei" piękna. Malując swe pejzaże czy martwe natury, szukał, próbował, wyczekiwał – aby płótno „zaśpiewało", aby jakieś trafne uderzenie pędzlem mogło okazać się ostatnim, ponieważ harmonia została już domknięta. Z biegiem czasu uwolnił się od jakiejkolwiek rutyny, podejmując pełny hazard szukania – tak jak Czapski, po omacku. Potrzebne mu zawsze było to, co nazywał „zaczepieniem o naturę", którą identyfikował głównie z przyrodą, jakże mu bliską. To ona, wyjąwszy niektóre dobrze ustawione „martwe", wywoływała w nim najżywsze emocje, choć zdawać by się mogło, że w procesie pracy przed sztalugami zanikały one na rzecz walorów bardziej abstrakcyjnych.

Czasem latami męczył się, aby „prawda płótna" – zawsze najważniejsza – mówiła coś o inicjującym ją przeżyciu. Nie malował przedmiotów (pojedynczych obiektów obserwacji), malował sytuacje między nimi, wzburzony, kiedy ładny przedmiot śmiał mu w tym przeszkadzać. Narastały kolejne warstwice farby, aby trudność tę pokonać, ale jemu chodziło nie o to, żeby skończyć obraz. To był jedynie uboczny produkt samego malowania, dokument poszukiwania ukrytej we własnym wnętrzu melodii. Więc znów chyba: „Podróż na Wschód".

KRYSTYNA ZWOLIŃSKA, ukończyła ASP w Krakowie i Warszawie, wieloletni wykładowca historii sztuki w PWSF w Łodzi, profesor zwyczajny w zakresie nauki o sztuce. Autorka m. in. *Małego Słownika Terminów Plastycznych* (współaut. 1974), *Małej Historii Sztuki* (1995).

Czapski i dziedzictwo koloryzmu

STAROŚĆ POLSKICH KOLORYSTÓW

Stanisław Rodziński

W ostatnich latach ponownie wzrasta zainteresowanie tym okresem w dziejach współczesnego polskiego malarstwa, który wyznaczają zarówno „kapiści", jak i najogólniej mówiąc tak zwani polscy koloryści. Sądzę, że wiele jest powodów tego zainteresowania, niektóre z nich mają charakter ekspiacyjny. Już widzę oczami wyobraźni sympozja i konferencje na temat polskiej sztuki lat osiemdziesiątych i Ruchu Kultury Niezależnej. Za lat – powiedzmy – dwadzieścia, trzydzieści okaże się, że powstałe wówczas obrazy, grafiki i rzeźby były coś warte, a w wielu przypadkach stanowiły ikonograficzne *novum* w sztuce europejskiej. Ale do tego potrzeba nam, naszym artystom, krytykom i historykom sztuki trochę czasu. Kiedy odbędzie się ostatni pogrzeb twórców sztuki okresu stanu wojennego w Polsce – powstanie czysta i obiektywna sytuacja do stawiania ocen i wniosków.

Kapistów i kolorystów (są to nazwy umowne, więc nie ma powodu ich za każdym razem wyjaśniać i rozdzielać) w ostatnich dziesięcioleciach lekceważono i nie dostrzegano. Jest to jedna z naszych specjalności, nie tylko zresztą w dziedzinie sztuk pięknych. Fakt, że o twórczości Hanny Rudzkiej-Cybisowej za jej życia powstała j e d n a praca magisterska, że nie zainteresował się tą postacią żaden młody historyk sztuki, zaś zbieraniem dokumentacji i wywiadów zajmowali się przyjaciele malarze – prawdziwie zainteresowani sztuką – jest dowodem niedojrzałości naszego środowiska nazywanego „profesjonalnym". Fakt, że w ekspozycji polskich kolorystów w krakowskim Muzeum Narodowym nie ma obrazów Emila Krchy – jest po prostu skandalem.

To już nie koncepcja pokazu, to grzech zaniechania, to wycofanie z wyobraźni zainteresowanych sztuką jednej z najoryginalniejszych postaci tego pokolenia i tej orientacji. Fakt, że do dzisiaj nie ukazała się monografia Artura Nachta–Samborskiego, malarza, którego obrazy mogłyby błyszczeć w każdym światowym muzeum sztuki współczesnej – czym jest, jeżeli nie niczym nie usprawiedliwionym zaniedbaniem? Poza jedyną, wydaną przed laty monografią Piotra Potworowskiego, która była wyborem listów między artystą a Zdzisławem Kępińskim – do dzisiaj nie zrobiono nic, by tę twórczość upowszechnić, przybliżyć, pokazać. A przecież to malarstwo niezwykle ważne dla dziejów polskiej sztuki współczesnej.

Wyliczać by można jeszcze sporo przykładów takich zaniedbań, zapomnień i przeoczeń, wszystkich oczywiście „usprawiedliwianych" zmianą ustroju lub brakiem pieniędzy... Wydaje się zresztą, że podobny los spotyka ze strony teoretyków, środowisk twórczych czy zainteresowanego kręgu odbiorców każdą orientację w polskiej sztuce. Historyczne losy, rwane i odnawiane, odnawiane i znowu przerywane kataklizmami, wojnami lub totalitaryzmami – skazały sztukę na los drugorzędnego uczestnika codziennego życia. Sztuka nie była chciana jako partner, domagano się od niej natomiast wielu doraźnych usług. Jedne były chwalebne i znajdowały żarliwych wykonawców, inne narzucano w myśl znanej „propozycji nie do odrzucenia". Tylko w epizodach powracano do istoty, do zasadniczych dysput, by zaraz znowu iść na wojnę lub na emigrację.

Nikt nie przypominał istoty tekstów Czapskiego o polskim malarstwie historycznym, o lekcji Cézanne'a czy Bonnarda. Nikomu do głowy nie przychodziło, by pomyśleć, dlaczego Cybis pisał o Kotsisie i tłumaczył Fromentina. Tak było wtedy, gdy kapistów i kolorystów potępiono w czambuł, gdy skończył się ich czas, a uczniowie przejęli w życiu artystycznym osobliwe i niekwestionowane kierownictwo oraz ustalali na jakiś czas obowiązujące mody. Życie toczyło się jak w dziecięcej przepychance: po kapistach – abstrakcjoniści, po abstrakcjonistach – nowa figuracja, po nowej figuracji – konceptualizm, potem chwila odsapki i stan wojenny, potem już wszystko wolno. A po drodze jeszcze przecież wiele podokresów, wiele znakomitości i zawsze brak czasu na sensowną refleksję.

Kiedy pokolenie kolorystów przejęło po II wojnie formalne i duchowe – a raczej personalne i programowe – przewodnictwo w wyższym szkolnictwie plastycznym, napotkało na studentów, którzy mieli już za sobą kawał wojennego życia. Nie dali się zabić i chcieli malować. Profesorowie zaproponowali im swoje doświadczenie, swoje przeżywanie malarstwa i dość nieustępliwe myślenie o malowaniu. Tymczasem

pokolenie uczniów okazało się szczególnie wyczulone na nieostrość takich pojęć, jak tradycja, kultura, wrażliwość. Zbyt łatwo dziś uogólniać, ale przecież Potworowski po swym powrocie do kraju powiedział, że w ciągu minionych lat w krajobrazach jego rówieśników nie drgnęła ani dachówka. Czy zauważyli to studenci powojennych Akademii i Wyższych Szkół? Z początku chyba nie. Wspomnienia oddają sprawiedliwość Eibischowi, którego oblegały tłumy studentów w Krakowie, czy ekipie Geppert–Krcha, która budowała szkołę wrocławską. Podobnie było w Warszawie. Dopiero przyszłe lata przyniosły konflikty zarówno naturalne, międzypokoleniowe, jak i te organizowane, kiedy pojawiło się widmo realizmu socjalistycznego.

Słowa Potworowskiego o nieporuszonej dachówce były – jak sądzę – w większym stopniu oceną postawy jego rówieśników, którzy, ceniąc wysoko święty spokój, nie lubili wchodzić w konflikty z władzą. Niestety prawdą jest, że koloryści nie wykonali najmniejszego gestu w czasie krótkiego przecież epizodu socrealistycznego w Polsce, żadnego gestu odmowy. Cybis malował *Radę Zakładową*, zaś Eibisch osobliwą postimpresjonistyczną karykaturę *Lenina wraz ze Spójniakami*, demonstrując lewicowe sympatie i dziecinną naiwność. Wywodzący się z tego samego pokolenia Xawery Dunikowski także nie musiał wykonywać projektów pomnika Stalina. Nawet wówczas był w sytuacji, w której nie spadłby mu włos z głowy...

Może nie mamy prawa oceniać strachu tych ludzi i kwalifikować ich błędów. Ale przecież nie chodzi o wypominanie kolorystom czy nielicznym kapistom, że nie wydali wojny realnemu socjalizmowi. Ze smutkiem czytam o wizytach peerelowskich prominentów w pracowni u Cybisa, nawet sam Potworowski przejęty jest opinią peerelowskiego ambasadora o jego malarstwie. Rzecz w tym, że koloryzm dał się usynowić przez peerelowską politykę kulturalną, a w tym samym czasie ofiarami systemu w większym stopniu stali się lewicujący od przedwojny przedstawiciele polskiej awangardy. I tak staliśmy się świadkami paradoksu: ludzie zakorzenieni swą sztuką w kulturze europejskiej, od jesieni 1939 znający często zbrodnie radzieckie niemal z autopsji, w miarę lekko lądowali w Polsce lat 50. i 60. Ci natomiast, którzy od przedwojny byli członkami KPP czy innych młodzieżowych, agenturalnych komórek lewicujących – z naiwności (wspomnijmy tylko ofiary czystek ginące z imieniem Stalina na ustach) czy z artystycznego snobizmu, sprzeciwili się drętwej polityce socrealizmu. Mimo woli przypomina się to, co Camus napisał o powinnościach współczesnego artysty. Chociaż galera historii cuchnie śledziem, trzeba odszukać na niej swoje miejsce i nie sprzeniewierzać się sobie.

Wszystko to składało się na tradycyjną niechęć do pokolenia

kolorystów, niechęć do ich postawy czy może raczej braku klarownej postawy artystycznej oraz etycznej nijakości. W latach 60. za wcześnie było jeszcze na sensowne oceny. Jedni szydzili – cytując anegdotyczne rozmowy przy korekcie: „co to jest malarstwo? Malarstwo to gra kolorów." Inni, szanując profesorów, raz przyznawali im rację, innym razem robili swoje.

Bunt, a raczej sprzeciw wobec kolorystów i ich pracy pedagogicznej był – jak sądzę – zjawiskiem normalnym, występującym w każdej zdrowej sytuacji pedagogicznej. Irytował napuszony paternalizm niektórych profesorów tego pokolenia, jeżeli zaś dochodziło do konfliktów na tle samego malowania – były one również wypadkową zapaści wojennej, w wyniku której początki kolorystów, ich teorii i twórczej praktyki sięgały niemalże zamierzchłej przeszłości. Młodzież tęskniła za nowością, dynamiką, rewolucją (również w sztuce), stosunkowo dużo wiedziała o tym, co dzieje się na Zachodzie (tzn. we Francji). Nauczyciele, mimo że młodzi, należeli do przeszłości.

Kapizm, koloryzm było to w latach powojennych malarstwo „z dobrego domu", dlatego sprzeciw wobec ich propozycji należał niemal do obowiązku. Pamiętajmy jednak – żeby tych spięć nie demonizować – iż wśród młodzieży i w środowisku niektórzy z kapistów i kolorystów mieli duży autorytet, jeżeli umieli wsłuchać się cierpliwie w sprawy i pragnienia swych studentów. W latach siedemdziesiątych, kiedy wiele można było już pisać i mówić (oczywiście z wyjątkami, do których niezmiennie należał Czapski), nadszedł czas lekceważenia malarstwa – nader popularny i towarzysko obowiązujący w kręgach konceptualistów. Był to czas tryumfu mody nad rzetelną analizą. Wyjątek stanowił obszerny i – jak zawsze u tego autora – erudycyjny tekst Jacka Woźniakowskiego w jego książce *Co się dzieje ze sztuką?*, zatytułowany również pytaniem: *Czy trzeba mieć wstręt do kapistów?* Dla rzetelnego spojrzenia na ten problem był to tekst zasadniczy.

Koloryści stali się obiektem rozlicznych uszczypliwości i ataków, które nie były ani umotywowaną krytyką ich metod nauczycielskich, ani analizą ich malarstwa. Jeżeli pojawiały się omówienia w katalogach – siłą rzeczy dotyczyły tego, co najlepsze, wspomniany brak fundamentalnych prac czy monografii pozostawił wrażenie niedosytu i pustki. Cenny wyjątek stanowią tu książki Joanny Pollakówny *Między wojnami* oraz monografia Czapskiego, będąca wzorem precyzyjnego, a przecież opartego na wzruszeniu opisania zjawiska, kontekstów i pracy samego malarza.

Warto tu przypomnieć, że kiedy w roku 1992 doszło do wielkiej wystawy malarstwa Józefa Czapskiego ze zbiorów szwajcarskich, wystawy, która odwiedziła Kraków, Warszawę i Poznań, w kręgach

historyków sztuki mówiono o niej niekiedy z pobłażaniem. No cóż – Czapski przestał być polityczną sensacją, nie można już było opowiadać o heroicznych zmaganiach z celnikami przy przywożeniu do kraju *Oka*. Przestano też czytać jego teksty – bo były osiągalne w każdej księgarni. A obrazy? Dawniejsze: „kapistowskie i naiwne". Późne: „zbyt ogólnikowe, ekspresję mamy lepszą u siebie. No, ale ma przecież 96 lat i to kawał polskiej martyrologii..."

A koloryści się starzeli, umierali. Niewielu z nich żyje jeszcze i pracuje. Ich malarstwo przeszło ewolucję i radykalne zmiany. Sądzę, że najwięcej o ideałach ich młodości dowiedzieć się można z późnych obrazów. Właśnie w tych późnych obrazach starych kolorystów dochodzi do głosu miłość malowania, a odchodzenie od młodzieńczej ortodoksji i deklaratywnych schematów – daje wielokrotnie zaskakujące rezultaty.

Polscy koloryści i kapiści byli przecież zjawiskiem, które powstało z twórczego buntu przeciw spetryfikowanym formom XIX-wiecznego polskiego myślenia o sztuce. Genezą tego buntu było pragnienie zachłyśnięcia się malowaniem, tym tak często wspominanym przez Czapskiego „malarskim malarstwem". Przełom w patrzeniu na obraz, w rozumieniu, odczuwaniu jego wartości – był w czasie, kiedy ukazała się monografia Czapskiego o Pankiewiczu, wciąż jeszcze czymś niezwykłym. Nie od rzeczy będzie tu przypomnienie treści listów Adama Chmielowskiego pisanych do Lucjana Siemieńskiego z Monachium, w których odkrywający dla siebie symbolizm, antyk i inne widzenie koloru młody powstaniec ironizuje na temat polskiego malarstwa historycznego. Fakt, że po kilkudziesięciu latach ten sam problem powraca, w podobnym zresztą tonie, w tekstach kapistów (Cybisa i Czapskiego) – świadczy o tym, jak historia spowolniła u nas myślenie o sztuce, jak trudno w takich warunkach było polemizować czy poddawać analizie to, do czego przywykły i co pokochały całe pokolenia malarzy, teoretyków, wreszcie odbiorców. Lektura tych właśnie tekstów, pisanych z pasją, ale i wielkim staraniem o kompetentny komentarz, o wnikliwą analizę mówi o klasie i poziomie sprzeciwu młodych wówczas malarzy.

I wreszcie sprawa w mym przekonaniu najważniejsza. Często zarzuca się tym malarzom, że całe życie dreptali w miejscu, że ich malarstwo było jedynie delektacją i smakowaniem kolorystycznych zestawień, zaś podstawową troską pozostał lęk, by w obrazie nie było „dziury" – to znaczy miejsca kolorystycznie nie ustawionego. Zwykło się mówić, że koloryści zbytnim przywiązaniem do młodzieńczego wyznania wiary zamknęli się w pułapce spraw ciągle tych samych i artystycznie mało wydajnych.

Część tych zarzutów jest zapewne prawdziwa. Ale właśnie dlatego warto przyjrzeć się ostatnim płótnom Cybisa, Czapskiego, Nachta–Samborskiego, Potworowskiego czy Hanny Rudzkiej–Cybisowej. Warto wspomnieć ewolucję Gepperta, Krchy czy Taranczewskiego, późne płótna Eibischa, Wolffa czy Ritterówny, warto przeczytać tekst krótkiego wywiadu, jakiego w 90. urodziny udzielił Czesław Rzepiński. O późnym Cybisie pisał Zdzisław Kępiński: „nie przedstawione zjawisko, lecz obraz i nie kolor, lecz farba wysuwają się na plan naczelny..." W tym samym tekście mówi się również o niechęci Cybisa do faktury, ale akceptacji nawarstwionej farby jako żywiołu powstałego z długiej pracy nad płótnem. Mamy więc przed sobą malarstwo, którego okres pełni jest zaprzeczeniem obiegowych opinii o metodzie kapistów. Ani śladu delektacji, ani krzty łatwych zestawień. Jest tam odpowiedź na inspirację płynącą z natury, ale i dowód na odnajdywanie w malarskiej robocie źródeł goryczy i spełnienia.

Niespełna dwa lata po śmierci Artura Nachta–Samborskiego zobaczyłem w mieszkaniu nieżyjącej już Anieli Łempickiej, bratowej malarza, pokaz ośmiu nie znanych obrazów. Przyzwyczajony do tektonicznych i wysmakowanych w kolorze bukietów będących wizytówką malarza w każdym prawie polskim muzeum – zobaczyłem gwałtownie malowane portrety, maski, głowy. Nieduże formaty rozsadzały malarskim żywiołem wytworny salonik, w którym były pokazane. Na późniejszych wystawach tych głów i masek pokazywano więcej. Wtedy było to dla obecnych sensacją; z jednej strony gwałtowność kreślonych form, biele i żółcie, jakieś echa karykatur pomieszane z portretami z El Fajum, zaś gdzieniegdzie zadziwiająca delikatność koloru, niemal romantyczny gest budujący formę. Nacht od początku niewiele sobie robił z kapistowskiego elementarza. Był jednak cały czas solidarny z rówieśnikami, był – co by nie powiedzieć – do końca kapistą.

Kiedy choroby i zmęczenie, wreszcie słabnący wzrok dokuczać zaczęły Hannie Rudzkiej–Cybisowej, postanowiła malować akrylami, które zdeterminowały proces malowania. Oglądający po śmierci artystki obrazy i gwasze namalowane w ostatnich latach życia zaskoczeni byli skalą ewolucji tego malarstwa. Jasne, określone płaszczyzny, forma budowana mocno, bez tak często stosowanego dawniej drobnego rytmu plam barwnych. Cybisowa, która tak bardzo pilnowała studentów, by nie naruszali kapistowskich kanonów obrazu, sama przekroczyła je odważnie, determinowana wewnętrzną potrzebą zmian, o czym wspominała bliskim. Podczas jednej z moich wizyt u niej zaprowadziła mnie do niedużego pokoju–pracowni, gdzie na ścianie wisiał obraz Cybisa, malowana w 1932 roku *Tama*. Malarka, pokazując mi obraz, mówiła o jego strukturze, o sile konstrukcji, prawie nie wspominając o tak

zwanej „grze kolorów", którą przysłowiowo stawiała na pierwszym miejscu. To nie była rozmowa z kimś zanurzonym we wspomnieniach, były to zwierzenia w pełni współczesnego artysty. I chociaż kiedyś po studiach Hanna Rudzka–Cybisowa powiedziała mi: „ty dziecko nie pisz, tylko maluj" (co uznałem wtedy za przejaw myślowego ograniczenia), nie mógłbym dziś postawić jej zamkniętemu życiu podobnego zarzutu. Podziwiałem ją i później, odwiedzając z tekstami protestów i petycji, które – solidarna całym sercem z opozycją – podpisywała w pełni świadoma decyzji i wagi swego nazwiska.

Kiedy w 1932 roku Cybis malował wspomnianą tu *Tamę*, Tadeusz Piotr Potworowski namalował kompozycję *Przed lustrem*. Schematycznie i sztywno zakomponowane płótno zapowiada artystę wrażliwego na kolor, ale mieszczącego się w przeciętnie zarysowanych wymaganiach kolorystycznego abecadła. Przypomnijmy obrazy późniejsze: akty, dziewczyny na tle pasiaków, getto warszawskie. Wspomnijmy wcześniejsze krajobrazy z Kornwalii, Hiszpanii czy znakomity rynek w Sienie, z pasem cienia wieży, z kolorem i światłem tak trafionym, tak odczutym, że pierwsza moja sieneńska myśl była osobliwym homagium Potworowskiemu. Mamy więc znowu drogę do ekspresyjnej wizji, w której natura pozostaje obecna w skali ograniczeń, bogactwie tonów, w różnorodności, ale i w kolorystycznej ascezie. Jeżeli do tego dodamy szkicowniki, dziwne rzeźby–przedmioty, realizacje scenograficzne – ujrzymy rodzaj otwarcia, napięcia, wnikliwej malarskiej roboty.

Kapistowskie reguły mogły wieść na manowce ludzi, którzy poddawali się ułudom kulturalnego malarstwa, płytkich, kolorystycznych gier, którzy tłumaczyli swą niemożność ograniczeniem kolorystyczną formułą. Tymczasem istota polegała na pójściu dalej, na przekroczeniu i przełamywaniu pomysłów i teorii nawet bardzo bliskich, zrodzonych w młodości, w zieleni pięknej dzielnicy Malakoff.

Józef Czapski nie ukrywał, że koledzy kapiści uważali go za mniej zdolnego. Kiedy dzisiaj ostatecznie zamknęły się losy wszystkich twórców Komitetu Paryskiego, wspominanie tych określeń, odmierzanie skali talentów – budzi już tylko uśmiech rozczulenia. Po Czapskim pozostało jego heroiczne świadectwo *Nieludzkiej ziemi*, tomy kajetów, dzienniki, twórczość literacka, niezliczone rysunki i obrazy, wśród nich także i te malowane od początku lat 80. do roku 1989, kiedy postępujące osłabienie wzroku („ślepnę" – pisał dramatycznie) zadecydowało o przerwaniu malowania na zawsze.

Patrzymy więc na te czarno–białe obrazy, w których architektura obrazu, napięcie szarości, bieli i czerni jest równocześnie ludzkim przesłaniem tych płócien. Pełen wątpliwości dotyczących „treści obrazu" maluje Czapski w oparciu o fotografię internowanych przemyco-

ną do Paryża wstrząsający obraz z zadrutowanym spacernikiem; podobnie, czując potrzebę podjęcia motywu religijnego, pokornie maluje wersję *Wyszydzanego Chrystusa* Rouaulta, sam do końca pełen lęku, czy podołał wielkości tematu. Jeżeli dodamy do tego nieustające powroty do tzw. „piłowanych" obrazów – mających być sprawdzianem wnikliwego patrzenia i studiowania koloru – mamy twórczość w pełni niezależną, aż do bólu najprostszą. Pamiętam w czasie jednej z ostatnich rozmów to z naciskiem i żarem powiedziane zdanie: „...a w malarstwie najbardziej nie znoszę grymasów" – co znaczyło: jedyne, co jest coś warte, to prawda.

Przedziwna ewolucja malarstwa Jerzego Wolffa – droga od przepięknych krajobrazów do tajemniczych kompozycji symbolicznych, obrazy starego już Emila Krchy – geometryzujące niemal martwe natury czy nieodgadnione pejzaże z Bystrzycy, całe setki akwarel Juliusza Studnickiego – a wśród wielu malarskich kompozycji wielkie obrazy „wojenne" z czarnymi deskami bramy. Uparcie ponawiane motywy w malarstwie Wacława Taranczewskiego, raz będące muzycznymi wariacjami, innym razem upartą robotą malarza do końca niezadowolonego, niepewnego siebie, znającego swą klasę, ale chyba również pełnego najgłębszych niepokojów związanych z istotą malowania.

A obrazy i szkice olejne Marii Ritter – członkini grupy Zwornik, zaprzyjaźnionej do końca z Cybisową i Krchą, zaszytej w Nowym Sączu? To przecież obrazy wyraziste i mocne, bogate kolorem, ale obce jakimkolwiek schematom myślowym, jakimkolwiek naciskom, a przecież nieraz Cybisowa, patrząc na geometryzujące płótna Ritterówny, mówiła: „Mańka – co ty robisz?" – po czym obie, wypalając dziesiątki papierosów, robiły swoje.

Wreszcie fragment wypowiedzi Czesława Rzepińskiego, który w swoje 90. urodziny tak mówi w wywiadzie: „Trzeba malować swój świat. Nie bać się zaryzykować. Sprawdzić, czy jestem nikim czy kimś. A to się okazuje dopiero po latach." Rzepiński, elokwentny i znany jako ktoś mający dobre samopoczucie – malował pod koniec życia proste, lapidarne w kolorze i formie krajobrazy, martwe natury. Pozbawione elementów dekoracji, czy raczej delektacji, która dominowała kiedyś w jego obrazach, płótna Rzepińskiego „nie starego, a dawnego malarza" – jak to kiedyś powiedział – emanują zwyczajnością i prostotą. Wypowiedź – która również nie ma pretensji do odkrywania Ameryki – dotyczy sprawy najważniejszej. Czasu, a więc dojrzewania, krystalizowania się postawy, widzenia, eliminacji spraw mniej ważnych na rzecz najważniejszych.

Kapistom chodziło niewątpliwie o prawdę przeżycia artystycznego. Wiemy przecież, że im większa autentyczność procesu tworzenia, im

większa otwartość wobec natury, pragnienie dotarcia do jej istoty – tym prawdziwszy rezultat. Gest malarza, rodzaj kompozycji, kolor, jego rozległe działanie – wynika z niepowtarzalnych wzruszeń, odkryć, wreszcie lat i doświadczenia. Paradoks późnej twórczości kapistów i kolorystów polega na tym, że chcąc dochować wierności słowom zamieszczonym w pierwszym katalogu warszawskiej wystawy z 1931 roku – musieli zanegować wiele ze swych późniejszych osiągnięć lub osiągnięć pozornych. „Malując z natury – pisali wówczas – chcemy stworzyć płótno, które odpowiadałoby naszemu przeżyciu malarskiemu, więc nie żeby było dokumentem podobieństwa, ale żeby dało grę stosunków i działań plastycznych, na których koncepcję nas ta natura naprowadza."

Życie odpowiedziało, że natura to również upływające lata, to również codzienna egzystencja z wszelkimi błędami, konformizmami, goryczą, ale i radością z pracy przed sztalugami.

Zdeterminowani doświadczeniem życia dochodzili do gruzłowatej materii farby, do syntetycznej, świetlistej plamy barwnej, do błyskawicznej, ekspresyjnej malarskiej notatki. Dochodzili do treści płótna, ale nie tej, która jest opowiadaniem fabuły, ale tej, której sens określa jakość malarskiej realizacji. Na miarę każdego z kapistów i kolorystów ta prawda ludzkiego życia, z całym bagażem błędów i nieporozumień, pozostanie w ich dziełach. Tych słabszych, ale przede wszystkim w tych najlepszych.

Może więc miarą znaczenia koloryzmu czy miarą dokonań kapistów pozostanie to, że najbardziej dojrzałe ich dzieła są antykapistowskie? Może te właśnie późne ich dzieła świadczą o tym, że nie ma granic w wyznaczaniu sensu sztuki i sensu obrazów. Może więc kolor w obrazach polskich kolorystów porusza i olśniewa wtedy, gdy jest rozstrzygany tak, jak w płótnach Tycjana, Rembrandta czy Rouaulta? Po latach pozostaną obrazy, a nie wspomnienia mniej lub bardziej udanych korekt, mniej lub bardziej zadufanych magnificencji.

Wierzę, że czas potwierdzi racje i paradoksy twórczości tych malarzy, ich młodzieńczą wspólnotę i realizowane w samotnym trudzie obrazy czasu starości.

STANISŁAW RODZIŃSKI, ur. w 1940 w Krakowie, malarz, profesor ASP w Krakowie, współpracownik „Tygodnika Powszechnego", laureat Nagrody Miasta Krakowa (1981) i nagrody im. A. Jurzykowskiego (1988).

PRAWDA I PIĘKNO

ANKIETA „ZNAKU"

Utożsamianie sztuki i piękna jest na dnie wszystkich naszych trudności przy ocenie sztuki. Sztuka bowiem niekoniecznie jest pięknem: nie można tego powtarzać zbyt często i zbyt głośno.

Herbert Read

Pytanie o aktualność kategorii estetycznej p i ę k n a w kulturze współczesnej tylko pozornie wydać się może absurdalne. Piękno – będące przez stulecia celem artystycznych dążeń, obiektem westchnień koneserów – dziś wydaje się pojęciem niejednoznacznym, a nawet nieco podejrzanym. W sztuce współczesnej bardziej ceni się charakter, wyraz, ekspresję, koncept – niż harmonię, wdzięk czy doskonałość formalną. Dla wielu twórców i kierunków piękno stało się przedmiotem niechęci i obawy, ryzykiem zarzutów „dekoracyjności", „estetyzmu", w najlepszym razie „pięknoduchostwa". Dziś pięknie malować niemal nie wypada, króluje raczej gust „na degust", harmonia jawi się jako dysonas, dzieło ma wstrząsać, dawać do myślenia – nie „zachwycać".

Ewolucja pojmowania piękna jest zresztą procesem historycznym. Od Wielkiej Teorii starożytności pojęcie to ulegało stopniowej subiektywizacji i relatywizacji. Już Petrarka głosił, że piękno „jest nie wiem czym", zaś od wyznania Apollinaire'a: „brzydotę lubimy dziś równie jak piękno" upłynęło zaledwie pół wieku, by Theodor Adorno mógł kategorycznie stwierdzić: „Sztuka potrzebuje brzydoty." Czy rzeczywiście nie ma już powrotu do Arkadii i do klasycznego piękna? Czy piękno już nieodwołalnie kojarzyć się będzie – ironicznie – z „ładnością", czy może tylko zakres tego pojęcia rozszerzył się, rozmył w rozmaitych „estetykach"?...

Ostatnim plastycznym ugrupowaniem, które dekoracyjność i piękno wpisało w swój program, była grupa kapistów – polskich wyznawców koloryzmu, dla których najwyższym celem pozostawało namalowanie DOBREGO obrazu i nieugięte „rozgrywanie" – wbrew historii, czasowi, wbrew rozterkom duszy – kolorystycznych harmonii na płótnie. „W dniu wybuchu wojny – wspominała

po latach Hanna Rudzka-Cybisowa – malowalam brzoskwinie na stole. Mimo bombardowania nie przerwałam pracy." Postawa kapistów spotkała się z zarzutem ich konfratra Piotra Potworowskiego, który wracając z emigracji do kraju, stwierdzał ze zdumieniem: „Przez te wszystkie lata u nich nie drgnęła nawet dachówka na dachu namalowanego domu"...

Czy zatem w sztuce, w kulturze współczesnej piękno i prawda są nie do pogodzenia? Czy nie do zasypania jest przepaść, o której tak pisał – wspominając Bonnarda – Józef Czapski: „Odczuwałem przepaść między tym malarstwem natury, radości i czystych spekulacji barwnych, a naszą dzisiejszą rzeczywistością. Wszystko to dla mnie było przypomnieniem »raju utraconego« świata, który był światem naszych nadziei i naszej rzeczywistości malarskiej przed katastrofą. Dzisiaj po tym wszystkim, cośmy przeżyli, wydało mi się to jakby zatykaniem uszu, zamykaniem oczu na rzeczywistość (...) Ta przepaść niejednego z polskich malarzy rozdarła."

K.C.

DRUGA STRONA RZEKI

Zbylut Grzywacz

Moje myślenie o sztuce oddaliło się dzisiaj od prostych kiedyś rozróżnień między pięknem a prawdą. To było takie klarowne – po jednej stronie tylko prawda, po drugiej tylko piękno. Ja oczywiście byłem po stronie prawdy i wydawało mi się, że wszystko, co piękne, zasłania jej obraz – a rzeczywistość mało komu jawiła się wtedy jako ładna... Nasza sztuka miała być nie do upiększania rzeczywistości, ale do jej odzwierciedlania, obnażania. W tych czasach, kiedy padało słowo prawda, wszyscy mówili: to jest pojęcie relatywne, względne. A myśmy wiedzieli, że prawdą jest to, co nie jest nieprawdą – zwyczajnie i po prostu. Bardzo miałem wtedy za złe, że nie wszyscy malarze zajmują się rzeczywistością, tylko rozwiązują sobie jakieś czysto malarskie problemy, co było nawet szkodliwe społecznie – bo odwracało uwagę i stwarzało pozór, że jest fajnie, sztuka sobie kwitnie, a obrazy są ładne. Wydawało mi się, że nie można czekać! Że jest obowiązkiem nas wszystkich – malarzy, pisarzy – zebrać się do kupy i walczyć z tym, co jest paskudne.

Pamiętam pierwszą rozmowę z Czapskim w Paryżu roku 1969. Przygotowywałem się akurat do najważniejszej z moich wystaw – *Człowiek bez jakości* – i wtedy właśnie dostałem od Libelli *Oko*, przeczytałem w jeden dzień siedząc w Tuilleries i gryzmoląc różne uwagi na marginesie, a potem napisałem do Czapskiego sążnisty list, oskarżając kapistów o wiele szkód. Było tam sześć punktów, choć zapamiętałem rzecz może najmniej ważną: zarzut, że zaniedbano rysunek wskutek położenia nacisku na kolor. Zawsze byłem zdania, że właśnie

rysowanie, obrysowywanie świata, oddzielanie jego elementów, a nie „zacieranie" malarskie, jest obowiązkiem artystów w ciężkich czasach.

Spotkaliśmy się wtedy jak artyści, którzy są pewni swoich racji i nie zamierzają ustąpić. Czapski już w liście, który mi odesłał, używał tego swoje zwrotu *„peinture–peinture"*. A ja używałem szeregu haseł w typie „sztuki walczącej", zaangażowanej. Wziąłem kilka obrazów z cyklu *Człowiek bez jakości*, pojechałem do Maisons–Laffitte – Czapski także pokazał mi swojego obrazki, bardzo sympatycznie spędziliśmy czas, ale widać było, że nic nas nie łączy. Opowiedział mi wtedy – co chyba jest rzeczą znaną – że namalował w 1956 roku obraz „zaangażowany" związany z interwencją w Budapeszcie (zdaje się, że tematem obrazu miał być samosąd). Zabrał się z całą gotowością, zapałem do – jak powiedział – dużego knotu politycznego, i wyszło coś tak okropnego, że płótno zniszczył i nigdy już do niego nie wracał. Powiedziałem wtedy, nie owijając w bawełnę, że malarze unikający fabuły robią to ze strachu. Nie umiecie malować tematycznie – oskarżałem Czapskiego – w związku z tym nie umiecie malować dobrze, coś się tutaj rozłazi. Dawne malarstwo potrafiło jakoś łączyć wartości czysto malarskie z opowieścią...

Dziś mój spór z koloryzmem polega na czymś innym. Sztuka jest już tak bardzo pokawałkowana, że ideologia kolorystyczna – bonnardowska, kapistowska, postimpresjonistyczna, czy jak ją nazwiemy – wydaje się boleśnie nieskuteczna i nieprzekonująca. Nie myślę, żeby na tę zatomizowaną, współczesną sztukę istniała tylko jedna odpowiedź – oni też by się przecież między sobą nie pogodzili, jedyne, co ich łączyło naprawdę, to uwielbienie malarstwa–malarstwa, sztuki dla sztuki. Czapski sformułował to najładniej i najmądrzej pisząc – natomiast malując akurat chyba nie. Mnie jego malarstwo nie uwiodło, a nawet czułem pewną irytację; gdy oglądałem w Maisons–Laffitte obrazy Czapskiego, odbierałem je jako rodzaj pokory trochę na pokaz: ten stół, szmatka, jabłuszko, program malarski niby szlachetny, skromniutki, ale pełen jakiejś przewrotnej ostentacji. Podobnie irytowało mnie słynne zdanie Cybisowej, że w czasie bombardowania malowała. Być może tak było naprawdę, ale takich rzeczy się nie mówi, bo to jest stawianie siebie ponad, jako bohatera oddanego sztuce. Wstyd by mi było napisać, że jestem takim artystą – że wobec bombardowania maluję brzoskwinie. To właśnie rodzaj pozy, braku pokory.

Pracując w Akademii, wciąż miałem do czynienia z kolegami, którzy reprezentowali formację kolorystyczną. Odnoszę wrażenie, że Akademia po dziś dzień upiera się histerycznie przy tym programie, jakby jej gmach był oblężony przez samych łobuzów, konceptualistów i innych ekspresjonistów... A oni tam, niby pełni oddania ogrodnicy, przechowują bardzo ważne, ginące rośliny, uważając się za jedynych depozytariuszy prawdziwej sztuki, sukcesji apostolskiej. I trzymają to z taką siłą, jak trzyma się coś, w co się już za bardzo nie wierzy. Kolorystom wyrzucam także, że sprowadzili sztukę do kwestii gustu i smaku. Skoro malowanie to taka galanteria, radość, smak – to w tych kryteriach malowanie stało się zajęciem dla pań, bo wiadomo, że smak mają raczej kobiety. Skutek jest taki, że mężczyźni w ogóle znikają z zawodu – a akademie są pełne kobiet. Oskarżam więc kapistów – pośrednio – o sfeminizowanie sztuki.

W tej chwili patrzę na te wszystkie młodzieńcze spory z dużego oddalenia.

Człowiek bez mała sześćdziesięcioletni jest z gruntu kimś innym niż trzydziestolatek kłócący się z Czapskim w przekonaniu, że ma rację. Dzisiaj świat mi się szalenie podoba, tak bardzo – że jako artysta jestem czasem bezradny. Nie wyszkoliłem sobie języka, którym mógłbym powiedzieć o jego ładzie, łagodności, miękkości krawędzi... Pewnie stąd moje problemy z malowaniem. Dawniej zawsze wiedziałem po co, czy raczej przeciwko czemu maluję obraz; teraz, kiedy maluję prawie wyłącznie przed naturą, wiem, że malowanie jest ustawianiem siebie wobec natury i pokornym oczekiwaniem, co z tego wyjdzie... To są godziny wczuwania się, poszukiwania. Nie chodzi o to, żeby odmalować całą naturę w jej urodzie, tylko żeby w swojej naturze odkryć coś, co by z nią współbrzmiało, było w jakiejś harmonii. Dawnymi laty szukałem zaprzeczeń wobec tego, co domaga się zaprzeczenia. W tej chwili sytuacja jest odwrotna: chciałbym się wtopić, winkrustować w świat, który wreszcie mi się podoba.

Tak naprawdę Bonnard też zawsze mi się podobał, nawet w czasach największego „zaangażowania". Miał coś z dziecka, uwiodło mnie w nim to, czego brakowało mojemu malowaniu – radość, światło, zmysłowość – to była druga strona rzeki. Dzieliło mnie od niego okropnie dużo wody, ale widziałem to właśnie jako raj utracony, do którego się tęskni. Dziś myślę, że ten raj jest do odzyskania, to znaczy ja go sobie odzyskuję. Maluję niewiele, ale stany bliskości z obrazem, z jego światłem, materią, kolorem – to momenty dużej szczęśliwości.

Wydaje mi się zresztą, że piękno nie może być celem, piękno w obrazie powinno być wynikiem poszukiwania czegoś innego, właśnie zbliżenia się do konkretnej rzeczywistości – wyobrażonej lub zobaczonej. Corot powiedział kiedyś, że „kolor wchodzi w obraz sam, nie trzeba go szukać, to jest ktoś, kto puka do drzwi pracowni i trzeba mu otworzyć, to wszystko". Z pięknem jest tak samo – nie o to chodzi, żeby go szukać na siłę, wyrywać – ono jest i objawia się w naturalny sposób...

Ostatni raz widziałem Czapskiego w roku 1989; gdy mnie zobaczył – od razu przypomniał sobie wszystkie rozmowy i od nowa chciał się zabierać do sporu. Tylko że ja już wtedy w ogóle nie chciałem bronić tych pozycji, które on wybierał się atakować. Zresztą on sam też myślał trochę inaczej – słowem, okazało się, że się trochę zbliżyliśmy. Natomiast potem dostałem od niego list – ostatni list – w którym na nowo wrócił motyw powinności u artysty. Myślę, że Czapski cały czas miał podskórne poczucie winy, że jego malarstwo jest „nierównoległe" wobec innych działań, że ze „sprawą narodową" radzi sobie tylko słowami, nie pędzlem. Napisał mi wtedy znaną anegdotę, jak Mickiewicz powiedział Chopinowi: drogi Fryderyku, ty z twoją mocą i talentem powinieneś napisać wielkie narodowe dzieło, a nie brzdąkać dla francuskich hrabin. Na co podobno Fryderyk usiadł do fortepianu i zagrał mazurka.

Duża część sztuki, literatury – także współczesnej, od Camusa poczynając – żywiła przekonanie, że sztuka jest po to, by czemuś służyć. Że artysta nie ma się wozić na łódce i oglądać widoczki, tylko wiosłować z innymi. Więc wiosłowaliśmy. A teraz już się trochę wożę...

ZBYLUT GRZYWACZ, ur. 1939, malarz, rzeźbiarz, grafik, profesor na Wydziale Malarstwa krakowskiej ASP, członek grupy „Wprost" (1966–86).

PRAWDA OBRAZU

Grzegorz Bednarski

Dzisiaj żaden malarz w Polsce nie może nie uważać się za dziedzica koloryzmu, nie ma takiej możliwości. Tak zostało ustawione po 1945 roku szkolnictwo artystyczne, że każdy malarz, nawet awangardzista, jest spadkobiercą tej tradycji. Piętno zostaje, i na tę cechę zwracali uwagę nawet zachodni krytycy – jest coś takiego, że polscy malarze, niezależnie od tego, czy robią ekspresjonizm, nową figurację czy abstrakcję, są bardzo „kulturalnymi" malarzami, widać u nich wyczucie koloru, dbałość o płaszczyznę, niezwykły estetyzm.

A w polskim malarstwie to było coś nowego! Gdy wraca się do historii i przeszłości polskiej sztuki, można docenić w pełni to, co kapiści wywalczyli przed wojną: przekonanie, że malarstwo musi być samo dla siebie. Zarzuca się kolorystom, że nic ich nie obchodził świat współczesny, sprawa polska. Impresjoniści – kiedy się toczyła rewolucja paryska – tak samo siedzieli w Lasku Bulońskim i malowali sobie pejzaże, zupełnie nie interesując się tym, co dzieje się parę ulic dalej! Nie wiem, czy do artysty należy ogarnąć ten świat, namalować go do końca? Jest coś zniewalającego w tym, że może dziać się wojna, a on maluje jabłko na oknie. Czy czasem poprzez pozornie błahe środki malarskie nie powie się o rzeczywistości więcej? Po dziesięciu latach wiele obrazów bardzo „współczesnych" okazuje się tylko zabawą estetyczną, nie wytrzymuje próby czasu, starzeje się. A płótnom kolorystów po latach nie można jednak odmówić pewnej urody, bezinteresownej urody świata. To wcale niemało jak na program malarski.

Kategoria piękna bardzo zmieniła dziś znaczenie i to jest rys całej epoki, nie tylko malarstwa. Nie mamy już szansy powrotu do piękna pierwotnego, podstawowego, poniekąd nie wiemy nawet, jak ono wyglądało. Klasyczne ujęcie piękna zostało zresztą podważone dużo wcześniej, już w baroku. A pod koniec XX wieku nauczyliśmy się znajdować piękno niemal we wszystkim.

Dla malarza piękno zawsze pozostanie problemem – czy od niego ucieka czy nie – trzeba jednak pamiętać, że w sensie malarskim jest to zupełnie inna, specyficzna kategoria. Dla malarza liczy się p i ę k n o o b r a z u – to musi być obraz świetnie namalowany, dobrze zbudowany, mający w sobie ciężar gatunkowy. Dokładnie tym samym jest p r a w d a o b r a z u – tu te wartości się spotykają i mają charakter obiektywny, bo na ten temat mogą dogadać się zupełnie różni malarze. Dla prawdziwego malarza w pewnej fazie pracy temat przestaje istnieć. Nieważne, czy maluję kwiaty czy uciętą głowę: buduję obraz, i jeśli chcemy coś o tym powiedzieć – musimy mówić o f o r m i e. To zawsze zmienia się w kategorię estetyczną.

Nieprawda, że estetyzm czy dekoracyjność są dziś zjawiskiem niestosownym. Dekoracyjność to pojęcie bardzo poważne, monumentalne – w architekturze oznacza harmonię, równowagę pewnych porządków: pionów, poziomów. W malarstwie nie sprowadza się przecież do tego, że pani na portrecie ma suknię w kwiatki! Dekoracyjny był nie tylko Matisse, ale i Bacon, który na pewno zgodziłby się z tym, że obraz musi być piękny. Nie można zresztą sztucznie oddzielać tych kategorii; żeby obraz był wyrazisty, mocny, piękny i brzydki zarazem – wszystkie elementy estetyczne i „dodekafoniczne" muszą się ze sobą połączyć. Wtedy właśnie rodzi się malarska harmonia XX wieku. Raz wychodzi obraz bardziej harmonijny, raz ekspresyjny – ta równowaga jest bardzo ulotna i chwiejna, zależna od emocji i temperamentu artysty.

Jestem wychowankiem kolorystów i choć głębszej świadomości malarskiej uczyłem się na innych obrazach – „Grupie Wprost" czy „Arsenale" – z perspektywy czasu widzę, że właśnie dzięki kolorystom zrozumiałem, czym jest malowanie i jak powinien wyglądać obraz. I kiedy dzisiaj krytykujemy Akademię, trzeba się zastanowić, co będzie po odejściu tych ostatnich – już trzeciego pokolenia kolorystów? Bo nie powstała żadna alternatywna metoda nauczania, inna koncepcja pedagogiczna. Nie stworzyła takiej awangarda. A metoda kolorystów była prosta, w pewnym sensie pierwotna – i bardzo dobrze się od niej odbija.

Niektórzy uważają, że słynne korekty kolorystów są śmiesznym anachronizmem pod koniec XX wieku... Odwiedził mnie kiedyś w pracowni Jacek Sempoliński, przyszedł zobaczyć moje obrazy. Strasznie mnie zaskoczył – sądziłem, że przeprowadzi Bóg wie jaką analizę albo powie mi takie rzeczy, których nigdy o malarstwie nie słyszałem i po których padnę trupem. A on mi zrobił akademicką, szkolną korektę, parę zdań o malarstwie, dosłownie: tutaj trzeba ściemnić, tutaj trochę rozmazać, a ten kolor jest za ostry, to trzeba przymydlić... Wszystko. Wtedy sobie uświadomiłem, że rzeczywiście jak się patrzy na obraz, nie można powiedzieć – no, wie pan, transcendencja, wszechświat, głębia. Nie. Trzeba patrzeć na obraz z pytaniem, czy to się układa w jakąś całość, czy to się trzyma płaszczyzny czy nie. Po prostu. Myślę, że są takie kategorie w mówieniu o sztuce, w których mogą się porozumieć tylko malarze. Najważniejsza jest kategoria formy – i tutaj nigdy nie dogadamy się z krytykami, historykami sztuki, którzy zawsze popadną w interpretację, literaturę. Jest jakaś niewiara w to, że obraz wytrzyma, i przekonanie, że do tego trzeba jeszcze dołożyć ze trzy strony maszynopisu.

Nie trzeba przesadzać z transcendencją w obrazie, nie chodzi o to, żeby obraz był strasznie uduchowiony. Obraz jest prostszy! Za to właśnie lubię kapistów, że ich doktryna była po prostu fizyczna, malarska, działała na oko. To była kategoria, w której ja jako malarz mogę się sprawdzić. W latach 80. wszyscy nadużywaliśmy „prawd" wewnętrznych: boskich, moralnych, etycznych – tyle się o tym mówiło... Dziś myślę, że sztuka jest poza tym zasięgiem, bo jest rzemiosłem, materią w dużym stopniu techniczną, i w tym zawiera się sens całej roboty.

Dopiero teraz przychodzi czas na prawdziwą weryfikację koloryzmu – wszystkich mitów i legend wokół „nieszczęścia", jakim był koloryzm.

Krytykując tę tradycję, myślimy bardziej o doktrynie niż o obrazach poszczególnych artystów – a oni wszyscy byli bardzo różni. A że w ramach jednej konwencji? – może chwała im za to. Doktrynę i dogmat docenia się z wiekiem. Zgadzam się z Nowosielskim, gdy mówi, że wolność w sztuce to kompletne złudzenie – lepiej mieć się do czego odwołać. Prawdziwą sztuką jest dopiero odnaleźć w tym kanonie, zawężonym polu – własny głos, własną ekspresję.

Koloryzm coraz bardziej mi się podoba. Podoba mi się ich doktrynalność, upór, ten zakon i to, że byli nieprzemakalni na całą resztę. Mogli siedzieć z Kantorem przy kawie, on opowiadał im różne nowinki i historie – a oni i tak zostawali przy swoich martwych naturach, pejzażach, portretach. Byli niezłomni, i to jest przepiękne.

GRZEGORZ BEDNARSKI, ur. 1954, malarz, dyplom w pracowni prof. Jana Szancenbacha w krakowskiej ASP (1980), adiunkt na Wydziale Malarstwa krakowskiej ASP, udział w kilkudziesięciu wystawach indwidualnych i zbiorowych, ostatnio – Bydgoszcz (1993), Lublin (1994), Warszawa (1995).

DOSKONAŁOŚĆ

Barbara Falender

Piękno zawiera się w doskonałości, wyraża w wirtuozerii wykonania. Odczucie piękna przeniknęło mnie w dzieciństwie, gdy uczyłam się gry na fortepianie; rozpoznawałam je w dźwięku, odnajdywałam jego pogłębienie w akordzie. A przecież brzmienie zależało od mego uderzenia w klawisze! Odczułam więc związek między wykonawcą i jakością przeżycia. Odtąd świadomość doskonałości brzmienia wyznaczała moje przeżycie podczas koncertu, stała się (oczywiście nie jedyną!) miarą przeżywania.

Łączenie własnej duchowości z maestrią wykonania, a także znaczenie, jakie miała jakość materii, wówczas dźwięku, potem wyrzeźbionej bryły, stało się dla mnie koniecznością. Dźwięk zawsze ma być czysty – to był warunek przeżycia piękna. Napięcie między prawdą a pięknem pojmowałam jako walkę z nieudolnością w wyrażaniu emocji. Emocje są pierwotne, niezależne ode mnie, i choć rodzą się we mnie, nie chcę mieć rozumowej władzy nad nimi. Są prawdą o mnie, której mogę wszakże nadać formę. Niech więc ta forma będzie doskonała. Prawda wyrażona trywialnie jest brzydka. Piękno powinno być jak dotknięcie boskiej harmonii – widzę je wokół siebie: w człowieku, w naturze, w sztuce.

Dzieło doskonałe zachwyca, olśnienie jest reakcją na piękno, niekoniecznie na prawdę. Prawdy czasem wolałoby się nie widzieć. A przecież chodzi o jej

wyrażenie – oto dylemat. Ja prawdę odnajduję w detalu – detal przyciąga rękę, każe się dotknąć. Prawda w rzeźbie wyraża się w zmysłowości rzeźby. W bezpośrednim kontakcie z kształtem, powierzchnią, swoistą komplikacją przestrzenną, można odczuć trudny do nazwania stan zachwytu.

Do tego zmierzałam – aby osiągnąć takie właśnie połączenie prawdy i zachwycenia. Lecz nigdy właściwie nie byłam w pełni zadowolona, zawsze miałam uczucie niedosytu. A jednak to jest możliwe! Doskonałość odnajdywałam w dziełach innych artystów – to zdarza się rzadko, ale istnieją dzieła, które nie mogą pozostawiać ludzi w obojętności. Niespodziewanie dla nas znajdujemy się w stanie podziwu, nie potrzebujemy żadnych wyjaśnień, prawda i piękno stapiają się w jedno. Widzimy.

Post scriptum

Odbicie doskonałości ludzkiego ciała w sztuce jeszcze do niedawna wywoływało mój podziw, było dla mnie artystycznym drogowskazem. I nagle coś się zmieniło. W świecie, w którym wyrzucono na śmietnik dawne kanony piękna, moje starania o ich zachowanie wydały mi się bez sensu. W moich ostatnich rzeźbach powierzchnia kamienia jest głęboko nacięta tarczą diamentową. Ostrości nie może już nic złagodzić. Jakbym przeczyła sama sobie, w tym procederze wracam do symboli klasycznego piękna: kolumny i torsu Wenus. Kształtuję je, niszcząc jednocześnie. Odtąd kolumny dźwigają okaleczone ciało.

BARBARA FALENDER, ur. we Wrocławiu, rzeźbiarka, dyplom w pracowni prof. Jerzego Jarnuszkiewicza w warszawskiej ASP (1972), stypendystka rządu włoskiego w 1976, brała udział w szeregu wystaw zbiorowych i indywidualnych, ostatnio: Paryż (1990), Warszawa (1994), Wałbrzych (1995), Warszawa (1995).

KULTURA

Ars Sacra

WOKÓŁ „ECCE HOMO" ADAMA CHMIELOWSKIEGO

Wojciech Bałus

Monograficzna wystawa dzieł Adama Chmielowskiego, jaką zorganizowało ostatnio Muzeum Archidiecezjalne w Krakowie, pozwoliła na nowo dostrzec, że obraz *Ecce Homo* (kat. I/A, 11) zajmuje w *oeuvre* artysty pozycję szczególną.[1] Zajmuje ją przede wszystkim z uwagi na swe jakości czysto malarskie: siłę wyrazu, dyspozycję kolorystyczną, światło, rozwiązania kompozycyjne i sposób osadzenia postaci Chrystusa w architektonicznej scenerii. Ale zajmuje ją też dlatego, że jest niedokończone. Bo przecież fakt nie dokończenia jakiejś pracy zawsze intryguje, zmuszając do szukania przyczyn zaniechania działań tak w materii wewnątrzartystycznej (niedokończenie jako zabieg świadomy, niedokończenie jako wyraz niemocy oddania środkami malarskimi tego, co chce się przedstawić, wreszcie niedokończenie jako wyraz zmiany stylu czy zainteresowań artysty), jak i pozaartystycznej (zmienne koleje losu twórcy i towarzyszące temu duchowe przemiany).

W przypadku *Ecce Homo* związek obrazu z ważnymi momentami w życiu

[1] Tekst niniejszy przedstawiony został w dniu 10 stycznia roku 1996 w Muzeum Archidiecezjalnym w Krakowie w ramach Koncertów Albertyńskich. Przy jego opracowywaniu korzystałem z następujących prac odnoszących się do osoby Adama Chmielowskiego – św. Brata Alberta i jego twórczości: ks. K. Michalski, *Brat Albert*, Poznań 1978[2]; J. Żak–Tarnowski, *Brat Albert Chmielowski. W służbie Boga, Ojczyzny i Bliźnich*, Warszawa 1975; s. M. Kaczmarzyk, *Trudna miłość. Święty Brat Albert Chmielowski w służbie najbiedniejszym*, Kraków 1990[2]; J. Błyskosz, *Twórczość artystyczna Adama Chmielowskiego*, „Biuletyn Historii Sztuki", 29, 1967, s. 242–244; A. Okońska, *Adam Chmielowski. Brat Albert*, Warszawa 1967; tejże, *Poglądy Brata Alberta na sztukę*, w: *Brat Albert. Życie i dzieło*, red. A. Okońska, Warszawa 1978, s. 21–31. Dane katalogowe i umieszczone za tytułami dzieł oznaczenia literowo–liczbowe odnoszą się do katalogu Elżbiety Charazińskiej *Adam Chmielowski – św. Brat Albert (1845–1916)*, Kraków 1995. Stamtąd też pochodzą cytaty z pism artysty i – jeśli nie zaznaczono inaczej – opinie o nim.

twórcy rysuje się następująco. Leon Wyczółkowski wspominał, że Chmielowski zaczął pracę nad dziełem w roku 1879 we Lwowie, w kościele Świętego Ducha, gdzie znajdowała się „galeria kryta wielkimi oknami renesansowymi" (s. 108). W następnym roku przyszły Brat Albert postanowił wstąpić do klasztoru. Jak wiadomo, jego półroczny pobyt w jezuickim nowicjacie w Starej Wsi zakończył się dramatycznie, głęboką depresją, z której leczył się najpierw w szpitalu w Kulparkowie koło Lwowa, potem zaś u brata w Kurdyńcach na Podolu. Zaczęty obraz towarzyszył artyście u jezuitów, następnie zaś – jak pisze ks. Konstanty Michalski – „woził go ze sobą do Lwowa, do Kurdyniec, do Krakowa, do Zakopanego i znowu do Krakowa, stwarzając naokoło siebie legendę błędnie uchwyconą przez Żeromskiego w *Kuszeniu Judasza*. Widziano ciągle samą jeszcze głowę w Krakowie przy ul. Basztowej, widziano go u Paulinów z domalowanymi partiami, widziano go w Zakopanem, widziano go w schronisku krakowskim."[2] W końcu w roku 1904 wyprosił go ks. metropolita Andrzej Szeptycki, a Brat Albert „dokończył go po rzemieślniczemu"[3]. W ten sposób dzieło znalazło się we Lwowie. Po ostatniej wojnie uznane za zaginione, następnie odnalezione w magazynach Muzeum Sztuki Ukraińskiej we Lwowie, drogą oficjalnej wymiany powróciło do Polski w roku 1978 i od tego czasu znajduje się w Domu Generalnym sióstr Albertynek – obecnie w ołtarzu głównym kościoła Ecce Homo w Krakowie.

Jeśli obraz towarzyszył artyście w latach 1879–1904, jeśli więc był „świadkiem" duchowych rozterek i przemian Chmielowskiego, prowadzących od malarskiej pracowni poprzez nowicjat u jezuitów, szpital psychiatryczny, apatię i ozdrowienie w Kurdyńcach, działalność artystyczną i tercjarską na Podolu, wreszcie żywot artystyczny w Krakowie do franciszkańskiego habitu Brata Alberta i wrót ogrzewalni miejskiej, to spytać trzeba, czy fakt nie dokończenia dzieła ma się jakoś do porzucenia świeckiej drogi życia. I czy wybór tematu nie wiąże się z przemianami duchowymi Chmielowskiego. Lecz także, czy nie dokończenie obrazu nie odsłania jakiejś prawdy o samej sztuce, prawdy odkrytej przez artystę w czasie malowania.

By odpowiedzieć na te pytania, przeanalizujemy najpierw poglądy Chmielowskiego na miejsca i rolę tematyki religijnej w malarstwie, następnie spróbujemy odczytać sam obraz, koncentrując się na wynikającym z artystycznej struktury dzieła sensie, dalej przyjrzymy się duchowemu aspektowi melancholii, w którą popadł artysta w nowicjacie u jezuitów, na koniec wreszcie decyzję porzucenia dawnego życia i niedokończenie *Ecce Homo* rozważymy w kontekście przemian w rozumieniu przez przyszłego Brata Alberta istoty sztuki jako sztuki.

Malarstwo religijne w poglądach Adama Chmielowskiego

O malarstwie religijnym Chmielowski zaczął rozmyślać na kilka lat przed podjęciem tego rodzaju tematyki w swej twórczości. W liście do Lucjana Siemieńskiego, przyjaciela i protektora, pisanym z Monachium w roku 1873,

[2] Ks. K. Michalski, *op. cit.*, s. 134.
[3] S. M. Kaczmarzyk, *op. cit.*, s. 118.

czytamy: „Czy sztuce służąc, Bogu też służyć można? Chrystus mówi, że dwóm panom służyć nie można. Choć sztuka nie mamona, ale też nie Bóg; bożyszcze prędzej. Ja myślę, że służyć sztuce, to zawsze wyjdzie na bałwochwalstwo, chyba by jak Fra Angelico sztukę i talent, i myśli Bogu ku chwale poświęcić i święte rzeczy malować; ale by trzeba na to, jak tamten, siebie oczyścić i uświęcić, i do klasztoru wstąpić, bo na świecie to bardzo trudno o natchnienie do takich tematów. Stare to są rzeczy zapewne te pytania; niemniej jednak, jak człowiek do pewnych lat dojdzie i zaczyna trochę rozumu nabierać, chętnie by wiedział, jaka jego jest droga i jaką zda sprawę z życia. A piękna to rzecz bardzo – święte obrazy; bardzo bym sobie chciał u Boga wyprosić, żeby je robić, ale ze szczerego natchnienia, a to nie każdemu dane. Tyle męki i najlepszej krwi kosztuje artystę malowanie. Żeby choć z tego jaki pożytek był istotny" (s. 104).

W liście pada kilka pytań i stwierdzeń o fundamentalnym znaczeniu. Przede wszystkim postrzega Chmielowski swą twórczość jako wybraną świadomie drogę życia, z której kiedyś trzeba będzie Bogu zdać sprawę. Malarstwo nie jest dlań ani zabawą, ani wewnętrznym, ślepym przymusem tworzenia, ani przyziemnym środkiem zarobkowania. Jest sposobem życia, nadaniem sensu egzystencji, przez co rozważane być musi w ramach chrześcijańskich norm i zasad, odczytywane w horyzoncie zbawienia. Takie postawienie sprawy rodzi jednak pytanie o kierunek, który twórczość przyjmie. Obiegowe dziewiętnastowieczne określenie sztuki głosiło, że jest ona ujęciem idei w formie, że zatem pewna wzniosła myśl ukazana zostaje za pomocą właściwych, tzn. pięknych i stosownych, środków artystycznego wyrazu. Praktyka malarska często jednak odbiegała od owego szczytnego hasła. Chmielowski żalił się: „W ogóle malowanie i rysunek nie są tu [tzn. w Monachium – W.B.] uważane za środek do przedstawienia myśli w pewnych warunkach estetyki i stylu, ale za cel sztuki i ostatnie słowo (...) To pojęcie, jeżeli do tego domiesza się chęć zysku lub wziętości, prowadzi za sobą malowanie obrazów pełnych ekscentryczności koloru i sytuacji, albo, jeżeli chodzi tylko o pieniądze, do jakiejś potwornej fabryki" (s. 100).

Młody Chmielowski nie chciał jednak nawet poprzestać na malowaniu wzniosłych idei. Dowodzi tego uwaga: „żeby chociaż z [malarstwa] jaki pożytek był istotny". Stwierdzenie to staje w poprzek wywodzącej się od Kanta, a chętnie przyjmowanej w wieku XIX, koncepcji bezinteresowności piękna. Piękno – pisał królewiecki filozof – podoba się samo przez się i niczemu innemu, poza pełną zachwytu kontemplacją, służyć nie może. Sztuka ma ukazywać wzniosłe idee, ale po to tylko, by zaprezentować je w muzeum czy na salonie. Dla Chmielowskiego natomiast (w czym artysta był zgodny z innymi teoretykami twórczości religijnej zeszłego stulecia[4]) pożytek to chrześcijański sens sztuki – malarstwo prowadzące odbiorców ku Bogu. Ze zderzenia tych dwóch postaw – estetycznej i religijnej – zrodziło się pytanie: „czy sztuce służąc, Bogu też służyć można?".

Analizowany list do Siemieńskiego ma dla zrozumienia późniejszych wątp-

[4] Zob. B. Foucart, *Le renouveau de la peinture religieuse en France (1800–1860)*, Paris 1987, s. 43.

liwości artysty, jego duchowych rozterek, cierpień i wyborów znaczenie fundamentalne. List ów rysuje bowiem konflikt – utajony na razie – pomiędzy bezinteresownością sztuki, tzn. jej faktycznym *désintéressement* dla życia, a dojrzewającym w młodym chrześcijaninie wymogiem łączenia *vitae contemplativae* z *vita activa*, refleksji z apostolstwem. Lub mówiąc inaczej: ponieważ to c z y n wyraża osobę, żadne więc pełne ludzkie działanie nie może być pięknoduchostwem.[5]

Konflikt pomiędzy sztuką a religią pozostaje w liście do Siemieńskiego utajony dlatego, że Chmielowski dostrzega możliwość jego rozwiązania w podjęciu tematyki religijnej w malarstwie. Ale „święte rzeczy malować" nie jest rzeczą prostą. Stworzenie dobrego dzieła religijnego wymaga, zdaniem artysty, natchnienia. Natchnienie, fundamentalna kategoria romantycznej koncepcji twórcy, to rodzaj nadzwyczajnej zdolności widzenia idei, i to widzenia ich od razu w formach malarskich, literackich *etc.* Chmielowski interpretuje tę kategorię po chrześcijańsku. Widzi w niej coś na kształt łaski, daru pochodzącego od Boga: „bardzo bym sobie chciał u Boga w y p r o s i ć, żeby robić [obrazy religijne], ale ze szczerego n a t c h n i e n i a, a to nie każdemu d a n e".

Postrzeganie zdolności do tworzenia dzieł o tematyce religijnej w kategoriach daru czy łaski nabiera dodatkowego znaczenia, gdy uświadomimy sobie sytuację, w jakiej znalazła się sztuka sakralna w wieku XIX. Nie są prawdziwe tezy o totalnym odwrocie od wiary w zeszłym stuleciu i wynikającym wyłącznie stąd upadku jakości artystycznej produkcji dla kościołów chrześcijańskich. Wiek ów z jednej strony był czasem kilku istotnych odrodzeń religijnych (z których może najbardziej spektakularną była wielka odnowa liturgiczna w latach czterdziestych, widoczna tak w katolicyzmie, jak i Kościołach protestanckich), z drugiej zaś stał się widownią ostrych sporów światopoglądowych odnoszących się do kwestii istnienia Boga (co *implicite* dowodzi ważkości owej kwestii dla ludzi omawianej epoki[6]). Żywe też pozostało dziedzictwo oświeceniowej krytyki Boga i religii. Żywe w tym sensie, że każdy akt wiary wymagał odtąd swoistego umotywowania: racjonalnego bądź przeżyciowo-doświadczalnego potwierdzenia istnienia Stwórcy.

Słabość sztuki religijnej wynikała najpierw ze zmian w sztuce samej. Wraz z nastaniem romantycznego kultu geniuszu i twórczego indywidualizmu zanikła dotychczasowa wspólnota języka ikonograficznego, a więc zdolność do tworzenia wyobrażeń zrozumiałych i dogmatycznie poprawnych. W to miejsce pojawiły się kreacje jednorazowe. A mówiąc precyzyjniej: autentyzm i siła artystycznego oddziaływania znalazły się po stronie twórczego indywidualizmu, natomiast sztuka próbująca ratować tradycyjne formy obrazowania pogrążyła się w słabości. Tym samym moc objawiły dzieła ukazujące indywidualne, nieraz wręcz intymne i hermetyczne, doświadczenia *sacrum*. A objawiły swą moc tym

[5] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985[2].

[6] M. Neusch (*U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paryż 1980) wskazuje, że ateizm, jako umotywowana i świadoma postawa odrzucenia Boga, zakłada konieczność ciągłej obrony swego stanowiska i obalanie argumentów przeciwnika. Natomiast „obojętnością i praktycznym odrzuceniem Boga" jest niewiara (s. 11). Ateizm zatem pojawia się wyłącznie tam, gdzie wiara religijna jest wciąż żywa. Ateizm to postawa typowa dla wieku XIX – niewiara charakteryzuje czasy nam współczesne.

bardziej dlatego, że jedynie one zdolne były wyrazić osobiste *credo* artystów. Natomiast oficjalna sztuka liturgiczna, zmuszona do dbałości o ortodoksję, czyli w praktyce o ikonograficzną intersubiektywność, znalazła się poza głównymi nurtami życia artystycznego.[7]

Mówiąc o łasce natchnienia do malowania obrazów religijnych, wskazywał Chmielowski na chęć tworzenia dzieł wynikających z głębi prawdziwego doświadczenia religijnego. Aby stworzyć malowidło o tematyce sakralnej – pisał w liście – trzeba się wpierw oczyścić i uświęcić, a więc wycofać z powszedniej egzystencji i ześrodkować swe myśli i uczucia na Bogu. Trzeba powtórzyć drogę Fra Angelica, piętnastowiecznego malarza i dominikańskiego zakonnika. Chciał więc Chmielowski tworzyć dzieła indywidualne, z natchnienia wypływające, ale z natchnienia nie artystowskiej, lecz religijnej natury, przez co świadczyć by one mogły o Bogu i chrześcijańskiej prawdzie. W ten sposób sztuka mogłaby się stać pożyteczna i prowadzić ku zbawieniu, tym samym likwidując konflikt między życiem według nakazów wiary a kultem dla piękna.

Ecce Homo

Natchnienie do malowania obrazów religijnych dane zostało Chmielowskiemu pod koniec lat siedemdziesiątych wieku XIX. Obok *Ecce Homo* powstaje wtedy *Wizja św. Małgorzaty* (1880 – kat. I/A, 15), a tematyka sakralna towarzyszyć będzie artyście już do końca jego dni. Zapytać trzeba, co powoduje, że obraz z ubiczowanym Chrystusem jest dziełem sakralnym. Czy zatem – i jak – zrealizował Chmielowski przekład religijnego doświadczenia na język form malarskich?

Pod względem ikonograficznym *Ecce Homo* nie jest dziełem specjalnie nowatorskim. Ukazuje ono ubiczowanego Chrystusa, ze śladami uderzeń na torsie, ubranego w szyderczy, szkarłatny płaszcz, z trzciną–berłem w związanych dłoniach i w cierniowej koronie na głowie. Zbawiciel stoi z zamkniętymi oczami, widoczny w półpostaci w architektonicznej scenerii pretorium.

W ikonografii *Ecce Homo* wyróżnić można dwa główne typy przedstawień: pierwszy historyczny, w wielofigurowych scenach oddający ewangeliczną narrację (J 18, 4–5), i drugi dewocyjny, kameralny, zredukowany do dwóch bądź jednej postaci, tzn. ukazujący Chrystusa z Piłatem lub jedynie samego Zbawiciela. W tym ostatnim przypadku spotykane są ujęcia Jezusa w półpostaci.[8]

[7] Dziewiętnastowieczna sytuacja sztuki religijnej naszkicowana tu została w sposób bardzo uproszczony i schematyczny. Rzecz wciąż czeka na wnikliwe badania. Zob. na ten temat: W. Juszczak, *Czy istnieje sztuka mistyczna?*, w: *Sacrum i sztuka*, red. N. Cieślińska, Kraków 1989, s. 144–152; W. Bałus, *Sztuka – idea – sacrum. Uwagi o XIX-wiecznych korzeniach współczesnej sytuacji sztuki sakralnej*, „Znak" 1991, nr 439, s. 53–65; H. R. Rookmaaker, *Sztuka nie potrzebuje usprawiedliwienia*, Katowice 1992, s. 11–22. Stosunek Stolicy Apostolskiej do przemian w sztuce i możliwość ich akceptacji dla potrzeb twórczości sakralnej przedstawia ks. J. A. Nowobilski, *Sakralne malarstwo ścienne Włodzimierza Tetmajera*, Kraków 1994, s. 113–123, a zagadnienie rozpadu i przekształceń ikonografii J. Białostocki, *Ikonografia romantyczna. Przegląd problemów badawczych*, w: tegoż, *Obrazy i symbole w świecie sztuki*, Warszawa 1982, t. 1, s. 346–367.

[8] K. –A. Wirth, G. von der Osten, *Ecce Homo*, w: *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, t. 4, Stuttgart 1958, szp. 674–700.

Adam Chmielowski – Św. Brat Albert, *Ecce Homo*

Ślady po uderzeniach nie należą do bezwzględnie koniecznych cech obrazowania tematu *Ecce Homo*. Nie ma ich na przykład w dziele Ary Scheffera, popularnego malarza działającego we Francji. Powstały w roku 1857 obraz ukazuje młodzieńczego Jezusa o pięknym torsie, ze smutkiem spoglądającego gdzieś w dal. Scheffer wyeksponował nie cierpienie i poniżenie Chrystusa, lecz Jego łagodną „boską rezygnację"[9]. Chmielowski natomiast wpisuje się w typową dla dziewiętnastowiecznej Polski odmianę pobożności pasyjnej, akcentującej (na przykład w tekstach Drogi Krzyżowej) „katusze", „gorzkości" i „znoje" Zbawiciela.[10]

Nie to jednak decyduje o niezwykłości obrazu. Ks. Michalski zanotował słowa, jakie wypowiedział do niego metropolita Szeptycki: „Niech ksiądz patrzy, zawołał z uniesieniem, niech ksiądz patrzy. To przecież nowy, genialny sposób przedstawienia Serca Pana Jezusa. Picasso czasem zniekształcał jakieś szczegóły w budowie anatomicznej człowieka, kiedy chciał wydobyć na wierzch niedostępny dla innych szczegół duszy. Brat Albert zdeformował trochę ramię Chrystusa, lecz co z tego wyniknęło? Niech ksiądz popatrzy. Czerwona chlamida opada z ramion tak, że zarysowuje na ubiczowanej piersi Chrystusa olbrzymie serce. Cały Chrystus zamienia się w serce. To zbiczowane Boże Serce."[11]

Słowa metropolity mają dla zrozumienia obrazu kapitalne znaczenie, pozwalają bowiem poszukiwać sensu w malarskiej strukturze dzieła, w rozstrzygnięciach kompozycyjnych i kolorystycznych. *Ecce Homo* jest niedokończone. Dzięki temu mamy dostęp do intencji artysty zapisanej tak w przeświecającym przez warstwę malarską rysunku konturów sceny, jak też w dyspozycji barw i świateł.[12]

Konturowy zarys ukazuje wzajemne powiązanie form zawartych w obrazie. Pozwala on dostrzec, że na poziomie układu kompozycyjnego postać Chrystusa nie jest niezależna od architektury. Dwa elementy budują wertykalny porządek dzieła. Są to figura Zbawiciela i pilaster za Nim. Relacja pomiędzy nimi nie ogranicza się jednak do podobnego, pionowego przebiegu. Głowica bowiem pilastra i spoczywające na niej belkowanie mają prawie tę samą wysokość co głowa Chrystusa. Dodatkowo jeszcze wielkość abakusa odpowiada partii oczu Jezusa, architraw zaś (fryzu nie ma) Jego czołu. Belkowanie namalowane zostało tak, że łączy się z głową Zbawiciela. Tym samym Chrystus został złączony, niejako „zrymowany" z motywem architektonicznym.

To połączenie z budowlą uwidacznia też przebieg sznurów na ramionach Jezusa. Zewnętrzny sznur na lewym Jego ramieniu mieści się pomiędzy wewnętrzną (względem ramy obrazu) krawędzią pilastra a trzciną, kolejne, usytuowane bliżej szyi, związane zostały z płyciną dekorującą ścianę przęsła

[9] B. Foucart, *op. cit.*, s. 256, il. 198.

[10] Ks. D. Olszewski, *Motywy pasyjne w religijności polskiej XIX i XX wieku*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyska CP, J. J. Kopeć CP, Lublin 1981, s. 94. Przypomnijmy też napisaną przez samego Brata Alberta modlitwę: „Królu Niebios Cierniem ukoronowany, / ubiczowany, w purpurę odziany – / Królu znieważony, opluwany – / Bądź Królem Panem naszym tu i na wieki. Amen."

[11] Ks. K. Michalski, *op. cit.*, s. 25.

[12] O takim rozumieniu intencji pisze M. Baxandall, *Patterns of Intention. On the Historical Explanation of Pictures*, New Haven–London 1985.

w tle. Ich bowiem początek wypada na granicy wnęki z lewej strony głowy Chrystusa, koniec zaś jednego pokrywa się z końcem płyciny.

Wszystkie te, przez artystę zaplanowane, zabiegi kompozycyjne dają w odbiorze wrażenie sprzężenia postaci z tłem. Jezus zdaje się być „przywiązany" sznurami do architektury, Jego zaś głowa złączona z belkowaniem. Obraz przez to staje się malarskim ekwiwalentem faktu uwięzienia, całkowitej zależności od pana budowli, wydania w ręce Piłata i ziemskiego trybunału.

Jedyną wykończoną partią obrazu jest głowa Chrystusa. Zgodne to jest z dziewiętnastowieczną praktyką warsztatową, nakazującą dopracowywać najpierw tę właśnie część ciała. Głowa otoczona jest światłem, namalowanym sumarycznie, choć bardzo sugestywnie zarazem. Jego biel rozjaśnia ciemną plamę twarzy, dodając przy tym blasku całemu obrazowi. Dzięki światłu głowa Zbawiciela staje się najważniejszym punktem dzieła. Można wręcz powiedzieć, że światło nadaje jej samodzielność. Czyni to w tym sensie, że podkreśla niezależność głowy względem architektury, uwypukla jej uprzywilejowane kolorystycznie miejsce oraz fakt malarskiego wykończenia.

Ecce Homo Chmielowskiego zawiera więc w sobie pewien dualizm. Z jednej strony postać Chrystusa została w nim podporządkowana architekturze, z drugiej zaś głowa Jezusa, poprzez światło i warsztatowe *fini*, ów układ zależności transcenduje. Przyczyna leży niewątpliwie w niedokończeniu dzieła. Ale znamienny dualizm dostrzec też można w koncepcji perspektywicznej obrazu. Ta zaś względem procesu malowania jest pierwotna, określa bowiem dyspozycję przestrzenną sceny, co odzwierciedlone być już musi w konturach, nanoszonych na puste płótno węglem.

Przebieg linii uwarunkowanych zasadami perspektywy matematycznej, rysujących widziane w skrócie części budowli, wskazuje, iż punkt ich zbiegu wypadać musi daleko poza prawą (od odbiorcy) krawędzią obrazu. Fakt ów wyznacza usytuowanie „widza wewnętrznego". Stać on powinien – patrząc znów od jego (czyli naszej) strony – zdecydowanie na prawo od Chrystusa. I to w dodatku tak, by patrzeć na znajdujący się na pierwszym planie murek od dołu, widoczne jest bowiem spodnie lico kamiennego parapetu.

Jezusa natomiast widzimy wyraźnie *en face*. Jego twarz jest na wysokości naszej. Tym samym obraz ma dwa centra: jedno wyznaczone przez postać Zbawiciela i drugie zdeterminowane przebiegiem architektury. Jeśli odrzucimy brak umiejętności warsztatowych (co sugerował Jan Błyskosz), wniosek nasuwa się jeden: Chmielowski ukazał Chrystusa niezależnego od środowiska, w którym przyszło Mu się znaleźć.

Mircea Eliade zauważył, iż „ostateczna rzeczywistość – *sacrum*, bóstwo – przekracza możliwości (...) racjonalnego poznania, że prapodstawa (niem. *Grund*) daje się poznać jedynie jako tajemnica i paradoks, że doskonałości boskiej nie można pojmować jako sumy atrybutów i cnót, lecz jako absolutną wolność (...) że to, co boskie, absolutne, transcendentalne, jakościowo różni się od tego, co ludzkie, względne, bezpośrednie, ponieważ nie stanowi szczególnej odmiany bytu ani sytuacji przypadkowych"[13]. Dualizm obrazu Chmielowskiego

[13] M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn czyli tajemnica całości*, w: tegoż, *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1994, s. 83.

zdaje się wyrażać podobne intuicje: dzieło z jednej strony pokazuje kenozę Jezusa, poddanie się ziemskim prawom naturalnym i ludzkiemu bezprawiu aż do ostatecznych konsekwencji, z drugiej natomiast boski naddatek mocy, jakieś sztuczne, a więc dobrowolne, „wpasowanie się" w sytuację męki, możliwe do obalenia jednym aktem nadnaturalnej potęgi. *Ecce Homo* wyobraża więc malarskimi środkami podwójną naturę Chrystusa. Akcentuje tym samym Jego zbawczą misję, boska bowiem moc podporządkowana została męczeńskiej ofierze. Jezus aktem wolnej decyzji wpasowuje się w ziemski byt i jego realia. Bóg staje się człowiekiem, przyjmuje więc tym samym na siebie cierpienie i śmierć.

Zobrazowanie przez Chmielowskiego dogmatu o podwójnej naturze Chrystusa sytuuje omawiany obraz daleko poza większością dziewiętnastowiecznych dzieł odnoszących się do osoby Zbawiciela i Jego męki. W tyle pozostaje więc sentymentalizm, widoczny choćby we wzmiankowanym *Ecce Homo* Ary Scheffera. Aspekt umierania i cierpienia nie pozwala zredukować Jezusa do roli wzniosłego „poety ducha" czy wręcz postaci mitycznej, jak to miało miejsce u Hegla i Davida Straussa. Natomiast zawarta w dziele boska moc wyklucza możliwość czysto ludzkiego spoglądania na Nazareńczyka, sprowadzenia Go do największego z ludzi, co uczynił choćby Ernest Renan. Cierpienie wreszcie nie przeradza się w ziemski naturalizm, który by – jak na obrazie Nikołaja Gaya, gdzie Jezus umiera wykrzywiony straszliwym bólem – wykluczał wiarę w zmartwychwstanie.[14] Niezwykłość i sakralny charakter pracy Chmielowskiego w tym się więc zawiera, że ukazuje ona teologiczną prawdę o Chrystusie, czyniąc to środkami czysto artystycznymi. *Ecce Homo* jest dziełem na wskroś indywidualnym, wyrastającym z głębokich doświadczeń malarza, a przy tym poprawnym dogmatycznie.

Czy obraz taki mógł zostać wykończony? Można zaryzykować tezę, że pokryty wszystkimi warstwami farb i zawerniksowany straciłby na swej niezwykłości. Przede wszystkim stałby się jednolity. Tajemnicze więc światło za Zbawicielem zamieniłoby się w banalną aureolę, a głowa Jezusa nie odcinałaby się już tak mocno od reszty dzieła. Natomiast architektura uzyskałaby odrębność w stosunku do postaci. W sumie więc osłabłaby ekspresja i wynikająca z niej teologiczno-religijna wymowa obrazu.

Nie znajdziemy dowodów na to, że Chmielowski z owych formalno-wyrazowych powodów nie ukończył *Ecce Homo*. Faktem jest jednak, że dzieło pozostało nie dokończone. Powiedzmy zatem tyle tylko, że druga połowa wieku XIX sankcjonować zaczęła możliwość pozytywnego wartościowania *non finito*. Najlepszym tego dowodem są rzeźby Auguste'a Rodin, wynurzające się – bądź pogrążające – w nie opracowanym materiale.[15] Odnotujmy też, że w roku 1879

[14] J. Tischner, *Filozofia czeka na wcielenie*, w: tegoż, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992², s. 254–263; J. Pelikan, *Jezus przez wieki*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1993, s. 226–239. Ta druga książka analizuje XIX-wieczne spojrzenie na Jezusa z wybitnie amerykańskiej perspektywy. Niewiele w niej o europejskich sporach dotyczących obu natur Chrystusa, a nic w ogóle o romantycznym mesjanizmie. Nt. obrazu Gaya: V. Molé, *Sztuka rosyjska do roku 1914*, Wrocław – Kraków 1955, s. 277–278.

[15] J. A. Schmoll gen. Eisenwerth, *Zur Genesis des Torso-Motivs und zur Deutung des fragmentarischen Stils bei Rodin*, w: *Das Unvollendete als künstlerische Form*, red. J. A. Schmoll gen. Eisenwerth, Bern–München 1959, s. 117–139; J. Gantner, *Formen des Unvollendeten in der*

Władysław Czartoryski zakupił od Jana Matejki nie dokończony obraz *Rok 1863 (Zakuwana Polska)*. „Podobno nabywca życzył sobie, by autor nie kończył obrazu. Jest prawdopodobne, że dostrzegł w tym brunatno podmalowanym płótnie, chropawym, brutalnym niemal w swej materii malarskiej najwłaściwszy wyraz dla tamtych bolesnych wydarzeń."[16] Może więc i Chmielowski uznał niedokończenie za stan dla dzieła właściwy? Lub, wręcz przeciwnie, myślał o wykończeniu obrazu, lecz dla koncepcji tak niezwykłej wciąż nie znajdował właściwych rozstrzygnięć? Sprawa musi pozostać nie wyjaśniona. Choć na rzecz spojrzeć można od innej jeszcze strony.

Melancholia a sens życia

Jak już wspominaliśmy, *Ecce Homo* malować zaczął Chmielowski w przełomowym dla siebie momencie życia. Decyzja wstąpienia do klasztoru zakończyła się jednak ciężką chorobą, hipochondrią i melancholią, czyli w dzisiejszej teminologii – depresją. Pomijając zagadnienia medyczne, wyczerpująco omówione przez Zdzisława Ryna[17], przyjrzeć się warto duchowym aspektom owej melancholii, która ogarnęła artystę w roku 1881.

Zacznijmy od pogrupowania symptomatycznych dla sprawy faktów. Otóż pod koniec lat siedemdziesiątych Chmielowski zaczął co prawda tworzyć obrazy religijne, ale równolegle powstawały też dzieła nastrojowe („stimmungowe"), o smętnej, melancholijnej właśnie wymowie: *Krajobraz wieczorny* (1879–1880; kat. I/A, 12), *We Włoszech (Cmentarz włoski)* (1880; kat. I/A, 13), *Szara godzina (Kardynał)* (1880; kat. I/A, 14). Te smutne widoki zmierzchu były kontynuacją ucieczki artysty w sferę wyobraźni, we własny, oddalający się od rzeczywistego, świat. Już bowiem w roku 1870 pisał z Monachium do Siemieńskiego: „Jestem zdaje się dość zwariowana figura – że mi w świecie rzeczywistym nie jest zadziwiająco dobrze, więc się uciekam do michałków, co je sobie wymyślę i między nimi żyję; dosyć zabawny sposób na odpędzenie zmartwień, przy moim wrodzonym niedbalstwie dosyć praktyczny" (s. 102).

Choroba malarza wybuchła na tle religijnym. Uznał siebie za jednostkę niegodną istnienia, swym poruszaniem się po świecie obrażającą Boga. Opanowała go ta jedna myśl, że nie zasługuje na miłosierdzie. Była to typowa *„monomanie triste"*, jak nazwał melancholię w początkach wieku XIX Esquirol.[18] Wyleczenie w Kurdyńcach nastąpiło przez spowiedź, przez przywrócenie wiary w Boże miłosierdzie. Od tego momentu życie Chmielowskiego toczyć się poczęło dwoma spójnymi torami. Jako artysta powrócił do rzeczywistości. Wykonywane na Podolu rysunki, akwarele i obrazy olejne nie mają

neueren Kunst, tamże, s. 47–67; G. Robert, *Art et non finito (Esthétique et dynamogénie du non finito)*, Ottawa 1984.

[16] J. Wałek, *Alegoria Polski Jana Matejki, „Kazanie Skargi" – „Rejtan" – „Rok 1863"*, w: *Sztuka XIX wieku w Polsce. Naród – miasto*, Warszawa 1979, s. 32.

[17] Z. Ryn, *Brat Albert Chmielowski. Portret psychologiczny*, „Nasza Przeszłość", 67, 1987, s. 91–118.

[18] J.-D.-E. Esquirol, *Mélancolie*, w: *Dictionnaire des sciences médicales*, Paris 1819; J. Starobinsky, *Geschichte der Melancholiebehandlung von den Anfängen bis 1900*, Basel 1960 (Documenta Geigy, Acta Psychosomatica, t. 4), s. 55–56.

w sobie nic z „michałków". Są to portrety lub realistyczne pejzaże. Uwagę artysty przykuwa bądź sytuacja (np. brat podjeżdżający do bramki – kat. II/A, 13), bądź daleki, panoramiczny widok (*Zawale*, 1883; kat. I/A, 24), bądź krajobrazowy szczegół. I nawet jeżeli szczegół taki jest sam w sobie groźny czy nieprzyjazny (jak to ma miejsce w serii akwarel ukazujących skaliste parowy – kat. II/A, 14–19), to w nastroju nie ma nic z melancholii. Działalności artystycznej od roku 1883 towarzyszyć poczęła intensywna działalność tercjarska, apostolska. Ten drugi tor stopniowo prowadzić będzie do przemiany w Brata Alberta.

Søren Kierkegaard wyróżnił dwie odmiany melancholii.[19] Pierwszą, określoną terminem *melankoli*, charakteryzował następująco: „Jest to histeria ducha. W życiu ludzkim zdarza się taka chwila, w której bezpośredniość dojrzewa, kiedy duch wymaga przyobleczenia się w wyższą postać, aby siebie samego móc ująć jako ducha. Bezpośredniość ducha wiąże więc człowieka z całym życiem doczesnym, a teraz duch chce się z tego stanu rozproszenia wydostać, aby wyjaśnić samego siebie; osobowość dąży do osiągnięcia samoświadomości swego wiecznego znaczenia. Jeżeli tego nie osiągnie, dochodzi do zastoju, duch zostaje przytłumiony i wówczas daje o sobie znać melancholia."[20] *Melankoli* zatem to zamrożone dojrzewanie. Proces duchowego dojrzewania rodzi w człowieku znamiona samoświadomości *resp.* wieczności. Te rysować się poczynają jako mroczny kształt ideału. Mroczny ów ideał drążyć zaczyna ludzkie wnętrze. W takim momencie człowiek dokonać powinien skoku i ucieleśnić ideał. Jeśli tego nie zrobi – pojawi się melancholia. W wersji łagodnej zaprowadzi ona człowieka do stanu tęsknoty i pożądania, podlanych jakąś dziwną słodyczą – „radością w smutku". Człowiek niezdolny do przekroczenia ograniczeń własnego ja kontemplować zaczyna mroczny i niepokojący ideał doskonałości. Godzi się tym samym trwać w smakowaniu gorzkiej tęsknoty za tym, co wydaje mu się jakąś dla niego nieosiągalną pełnią. Skutkiem owego stanu może być pełna smętnego marzycielstwa twórczość artystyczna. W *Powtórzeniu* nazwał ją Kierkegaard „produkcją nastrojów"[21].

Drugą odmianą melancholii jest *tungsind* (*Schwermut*, ociężałość ducha). Podobnie jak *melankoli* jest ona tęsknotą. W tęsknocie tej również zawiera się pragnienie „bycia inaczej", imperatyw, który Romano Guardini określił jako „konieczność narodzin w człowieku tego, co wieczne"[22]. Tyle że *tungsind* jest katalizatorem metamorfozy kierującej ku Bogu. 16 sierpnia roku 1847 Kierkegaard zanotował w *Dzienniku*: „Ale teraz Bóg chce inaczej. Dzieje się ze mną coś, co wskazuje na metamorfozę. Właśnie dlatego nie śmiem ruszyć do Berlina; by nie stracić płodu. Teraz muszę przestrzegać spokoju, nie pracować z całych sił; wcale sił nie próbować, nie zaczynać nowej książki, ale odnaleźć siebie samego, będąc w prawie połączyć wątek swej melancholii z Bogiem.

[19] Przy określaniu Kierkegaardowskich odmian melancholii nawiązuję do ustaleń V. A. McCarthy'ego z jego artykułu *„Melancholy" and „Religious Melancholy" in Kierkegaard*, „Kierkegaardiana", 10, 1977, s. 152–165.

[20] S. Kierkegaard, *Albo–albo*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1982², t. 2, s. 253.

[21] Tenże, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantinusa*, tłum. B. Świderski, Warszawa 1992, s. 136.

[22] R. Guardini, *Vom Sinn der Schwermut*, Zürich 1949, s. 50.

W ten sposób zniknie ciężka melancholia, a chrześcijańskość zbliży się do mnie."[23]

Chmielowski zaczynał od „produkcji nastrojów". Ale jednocześnie już w Monachium dojrzewała w nim tęsknota za Bogiem. Pod koniec lat siedemdziesiątych oba aspekty dały o sobie znać w powstających dziełach. Dowodzi to narastania fermentu duchowego. W tym kontekście nie dziwi nagłe załamanie w jezuickim nowicjacie. Ale dlaczego malarz zwątpił akurat w Boże miłosierdzie? Odpowiedź daje Kierkegaard: Chmielowski nie był w pełni przygotowany do przeskoku na wyższy poziom egzystencji. Zawieszony między *melankoli* a *tungsind*, między „michałkami" a malarstwem religijnym, między światem wyobraźni a tęsknotą za Bogiem, w zderzeniu z twardą rzeczywistością życia według wiary, życia klasztornego – uległ. I trzeba dopiero było długiej duchowej walki, by wyzbyć się dawnego świata, by pogrzebać dawną, „niegodną" osobowość, a przeszedłszy noc kompletnej dezintegracji, odzyskać wreszcie samego siebie na religijnym szczeblu istnienia. Poprzez spowiedź odeszła „ciężka melancholia" (*tungsind*), chrześcijańskość zaś w pełni zbliżyła się do Chmielowskiego.

Metamorfoza przyszłego Brata Alberta była więc przemianą sensu życia. Przed chorobą malarz realizował go na poziomie młodzieńczym. Pytał, czy poprzez działalność artystyczną można służyć Bogu. A zatem chciał odnaleźć siebie w podejmowanych i n d y w i d u a l n i e działaniach, w urzeczywistnianiu tego, co w człowieku „najlepsze, do czego się, by tak rzec, najlepiej nadaje, a co w sobie stopniowo o d k r y w a"[24].

Po chorobie sens życia objawił się inaczej. Realistyczne malarstwo, działalność tercjarska, a wreszcie habit Brata Alberta zdradzają przekroczenie horyzontu własnej indywidualności. Chmielowski zwraca się ku wartościom uniwersalnym: obiektywnemu pięknu świata, miłości ku ludziom, Bogu. Bowiem „nikt nie może odzyskać poczucia sensu życia, o ile nie odnajdzie go na płaszczyźnie jakiejś t r a n s c e n d e n c j i względem własnej partykularności, a zarazem wszystkiego, co może mu się przytrafić ze strony szeroko rozumianego zła i cierpienia w obrębie świata"[25].

Gdy artysta zaczął malować *Ecce Homo*, wydawało się, że młodzieńcze ideały wypełniają się realnym kształtem. Sztuka i sens życia połączyły się w twórczości o tematyce religijnej. Po chorobie religijny sens egzystencji objawił się inaczej: nie w malarstwie, lecz w czynie – w służbie innym ludziom. Taka była istota pracy tercjarskiej na Podolu, to stało się motorem działalności Brata Alberta. Może więc zapoczątkowany u progu duchowej metamorfozy obraz ukończony został ostatecznie nie w planie malarskim, lecz w życiu? Może ogrzewalnia miejska dopełnia czynem wyobrażenie *ecce homo*?

[23] S. Kierkegaard, *Die Tagebücher*, Düsseldorf–Köln 1963, t. 2, s. 157. Tłumaczenie częściowo podaję za: B. Świderski, *Melancholia jest trójkątem*, „Res Publica Nowa", 6 (69), 1994, s. 21.

[24] K. Tarnowski, *W poszukiwaniu sensu życia*, w: tegoż, *Człowiek i Transcendencja*, Kraków 1995, s. 35.

[25] Tamże, s. 39.

Istota sztuki a sens życia

Odpowiedź na tak postawione pytanie kryje się ostatecznie w poglądach Adama Chmielowskiego na istotę sztuki. W rozprawie opublikowanej w roku 1876 pisał on: „Istotą sztuki jest dusza wyrażająca się w stylu" (s. 106). Sztuka zatem jest wyrazem człowieka, jego wielkości, duchowej dojrzałości i doskonałości. „Wielki człowiek – wyjaśniał malarz – robi wielkie dzieło, mały człowiek i jego dzieła są drobne, bo twórczość nie jest udziałem człowieka, chyba tylko w przenośni tak by wyrazić się można. Udziałem człowieka jest siebie samego zakląć w słowo, kamień, tony – przez to jest nieśmiertelny nawet na ziemi, nie umiera, zostaje jako przyjaciel albo mistrz dla tych, co przychodzą po nim" (s. 106). Obrazem tej doskonałości jest styl: „Styl właśnie jest to szczerość, przyrodzony głos duszy, jej kształt, jej język" (s. 106). Styl więc – podobnie jak u Goethego – jest doskonałością, pełnią i pięknem formy objawiającym wielkość duchową twórcy. Powiedzieć zatem można, że jaka dusza – taki styl, czyli jaki człowiek – taka sztuka.

Chmielowski własnego stylu w malarstwie się nie dopracował. Rozbieżności formalne pomiędzy kolejnymi dziełami są ogromne i wykraczają poza zróżnicowanie modalne języka artystycznego. Widzimy więc obrazy silnie inspirowane Böcklinem i monachijskim nurtem „stimmungowym" (zaginiona *Idylla* z 1870, kat. I/B, 4, czy wzmiankowane powyżej prace z przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych), nawiązania do wczesnego Pissarra (*Zawale*), realistycznego pejzażu monachijskiego i Corota (*Obora*, ok. 1882 – kat. I/A, 18; *Pejzaż wiejski*, ok. 1882–1884 – kat. I/A, 21), idealistycznego „prymitywizmu" pierwszej połowy wieku XIX (*Wizja św. Małgorzaty*), biedermeieru (*Kameduła w celi*, przed 1888 – kat. I/A, 28), impresjonizmu wreszcie (*Opuszczona plebania*, 1888 – kat. I/A, 30). Lata pracy nie dały syntezy wysiłków, nie zaowocowały spójnym wyrazem formalnym powstających dzieł. Skoro zaś „styl to człowiek", brak stylu oznaczać musiał dla Chmielowskiego jakieś wewnętrzne pęknięcie. Czyż zatem wypełnienia życia nie należało szukać na innej drodze?

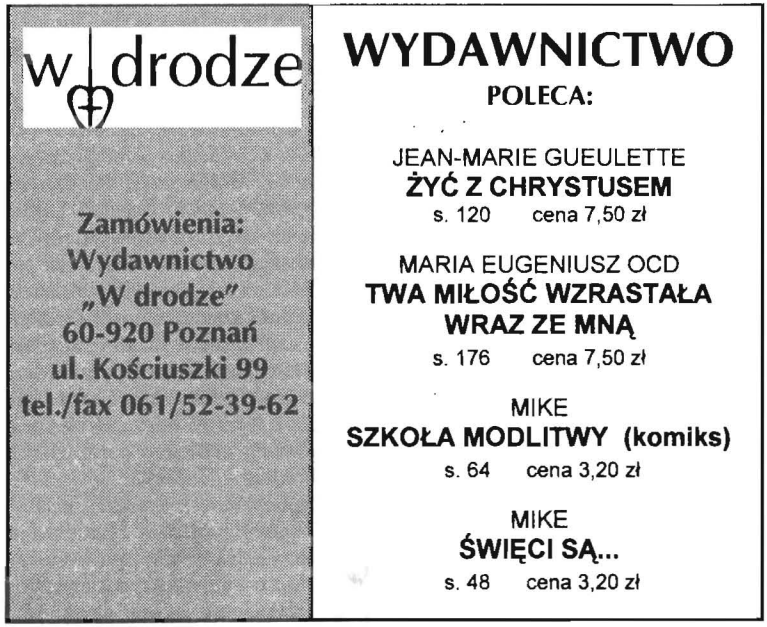
Ale to nie wszystko. Formuła mówiąca, że „istotą sztuki jest dusza wyrażająca się w stylu", współgra wyłącznie z młodzieńczą fazą poszukiwania sensu życia. W jej świetle człowiek po to ma dążyć do wielkości i doskonałości, by w sposób pełny, piękny i prawdziwy w s z t u c e wyrazić siebie, swoje ideały i wzniosłe cele. Wiara i inne wartości znaleźć powinny odbicie w obrazach. Czy w tej sytuacji „sztuce służąc, Bogu też służyć można"?

Odpowiedź dał Chmielowski w liście do Heleny Modrzejewskiej, pisanym u progu nowicjatu u jezuitów. Czytamy tam: „Wiele myślałem w życiu, kto jest ta królowa sztuka – i przyszedłem do przekonania, że jest to tylko wymysł ludzkiej wyobraźni, a raczej straszne widmo, które nam rzeczywistego Boga zasłania. Sztuka to tylko wyraz i nic innego, dzieła tak zwanej sztuki są to zupełnie przyrodzone objawy naszej duszy, są to nasze własne dzieła i mówiąc po prostu, dobra jest rzecz, że je robimy, bo to naturalny sposób komunikacji i porozumienia się między nami. Ale jeżeli w tych dziełach kłaniamy się sobie – a oddajemy wszystko na ofiarę, to, choć to się nazywa zwykle kultem dla sztuki, w istocie rzeczy jest tylko egoizmem zamaskowanym; ubóstwiać siebie

samego – to przecież najgłupszy i najpodlejszy gatunek bałwochwalstwa..." (s. 105). W świetle listu sztuka jest wyłącznie ludzkim wymysłem. Nic nie pozostało z jej wzniosłości. Choć nadal wyraża ona człowieczą duszę, to jednak jedynie jako „widmo".[26] Wyrażając bowiem duszę, ubóstwia ona człowieka. Sztuka zatem nie prowadzi do Boga, a jedynie do bałwochwalstwa. Na drodze artystycznej nieba osiągnąć się nie da.

Stwierdzenia te pozwalają raz jeszcze spojrzeć na problem nie dokończenia *Ecce Homo*. Obraz pozostał nie ukończony nie tylko dlatego, że artysta stanął wobec Niewyrażalnego, tam, gdzie forma staje się „słomą". Dzieło to uwidacznia także inne ograniczenia sztuki. Pokazuje mianowicie, że zaangażowanie w miłość i wiarę wymaga przekroczenia progu estetycznego poziomu życia. Nie można apostołować sztuką. Pozostawiony w nie dokończonym stanie obraz *Ecce Homo* jest materialnym dowodem i świadkiem przemiany Adama Chmielowskiego w Brata Alberta.

WOJCIECH BAŁUS, ur. 1961, dr historii sztuki. Studiował również filozofię w PAT. Adiunkt w Instytucie Historii Sztuki UJ, zajmuje się teorią i historią sztuki XIX i XX wieku. Publikował m. in. w „Znaku" i pismach specjalistycznych krajowych i zagranicznych. Redaktor książki *Sztuka Krakowa i Galicji w wieku XIX* (Kraków 1991).



[26] Nazwanie obrazu „widmem" stanowi analogię (analogię, nie zaś świadome nawiązanie) do koncepcji Platona, w której świetle obraz to *eidolon* czyli fantazmat, naśladujący wyłącznie rzeczy stworzone i tym samym nie sięgający świata idei. Zob. E. Cassirer, *Eidos und Eidolon: Das Problem des Schönen und der Kunst in Platos Dialogen*, „Vorträge der Bibliothek Warburg", 1922–1923, 1. Teil, s. 1–27. Warto też przypomnieć niezwykle interesującą koncepcję idola (*eidolon*) rozwijaną obecnie przez Jean-Luc Mariona (*Bóg bez bycia*, Kraków 1996).

KULTURA

Wydarzenia

X SPOTKANIA KRAKOWSKIE

PAŹDZIERNIK 1995

„Chcemy ożywić skostniałe środowisko artystyczne Krakowa" – powiedział otwierając „X Spotkania Krakowskie" ich komisarz Artur Tajber. „Można by dyskutować, czy to jest sztuka" – komentował festiwalową ekspozycję Jerzy Turowicz. Czy prowokacja się udała? O międzynarodowym festiwalu sztuki współczesnej piszą Andrzej Szczerski i Jerzy Hanusek.

„WOLNE MIASTO KRAKÓW"

Andrzej Szczerski

Przełom października i listopada 1995 w życiu kulturalnym Krakowa należał do X Spotkań Krakowskich, zakrojonej na szeroką skalę prezentacji sztuki „nieprzystawalnej do lokalnego stereotypu", jak określił ją w towarzyszącym katalogu kurator Spotkań Artur Tajber. Już sam katalog wykraczał poza stereotyp. Pomyślany został jako konfrontacja IX i X Spotkań Krakowskich oraz

swego rodzaju melancholijny *hommage* dla tych drugich. Na Spotkania Krakowskie złożyły się czasowe wystawy dzieł sztuki w Galerii BWA, która była organizatorem całości wydarzenia, Goethe Institut i kamienicy przy ul. Mikołajskiej. W tychże miejscach, a także na krużgankach Klasztoru oo. Dominikanów, w Galerii QQ i Centrum Sztuki Japońskiej „Manggha" odbył się równocześnie festiwal *performance*. Z odrobiną przesady można zatem stwierdzić, że wydarzeniem żyło całe miasto, lokalne media codziennie informowały o kolejnych *performances*, przeprowadzały wywiady z uczestnikami Spotkań, prezentacje śledziła bardzo liczna publiczność.

Hasłem, pod którym odbywały się Spotkania, było „Wolne Miasto Kraków", co jednoznacznie wskazywało na wagę, jaką organizatorzy przywiązywali do miejsca prezentacji, a raczej do wartości Krakowa jako odrębnej artystycznej całości. Wyjątkowość Krakowa bywa jego tak zaletą, jak i wadą. Jeden z angielskich historyków sztuki, z właściwą Anglosasom perfekcyjną ironią, określił kiedyś Gród Kraka jako *„the most self-obsessed of the cities"*. Spotkania Krakowskie, moim zdaniem, były przede wszystkim właśnie próbą wyjścia poza ten obsesyjny „narcyzm" Krakowa.

Próbując pokusić się o ocenę, przede wszystkim trzeba stwierdzić, że wartościowe i ważne było sformułowanie programu Spotkań. Jak napisał w katalogu Artur Tajber, do organizacji całości zaprosił szczególnie aktywnych twórczo krakowskich artystów, z którymi z kolei przygotował listę gości spoza Krakowa, tak aby powstała „mapa sympatii, wpływów i kontaktów, które generują energię zdolną podsycać zachowania kontrowersyjne i niekonformistyczne". Ostatecznie liczba artystów biorących udział w Spotkaniach przekroczyła pięćdziesiąt. Otwarta dla gości niekrakowskich formuła Spotkań nadała wydarzeniu rangę ponadlokalną, była szansą szerokiej konfrontacji środowisk. Powstały jednakże obawy, że będziemy świadkami kolejnego spotkania znanych już w Krakowie artystów i nic nowego *de facto* nie powstanie. Mimo to, a raczej właśnie dzięki temu można było w pełni ocenić, czym jest artystyczne środowisko Krakowa. Co więcej, krakowscy artyści obecni na Spotkaniach, choć często pokazują swe prace w mieście, właściwie nigdy nie mieli okazji do tak szerokiej wspólnej prezentacji, tym bardziej, że wystawy we wciąż czekającym na rozpoczęcie właściwej działalności Forcie Sztuki pozostają wydarzeniami krótkotrwałymi, nie trafiającymi do tak szerokiej publiczności.

Sama idea Spotkań Krakowskich wzbudziła chyba więcej kontrowersji niż prezentowana w czasie ich trwania sztuka – w tym sensie główną rolę festiwalu widziałbym właśnie w stawianiu pytań i podnoszeniu teoretycznych problemów sztuki najnowszej. Najistotniejszym było oczywiście sprowokowanie dyskusji wokół aktualności i wartości sztuki „kontrowersyjnej". Niełatwo stosować dziś kategorię „kontrowersyjności" w wyborze zjawisk artystycznych. Język, jakim posługują się dominujące na Spotkaniach nurty twórczości – instalacja i *performance* – wykształcił się dobrych kilkanaście lat temu i w dużej mierze przestał być kontrowersyjny. Powszechnie panuje przecież opinia, iż sztuka przekroczyła już wszelkie bariery. Problem ten pozostaje jednak wciąż aktualny, przynajmniej w Krakowie. Wystarczy odwołać się do fragmentu *Kronik krakowskich* Tadeusza Nyczka poświęconego właśnie Spotkaniom Krakowskim („Znak"

nr 487). Nie mogę zgodzić się z zarzutami autora, który twierdzi, że to, co akcjonerom–instalatorom „wydaje się nadzwyczaj odkrywcze, w innej dziedzinie uchodziłoby ledwo za wstęp do czegoś poważnego". Gdyby Picasso rzeczywiście zrozumiał Przestrzenie Riemanna, pewnie zostałby matematykiem, a nie twórcą kubizmu, Matisse – biorąc się „poważnie" do studiowania prymitywnej rzeźby afrykańskiej – wysokiej klasy etnografem, nie klasykiem malarstwa poimpresjonistycznego *etc., etc.* Istotą języka sztuki jest jego autonomia. Mimo iż na przykład *performance* może przypominać „ćwiczenie reżyserskie", nie jest nim i nie stawia sobie takich celów, jakie profesor PWST swoim studentom. Błędem jest zatem ocenianie ich według tych samych kryteriów. Broniąc ważności i istotności sztuki, jaką widzieliśmy na Spotkaniach, nie twierdzę natomiast, że uzurpuje ona sobie prawo do absolutnej racji i wyższości. Co więcej, pozorna łatwość jej tworzenia jest źródłem wielu nieporozumień, które próbują aspirować do wartości sztuki. Ale wydawać na tej podstawie generalne sądy to zwykła nadinterpretacja. O sztukę instalacji, jak i o każdą inną dziedzinę twórczości, jestem zatem spokojny, także w Krakowie. Jeżeli coś rzeczywiście może nieść ze sobą niebezpieczeństwo artystycznej pomyłki, to coraz radykalniejszy brak jakichkolwiek precyzyjnych kryteriów oceny twórczości plastycznej. Ale to już temat na osobną dyskusję, na którą krytyka artystyczna w Polsce nie może się jak na razie zdobyć. Ocena pojedynczych dzieł czy *performances* pozostaje więc domeną intuicji i osobistych poglądów krytyka.

Z kwestią wartościowania bezpośrednio związane jest kolejne zagadnienie, o którym zawsze przypominają międzynarodowe festiwale, a mianowicie pytanie o miejsce danego ośrodka kulturalnego pośród innych. W ostatnich latach Kraków tylko wyjątkowo stawał się rzeczywiście miastem sztuki, brakowało wielkich i zorganizowanych ze smakiem wydarzeń, większość z odbywających się osiągała raczej kameralne rozmiary, zwłaszcza jeśli chodzi o prezentację wartościowej sztuki nowoczesnej. Spotkania Krakowskie pokazały, że istnieje w Krakowie potrzeba organizowania znaczącej prezentacji artystycznej współczesności, pod warunkiem jednakże, że zachowa ona najwyższy poziom wypowiedzi. Warto przytoczyć tutaj opinię z zewnątrz: głos uczestnika Spotkań, irlandzkiego artysty performera Briana Connolly: „Na Spotkaniach Krakowskich widać było, że tym, co wyróżnia artystów w Krakowie, jak i w ogóle w Europie Środkowej, jest szczególnie silna i ważna rola, jaką odgrywa *performance*, znacznie istotniejsza niż w Europie Zachodniej. Zdecydowana większość najlepszych *performance*, jakie widziałem, zdarzyła się właśnie w Europie Środkowej. To, że w Krakowie jest tak wielu artystów, i to o takich osiągnięciach i wiedzy, jest godne podziwu. Myślenie o znaczeniu Krakowa jako centrum kulturalnego nie powinno być rozpatrywane w kategoriach rywalizacji z już istniejącymi ośrodkami. Rywalizacja zakłada akceptację narzuconych reguł i strategii kulturalnych, czasami zaś warto przyjąć postawę niezaangażowaną. Należy unikać tego, co dzieje się z kulturą na Zachodzie, gdzie staje się ona coraz bardziej »sprywatyzowana«, zinstytucjonalizowana *etc.* Środki finansowe są *de facto* pochłaniane przez organizacje, a artyści otrzymują skromną ich część. Osobiście mam nadzieję, że nowe struktury powstające tu,

w Europie Środkowej, nie powtórzą nudnych istniejących obecnie systemów zachodnich. Uważam, że lepszym wyjściem dla Krakowa jest raczej stanie się »laboratorium sztuki« niż dużą sformalizowaną strukturą organizacyjną, i to z pożytkiem tak dla artystów, jak i dla publiczności. Lokalne władze powinny pozwolić kulturze na swobodny rozwój, a nie skomercjalizowanie i zamienienie miasta w sklepy i muzea; przebywając w Pradze miałem wrażenie, że ze względu na takie właśnie uleganie tylko i wyłącznie kwestiom finansowym jej mieszkańcy zostali wyłączeni z życia miasta, a ono samo zamieniło się w efektowną, ale pustą muszlę. Na kolejnych Spotkaniach Krakowskich oczekiwałbym liczniejszych sposobności do wspólnego przebywania artystów, stworzenia miejsca, gdzie wszyscy stale mogliby się spotykać, rozmawiać. W takich sytuacjach rodzi się atmosfera, w której potem powstają dobre dzieła sztuki."

Spotkania Krakowskie A.D. 1995 nie stały się może pretekstem do wydarzeń wyjątkowych, okazały się jednak ważną próbą określenia miejsca sztuki najnowszej w Krakowie. Pozostaną oczywiście pytania, czy w przyszłości należy zachować ubiegłoroczną formułę i system organizacyjny, nie ulega natomiast wątpliwości, że „Wolne Miasto Kraków" zasługuje na takie wydarzenie.

ANDRZEJ SZCZERSKI, ur. 1971, doktorant w Instytucie Historii Sztuki UJ, asystent w Galerii Sztuki Aktualnej Maszy Potockiej, publikował w Krakowskim Tygodniku Miejskim „Naprzeciw" oraz „Znaku".

„GLOBALNA GALERIA SZTUKI"

Jerzy Hanusek

X Spotkania Krakowskie poprzedzone były długimi przygotowaniami organizacyjnymi. Ciężar ten spadł przede wszystkim na barki Artura Tajbera, komisarza Spotkań. Niewątpliwie w trakcie ich trwania miało miejsce kilka znaczących wydarzeń artystycznych. Można zatem uznać, że ten wielki wysiłek organizacyjny wart był podjęcia.

X Spotkania Krakowskie dzieliło od poprzednich Spotkań prawie 15 lat. Naturalne więc, że nasuwają się porównania. Tym bardziej, że założenia programowe obu imprez wydają się podobne: w obu wypadkach wyeksponowano wątek sztuki akcyjnej, dziejącej się na oczach widzów; w obu przypadkach

impreza miała charakter międzynarodowy. Wydawałoby się, że 15 lat w sztuce współczesnej to długi okres. Śledząc X Spotkania miałem jednak wrażenie, że pod nieco tylko odmienioną postacią coś się powtarza. Minęło jednak 15 lat i przy formułowaniu ocen trzeba o tym pamiętać: podobne fakty nabierają całkiem innego znaczenia.

Artystycznymi wydarzeniami Spotkań były pokazy *performances* Richarda Martela, Seiji Shimody i Władysława Kaźmierczaka. Wydarzeniem był jednak przede wszystkim wstrząsający – moim zdaniem – występ Zbigniewa Warpechowskiego, będący wyraźnym rozrachunkiem i krytyczną dyskusją z występami innych performerów. Podjęty w nim został problem narastających – zdaniem artysty – przejawów atrapowatości w sztuce, szczególnie w sztuce *performances*. W rezultacie sztuka staje się wprawdzie coraz bardziej efektowna, ale też coraz mniej autentyczna i coraz bardziej pusta. Efektownym atrapom Warpechowski przeciwstawił realną kondycję artysty, dramatycznie słabnącą w dzisiejszym świecie, rozdartą i uwikłaną w rozmaite sprzeczności.

Performance Warpechowskiego pozbawiony był liniowej struktury narracyjnej, dlatego jego opis jest trudny. Obok artysty w występie wzięła udział woskowa laleczka, uosabiająca performera idealnego, supermana sztuki. Warpechowski krzątał się w wydzielonej przestrzeni, wykonując różne czynności i demonstrując publiczności rozmaite rekwizyty. Była wśród nich nadmuchiwana lalka sprzedawana w amerykańskich muzeach i przedstawiająca krzyczącą postać z obrazu Muncha. W trakcie tej demonstracji performer idealny lewitował nad podłogą.

W kulminacyjnym momencie występu laleczka efektownie zapłonęła i stopiła się. Na podłodze obok leżał na plecach i stękał z wysiłku dziwaczny świnio–ptak. Jego kończyny sterczały dramatycznie wyprężone ku górze, raz po raz usiłował unieść wysoko głowę i trzymać się w tej pozycji. Artysta do nóg i rąk przytwierdzone miał długie pióra i świńskie kopyta...

W działaniach przedstawionych na Spotkaniach można było dostrzec nasilenie dosłowności i formalną brutalizację metafor, wynikającą z sięgania po coraz mocniejsze środki wyrazu. Przetaczanie się po szklanych taflach, używanie kawałów surowego mięsa, eksponowanie niemal kulturystycznej sprawności – tego na poprzednich Spotkaniach nie było. Podczas pokazu Warpechowskiego tendencja ta uległa jednak prowokacyjnemu zaprzeczeniu i dzięki temu atmosfera Spotkań nabrała wyraźnej temperatury. Był to jednak chyba jedyny taki moment, dominowała raczej atmosfera dobrego artystycznego samopoczucia.

Stała ekspozycja była bardzo nierówna, nie ułożyła się w całość i nie mogła stanowić artystycznej przeciwwagi dla serii pokazanych *performances*. Sprawiała wrażenie opuszczonej rekwizytorni. Stała się kolejnym świadectwem tego, że możliwości artystyczne związane z użyciem przedmiotu gotowego i konceptualnym traktowaniem sztuki dramatycznie się wyczerpują, ulegają wyjałowieniu. Być może w tym wyczerpaniu ujawnia się jakaś prawda związana z fenomenem twórczości artystycznej. Dzięki intuicji jesteśmy czasem zdolni do przełamania ograniczeń, które piętrzy przed nami intelekt. Dzięki intelektowi jesteśmy zdolni do przełamania ograniczeń, w których więzi nas intuicja. Być może jednak bardziej jesteśmy spętani w naszym myśleniu niż w naszym działaniu.

Intuicja i spontaniczność wydają się obfitszym źródłem artystycznej kreacji niż intelekt i spekulacja.

Można sądzić, że duże, zbiorowe wystawy, konstruowane w sposób analogiczny do tej, jaka miała miejsce na X Spotkaniach Krakowskich, tracą dziś na znaczeniu. Dzieje się tak z dwóch co najmniej przyczyn. Pierwsza przyczyna: dzięki elektronicznym mediom w globalnej wiosce ma swoje miejsce również globalna galeria sztuki współczesnej. Osoby zainteresowane mogą na bieżąco śledzić, co się w sztuce współczesnej dzieje. Rozmaite propozycje artystyczne są aktualnie współobecne bez konieczności gromadzenia ich w jednej sali wystawowej. Są to widoki dosyć wyrywkowe i przypadkowe. Wystarczają one jednak, by najczęściej eksploatowane pomysły i motywy uległy opatrzeniu. Druga przyczyna, być może ważniejsza: sztukę tzw. nowych mediów można transmitować przy pomocy elektronicznych środków przekazu bez znaczącej redukcji związanych z nią jakości artystycznych. Bezpośredni kontakt z pracami przestaje być ważny. Niektóre z nich są wręcz konstruowane z myślą o odbiorze poprzez elektroniczną transmisję; inne, dzięki manipulacjom związanym z transmisją, uzyskują wzmocnienie swojego oddziaływania lub nawet obrastają w jakości, których w rzeczywistości nie posiadają. Przyczyną tej kompatybilności elektronicznych mediów i współczesnej sztuki wydaje się to, że jej oddziaływanie jest związane raczej z intelektualnym odbiorem przekazu treściowego niż z sensualnym odbiorem jakości formalnych i emocjonalnych. Gdy patrzymy w ekran, to intelektualnie obcujemy z pokazywanymi pracami, ale zmysłowo obcujemy jedynie z ciągle tym samym, migającym pudłem telewizora.

W globalnej galerii konfrontowane są propozycje artystów z całego świata. Jest to w dużej mierze proces nie kontrolowany, przypadkowy. Powstaje artystyczny szum, który jest szumem przede wszystkim treściowym. Jeśli chodzi o formę, sztuka współczesna w dużym stopniu uległa już „rozpuszczeniu" w otaczającej ją rzeczywistości. Każda pojawiająca się propozycja artystyczna odbierana jest z konieczności na tle takiego szumu. Jeżeli jest ona niezbyt jasna, trochę bełkotliwa, zbyt mało przekonująca – a tak najczęściej się zdarza – to nieuchronnie wtapia się w ów szum i nie zostawia na widzu żadnego zindywidualizowanego wrażenia. Propozycja artystyczna musi być wyrazista i w sposób oczywisty oryginalna, aby zabrzmieć na tle takiego szumu czystym dźwiękiem. Stała ekspozycja Spotkań Krakowskich była w dużej mierze przykładem klasycznego szumu artystycznego: kolejne egzemplifikacje krążących w sztuce współczesnej pomysłów. Nie gorsze, ale i nie lepsze, niż dziesiątki podobnych.

JERZY HANUSEK, ur. 1954, krytyk sztuki, pracuje na Uniwersytecie Jagiellońskim, publikował m. in. w „Arce", „Arcanach", „Znaku", „Gazecie Wyborczej", „Rzeczypospolitej".

Sztuka opowieści

TWARZ LOSU I SMAK FABUŁY

Jerzy Jarzębski

Twarz losu – gdzież są ci, którzy umieli się w nią wpatrywać, cierpliwi opowiadacze własnego życia, glosatorzy swej biografii zestawianej z dziejami współczesnego świata? Jeszcze kilka lat temu krytycy gotowi byli przysięgać, że nurt „dziennikowy" i „autobiografizm" stanowią najbardziej może typowy wyróżnik współczesnej polskiej prozy. Tymczasem źródła jego zdają się wysychać – właśnie teraz, na naszych oczach, w zdumiewającym tempie. Świadczą o tym najlepiej ostatnie pozycje nurtu. *Zapamiętane* Kazimierza Brandysa i *Pamflet na siebie* Tadeusza Konwickiego to książki noszące w sobie świadomość schyłku, książki autorów, którzy zaakceptowali swoją starość, zgodzili się, że ze światem współczesnym nic ich już (prawie) nie łączy. Dość podobne to teksty w swej odmowie odczytywania tego, co dzieje się tu i teraz – jeśli owo zdarzenie nie jest jednym końcem przynajmniej zanurzone w rozpoznawalnym, zrozumiałym dla autora „wczoraj": pogrzeb starego przyjaciela, portrecik kogoś, kto wprawdzie żyje i teraz, ale kogo znało się przed laty, zdarzenie bieżące przywodzące na myśl dawne czasy, krytyka olśnień dzisiejszych dokonywana z pozycji kogoś, kto ideał życiowy i estetyczne miary umieścił w przeszłości.

Z diarystów, którzy nadal chcą odczytywać hieroglif historii współczesnej i – na jej tle – hieroglif własnego losu, pozostał może już tylko ostatni z wielkich – Gustaw Herling-Grudziński. Młodsze pokolenia prozatorów dzienników raczej nie piszą. Dlaczego? Byłżeby dziennik dziełem jedynie późniejszego wieku, kiedy własne życie nabiera w retrospekcji niepokojących pisarza znaczeń, prowokuje do interpretacji i literackiego opracowa-

nia? Ale wszak jeszcze Grzegorz Musiał – w latach dla diarystyki tłustych – debiutował młodo właśnie jako autor klasycznego, wzorowanego na Gombrowiczu „łże-dziennika". Myślę, że nastąpił w ostatnich czasach dość zasadniczy zwrot w stosunku pisarzy do bieżących wydarzeń, powiedziałbym nawet – do historii. Era dzienników i różnego typu „donosów rzeczywistości" przypadała na czasy, gdy – mówiąc z grubsza – twórcy czuli się nie tyle podmiotami swego losu, ile igraszką sił, nad którymi nie mieli żadnej władzy, pasażerami pijanego statku dążącego w nieznanym kierunku. Choć niewładni kierować swym przeznaczeniem, pisarze mieli jednak wówczas – podsycane z wielu stron – poczucie osobistej ważności. Własne ich życie stać się mogło tedy ostoją jakiegoś sensu, punktem odniesienia, jądrem, wokół którego krystalizował się pewien elementarny ład – nieobecny w makroświecie dziejowych wypadków. Ten metafizyczny porządek można było – wzorem Gombrowicza, Białoszewskiego – tropić w zdarzeniach dnia codziennego, można było – jak Konwicki, Żakiewicz – odnajdywać jego źródła w odległej młodości, gdy świat był jeszcze solidny, pełen mitycznych symboli i znaczeń, można też było po prostu – jak Kuncewiczowa, Brandys czy Gomolicki – opowiadać fakty swego życiorysu niczym mityczną „historię wieku", przymierzaną do różnych literackich wzorców.

Dziś ten żywioł odpływa na rzecz fabuł kreowanych, często odległych od świata, który nas otacza, a jeśli nawet bliskich biografii autora, to ułożonych w jakiś narzucony z góry przez pisarza porządek, spuentowanych, przeniesionych w uniwersum literatury, której zadaje się już innego typu pytania niż te, które kierowano w stronę rzeczywistości zdarzeń uchwyconych w słowa na gorąco. Literatura *sensu stricto* przemawia bowiem całością swoich konstrukcji, za które odpowiedzialny jest autor i używana przezeń konwencja – podczas gdy autentyk w literaturę obrócony rozpada się wciąż w bezlik drobin–faktów, z których dopiero czytelnik – do spółki z narratorem–bohaterem opowieści – próbują razem złożyć jakąś sensowną całość. A zatem literackie wizje świata zrastają się na powrót, przechodzą pod kuratelę autora, który za swoje historie poczyna znów brać na siebie całą odpowiedzialność. Jak przebiega ten proces, zobaczmy na przykładzie trzech książek leżących na pograniczu tych tendencji – jeszcze mniej lub bardziej „autobiograficznych", ale już także kreowanych, i to na sposób odmienny, niż to czynili wcześniej mnodzy naśladowcy Gombrowicza.

* * *

Dom, sen i gry dziecięce Juliana Kornhausera zdają się na pozór klasyczną narracją autobiograficzną, historią dzieciństwa i młodości autora, przeżywaną w scenerii powojennych Gliwic, zamieszkałych wówczas przez barwną mozaikę różnych nacji. Ci jednak czytelnicy, którzy oczekują

typowego nostalgicznego obrazu krainy młodzieńczych olśnień, srodze się zawiodą: Kornhauser nie jest w swojej relacji ani pejzażystą, ani malarzem „rodzajowym", nie ma też ambicji pokazywania dziejowych czy politycznych wydarzeń przez pryzmat historii osobistej. Owszem, polityka i jej skutki istnieją na kartach książki, ale na sposób marginesowy, centralne miejsce stanowi bowiem proces dojrzewania bohatera, jego prywatnej drogi do rozpoznania własnego życiowego przeznaczenia – twórczości literackiej. Byłżeby więc to dziennik intymny lub autobiografia duchowa? I tak, i nie. Kornhauser nie bez kozery nie nazywa nigdy swego bohatera swoim pełnym imieniem i nazwiskiem, choć mówi o nim: „J." i przydaje mu realiów własnego życia, nie pozostawiając wątpliwości, o kogo w istocie chodzi. „J." wszelako oglądany jest z epickiego dystansu, choć sam opowiada swoją historię, nie jest więc „Kornhauserem" po prostu, ale autorskim konstruktem, literacką „personą" powstałą na użytek opowieści. Lektura autorskiej biografii nie dokonuje się zatem na naszych oczach, nie jest pełną niepewności interpretacją zdarzeń, do której zaprasza się czytelników. Przeciwnie: mamy wrażenie, że autor dokonał tej syntezy już wcześniej, ujmując swe życie w postaci zmediatyzowanej poprzez literaturę przypowieści. Jest owo życie, bez kwestii, nadal hieroglifem, ale zmagania z jego sensami przeniósł autor na teren procesu twórczego, eliminując przypadkowość i nadmiarowość takich tekstów autobiograficznych, które proces usensowiania życia umieszczają blisko lektury, „zadają" go odbiorcy w tej samej co twórcy mierze.

* * *

Krok dalej od autobiografizmu odsunął się Jerzy Pilch w *Innych rozkoszach*. Opisując zabawnie straszne skutki amorów swego bohatera, Pawła Kohoutka, Pilch na pozór odbiegł bardzo daleko od swego własnego życia, pozostawiając w powieści tylko wątek ewangelickiej społeczności Wisły, z której sam się wywodzi. Ale – podobnie jak w poprzednich dwu książkach tego autora – duch pisarza spaceruje wciąż po wykreowanym świecie, mówiąc co chwila: „tu jestem!". Gdzież więc Pilch w *Innych rozkoszach*? Ależ oczywiście: jest samym Kohoutkiem, tyle że w innym wcieleniu – tak jakby się zastanawiał, jak mógłby żyć, gdyby pozostał w swej rodzinnej Wiśle, w otoczeniu wielopokoleniowej familii, mieszkającej nie tylko razem, ale jeszcze w otoczeniu licznych przyjaciół i pod duchowym patronatem nieuchronnego pastora. A przecie autor książki w „prawdziwym" życiu wybrał los niejako odwrotny – tak jakby zdecydował się pozostać ze swą „aktualną kobietą" i dzielić z nią życie w szczupłym mieszkanku na osiedlu, do którego można dojechać z dworca autobusem linii A.

Pilch wypróbowuje zatem w książce nie spełniony wariant swego życiorysu, wariant, którego zrealizować już nie może: nie pora na to po

czterdziestce. Mówiąc ogólniej – myśl o własnym życiu z takiej perspektywy zamienia się z reguły w przegląd „straconych szans", „nie wykorzystanych możliwości", w przywoływanie pamięcią zawiązków zdarzeń, które nie doszły do skutku, bo wyparte zostały ostatecznie przez inne spełnienia, wyznaczające bezlitośnie skończony kształt naszej biografii. Są więc *Inne rozkosze* mitem o „innych rozkoszach", jakie mogły być udziałem samego autora, gdyby wybrał odmienną drogę życia – tak samo jak *Spis cudzołożnic* był mitem o nie spełnionych nigdy do końca erotycznych związkach, o daremności „wchodzenia drugi raz do heraklitejskiej rzeki".

Można było na tę okazję wydać z siebie przeciągły jęk i książkę swą oblać sosem melodramatu. Pilch uczynił wprost przeciwnie, opowiadając historię zdecydowanie bardziej do śmiechu niż do płaczu. Bo przecie to, co jest rzeczywistym dramatem życia, łatwiej znieść rozpuszczone w anegdocie, która – zamiast wskazywać na nierozwiązywalne dylematy egzystencji – ciąży po prostu ku dobrej poincie, punktu ciężkości szuka zatem w sobie, w świecie zamkniętym literackiej formy, nie zaś na zewnątrz – w przestrzeni nigdy nie spełnionych szans i możliwości. Zamiast mówić o własnym życiu wprost, Pilch tworzy więc historię mityczną, w której tylko wtajemniczeni rozpoznają odcisk autentyku, dba o jej językową instrumentację, powracające refrenowo formuły i zaśpiewy („nadludzki wysiłek w nieludzkich warunkach", „my, starzy zbereźnicy..."). W istocie bowiem opowiada Pilch historię symetrycznie odwrotną wobec opowieści Kornhausera. Tamten pisał o tym, jak wyzwalał się od rodziny, świata dzieciństwa i młodości, aby wyznaczyć sobie świadomie własny los – autor *Innych rozkoszy* opowiada o tym, kim n i e z o s t a ł i co pozostawił za sobą, wiedząc dobrze, że nostalgię za niespełnieniem najłatwiej przeżyć w przestrzeni społecznej (rodzinnej), gdzie po wieczność powtarza się te same smakowite, choć nie zawsze prawdziwe opowieści. Wśród takich odwiecznych gawęd – jak sławna historia Akiko i doktora Oyermaha – znajdują miejsce i nasze historie: po części prawdziwe, po części zmyślone, a przede wszystkim rozbrojone z tej beznadziejności, jaka towarzyszy przeżywaniu własnego życia samotnie – bez uspokajającego poczucia przynależności do zjednoczonej wspólnym losem super-rodziny. Tak więc własną śmieszność w niekonwencjonalnych układach erotycznych najłatwiej przeżyć, ukrywszy się wśród innych „śmiesznych miłości"; podobnie jak przeżycia tragiczne, smutne, poniżające inaczej smakują, gdy przedzierzgną się w dobrze skonstruowaną opowieść – jedną spośród wielu krążących w krwiobiegu społecznej wspólnoty. To w takim sensie (a nie z uwagi na nazwisko bohatera, bliskość granicy państwa, typ humoru itd.) książka Pilcha jest „czeska" w stylu: bo właśnie czeska literatura – Haška, Kundery, Hrabala – umiała w podobny sposób oswajać przyrodzone błazeństwo i tragizm egzystencji.

Pilch nie pisze zatem o samym sobie, nie rekonstruuje własnej biografii – tworzy jedynie przestrzeń, w której krążą anegdoty-mity. Każda z nich

odbija jakiś fragment jego „ja", każda jest też umiejętnie spuentowaną kreacją – nie zaś owocem nasłuchiwania niejasnej mowy rzeczywistości.

* * *

I wreszcie książka ostatnia: *Opowieści galicyjskie* Andrzeja Stasiuka – zbiór opowiadań wykorzystujących różne literackie wzorce: konwencję „charakteru" obok prozy rodzajowej czy krwawej ballady z najprawdziwszym upiorem w jednej z ról – i to wszystko jeszcze pod nieoczekiwanym patronatem *Ludzi stamtąd* Dąbrowskiej. Status tej prozy jest niejasny: zdaje się być zrazu maksymalnie realistycznym obrazem ludzi i zdarzeń doskonale znanych autorowi. Zapewne tak jest, to znaczy, że pewnie gdzieś istnieje (istniał) Józek–traktorzysta, Władek–handlarz, kowal Kruk–gawędziarz, Kościejny–zabójca i tylu innych bohaterów tej niewielkiej objętościowo książeczki. Ale te życiorysy, opowiadane najpierw po kolei, nizane niczym koraliki na nitkę, poczynają ku końcowi splatać się z sobą i ciążyć ku finałowi rodem z ludowej fantastyki – a wraz z tym procesem coś interesującego dzieje się z narratorem wszystkich tych historii.

Spytajmy jednak wpierw, gdzie w *Opowieściach galicyjskich* sam autor? Czy zdążył już całkiem wyparować ze swych opowiadań? I tak, i nie – bo nie spotkamy się już z nim oko w oko – choć zapewne to jego oczyma obserwujemy rzeczywistość. Gawędziarz, który opowiada nam o ludziach z podbeskidzkiej wsi, istnieje w świecie realnie: to jemu skarży się Józek–traktorzysta, że „Pepiki opluli mu ciągnik", jego kowal Kruk zamęcza opowieściami o swej podróży na Śląsk, koło niego siada w autobusie Lewandowski. Jestże nim autor we własnej osobie? Trudno wyrokować – ale jeśli nawet narrator książki jest literackim konstruktem, to autorowi bliskim. Zdradza go pewien typ osadzenia w społeczności wiejskiej: tkwi w niej, a zarazem – jak sam pisarz – jest człowiekiem z zewnątrz. Naznacza go przy tym i wyodrębnia z tła całkiem nie chłopska uczoność, skłonność do syntetycznego widzenia świata, dystans do przedmiotu opowieści, nawet pewien typ wyszukanej metafory, którym demonstracyjnie odróżnia się od otoczenia:

> Pod powłoką kobolda krążą ciemne ekstrakty nomadów. Rozcieńczył je alkohol, krew osiadłych pokoleń i beznadziejność zamkniętego widnokręgu, gdzie słońce wstaje zza płotu obwieszonego pieluchami i babskim barchanem. Domy wypełnia wrzask dzieciarni. Nie są to jeszcze jęki głodu, ale nikt nie wie, co przyniesie przyszłość. Jej wiosenna postać obnaży upadek, starcy, jak zwykle, będą umierać, a ustępujący śnieg odkryje powolną gangrenę pól, zabudowań, pracowicie gromadzonych rzeczy, których stosy gniją, przechylają się na bok, by upaść i na powrót zmienić się w ospałą i gnuśną ziemię.

Każde wypowiedziane tu zdanie podtrzymuje odrębność, ustanawia punkt widzenia narracji gdzieś poza opisywanym światem, w uniwersum

kultury wyższej, podkreśla nieskłonność narratora do wtapiania się w społeczny pejzaż opisywanej wsi. Nawet w bardzo bezpośrednim – przy barze – kontakcie ze swym prostackim bohaterem narrator buduje między nim a sobą nieprzekraczalną przegrodę utkaną z lektur i wiedzy o świecie:

Knajpa była zimna i pusta, tylko barmanka stała za piramidą kufli, która wyglądała jak pryzma lodu. Po trzeciej kolejce w ciało Józka zstąpił duch Raymonda Roussela i zaczął dyktować przez jego usta jakiś łatany, cerowany Locus Solus. Zupełnie tak, jakby pisarz chciał sobie powetować lekceważenie, jakiego zaznał w poprzednim wcieleniu. Tyle tylko, że wyrafinowane asocjacje dźwiękowe i znaczeniowe zastąpił ów duch jakimś kluczem logopedycznym, w którym chodzi o łatwość układania kilkuset słów, bo tyle mniej więcej zawiera słownik Józka, w potoczyste ciągi, za pomocą których można opisać całość egzystencji.

Starczy tyle, by zrozumieć, w jaki sposób narrator istnieje w tej opowieści. Nie wypowiadając jednego bodaj zdania autocharakterystyki, podmiot mówiący całkiem nieźle określa się poprzez, by tak rzec, siatkę „współrzędnych dystansujących", określających odległość dzielącą go od poszczególnych postaci utworu. Dość podobnie narratorka *Ludzi stamtąd*, nie poświęcając sobie samej zbyt wiele uwagi, nader precyzyjnie w końcu charakteryzowała siebie jako „pannę z dworu". W książce Stasiuka zachodzi jednak pewien zaskakujący proces, który odróżnia ją od cyklu opowieści Dąbrowskiej. Otóż – w miarę jak płynie narracja i rozwija się wątek „balladowy" książki – sygnały dystansu właściwe opowiadaniu wcześniej zacierają się i znikają: narrator wsiąka w świat, o którym mówi, niejako się z nim utożsamia. Czy dlatego, że prawdziwej ballady nie da się wyśpiewać „z dystansem"?

* * *

Ten proces stopniowego zacierania się odrębności narratora na przestrzeni książki Stasiuka nie jest ostatecznie niczym aż tak uderzającym czy budzącym zdumienie – cóż jednak szkodzi potraktować go jako swoisty symbol zjawisk, o których wspomniałem na początku. Byłoby to owego symbolicznego procesu ogniwo ostatnie, jeśli za początkowe stadium uznać Kornhausera autobiografię układaną z dystansu, a za etap pośredni – Pilcha kreację mitycznych opowieści, mówiących o autorze nie wprost. Jak się więc rzekło, wygasa lub traci na naszych oczach istotność (na jak długo – trudno powiedzieć) pewien typ prozy, która za rzecz najważniejszą miała prezentację autora jako enigmy, towarzyszenie jego życiowym przypadkom, zapisywanie, tropienie ich sensu czy wykładni. Tak jakby pisarze – zakochani dotychczas w autentyku – pokochali na nowo fikcję, kreację, jednym słowem – literaturę. Myślę, że można pokazać to zjawisko jako narastający proces – choćby na przykładzie rosnącej ilości fabuł wplatanych w *Dziennik pisany nocą* Herlinga albo, z drugiej strony, na przykładzie

malejącego stopniowo udziału autobiografii w paryskich opowieściach Gretkowskiej. Ten sam dajmonion dyktuje zapewne Bronisławowi Wildsteinowi przejście od emigranckiej powieści z kluczem do historycznej fabuły z czasów starożytnych. Czyżby aktualne, zanurzone w bieżących zdarzeniach „ja" twórcy przestało być ważne? Rzecz jasna, wpłynął na to z pewnością proces desakralizacji zawodu pisarza, wpłynął – nacisk komercji, ceniącej zawsze wyżej *pièces bien faites* niż rozlane, hybrydyczne, pozbawione wyraźnych point „życiopisanie", wpłynął też zapewne gust postmodernistyczny i właściwa tej formacji dezynwoltura, z jaką produkuje się na jej gruncie różne (jednorazowego użytku) formy, kreacje, mini–-syntezy.

Najważniejszy wydaje się jednak zmieniony stosunek do historii, która straciła, przynajmniej na pewien czas, swój demoniczny aspekt. Nie na tyle oczywiście, by jej można na dłuższą metę zawierzyć (*Lube czasy* Lema to tylko jeden z głosów wyrażających zasadniczą niewiarę w „świetlaną przyszłość" ludzi) – w tej mierze jedynie, że nie jest już zawłaszczana przez nikogo, kto by sobie uzurpował prawo do wiedzy o jej dalszym przebiegu, „słuszności" lub „niesłuszności" dziejowych zdarzeń, kierunku, w jakim zmierza „postęp" itd. To przecie takiej wizji dziejów przeciwstawiała się inna wizja czasu – jako historii splecionej z indywidualnych l o s ó w, niepodważalnych w swym głębszym znaczeniu i bezwarunkowo rzeczywistych, bo poświadczonych biografią i samowiedzą pisarzy. Z takiego świata – przez owe losy prawdziwe utrzymywanego w stanie spoistości i sensu – przechodzimy w literaturze na powrót w świat f a b u ł – mniej ściśle związany ze światem rzeczywistym, słabiej obciążony odpowiedzialnością, stojący otworem przed kreatywną energią twórców. Jestże to literatury stan „normalny"? Powiedzmy ostrożnie, że na tym terenie przynajmniej na dłuższą metę radzi sobie ona lepiej, nie wymagając od autorów, by w każdym momencie własnym życiem sprawdzali lub poświadczali sens dziejów. Może więc lepiej na krótki czas zapomnieć o egzystencjalnych i filozoficznych pytaniach, jakich przysparza los rzeczywisty pisarza Andrzeja Stasiuka, odbity w jego kolejnych książkach, a w zamian smakować czystą literackość sceny, w której upiór–Kościejny z rudym Sierżantem u boku idzie przez rynek na mszę za spokój własnej duszy.

JERZY JARZĘBSKI, ur. 1947, dr hab. w Instytucie Filologii Polskiej UJ, historyk literatury. Wydał: *Gra w Gombrowicza* (1982), *Powieść jako autokreacja* (1984), *Zufall und Ordung zum Werk Stanisław Lems* (1986), *W Polsce czyli wszędzie* (1992), opracowanie krytyczne pism Brunona Schulza w Bibliotece Narodowej (1989), *Czytanie Schulza* (red., Kraków 1994). Współredaktor „Tekstów Drugich". Publikował m. in. w „Odrze", „Kresach", „Tygodniku Powszechnym", „NaGłosie", „Znaku".

KULTURA

Kroniki krakowskie

GRUDZIEŃ '95 – STYCZEŃ '96

Tadeusz Nyczek

9 grudnia – pięć lat od śmierci Kantora. Myślałem, że dwa, najwyżej trzy. Bardzo dziwne.

Mnóstwo Kantora z okazji. Zaskakująca wystawa w Galerii Starmacha. Seria obrazów–kolaży pod dziwnym tytułem *Wszystko wisi na włosku*. W katalogu reprodukcja projektu aranżacji wystawy pod tym tytułem w Palazzo delle Esposizini w Rzymie, w 1979. Ale gwaszowo–flomastrowe projekciki obrazów tylko po części zgadzają się z tym, co teraz wisi u Starmacha. Obrazy prościutkie. Właściwie czyste koncepty. Płótna, też przeważnie czyste, gołe nawet, i coś tam dodane. Ptaszek siedzący u góry blejtramu. Zawieszona parasolka. Tam znowu u dołu kółko.

Zebrane razem robią wrażenie, które zostaje. Osobno – ciekawe na sześć sekund. Nie ma się czemu przyglądać, wszystko na dłoni, jasne. Jak w r a c a ć do takich obrazów? (W takim sensie, jak się wraca do Tintoretta czy Moneta.) Są niczym dobry plakat jednorazowego użytku.

W Hucisku otwarcie Muzeum Kantora połączone z demonstracją postawionego wreszcie gigantycznego, dziesięciometrowego krzesła. Krzesło jest drewniane, ale betonowe, składane, ale nierozkładalne. No i ten ogrom. Robert Musil pisał w *Spuściznie za życia*, że pomnik jest to takie urządzenie, na które nikt nigdy nie zwraca uwagi, i jeśli chce się kogoś pogrzebać na dobre, należy mu niezwłocznie postawić pomnik.

Z krzesłem Kantora jednak inaczej. Naprawdę okropnie rzuca się w oczy. Nie tylko dlatego, że wielkie i stoi samotnie w polu. Także dlatego,

że jest nieludzkie. Widząc to krzesło, zrozumiałem nagle wyobraźnię Swifta. To jest porzucone krzesło z Brobdingnag, królestwa olbrzymów, wśród których Guliwer był karzełkiem. Do pomniejszonych przedmiotów jesteśmy przyzwyczajeni, bo znamy pomniejszoną wersję człowieka – dziecko. Od zwykłego krzesła do małego krzesełka droga jest oczywista. Ale w przeciwną stronę... W przeciwną stronę udają się tylko artyści, filozofowie i być może wariaci.

Nie wiem, co naprawdę miał na myśli Kantor pragnąc postawić to swoje potworne krzesło. Na pewno coś o tym pisał czy mówił, bo do wszystkiego, co robił, lubił dorabiać komentarze, ale nie słyszałem albo nie pamiętam. Udało mu się na pewno wywołać ducha przestrzeni. I ducha bajki. Bo to krzesło jest też z bajki. Mój czteroletni syn musi mieć podobne wrażenia, patrząc na krzesła w naszym domu. Nie są wprawdzie sześciokrotnie od niego większe, jak krzesło Kantora od nas, dorosłych, ale co najmniej takie same jak on. Ciekawość i groza wielkości... Olbrzymy z baśni to dla niego my, przecież musi, patrząc na nas, zadzierać głowę do góry. I ja zadzieram głowę patrząc na krzesło Kantora. I rozglądam się niespokojnie wokół, czy z lasu pod Huciskiem nie wyjdą jakieś olbrzymy. Może tylko po to, żeby przysiąść na swoim dziesięciometrowym krzesełku i odpocząć.

Ze Znaku zaproszenie na spotkanie z Lemem i jego komentatorami, Szpakowską i Fiałkowskim. W ramach tak zwanej promocji *Lubych czasów*, zbiorku felietonów drukowanych w ostatnich latach w „Tygodniku Powszechnym". Ale nie poszedłem, bo zadzwonił Lebenstein, że jest w Krakowie i musi się z nami spotkać. Czyli z Oficyną Literacką, drukującą od kilku tygodni *Księgi Rodzaju* z jego ilustracjami, i ze mną, wciąż potencjalnym autorem dużego albumu-monografii o L. Więc poszedłem spotkać się z Lebensteinem. Książka jest i będzie, Lem jest i będzie, a Lebenstein na chwilę jest i zaraz pojedzie do Paryża.

Coraz bardziej bolesne te z nim spotkania. Przyjeżdża często do Polski, bo Paryż jest miastem, które można pokochać, ale które nigdy nie pokocha ciebie. Zwłaszcza gdy nie jesteś Paryżaninem albo nie ma stale wokół tych samych bliskich ludzi, z którymi Paryż wydaje się swojski i czuły. Lebenstein ma swoje zadawnione, jeszcze z lat sześćdziesiątych, porachunki z Paryżem. Zostały zaleczone, ale nie wyrównane. Paryż, ten intelektualny, artystyczny, zażądał kiedyś od niego, żeby malował tak, jak Paryż sobie życzy. A Lebenstein chciał malować tak, jak sobie będzie chciał. Wtedy, z końcem lat pięćdziesiątych, Paryż wciąż kochał komunizm ze Związkiem Radzieckim na czele. Pech chciał, że Lebenstein uciekł do Paryża od komunizmu.

Potem, z latami, umierali przyjaciele, umierały stare, dobre knajpy, wychodzone nocne i dzienne szlaki. Umierał Paryż jeszcze pamiętający Utrilla, Pisarra, Toulouse-Lautreca i nawet Paryż Juliette Greco, Camusa i Romaina Gary (z Garym L. naprawdę się przyjaźnił). Przychodził Paryż Ameryki, Paryż hot-dogów i filmów z Sylwestrem Stallone, najnowocześ-

niejszych na świecie bankomatów i aparatów telefonicznych, Paryż usiłujący ścigać się z Nowym Jorkiem i Tokio. I w tym Lebenstein, samotny wilk dawnego Paryża.

Pamiętam pierwsze z nim spotkanie, chyba w 1986 albo '87. Niby nie tak dawno. Ale asfaltowa dżungla zdychającego socjalizmu była w Polsce wciąż pod nami i nad nami, dławiąca. Ja to odchorowywałem na sobie, on to przeczuwał. Przyczajony w swojej pracowni na rue des Ecouffes, nieufny. Z początku trochę pomogła butelka „Four Roses". Domyślałem się, że jego porachunki z ojczyzną są dotkliwsze niż te paryskie. Interesował się, wypytywał, ale nagle wybuchała z niego nieopanowana nienawiść. Jakby nigdy więcej nie chciał mieć nic wspólnego z tym strasznym krajem małych ludzi, zawistnych, przekupnych, zazdrosnych, gardzących jedni drugimi na co dzień, na ulicy, bez powodu, żeby dokuczyć, za coś się odgryźć. Za parszywe życie? Oczywiście doskonale wiedział o całym ruchu dysydenckim, dramacie „Solidarności" i tak dalej. O świetnych ludziach robiących różne rzeczy. Ale powojnie i zwłaszcza stalinizm wyrąbały w jego psychice rany otwarte przez następne dziesięciolecia.

Myślał, że nigdy więcej jego noga w Polsce nie postanie, choć musiało go kusić zobaczenie na własne oczy, co się porobiło od tamtego czasu, kiedy wyjechał w 1959. Ale nie ufał „komunistom". „Komunistą" mógł być każdy, milicjant od paszportów i pijany antysemita na Krakowskim Przedmieściu.

Spróbował dopiero wtedy, gdy przyszła naprawdę wolność. Odtąd co roku próbuje. Na kilka tygodni, kilka miesięcy. Trudno mu idzie, ale próbuje. Pierwszy raz po pięciu czy sześciu pobytach polskich, i prawie czterdziestu latach od wyjazdu, wziął w Warszawie pędzel i ołówek do ręki, żeby namalować ilustracje do wierszy Sępa–Szarzyńskiego. To było jak przekroczenie kolejnej magicznej granicy.

Nasz koniec wieku. Lube czasy? Koniec poprzedniego wieku, choć nic przecież o nim naprawdę nie wiem, jednak wyobraża mi się weselej. A przecież było paskudnie. Przynajmniej tu, w naszej cząstce świata, która nawet nie była Polską. Ale chyba cena pojedynczości była wyższa. To znaczy cena jednego człowieka, jednej myśli, jednego dzieła sztuki, jednego przedmiotu codziennego użytku. Ludzi było mniej, więc życie jakby rzadsze. I może właśnie dlatego, że rozrzedzone w sensie geograficznym, topograficznym, demograficznym, było intensywniejsze w pojedynczości. Przestrzeń między ludźmi była wypełniona powietrzem, w którym spotykały się pojedyncze słowa, poszczególne gesty i style, konkretne konwencje i obyczaje, każdy ze swoją osobną nazwą i miejscem pośród innych.

Komunizm, choć nieźle spaczył te pojęcia, przedłużył jednak ich trwanie, bo i pod komunizmem, zwłaszcza w jego końcówce, czuliśmy się trochę jak w zbiorowym inkubatorze Było nam źle, ale ciepło; głodno, ale

swojsko. Narzekaliśmy wprawdzie na ogólną niewyraźność i szarość, ale za to na tym tle każdy gest, każde słowo zdawały się na miarę gromu.

Wolność, którą nam podarował koniec wieku, zaskoczyła nas chłodem, obcością i wielką liczbą. W powietrze między nami wtargnęła cywilizacja *horror vacui*, strachu pustego miejsca. Wjechały samochody, tele–video, sklepy hinduskie, włoskie restauracje, sieci komputerowe, światy wirtualne, pokazy mody, waluta trzydziestu krajów, strzykawki z amfetaminą i karabiny gangów. Zrównaliśmy się ze światem, w którym pojedyncza książka tonie w masie milionów innych, pozbawionych znaczenia; gdzie najnowszy film, jeden z tysiąca wyprodukowanych tego dnia pod wszystkimi szerokościami geograficznymi, ma szanse pójść w kinie trzy dni, bo już czekają następne, a na kilkunastu czy kilkudziesięciu kanałach TV dziennikarze, naukowcy i aktorzy prześcigają się w mnożeniu obrazów krwi i śmierci. Ta krew płynie nieprzerwaną rzeką niosąc trupy prawdziwe i wymyślone, pistolet i ładunek wybuchowy stały się rewizytami banalnymi jak pudełko papierosów.

Wisława Szymborska napisała kiedyś proroczy tom wierszy pod tytułem *Wielka liczba*. Ale to nie była ta ani taka wielka liczba. Szymborska pisała o nieskończoności chmur i piasku, niepoliczalnych drobinach dowolnego życia większych i trwalszych niż uproszczenia systemów politycznych, urzędowych życiorysów, pośpiesznych wyobrażeń o sobie i innych. O cudowna wyobraźnio poetów. Dzisiejszym poematem o wielkiej liczbie są *Lube czasy* Lema. Poematem prozą w kilkudziesięciu trzeźwych i precyzyjnych odcinkach, spowiedzią zgorzkniałego Diogenesa.

Koniec wieku opisany przez Lema grzęźnie w powodzi wielkich liczb i niknącej pojedynczości. We wrzawie informacyjnej i umierających lasach przerabianych na formularze i banknoty, książki potrzebne na dziesięć minut i gazety potrzebne na siedem sekund.

Jaka jest różnica między realistycznym pejzażem miejskim malowanym sto lat temu i dziś? Prawie żadna. Tyle że miejsce ludzi zajęły samochody.

5 grudnia umarł Czesław Rzepiński. Przeżył Kantora o pięć lat bez czterech dni. Podobno dożył dziewięćdziesiątki w dobrej formie, malował i tak dalej. Ale może konfabuluję i niczego takiego nie słyszałem, tylko wyobraziłem sobie na podstawie legendy o jego słynnej żywotności.

Trzeba by napisać, że umarł świetny kolorysta, uczeń Pankiewicza, wieloletni rektor krakowskiej ASP, autor setek pejzaży, portretów, scen rodzajowych. Ale ja coś nie lubiłem Rzepińskiego. To znaczy oczywiście jego obrazów, bo ich autora nigdy nie spotkałem. Zbyt łatwo pozwalały stworzyć teorię, że tak zwani polscy koloryści dlatego używali programowo plamy malarskiej jako konstrukcyjnego tworzywa płaszczyzny obrazu, bo nie umieli rysować. Ja byłem wychowany w Liceum Plastycznym w kulcie rysunku i może przez to trochę zboczony.

Ale co ja. To Rzepiński został malarzem. Cenionym, uważanym. A ja

już nawet zapomniałem rysowania. Więc to on miał pewnie rację, nie mówiąc o talencie.

Wszystko chce się zmieścić jeszcze w starym roku. W Arsenale, tym krakowskim, Czartoryskim, Malczewski. O Malczewskim w Arsenale napisałem na prośbę redakcji do „Zeszytów Literackich". Nie za wielką notkę. To samo chciałem napisać tutaj, do *Kroniki*. Ale „Zeszyty" były szybsze. A znowuż jak *Kronika* bez Malczewskiego w Arsenale? Popełniam więc autoplagiat, za co przepraszam. Na usprawiedliwienie mam małą historyjkę.

Było to ze dwadzieścia lat temu. Redaktorowałem wtedy działowi literackiemu w „Studencie". Pewnego dnia przychodzi młody poeta, muzyk i malarz, Tomasz Hołuj, syn Tadeusza, też pisarza. Przynosi wiersze. Bardzo ładne. Pokazuje mi jeden i mówi, że to wprawdzie nie jego, tylko Walta Whitmana, ale on go podpisał własnym nazwiskiem i w takiej postaci chce wydrukować. Bo, powiada, gdyby nie napisał go wcześniej Whitman, on by napisał dokładnie taki sam. Więc jest to właściwie jego wiersz. Przyznaję, zgłupiałem; kpi czy o drogę pyta? Ale Tomasz H. był wtedy hippiesem, a oni bardzo poważnie traktowali prawdę i czystość serca. Spróbowałem sobie wyobrazić, co by powiedział Whitman. I wydrukowałem wiersz pod nazwiskiem Tomka. Koniec anegdoty.

Oto fragmenty noty o Malczewskim. Bez cudzysłowu.

Jeśli ktoś uważa (a w dwudziestym wieku uważać tak jest w dobrym tonie), że malarstwo literackie to obelga, niech wyrzuci Malczewskiego na śmietnik. Bo Malczewski jest literacki do bólu, bezwstydnie. Jego obrazy są do czytania, czasem jak wiersze, czasem jak powieści. Z kluczem, bez klucza, częściej z. Wymagają wysiłku poznawczego, obycia w kulturze rodzimej i europejskiej, w mitologii, geografii, filozofii, historii sztuki. Modernizm, nie on jeden, to była epoka, gdzie do kanonu należało bratanie się umysłów i gatunków. Malczewski był dumny, że na przykład inspiracją finału *Wesela* było jego *Błędne koło*.

Wystawa w krakowskim Arsenale skupiła się na Malczewskim jako malarzu mitologii. Jest to zresztą Malczewski najgłębszy i najciekawszy. Określenie *Mitologia Malczewskiego* (taki tytuł wystawy) należy skądinąd rozumieć wielorako. Bo nie chodzi tylko o dosłowną mitologię antyczną, choć ona oczywiście dominuje. W przypadku tego malarza jest to także mitologia intymna, prywatna. Co prawda brak wiedzy o wieloletnim związku Malczewskiego z piękną żoną przyjaciela, modelką wielu obrazów, nie jest może istotny dla malarskiej p o w i e r z c h n i takich serii jak *Zatrute studnie, Pytie* czy chimery i harpie, ale dla poznania ich głębi jak najbardziej.

Przyglądając się tej niecałej setce dzieł wypożyczonych z różnych zbiorów prywatnych i muzealnych (łącznie z Lwowską Galerią Obrazów), miałem dziwne i sprzeczne uczucia. Myślę o gęstości, witalności, bogactwie, horyzontach obrazów Malczewskiego – na tle naszej współczesnej

sztuki, nie tylko skądinąd polskiej. Chuda ona, płaska, wysuszona. Na własne zresztą życzenie. Bo zaczęła się wstydzić: a to narracji, a to opisu, a to aluzji, a to ciekawości świata. A w tym świecie: natury, kultury, wyobraźni, i czegoś tak głupiego jak dusza ludzka z jej obsesjami, lękami i metafizyczną nieskończonością. Przy Malczewskim, który jest całym parkiem, lasem i ogrodem, gdzie obok dzikich kaczek i łabędzi po stawie pływają rusałki i syreny, a spoza jaśminów i jesionów dobiega głos fletni Pana albo chrzęst skrzydeł anioła prowadzącego Tobiasza, otóż przy tym Ogrodzie Malczewskim sztuka naszego hałaśliwego wieku wygląda jak stacja metra w Paryżu czy Moskwie. Ruchu sporo, nawet kolorowo od plakatów i damskiej odzieży, ale nikt do siebie nie gada, wszyscy chodzą w górę albo w dół, a gdy ucichnie szum pociągu znikającego w tunelu, z dalekiego przejścia podziemnego dobiegnie najwyżej zawodzący dźwięk murzyńskiego saksofonisty zbierającego na kolejną porcję białego proszku.

Chyba trochę marudzę z tym wybrzydzaniem na nasze czasy. To jest też przyczynek do obecnego *fin-de-siècle'u*.

Staram się w tych moich *Kronikach* stronić od oceniania teatru, bo pracuję w teatrze i łatwo o skrzywienie perspektywy. Ale *Biesy* w Starym w reżyserii Ludwika Flaszena to inne zagadnienie. Właściwie socjologiczne, nie artystyczne. Krytyka zgodnie powiesiła psy na Flaszenowym dziele i czuję się zwolniony od zabierania głosu, przynajmniej jeśli chodzi o jakość. Mam na myśli *Biesy* jako fenomen kompletnej niekoherencji właściwie wszystkich składników spektaklu. Jest o czym pomówić.

Koherencja wewnątrzspektaklowa to nie tylko zgodność (nawet przez opozycję, kontrastowanie) konwencji tekstu ze stylistyką inscenizacyjną, sposobem gry aktorów i tak dalej. To jest równanie, na które musi sobie – i teatrowi – odpowiedzieć każdy reżyser zabierający się do majstrowania w tak wielokształtnej i skomplikowanej maszynerii, jaką jest kreacja teatralna. A jeszcze do tego wszystkiego reżyser dokłada swoje: własne wariactwa i manie, lektury i wiary, estetyczne fascynacje i obrzydzenia, pamięć o dawnych sukcesach i strach przed ryzykiem.

Flaszen, jak wiadomo, przyszedł do teatru od strony krytyki. Debiutował jako recenzent w 1957 (przejął dział teatralny w „Echu Krakowa" po Mrożku) i wszystko wskazywało na to, że przybył jeszcze jeden błyskotliwy obserwator „normalnego" teatru. Ale już w 1959 został kierownikiem literackim opolskiego Teatru 13 Rzędów, któremu dyrektorował Jerzy Grotowski. Razem kształtowali materię tego niezwykłego zjawiska, które już niedługo przybierze nazwę Teatru Laboratorium i znajdzie się we Wrocławiu. Następne kilka lat musiało być dla Flaszena nieco schizofreniczne: tu recenzowanie zwykłych spektakli repertuarowych, tam budowanie kompletnie innej wizji teatru, zgoła sprzecznej z tym, co było wokół.

Z czasem pisanie manifestów wygrało z pisaniem recenzji. Flaszen stał

się wyłącznym teoretykiem, rzecznikiem i praktykiem rewolucji teatralnej zaproponowanej przez Grotowskiego. Po rezygnacji Teatru Laboratorium z wytwarzania spektakli i przekształceniu go w instytut projektowo-badawczy były kierownik literacki, wraz z byłym dyrektorem i aktorami, razem albo osobno, wiele lat prowadził rozmaite staże teatralne, warsztaty, treningi. Na całym świecie. Chyba najmniej w Polsce. Bo w Polsce, po fascynacjach nowym teatrem niezależnym i awangardowym lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, tradycyjny teatr repertuarowy odzyskał dawne wpływy i wobec zmarginalizowanego ruchu alternatywnego stał się niemal wyłącznym hegemonem kultury teatralnej.

I teraz Flaszen przyjechał do Krakowa zrobić przedstawienie. Po trzydziestu latach od tamtej ich rewolucji z Grotowskim – najpierw w Opolu i Wrocławiu, a potem od Alaski po Sydney. Przyjechał z Paryża, gdzie od dawna mieszka, do normalnego teatru, od jakiego wtedy odszedł, zdawałoby się, na zawsze. Nie mógł zrobić zwyczajnego przedstawienia jak jakiś Swinarski czy Dejmek, bo po pierwsze trzeba tego chcieć, po drugie umieć. Co mógł zrobić będąc Flaszenem?

Mógł godzić wodę z ogniem, niemożliwe z przypadkowym. Niekompetencję reżyserską w zakresie teatru tradycyjnego z ucieczką w przed–-teatralność – na przykład poprzez wciągnięcie do gry studentów szkoły aktorskiej. Ale że chodziło jednak o Teatr, i to nie byle jaki, bo Stary, trzeba było chcąc nie chcąc przeprosić się z konwencjonalnym aktorstwem. W *Biesach* grają więc wspólnie studenci i ich wykładowcy. Wykładowcy trochę lepiej, bo rutyniarze, studenci tyle co zapamiętali z nauk szkolnych.

Spektakl nie mógł być na tradycyjnej scenie, bo tam jest miejsce Jarockiego i Wajdy, którzy umieją ją zawodowo zagospodarować. Miejsce Flaszena mogło być w bocznej salce teatru, bo boczne salki zawsze sprawiają wrażenie choć trochę awangardowe. Nie całkiem, ale trochę. Słusznie byłoby zaprosić do scenografii kogoś też z bocznej salki profesji. Nie Jana Polewkę albo Zofię de Ines, bo to zawodowcy. Więc na przykład Jerzego Gurawskiego, który w dawnym Laboratorium zajmował się tak zwaną architekturą sceny.

Pozostawał Dostojewski. Można było *Biesy* zaadaptować zgodnie z książką. Oczywiście nie literalnie, bo to niemożliwe, ale w przybliżeniu. To jednak mógł zrobić, powiedzmy, Wajda, i rzeczywiście kiedyś zrobił. Flaszen musiał zatem wypreparować *Biesy albo Mały Plutarch żywotów nieudanych*. Skutek taki, że po scenie–nie–scenie błąka się kilkunastu aktorów–nie–aktorów, wypowiadając niezborne fabularnie zdania mające złożyć się na jakiś bliżej nieokreślony dramat ludzi uwikłanych w coś równie bliżej nieokreślonego.

Ja się nie naśmiewam. To nie jest wypadek przy pracy. Wypadek przy pracy może mieć Jerzy Grzegorzewski albo Tadeusz Bradecki. To jest ciężki przypadek klęski samooceny własnych szans. I dotkliwy dowód łatwości pomylenia wiedzy ze sztuką, inteligencji z estetyką, miłości

z prawem. Wiedza, inteligencja i miłość do teatru były po stronie Flaszena. Sztuka, estetyka i prawa sceny – po stronie teatru.

Prawdziwa sztuka to jest albo–albo. Lepienie jej z sentymentów, z teorii stworzonych na okoliczność innych czasów, innych konwencji i celów, z nieświadomej prawdziwych trudności brawury, a wreszcie z przekonania (jakże mylnego!), że wystarczy spędzić trzy czwarte życia w teatrze, żeby móc teatr samemu tworzyć – prawie zawsze tak się kończy. Prawie? Zawsze.

6 stycznia umarł Witold Damasiewicz. Zagłada na malarzy. Chciałbym jeszcze napisać o Damasiewiczu, bo to był Ktoś. Napiszę.

TADEUSZ NYCZEK, ur. 1946, absolwent polonistyki UJ, krytyk, eseista. Ostatnio wydał *Określona epoka. Poezja Nowej Fali 1968–1993* (1994).

CZY
TEL
NIK

Zapowiedzi wydawnicze SW „Czytelnik":

Elias Canetti – *Masa i władza*

przełożyły Maria Przybyłowska i Eliza Borg, wstęp Lech Budrecki, seria *Nowy Sympozjon*

Traktat *Masa i władza* Eliasa Canettiego (1905–1994, nagroda Nobla 1981) ukazał się w Londynie w 1960 roku. Autor *Auto da fé* i *Ocalonego języka* pracował nad nim przeszło 30 lat. Utrzymane w osobistej retoryce dzieło docieka natury Masy i Władzy, tajemniczych jakości życia społecznego w XX wieku.

Nicola Chiaromonte – *Granice duszy*

wybór i opracowanie Stanisław Kasprzysiak i Piotr Kłoczowski, przełożył Stanisław Kasprzysiak

Nicola Chiaromonte (1905–1972). Zbiór esejów włoskiego krytyka i eseisty, „szarej eminencji" intelektualnego życia powojennej Europy i Wschodniego Wybrzeża. Chiaromonte był jednym z najbliższych przyjaciół Alberta Camusa, Hannah Arendt i Gustawa Herlinga–Grudzińskiego. Zbiór *Granice duszy* podzielony jest na trzy części: *Heretyk* – biografia intelektualna, *Granice duszy* – inspiracje greckie i natura „nowoczesności" oraz *Paradoks aktora* – pasja teatru.

PODARUNEK

Rabin Byron L. Sherwin, DUCHOWE DZIEDZICTWO ŻYDÓW POLSKICH,
przełożył, opracował i przedmową opatrzył ks. Waldemar Chrostowski,
słowo wstępne abp Henryk Muszyński,
Oficyna Wydawnicza „Vocatio", Warszawa 1995, s. 352

Myśląc, jak napisać o książce rabina Byrona L. Sherwina, musiałem zastanowić się nad tym, jak napisać ma ktoś, kto wcześniej, tak jak ja, nie wiedział prawie nic o poruszonych w niej problemach. Sherwin w sposób mądry, jasny i przystępny mówi o duchowych podstawach judaizmu, o jego historii, zwyczaju prawnym regulującym życie człowieka i jego obraz świata, a także, bez uprzedzeń, o stosunkach polsko–żydowskich, współczesnych problemach Żydów i kontaktach między judaizmem a chrześcijaństwem. Pisanie o jego książce nie będzie zatem recenzją, do której napisania z racji swej wiedzy nie jestem upoważniony, lecz będzie po prostu podziękowaniem i refleksją.

Sherwin jest profesorem żydowskiej filozofii i teologii, mistycyzmu, etyki i prawa w Spertus Institute of Jewish Studies w Chicago, uczniem rabina Abrahama J. Heschla. Książka zawiera teksty jego wykładów wygłoszonych w czasie czterokrotnego pobytu w Polsce w latach 1990–1993 w ramach dialogu polsko–żydowskiego i katolicko–judaistycznego organizowanego przez Komisję Episkopatu Polski do spraw Dialogu z Judaizmem. Przodkowie Sherwina przybyli do Polski w XIV wieku i była to rodzina niezmiernie zasłużona dla żydowskiej kultury (rozdz. *Polski rodowód amerykańskiego Żyda*). Bogactwo książki Sherwina zmusza do wyboru przedstawionych w niej zagadnień. Przede wszystkim jednak skłania do zastanowienia nad dwoma wnioskami, zaskakująco istotnymi dla współczesnej polskiej kultury. Co utraciliśmy wskutek zagłady Żydów polskich i co jeszcze możemy stracić wskutek nieznajomości ich „duchowego dziedzictwa"? Co wspólnego, a także samoistnego i inspirującego jest w ich tradycji religijnej?

W przypadku pierwszego pytania mamy do czynienia z podwójną trudnością. Obraz świata, który uległ zagładzie, musimy sobie odtworzyć. Kultura tradycyjnych wspólnot żydowskich była odmienna od naszej chrześcijańskiej.

Musimy zatem odtworzyć obraz czegoś dziś zasadniczo obcego. I nic tu nie pomoże sentyment do malowniczej, wielokulturowej tradycji Rzeczypospolitej, której wizerunek zachował się jeszcze w ludzkiej pamięci i której obywatelami byli polscy Żydzi. Obraz zatrze się i zniekształci. To, co było kiedyś zarazem obce i bliskie, dziś jest dalekie. W jaki sposób pojąć coś obcego, co zginęło? I po co?

„Teraz, kiedy w Polsce prawie nie ma już Żydów, obecność żydowska pozostaje jednak faktem. Spotykając tę obecność, tę wyzywającą obecność, polscy chrześcijanie spotykają własną historię i tożsamość, siebie samych" – mówi Sherwin (s. 55). Ksiądz Waldemar Chrostowski napisał kiedyś, że męczeństwo jest wydarzeniem transcendentnym. Oznacza to, że myśląc o Szoah wkracza się w obszar świętości. Jest to wskazówka: brama Szoah odpowiada na pytanie „po co?". Obszar świętości jest spuścizną, która żąda pojęcia „czegoś obcego, co zginęło", a co da się pojąć, w przeciwieństwie do tego, co przekracza zdolność rozumienia. „Jeśli idzie o Holocaust, to nie może być żadnej *Heilsgeschichte*, historii zbawienia, bo było to wydarzenie w sferze historycznej, ale bez zbawienia" – pisze Sherwin (s. 225). Dla Holocaustu „nie ma rozwiązania teologicznego". Zrozumienie tego wydarzenia wydaje się być, jak dotychczas, trudne dla polskiej kultury, tym niemniej jest faktem, miejscem, które tkwi w jej środku i powoduje daleko idące implikacje.

Bliskość tego, co staje się obce, należy wykazać z kilku powodów. Tradycyjna kultura żydowska swe największe pomniki duchowe ostatnich wieków stworzyła na ziemiach polskich. Należą one zatem do cywilizacji Rzeczypospolitej. Asymilacja Żydów wniosła istotny wkład do naszej kultury. Jakkolwiek procesy asymilacyjne zaczęły się stosunkowo późno i zostały nieodwracalnie przerwane, kultura Polski i środkowej Europy wzbogaciła się i zmieniła pod ich wpływem. U podłoża tradycji i asymilacji leży duchowość judaizmu. Bez zrozumienia jego istotnych treści symboliczne podłoże naszej współczesnej kultury będzie nie do końca jasne. I odwrotnie: specyfika duchowości żydowskiej ostatnich wieków powinna być pojmowana na tle cywilizacji, w której przyszło jej się rozwijać, oraz na tle warunków, które jej rozwój umożliwiały. Wzajemne wpływy obu kultur rozważa Sherwin w rozdziale *Wpływ Nowego Testamentu na chasydyzm wschodnioeuropejski* i w wielu innych miejscach.

„Bodaj największą korzyścią, jaką można odnieść z lektury tej książki, jest poznanie specyfiki żydowskiego myślenia teologicznego" – pisze w przedmowie jej tłumacz i edytor ks. Waldemar Chrostowski. Podstawą myśli i przesłania Sherwina jest żywa wiara. W swych rozważaniach i przez kształt słowa autor daje poznać namiętny stosunek Żydów do objawienia i właściwe ich wierze poczucie bliskości Boga. Idzie za tym potrzeba stałej rozmowy ze Stwórcą, rozmowy nabierającej gwałtowności zależnie od zwątpienia lub pewności, rozpaczy lub nadziei. Chasydzkie, mistyczne przekonanie o współudziale w procesie zbawienia sprowadza ten nieustający dialog do wymiaru egzystencjalnej sprawczej zależności, nakładając na wierzącego brzemię wielkiej odpowiedzialności. Od czasów kabały luriańskiej wchłoniętej przez chasydyzm rysuje się nawet rodzaj ontologii moralnej bezpośredniego udziału w dziele

Stwórcy. Współudział w procesie zbawienia powiększa to, co stworzone. Niezależnie od heterodoksyjnych implikacji teologicznych przekonania te niesłychanie wzbogacają wyobraźnię i pouczają o możliwościach wiary. Ich spekulatywny charakter jest w chasydyzmie natychmiast przekładany na praktyczną pobożność i mądrość życiową, urealniany w przypowieściach i podobieństwach, jako jedna z wielu możliwych i niemożliwych interpretacji Tory. W tym sensie nie mają one związku ze spekulacją filozoficzną, lecz są doświadczaniem obecności Tory, jej ciągłą aktualizacją. Choć są atrakcyjne myślowo, nie należy zapominać, iż podstawą judaizmu jest Prawo.

Bogactwo duchowe judaizmu, które w głównych zarysach przejrzyście przedstawia Sherwin, to nie tylko kwestia zbiorowości i jej rytuałów, nie tylko kwestia losów narodu, lecz również bogactwo osobistego doświadczenia religijnego, indywidualnego stosunku do Boga oraz możliwości interpretacji Bożego słowa. Ponieważ historia narodu wybranego odczytywana jest w planie zbawienia, jej rzeczywisty sens ukonkretnia się w judaizmie. Zdumiewająco żywa w słowach Sherwina jest przypowieść, co każe raz jeszcze zastanowić się nad tym, co było w chasydyzmie niepokojem i, czasem, niepokorą, a co dziś staje się lekarstwem. To, co było potrzebą jednostkową i ruchem społecznym, dziś jest przypowieścią, która poucza o możliwości i konieczności rozmowy z Bogiem. Realizm tych przypowieści to nic innego, jak obecna w nich prawda, oparta na przymierzu i obietnicy. Świadectwa ufności zawarte w zwykłym, ludzkim wymiarze przypowieści przezwyciężają zwątpienie. To sprawia, że przesłanie Sherwina wykracza poza wykład historyczny i teologiczny i kieruje się w stronę każdego współczesnego człowieka, w stronę drążącego go zwątpienia. Sherwin nie czyni z żydostwa egzemplifikacji współczesnej duchowości, tłumaczy konflikty specyfiką losu i tradycji, przybliża różnice sięgając do wspólnego dziedzictwa wiary.

Dlatego obraz utraconego świata poznajemy najpierw przez wiarę, potem przez kulturę. To, co wspólne w obu religiach, nie może utrudniać pojęcia tego, co swoiste dla judaizmu. Pojęcie tego, co swoiste tylko dla niego, może pomóc w zrozumieniu własnej wiary i rodzimych tradycji. Rzeczpospolita, *compositum* kulturowe o wielosetletniej tradycji, nie istnieje. Jej tradycje umarły już dawno. Pojęcie zagłady, z ostrą granicą powojennego świata, obejmuje również, w sensie kulturowym, współczesną polską rzeczywistość. W ten sposób obecność Żydów i zagłada ich kultury na zawsze związała się w naszej świadomości z zagładą tradycji Rzeczypospolitej, ze zniszczeniem związków społecznych, w których wspólnota żydowska miała swoje miejsce.

Książka sprawia, że zainteresowanie cząstką utraconego wspólnego dziedzictwa nie jest tylko ciekawością egzotyki, a więc czystą ciekawością czegoś odmiennego, co wyobraźnię wzbogaca i o czym człowiek kulturalny powinien wiedzieć, aby pozbyć się przesądów i uprzedzeń. Myślę, że realne są jej pożytki duchowe dla chrześcijanina. Tym samym cel, któremu miała służyć, dialog polsko–żydowski na płaszczyźnie wiary szukającej wzajemnego zrozumienia, został w jej przypadku osiągnięty. Dzięki jej lekturze, a właściwie dzięki zawartemu w niej dobremu słowu, to, co dziś obce i egzotyczne, staje się bliskie, gdyż przez zrozumienie odmienności cudzej kultury bliższa i droższa

staje się kultura własna. To pozwala zastanowić się nad wspólnym dziedzictwem już nie w wymiarze historycznym, lecz w aspekcie potrzeb duchowych współczesnego człowieka, obowiązków wobec własnej tradycji i dzisiejszej znajomości Polaków i Żydów.

Po lekturze książki przeczytałem wiele opracowań na temat judaizmu. Każde z nich zostawiało niedosyt. Dlaczego? Zdobyte wiadomości były rzeczą pamięci. A ja po jakimś czasie zdałem sobie sprawę, że szukam tego samego wzruszenia, które czułem przy *Duchowym dziedzictwie*. Gdy słucha się dobrego nauczyciela, słowa zostają w sercu, nie tylko w pamięci. Oby prace i przesłanie rabina Sherwina zostały w sercu polskiej kultury.

Jan Michalski

JAN MICHALSKI, ur. 1961, historyk sztuki i wydawca publikacji artystycznych, współpracuje z Galerią Zderzak, publikował m. in. w „Magazynie Artystycznym", „Obiegu" i „Znaku".

NIEPOKOJE WYCHOWANKA MUSILA

Robert Musil, CZŁOWIEK MATEMATYCZNY I INNE ESEJE, przeł. Jacek St. Buras, wybór Hubert Orłowski, wstęp Zbigniew Światłowski,
Warszawa 1995

Dlaczego artysta teoretyzuje? Czyżby sama sztuka nie była wystarczającą wypowiedzią, czyżby musiała ją wspomóc filozofia? Ale w takim razie, dlaczego nie zostać po prostu filozofem, pozostawiając wierszydła wrażliwym nastolatkom? Wiersz świadczy o tym, że człowiek ma duszę, ale świadczy o tym również psychologia, powieściopisarz opowiada o człowieku między ludźmi, ale to samo czyni socjolog. Nauczyliśmy się odróżniać naukę od sztuki, oczekując od pierwszej dowodów, od drugiej przedstawień. Gdy jednak przyjrzymy się bliżej postępowaniu artysty i uczonego wobec nas, wobec naukowo–artystycznej publiczności, okaże się, że ich cel jest podobny: jedni i drudzy starają się nas przekonać. „Nieodparta logika dowodzenia", którą posługuje się

naukowiec, to takie samo narzędzie, jak „sugestywne przedstawienie" czy „porywający styl" twórcy. W przypadku pisarza piszącego o swych własnych książkach (a tak postępuje Musil) czy też opracowującego w eseistycznych powieściach te same tematy co w literackich esejach; w przypadku takiego artysty–krytyka, poety–matematyka sprawa naprawdę się komplikuje. Bo też właściwie – jaki jest cel takiego rozdwojenia? Czy „teoretyk", pasożytując na własnym ciele „praktyka", swoją nienasyconą żądzą jasności nie podcina tej właśnie gałęzi, na której siedzi i którą sam jest?

Artysta jest zatem nie tylko artystą, filozof nie tylko filozofem. Nie musi to jednak oznaczać, że w każdej z tych ról czegoś brakuje, że jest to rola nie spełniona. Równie uprawniony wydaje się bowiem wniosek zupełnie przeciwstawny: że owa podwójność, „niebaczne rozdwojenie w sobie" jest znakiem nadmiaru, osobowości pełniejszej, która nie mieści się w jednej, obowiązującej formie. Taka postawa zdradza też, jak sądzę, pogląd, że ani sztuka, ani filozofia nie wystarczają sobie, nie zajmują się wyłącznie sobą, nie jest celem dla siebie samo ich uprawianie – celem jest, miejmy nadzieję, człowiek. To ja, ów anonimowy czytelnik, mam prawo oczekiwać od uczonego przekonujących dowodów i od artysty, że mnie zachwyci. Obowiązkiem pisarza i filozofa jest przeto opowiadanie mi o swych spotkaniach ze światem, o swoich prawdach i olśnieniach, o swych zachwytach i przerażeniach, tak bym i ja mógł być ich uczestnikiem. A zatem, poeta–filozof nie daje dowodów słabości swej sztuki, zdradza jedynie, że nie o słowa mu chodzi, nie o język i styl, ale o to, że dar talentu odczuwa jako nałożony na niego obowiązek. Przykłady? Proszę: Norwid – wyrafinowany, ale jakże prostolinijny, Witkacy – perwersyjny obrońca wartości, Gombrowicz – gracz tropiący fałsze, Miłosz – książkowy piewca dotykalności. Każdy z nich to jednocześnie nadwrażliwiec i erudyta, artysta i badacz – takie połączenie nie tylko nie szkodzi dziełu, ale, jak widać, daje znakomity efekt, nierozerwalną całość.

W przypadku austriackiego pisarza tworzącego w pierwszej połowie naszego stulecia ten efekt jedności dzieła, niezależnie od tego, w jakiej objawi się formie, w jakim językowym stylu, tak bardzo i tak natychmiast rzuca się w oczy, że nigdy nie mamy całkowitej pewności, czy tekst przed naszymi oczami jest raczej opowiadaniem czy esejem, autobiografią czy rozprawką z zakresu psychologii społecznej. Autor świadomie zaciera ślady. A ślad zatarty jest śladem czego? Może tego, że pisarz nie chce nas mamić fikcją ani zwodzić naukowością, że mu zależy bardziej na kontakcie niż na efekcie. Przyznać trzeba, w naszych czasach postawa to rzadka.

Pisanie zatem to powinność tego, kto ma coś do przekazania innym. Cóż to jest? „Nie wiem nawet, czy to, na co ja sam się zdecydowałem, wyrażę jasno mówiąc: zadaniem literatury nie jest ukazywanie tego, co jest, tylko tego, co powinno być; albo też tego, co mogłoby być, jako częściowe rozwiązanie tego, co być powinno." Literatura jest, zdaniem Musila, projektem, planem, prototypem rzeczywistości. A skoro tak, to jest ona czymś teoretycznym z natury, czymś schematycznym z istoty. Skoro tak, to zadaniem czytelnika jest przede wszystkim zrozumieć, a nie poddać się czarowi stylu, raczej analizować, niż dać się uwieść. Lecz po cóż te „męki wyższego rzędu"? Gdyby pisarz chciał tylko

coś przekazać, nie szyfrowałby swego przesłania, nie kazałby nam mozolnie tropić znaków i budować sensów. Musi więc być w tym jeszcze coś. „Nadawanie sensów – pisze Musil – jest w każdym razie także nadawaniem wewnętrznego życia." Okazuje się, że pobudzanie czytelnika do duchowego wysiłku ma na celu niejako stworzyć go na nowo, od wewnątrz. Nie idzie tu jednak o romantyczny „rząd dusz", idzie o coś więcej – stawką jest: stworzyć nowego człowieka. „Zadanie polega na tym, żeby odkrywać coraz to nowe rozwiązania, związki, konstelacje i zmienne, przedstawiać prototypy zdarzeń, ukazywać kuszące możliwości bycia człowiekiem, pracować nad wynalezieniem ludzkiego wnętrza."

Jest to zadanie niepokojące. Jest to już bowiem człowieczeństwo widziane przez monokl modernisty, a na dodatek z rozważań tych jasno wynika, że to nie nowy pomysł, to już norma. Te „kuszące możliwości bycia człowiekiem" mają chyba swe źródło gdzieś „poza dobrem i złem", a praca „nad wynalezieniem ludzkiego wnętrza" wkrótce się zacznie... pomiędzy Berlinem a Moskwą. Związek awangardowej poetyki z postępową polityką w pierwszej połowie naszego wieku rysuje się dzisiaj wyraźnie. Artyści ówcześni widzieli w tym jednak nadzieję na stworzenie społeczeństwa, w którym – jak pisał Tadeusz Peiper – każdy będzie leżał na kanapie i czytał wiersze. Okazało się, że nie tylko nie da się stworzyć takiej wspólnoty, ale że gdyby nawet ten eksperyment się udał, ludzkość nie byłaby szczęśliwa. Zarówno totalitarna „kultura dla mas", jak i liberalna „kultura masowa" zdają się raczej pustoszyć, niż stwarzać ludzkie wnętrze, ze społeczności zaś czynią tłum.

Ale dlaczego tak się stało, gdzie źródło błędu? Czy estetyka ma aż taką moc? Cóż, skoro uwierzyliśmy, że poezja może „ocalać narody i ludzi", to można się było spodziewać, że zdolna jest także niszczyć. Wyznaczając sztuce nowe cele, Musil nie zauważa nawet, że tym samym zdejmuje z twórcy odwieczny obowiązek służby, dając mu w zamian przywilej władzy. Artystyczną konsekwencją tej nowej roli pisarza jest nastawienie na efekt, na retorykę, na uwiedzenie czytelnika wciągniętego w labirynt znaków.

„Opisywana rzeczywistość – pisze Musil – jest zawsze tylko pretekstem." Dziś wiemy, że już niedługo rzeczywistość zniknie zupełnie, zasłonięta ścianą fikcji. Teoria powieści, według austriackiego pisarza, zmierza do czegoś, co nazwałbym „powieścią teoretyczną", która dzieje się na przykład na powierzchni mózgu, jak w jednym z jego esejów–opowiadań, a jej bohaterem jest Ktoś pozbawiony właściwości. „I cały rozwój zmierza do tego, żeby przedstawienie rzeczywistości uczynić wreszcie służebnym środkiem człowieka obdarzonego zdolnością abstrakcyjnego myślenia, środkiem, z którego pomocą przybliży się on do ustaleń intuicji i olśnień u m y s ł u..." Jest to zmiana niebagatelna. Od tej chwili bowiem, jakakolwiek rzeczywistość pojawi się w literaturze, zostanie przywołana nie jako rozpoznany w swej istocie świat, ale jako materiał dla wykoncypowanej przez umysł idei.

Nad rewolucją estetyczną początku stulecia trzeba się było na moment zatrzymać, by móc teraz rozpoznać specyfikę gatunkową intelektualnej prozy autora *Zespoleń*. Przecież w tym właśnie, instrumentalnym traktowaniu faktów tkwi źródło specyficznie Musilowskiej jedności stylu jego prozy fabularnej

i literacko–filozoficznych rozważań. Eseistyka nie jest tu więc ani komentarzem do własnej i cudzej twórczości, ani czymś pisanym na marginesie – jest najdoskonalszą realizacją estetycznych poglądów Autora. Esej uwolniony od balastu opisu jest poezją intelektu, śladem nieuregulowanego strumienia myśli, skojarzeń i olśnień. „Dlatego tak jak człowiek zły odważniej obraca pieniędzmi cudzymi niż własnymi, tak i ja chciałbym wybiec myślami poza granice tego, za co w każdych okolicznościach mógłbym odpowiadać; to właśnie nazywam esejem, próbami" – zanotuje Musil w dzienniku. Warto zwrócić uwagę na ową „cnotę nieodpowiedzialności", która umożliwia myśleniu nieograniczoną swobodę. Ani logika, ani poetyka, ani etyka nie ograniczają pisarza; ani komunikacja, ani prawda nie są celem jego dzieła... To co zostaje?

Autorzy wyboru filozoficznych pism Musila dołączyli do nich również fragmenty *Dziennika*, aforyzmy i luźne notatki. Mogłoby się przeto zdawać, że mamy oto coś w rodzaju biografii. Ale zawiódłby się srodze ktoś, kto szukałby w tych pismach wydarzeń z życia pisarza. Jest to bowiem pamiętnik myśli, autoportret intelektualny. Artysta odcięty od świata, wyzwolony z reguł, pozbawiony celów – może się oprzeć już tylko na sobie, spowiadać się z myśli, które go nawiedzają. Na literaturę to jednak za mało, świadectwo duszy to jeszcze bardzo płynne „Ja" – i Autor zdaje sobie z tego sprawę.

Czy ten, który przez kilkadziesiąt lat kreślił portret „człowieka bez właściwości", był Kimś? Wydany w Czytelniku zbiór esejów dowodzi, że ich Autorowi bardzo zależało na samookreśleniu, na tym, by stworzyć autoportret duchowy, w którym mógłby się rozpoznać. Żył w epoce pozbawionej charakteru i był jej typowym przedstawicielem. Moment kulturowy, w którym przyszło mu tworzyć, rozpoznawał (zresztą nie tylko on) jako chaos idei, kryzys wartości, przypadkowość, a często niemoc działania. Szukał sobie miejsca w kulturze, sztuce, we własnym kraju. Był, jak wielu, człowiekiem niezdolnym mieszkać, uprawiać, hodować. Doświadczenie rozpadu starego świata musiało konsekwentnie prowadzić do pytania o tożsamość, na które niezmiennie odpowiadali: skoro jestem stąd, z pobojowiska, to jestem znikąd. Nastroje nihilistyczne w wiedeńskim środowisku Musila były wówczas powszechne. Sam Musil zdaje się im nie ulegać, ale tylko pozornie. Tkwią one u podstaw każdej „pozytywnej" propozycji pisarza, cała jego twórczość jest jakby podszyta niepokojem, tym strachem „wiedeńskiej apokalipsy". Stąd pospieszne myśli, nie dopracowane koncepty, radykalne ideologie. Rzucane w panice, na ratunek...

Esej jako autobiografia – tak musiało się skończyć. Bo jakże inaczej opisać życie spędzone wśród książek, w fikcjach, za biurkiem, na kanapie. A któż to taki, ów „człowiek bez właściwości"? To tylko umysł – czysty, wolny, krytyczny, nigdzie nie zakorzeniony, nie mający się o co oprzeć, stojący przed jedynym wyborem: pomiędzy nihilizmem a utopią. W Rosji to „człowiek zbędny", we Francji „immoralista", w Polsce... jest bohaterem zbiorowym *Wesela*, którego ogarnia niemoc i duchowa pustka, miota się w powieściach–dyskusjach Witkacego, jest wiecznie niedojrzałym Józiem z *Ferdydurke*, tym, który nigdzie nie jest u siebie. A wszystko przez czyste myślenie. Bo „człowiek matematyczny", jak go nazywa Musil, jest na tym świecie obcy. Ale czy to nie ten świat go stworzył, czyż nie jest w nim u siebie, czy może być

gdzie indziej? Jeżeli nie, to właśnie tu i teraz musi odnaleźć sens. „Problemem Musilowskich protagonistów – pisze we wstępie Zbigniew Światłowski – jest zatem niemożność określenia swych powinności wobec życia, w którym nie ma, zda się, niczego, co mogłoby się ostać przed trawiącym ogniem intelektu, odsłaniającego umowność wszelkich sądów wartościujących, jak i dyrektyw postępowania."

A jednak poszukując swego miejsca w teraźniejszości, rozpoznając swoją rolę, próbując określić się wobec wyzwań swego czasu – człowiek nie odkrywa własnej indywidualności, nie znajduje prawdziwego „ja". Wpisuje się w pewną całość, w społeczeństwo, w kulturę, w historię – jest raczej typem, *exemplum*, czasem członkiem elity, lecz jednak jednym z wielu. Musil, pisząc od siebie i o sobie, nie kreśli wyłącznie własnej autobiografii, nie portretuje tylko siebie, lecz opisuje „przygody człowieka myślącego", który jakby przypadkiem nosi to samo nazwisko. Podejrzewam nawet, że „być kimś", „wyrażać pogląd", „zajmować stanowisko", twierdzić, myśleć, sądzić to dla autora tych rozważań ważniejsze, niż być po prostu sobą, podmiotem życiowych doświadczeń, czynów lub choćby tylko doznań. „Człowiek matematyczny" nie ma życia poza biegiem myśli; miast dawać świadectwo, wyciąga wnioski. A „czymże jest poezja, która nie ocala"?

Samego Musila nie trapią chyba tego rodzaju rozterki, ale współczesny intelektualista, bo on jest faktycznie adresatem rozmyślań, po ideologicznych doświadczeniach ostatnich dziesięcioleci może odnaleźć w sobie niepokojące pytanie, czy aby owej „matematyki", która jest, jak pisze Musil, „luksusem czystego *ratio*", nie uprawia się przypadkiem tak chętnie dlatego, że zamiast gorzkiego doświadczenia prawdy podsuwa słodki smak precyzyjnych dowodów? Dla pisarza to nadzwyczaj niebezpieczne. Literatura bowiem, już wtedy, a dziś w szczególności, chętnie zamyka się w sobie, co powoduje, że tym, którzy patrzą na świat przez jej okulary, rzeczywistość jawi się co najmniej obca, może nawet zbędna, jeśli w ogóle ją zauważają. A przecież ta nie chciana codzienność to nic innego jak ich własne życie. Tymczasem sztuka, której zadaniem odwiecznym było otwierać nam oczy na świat, nie tylko ten świat przesłania, ale chce go wręcz zastąpić swoim „światem możliwym". Kusi nas i wciąga niczym Królowa Śniegu do swego lodowego zamku, która, w czasie gdy mały Kay układa *puzzle* z lodowych kawałków, zatrzaskuje za nim drzwi. Prawdopodobieństwo jest tylko parodią prawdy, dlatego łudząco do niej podobne.

Gdybym miał w jednym zdaniu streścić te wszystkie „próby" Autora *Marzycieli*, powiedziałbym, iż jest to pomysł na odbudowę europejskiego „pałacu kultury i nauki" lub może skromniej: plan zagospodarowania gruzowiska. To nie powrót do starego porządku, przeciwnie – to plan nowej kultury i nowego jej uczestnika. Musil nie jest ani konserwatystą, ani rewolucjonistą, nazwałbym go jednak „miłośnikiem ładu". Jest w nim chyba trochę strachu przed nieprzewidywalną nieokreślonością, a trochę nadziei, że właśnie teraz jest czas dla takich jak on, że znajdzie sobie miejsce, rolę, pozycję.

Niepokoje autora *Niepokojów wychowanka Törlessa* wynikały z reakcji na sytuację duchową Europy początków stulecia. Jego „człowiek matematyczny" to obrona przed tyranią „anachronicznych, od stuleci nie przewietrzanych idei

i konwencji", przed barbaryzacją kultury. Projekt Musila to obrona, ale niestety obrona bierna – przez ucieczkę w „luksus czystego *ratio*", przez „marzycielskie" praktyki tych, którzy „nie zapuszczając nigdzie korzeni, i tylko przyglądając się temu, co robią inni, zadomowieni w świecie, noszą w sobie coś, czego tamci nie posiadają...." Musil planuje Europę, w której chciałby żyć, ludzi, którzy byliby jego czytelnikami i partnerami wyrafinowanych konwersacji. Nie zajmuje go tak zwany „prosty człowiek", nie znajduje mu miejsca na swojej Utopii, która będzie rajem czystych umysłów i nie tkniętych codziennością estetów – będzie nowym domem dla nowych elit. Boję się, że Autor, jak wielu zdegustowanych współczesnością myślicieli, od Platona począwszy, proponuje elitaryzm jako zasadę powszechną. Ale doskonałe państwo rządzone przez filozofów szybko staje się państwem dla filozofów, a spod „wyższych celów" prześwitują całkiem niskie instynkty: pycha, pogarda, obojętność.

A co w tym wszystkim ma do roboty artysta, gdzie jego miejsce? „Zadaniem sztuki jest nieustanne przeobrażanie i odnawianie wizerunku świata i naszego zachowania się w nim drogą rozsadzania formuły naszego doświadczenia za pośrednictwem przeżyć artystycznych" – pisze Musil w eseju pod symptomatycznym tytułem *Zaczątki nowej estetyki* z 1925 roku. Esej ten zresztą dotyczy filmu, a zatem tej sztuki, która już wkrótce będzie miała największe możliwości „przeobrażania i odnawiania wizerunku świata". Dziesięć lat później, w wykładzie wygłoszonym na Międzynarodowym Kongresie Pisarzy w Obronie Kultury, dostrzeże w artyście już nie władcę dusz, ale źródło odwiecznych problemów. „Ludzie twórczy nie tyle bowiem przyjmują to, co pochodzi z innych czasów i okolic, ile raczej rzeczy te rodzą się w nich na nowo." Artysta odnajduje w sobie problem i wnosi go wraz ze swoim życiem w czas i przestrzeń, które rozpoznaje. Jego dzieło jest egzystencjalną reakcją, jest rozwiązaniem starej zagadki w aktualnych warunkach, co nadaje mu wieczność i współczesność zarazem. Dzięki temu następuje rozwój (kontynuacja) w przeciwieństwie do postępu (zmiany). Twórca, reagując nowym dziełem, stwarza coś, co nie jest tylko świadectwem rozpoznania, ale automatycznie staje się elementem nowej, przeobrażonej dzięki dziełu, kultury. Zadomowione w tej kulturze, dzieło wzbogaca ją tym, że może być odczytane jako samoświadomość kultury, z której pochodzi. Tak chyba widzi Musil zależność pomiędzy sztuką a świadomością, i to pozwala mu czuć się równie dobrze zarówno w roli poety, jak i teoretyka.

Na koniec niepokój ostatni – kim jest ów „matematyk", członek wymarzonej, nowej elity? Dla Musila to ktoś w rodzaju fachowca od fundamentów, ten, kto ma prawo je podkopywać i obowiązek budować. Spójrzmy jednak, o co naprawdę mu chodzi. „Niedorzecznością jest twierdzić – czytamy w eseju tytułowym – że w tym wszystkim chodzi tylko o wiedzę, naszym celem bowiem od dawna jest myślenie." A kilka zdań wcześniej powiada: „Nie ma dziś nikogo, kto by miał możność doznawania tak fantastycznych odczuć jak matematyk." Moje obawy budzi nuta samozadowolenia, która pobrzmiewa w tych deklaracjach. Myślenie dla samego myślenia to krok w kierunku intelektualnego hedonizmu, jakiejś „neognozy" w czasach „zaniku uczuć metafizycznych" – przypadłość w naszym „Nowym Wieku" nader rozpow-

szechniona. „Mając ambicję co do głębi, odwagi i nowatorstwa, na razie ogranicza się ono do tego, co racjonalne i naukowe. Ale rozum ów jest zachłanny i kiedy tylko ogarnie uczucie, stanie się duchem. Dokonanie tego kroku jest sprawą poetów."

Kto jednak miałby chronić poetów przed pokusą totalnej i nieodpowiedzialnej władzy nad duchem, skoro wcześniej przyznaje się im prawo do rewizji wszystkiego? Jest na szczęście coś, co Musil określa jako „krąg warunków rozwoju kultury, obejmujący te wszystkie czynniki, którym podlega indywidualna siła twórcza. Należą do nich przykładowo wolność, szczerość, odwaga, nieprzekupność, odpowiedzialność oraz krytyka, i to w większym stopniu tego, co nas nęci, niż tego, co nas odpycha. Także umiłowanie prawdy jest tu konieczne (...) umysł dokładny, zdolny do abstrakcji, kroczący nieustępliwie swoją drogą, a przy tym ruchliwy, winien (...) posiadać bogate doświadczenie, i tylko minimum przesądów." To „minimum przesądów" trochę mnie uspokaja.

Artur Grabowski

ARTUR GRABOWSKI, ur. 1967, doktorant Instytutu Filologii Polskiej UJ, poeta, krytyk literacki. Publikował m. in. w „Pamiętniku Literackim", „bruLionie", „Znaku". Wydał tomik wierszy *Z didaskaliów (1986–1989)* (1991).

FILOZOFIA ZNATURALIZOWANA

Willard Van Orman Quine,
RÓŻNOŚCI. SŁOWNIK PRAWIE FILOZOFICZNY,
przeł. Cezary Cieśliński,
Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, ss. 256

Na obwolucie angielskiego wydania *Różności* przytoczona jest następująca opinia P. F. Strawsona o autorze książki: „z racji siły intelektualnej, zakresu i płodności idei oraz ich świetnej ekspozycji, Quine jest najznakomitszym i najbardziej wpływowym filozofem". W podobnym duchu utrzymana jest wypowiedź Barbary Stanosz, zamieszczona na okładce polskiego przekładu wydanego w osiem lat po ukazaniu się oryginału. Niewątpliwie rozstrzyganie, kto naprawdę jest najwybitniejszym żyjącym filozofem, to rzecz trudna z braku

odpowiedniej perspektywy historycznej i w dużej mierze zależy ona od obranych kryteriów oceny i osobistych preferencji. Ale nawet komuś, kto przez uprawianie filozofii rozumie tropienie tajników epifanii twarzy Drugiego lub wmawianie tym, którzy nie nabrali jeszcze „ogłady" postmodernistycznej, że żyją tylko w świecie wielorako interpretowalnych i nieustannie dekonstruowanych tekstów, trudno byłoby zakwestionować fakt, że filozofia Quine'a, jej podstawowe kategorie i argumenty, stanowiła oraz nadal stanowi punkt wyjścia i przedmiot wielu ważkich dyskusji toczonych w ramach współczesnej filozofii anglo-amerykańskiej. Oddziaływanie koncepcji Quine'a jest tak mocne, że bez znajomości podstawowych jego dzieł po prostu nie można zrozumieć ewolucji filozofii analitycznej w ostatnich kilku dekadach.

Różności są słownikiem w bardzo luźnym sensie – chyba przede wszystkim dlatego, że jest to uporządkowany alfabetycznie zestaw kilkudziesięciu bardzo krótkich esejów na rozmaite tematy. Prawie połowa z nich to eseje na tematy filozoficzne, formułujące w przystępny sposób poglądy Quine'a na wiele zagadnień z zakresu filozofii języka, epistemologii i metafizyki. Pozostałe hasła dotyczą dziedzin pozafilozoficznych, jak logika, matematyka, językoznawstwo. Część owych miniesejów w żartobliwy sposób przedstawia zmiany znaczeniowe wyrazów, wskazuje na pomysłowe przejawy manipulowania językiem (np. hasło „bałamuctwa"), wykpiwa przejawy pozerstwa intelektualnego (np. hasło „*mathematosis*") itp. W sumie lektura tej książki pozwala czytelnikowi nie tylko zapoznać się z poglądami filozoficznymi jej autora, lecz również daje pewien obraz ogólnych zainteresowań intelektualnych Quine'a, jego spostrzegawczości i poczucia humoru. Trafnie ujął to w swojej ocenie *Różności* Hilary Putnam: „każdy, kto chce zetknąć się z wielkim umysłem filozoficznym usposobionym mniej technicznie i wyrobić sobie obraz Quine'a jako niezrównanego kompana, gawędziarza i zabawnego komentatora bieżących wypadków, z czego znany jest wśród swoich przyjaciół, nie może zrobić nic lepszego niż przeczytać tę książkę" (*The Greatest Logical Positivist*, w: H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1990, s. 277).

Wydaje się, że ogólny charakter filozofii Quine'a, a zwłaszcza kierunek proponowanych przez niego rozwiązań, najtrafniej oddaje stwierdzenie, że jest to filozofia znaturalizowana. Quine'owi chodzi bowiem o to, aby dyscyplina ta – pod względem statusu wygłaszanych przez siebie twierdzeń i metody – nie różniła się niczym od nauk przyrodniczych oraz aby uznawała istnienie tylko tych bytów, których istnienie zakładane jest przez akceptowane teorie składające się na nauki przyrodnicze. Rozmaite aspekty realizacji tego programu naturalistycznego widoczne są w licznych filozoficznych hasłach *Różności*. Omówię tu treść czterech z nich, wskazując jednocześnie, z jakimi trudnościami boryka się ten modny obecnie program filozoficzny.

Znaczenie i prawda. Powszechne jest przekonanie, że język to nie tylko zespół konkretnych wyrażeń i rządzących nimi reguł, lecz również powiązane z tymi wyrażeniami znaczenia, które pojmowane są jako jakieś byty niefizyczne. Tak więc język to dosyć tajemnicze muzeum idei, którym przypisane są etykietki w postaci dźwięków lub napisów. Przekład z języka na język polega jedynie na zmianie tych etykietek. Quine kwestionuje takie ujęcie języka,

opowiadając się jednocześnie za tym, co sugerowali wcześniej John Dewey i Ludwig Wittgenstein: istnieją tylko wyrażenia i ich użycie w konkretnych sytuacjach. Trafność tego drugiego ujęcia potwierdza proces uczenia się języka, w którym mamy do czynienia wyłącznie z obserwowalnym zachowaniem werbalnym i publicznie dostępnymi okolicznościami. Znaczenia w tradycyjnym rozumieniu nie są tu do niczego potrzebne i niczego nie wyjaśniają. Uzasadnia to następującą konkluzję: „w teorii znaczenia nie ma miejsca dla obiektów nazywanych zwykle znaczeniami. Znaczenie albo użycie – tak; znaczenia – nie" (s. 250).

Po zestawieniu dwóch konkurencyjnych teorii prawdy – korespondencyjnej i koherencyjnej – Quine dochodzi do wniosku, że żadna z nich nie jest w pełni zadowalająca, chociaż każda ujmuje coś, co składa się na prawdziwość naszych zdań. Według tej pierwszej teorii zdanie jest prawdziwe, gdy zgadza się z rzeczywistością. Jest to niezbyt jasne sformułowanie, ponieważ nie mówi ono bliżej, jakiego rodzaju jest ta zgodność i w jaki sposób jest ona realizowana przez poszczególne części zdania. Stwierdzenie, że prawdziwość zdania wymaga, aby każda jego część miała swój odpowiednik w rzeczywistości, „zaludnia" świat wieloma bardzo podejrzanymi obiektami (przedmiotami abstrakcyjnymi, obiektami negatywnymi itp.), natomiast przyporządkowanie każdemu prawdziwemu zdaniu faktu znajdującego się po stronie rzeczywistości jest tylko werbalnym wybiegiem, niejako mechaniczną projekcją zdania na rzeczywistość. Ostatecznie zwolennik teorii korespondencyjnej musi poprzestać na banalnym spostrzeżeniu, że stwierdzić, iż jakieś określone zdanie, na przykład „śnieg jest biały", jest prawdziwe, to po prostu stwierdzić, że śnieg jest biały. Teoria koherencyjna nie jest tak banalna, lecz wzięta dosłownie jest po prostu absurdalna. Przyjmując ją twierdzimy bowiem, że warunkiem wystarczającym prawdziwości zdania jest to, aby było ono niesprzeczne, spójne lub koherentne z innymi zdaniami, przez co zdajemy się sugerować, że z nieskończonego zbioru możliwych zdań da się ostatecznie wygenerować tylko jeden niesprzeczny czy spójny zbiór zdań. Obrońca teorii koherencyjnej może jednak zareplikować, że nie jest to wcale takie absurdalne, jeśli odpowiednio pojmie się pojęcie spójności czy koherencji, to jest jeśli nie poczyni się błędnego założenia, że równa się ono formalnemu pojęciu niesprzeczności.

Quine sądzi, że wynik tych klaryfikacji i modyfikacji będzie ostatecznie taki, iż istotny kontrast między teorią korespondencyjną a koherencyjną polega na tym, że ta pierwsza podkreśla, iż prawdziwość zdania determinowana jest przez to, czego owo zdanie dotyczy, natomiast ta druga, że prawdziwość zdania determinowana jest przez jego relację do innych zdań. Nie ma tu żadnej niezgodności, lecz jest raczej dopełnianie, jeśli zważyć, iż pewne zdania uznajemy za prawdziwe na mocy obserwacji (u podstaw tego uznawania leży mechanizm warunkowania przez bodźce zmysłowe), natomiast przy określaniu prawdziwości innych zdań bierzemy pod uwagę ich systematyczne związki z uznanymi już zdaniami obserwacyjnymi. Ujmując owo dopełnianie jeszcze inaczej, Quine pisze: „Jeśli właściwie spojrzymy na spójność i korespondencję, to okaże się, że nie są to konkurencyjne teorie prawdy, lecz jej uzupełniające się aspekty. Aspekt koherencyjny wiąże się z tym, w jaki sposób w idealnym

przypadku dochodzimy do prawdy. Aspekt korespondencyjny wiąże się z relacją między prawdą a tym, czego ona dotyczy" (s. 146).

Z powyżej streszczonych uwag dotyczących znaczenia i prawdy można wnosić, iż kluczowym momentem Quine'owskiej filozofii języka i epistemologii jest proces warunkowania, w którym z jednej strony mamy bodźce „bombardujące" nasze receptory zmysłowe, a z drugiej pewne dźwięki, czy też – mówiąc dokładniej – wypowiadanie przez nas owych dźwięków i ich akceptację. W procesie tym owe dźwięki, mające formę bardzo prostych zdań obserwacyjnych, nabierają znaczenia i stają się empiryczną podstawą naszych teorii świata. Opis tego procesu zajmuje wiele miejsca w pracach Quine'a (w *Różnościach* mowa o nim skrótowo w hasłach „predykcja" oraz „referencja, reifikacja"), lecz ciągle nie jest jasne, czy jego wynikiem jest to, co przypisuje mu Quine. Po pierwsze, Quine ma być może rację wiążąc z bodźcami zmysłowymi nie poszczególne słowa, lecz elementarne zdania obserwacyjne. Ale nawet to nie gwarantuje, że zdania warunkowane przez te same bodźce zmysłowe muszą mieć to samo znaczenie. Na przykład, bodźce, których źródłem jest przebiegający obok pies, mogą wywołać okrzyk „ależ to olbrzymi pies" oraz skłonić do stwierdzenia „to bardzo zadbane zwierzę". Jeśli rzeczywiście coś takiego ma miejsce, czyli jeśli jednemu rodzajowi bodźców można przyporządkować więcej niż jedno elementarne zdanie obserwacyjne, to znaczeń takich zdań nie można charakteryzować wyłącznie w kategoriach warunkujących je bodźców. Ponadto, nie bardzo wiadomo, jak w koncepcji Quine'a odróżnić zasadną akceptację zdania obserwacyjnego (zasadną – tj. w oparciu o właściwy bodziec) od akceptacji niewłaściwej, mającej swe źródło w złym funkcjonowaniu naszego aparatu poznawczego czy w nienormalnej sytuacji, w której byliśmy „bombardowani" przez bodźce. Odpowiedź Quine'a byłaby prawdopodobnie taka, że elementarnych zdań obserwacyjnych się nie uzasadnia, a kryterium pozwalającym na eliminację nienormalnych przypadków jest intersubiektywna zgoda. Nie jest to jednak rozwiązanie, które przekonywałoby zbyt wielu epistemologów, gdyż mimo wszystko cały proces warunkowania i akceptacji najbardziej podstawowych zdań w systemie naszej wiedzy ma w takim ujęciu charakter mechaniczno–przyczynowy i w zasadzie wymyka się racjonalnej kontroli.

U m y s ł i w o l n a w o l a. W sprawie relacji naszego umysłu do ciała Quine – podobnie jak większość współczesnych filozofów – odrzuca stanowisko dualistyczne, w myśl którego umysł i ciało to dwie odrębne, chociaż wzajemnie na siebie oddziałujące, substancje. W tej sprawie nie pozostaje nic innego, jak przyjąć tezę, która w dzisiejszych czasach wydaje się wręcz niekwestionowanym banałem, a mianowicie że w ludzkim umyśle nie pojawi się żadna myśl lub uczucie (czy jakikolwiek inny stan mentalny) bez odpowiedniego impulsu lub skurczu jakiegoś włókna nerwowego, czyli bez odpowiednich zmian w ciele. Quine uważa, że należy to rozumieć tak, iż każde zdarzenie mentalne jest realizowane przez jakiś stan cielesny lub jest jego „odzwierciedleniem". Przy takiej interpretacji możemy zastosować tzw. brzytwę Ockhama, eliminując umysł i tym samym zagadkowy problem wzajemnego oddziaływania umysłu i ciała. Mówiąc jeszcze inaczej, należy dokonać identyfikacji umysłu z pewnymi

stanami i aktywnościami ciała, twierdząc, że „stany i zdarzenia mentalne są szczególnymi podklasami stanów i zdarzeń w ciałach ludzkich i zwierzęcych" (s. 217). Ale takiej identyfikacji – zastrzega się Quine – można dokonać tylko na płaszczyźnie ontologicznej. Nie da się natomiast, z uwagi na odrębność języków i schematów klasyfikacyjnych, wesprzeć jej redukcją potocznego mówienia o umyśle oraz psychologii do nauk o mózgu czy – ogólniej – do nauk przyrodniczych. Krótko mówiąc, dualizm ontologiczny zostaje zniesiony, ale pozostaje dualizm pojęć czy języka.

Jeśli zgodzić się z tym poglądem, to człowiek jest po prostu wysoce złożonym obiektem materialnym, którego działanie jest całkowicie determinowane przez prawa przyrodnicze. Czy wobec tego można zasadnie powiedzieć, że człowiek jest istotą wolną? Quine uważa, że tak. Niezależnie od tego, jak bardzo deterministyczny i redukcjonistyczny będzie nasz obraz świata, człowiek może być w nim wolny wtedy, „gdy postępuje tak, jak chce, albo tak, jak uważa za stosowne", a to, że „nasze pragnienia i upodobania mają swoje przyczyny" (s. 234), nie ma tu nic do rzeczy. Tak więc w tradycyjnym sporze na temat relacji determinizmu i wolnej woli Quine zajmuje typowe stanowisko kompatybilistyczne, według którego determinizm daje się pogodzić z istnieniem wolnej woli.

Chociaż Quine uważa, że jego pogląd w sprawie relacji umysłu do ciała jest rozwinięciem banalnej konstatacji o fizycznym uwarunkowaniu stanów mentalnych, to faktycznie jego stanowisko jest wyrazem radykalnego i niezbyt wiarygodnego materializmu całkowicie utożsamiającego stany mentalne ze stanami fizycznymi. Przyznanie, że jest to redukcja ontologiczna bez redukcji metodologicznej w obrębie nauk czy też redukcji aparatury pojęciowej w obrębie języków, nie jest – wbrew pozorom – żadnym złagodzeniem tego stanowiska. Co więcej, wydaje mi się, że przy takim postawieniu sprawy problematyczne staje się ontologiczne sprowadzenie umysłu do ciała, gdyż nie możemy wtedy poprzeć takich zabiegów sukcesami redukcji metodologicznych czy terminologicznych. Zagadkowe też staje się to, dlaczego uporczywie trzymamy się pewnej terminologii czy pewnego sposobu uprawiania psychologii, skoro u spodu tego wszystkiego kryją się błędne założenia ontologiczne.

Zastanawiając się nad zgodnością wolnej woli z determinizmem, Quine z dużym dystansem pisze o możliwości zadowalającej eksplikacji tezy determinizmu i omawiając po kolei różne jej rozwinięcia wskazuje na ich słabości. Niestety, pojęcie wolnej woli i wolnego działania zostało w tym kontekście potraktowane po macoszemu. Autor bez specjalnych deliberacji i zastrzeżeń opowiada się za takim rozumieniem wolnego działania, przy którym jest nim każde działanie spontaniczne, tj. działanie, które nie zostało wymuszone (przykładem działania spontanicznego może być np. zainicjowane przeze mnie celowe popchnięcie kogoś, a działania wymuszonego – popchnięcie kogoś wyłącznie wskutek tego, że sam zostałem popchnięty przez kogoś innego). Nie została natomiast bliżej omówiona i przedyskutowana bardziej intuicyjna koncepcja, według której tylko działanie wybrane spośród przynajmniej dwóch możliwości jest wolne. Innymi słowy, ktoś działa w sposób wolny tylko wtedy, gdyby mógł postąpić inaczej. Quine formułuje jedynie mimochodem taki oto

argument przeciwko tej koncepcji: skoro wybrałem coś w sposób wolny, to zrobiłem to zgodnie z tym, co chciałem i co uważałem za stosowne; dlaczego wobec tego wymagać, aby wolność miała polegać na możliwości wybrania czegoś, czego nie chcę i czego nie uważam za stosowne? Ale taki argument zniekształca – moim zdaniem – to, o co chodzi zwolennikom tej koncepcji wolnego działania: chodzi im po prostu o to, że nie zmieniając biegu wypadków, na które nie mam wpływu, mógłbym po prostu mieć inne pragnienia i dążenia, a wobec tego zrobić inaczej, niż zrobiłem. Wydaje się zatem, że optymizm Quine'a, iż przyjęcie determinizmu lub fizykalistycznej koncepcji człowieka (gdzie przyczynowanie rozumiane jest jako mechaniczne przekazywanie energii) nie stanowi zagrożenia dla powiązanych ze sobą idei wolnego działania i moralnej odpowiedzialności, jest optymizmem przedwczesnym.

Tadeusz Szubka

TADEUSZ SZUBKA, ur. 1958, dr filozofii, adiunkt w Zakładzie Logiki i Teorii Poznania KUL. Autor książki *Metafizyka analityczna P. F. Strawsona* (1995) oraz wielu artykułów i recenzji z zakresu współczesnej filozofii anglo-amerykańskiej, redaktor antologii *Metafizyka w filozofii analitycznej* (1995) oraz współredaktor kilku innych prac zbiorowych. Obecnie przebywa jako *postdoctoral research fellow* na Uniwersytecie Queensland, Brisbane, Australia.

INTELIGENCJA EMOCJONALNA

Daniel Goleman, EMOTIONAL INTELLIGENCE
Bantam, New York 1995

Na listę amerykańskich bestsellerów trafiła tuż po wydaniu książka Daniela Golemana, psychologa z doktoratem z Harvardu, zatytułowana *Emotional Intelligence*. Nie jako pierwsza na ten temat – wcześniej i bardziej radykalnie pisał o tym amerykański psycholog z Harvardu Howard Gardner w wydanej w 1983 roku książce *Frames of Mind* – uderzającej w kult inteligencji, w zbyt daleko posunięte, absolutystyczne pojmowanie ilorazu inteligencji IQ jako jedynej bądź najważniejszej miary przyszłego sukcesu życiowego. Tymczasem szczegółowe badania wykazują, że IQ ma nań wpływ jedynie w 20% – czysta

„mózgowa inteligencja" często nie wystarcza. Ważniejsza może być umiejętność rozpoznawania własnych i cudzych uczuć, sztuka współżycia, kultywowania przyjaźni, rozwiązywania konfliktów – to te zdolności nierzadko decydują, że słabszy, lecz obdarzony talentem w tej dziedzinie uczeń odnosi większy sukces życiowy niż szkolny prymus. Oparty na obserwacji ludzkich losów zdrowy rozsądek mówi, że najlepiej, jeżeli umiejętności intelektualne i emocjonalne wzajemnie się uzupełniają, serce współgra z rozumem. Awangardowy w skali światowej charakter kultury amerykańskiej, która mniej lub bardziej świadomie odeszła dość daleko od zdroworozsądkowych rozwiązań, nie przyczynił się do zlikwidowania czy choćby zmniejszenia liczby poważnych problemów psychospołecznych, toteż przypominanie o prawdach mądrości ludowej wydaje się szczególnie uzasadnione.

Kariera ilorazu inteligencji datuje się od początku tego wieku, lecz próby innego podejścia do oceny zdolności osobniczych mają już także swoją historię. Howard Gardner opracował model siedmiu typów uzdolnień (z czego tylko dwa pierwsze wchodzą w zakres określany przez iloraz): typ werbalny, matematyczny, przestrzenny, kinetyczny, muzyczny, interpersonalny i intrapsychiczny. Kilka lat temu, w wyniku dalszych prac nad uściśleniem metodologicznym, Peter Salovey – psycholog z Yale – zaproponował pojęcie inteligencji emocjonalnej, składającej się z pięciu podgrup. Są to: 1. poznanie własnych emocji, 2. kierowanie emocjami, 3. motywowanie siebie, 4. rozpoznanie emocji innych, 5. umiejętność wchodzenia w stosunki interpersonalne i utrzymywania ich.

W kolejnych rozdziałach swej książki Goleman zajmuje się problemami wiążącymi się z wymienionymi kwestiami. Przy okazji przytacza liczne przykłady i wyniki najciekawszych badań. Do klasycznych należy tzw. *„marshmallow test"*. Otóż prowadzący eksperyment poddaje czteroletnie dzieci swoistej próbie. Zaprasza je pojedynczo do pokoju i stawia przed wyborem: oto *marshmallow* (popularny wśród dzieci słodki, piankowy smakołyk wielkości cukierka) – możesz go zjeść teraz albo, jeśli poczekasz chwilę, aż wrócę, dostaniesz dwa. Gdy psycholog opuszcza pokój, malcy zachowują się różnie, jedni zjadają *marshmallow* od razu, inni dopiero po dłuższej chwili. Lecz są i tacy, którzy decydują się czekać. Walczą z pokusą – zasłaniają sobie oczy, odwracają wzrok, starają się czymś zająć, Po powrocie psychologa dostają swoją nagrodę. Gdyby eksperyment zakończył się w tym momencie, nie wniósłby wiele do naszej wiedzy psychologicznej. Po kilkunastu latach inny psycholog powrócił jednak do grupy obserwowanych wtedy dzieci. Stwierdził, że te, które oparły się pokusie, jako nastolatki były bardziej lubiane, przedsiębiorcze, wierzące w swoje siły i odpowiedzialne. Te, które nie wytrzymały, były z reguły bardziej samotne, uparte i łatwo ulegały frustracji. Nadmiernie reagowały na stres i unikały trudniejszych zadań. Gdy pod koniec szkoły średniej obie grupy zdawały egzaminy będące formalnym odpowiednikiem polskiej matury, ci, którzy jako małe dzieci potrafili sobie odmówić łakocia, uzyskali znacznie lepsze wyniki. A więc eksperyment ten potwierdza obserwację, iż istnieje sprzężenie zwrotne między opanowaniem emocjonalnym a wynikami w nauce.

W dalszej części książki autor zajmuje się kwestią praktycznego zastosowania inteligencji emocjonalnej. Nie można bowiem przecenić jej znaczenia dla

trwałości małżeństwa czy stosunków w pracy. O ile stan wiedzy, związany bezpośrednio z ilorazem inteligencji, ma zasadnicze znaczenie przy przyjmowaniu do pracy, o tyle umiejętność współżycia z ludźmi (a więc jeden z aspektów inteligencji emocjonalnej) decyduje o utrzymaniu się w niej i o dalszej karierze. Coraz częściej mówi się także o tym, że ma ona wpływ na odporność osobniczą i mobilizację organizmu w chorobie.

To, że książka Golemana stała się bestsellerem w USA, ma oczywiście swoje uzasadnienie. Psychologowie, psychoterapeuci nie od dzisiaj walczą tu o „rząd dusz", co nie pozostaje bez związku z wszechobecnością (i często dochodami) tej grupy zawodowej. Wielu czytelnikom książki będzie się marzyło wypracowanie testów do precyzyjnego oszacowania potencjału osobniczego EQ. Krytycy takiego podejścia zwracają jednak uwagę, że w sferze uczuć nie może być mowy o żadnej średniej, cechy indywidualne są po prostu różne, choć prawdą jest, że pewni ludzie – podobnie jak w zakresie zdolności intelektualnych – obdarzeni są większą bystrością niż inni. W obu tych dziedzinach – emocji i intelektu – występuje ograniczona liczba geniuszów i osób upośledzonych (psychologia zna np. kategorię ludzi o bardzo ograniczonym życiu uczuciowym, są oni dotknięci aleksytymią), większość ludzi posiada na ogół takie czy inne uzdolnienia natury intelektualnej i emocjonalnej. Inna grupa czytelników pracy Golemana z satysfakcją odnotuje ją jako kolejny krok oddalający od behawiorystycznego negowania życia wewnętrznego i jego mechanizmów. Jeszcze inni przyklasną narastającej dziś tendencji do uznania wagi i znaczenia pracy nad wyrabianiem charakteru. Problem ten, który ostatnie czasy odesłały do lamusa, daje o sobie znać w postaci pleniących się chorób społecznych, przestępczości itp. Podobnie jak analogicznie do IQ zaczyna się teraz mówić o EQ (choć sam autor tego terminu nie wprowadza), można obecnie rozważać „emocjonalny analfabetyzm" szerzący się na wielką skalę w dzisiejszych społeczeństwach. A przecież trzeba zdać sobie sprawę z prostego faktu, że w porównaniu z pracą tzw. władz umysłowych emocje objawiają się znacznie szybciej, w ułamkach sekund, i konieczność sprawnego nimi kierowania jest niejednokrotnie sprawą życia lub śmierci. Najlepiej świadczy o tym ogromna ilość zabójstw pod wpływem nieumiejętności opanowania gniewu czy frustracji. To w USA zdarzają się przypadki uśmiercania niemowląt, które przeszkadzają otoczeniu swoim płaczem, w rodzinach dochodzi do zabójstw na skutek utarczki o wybór kanału w telewizji, a uczniowie strzelają do siebie w wyniku awantury zapoczątkowanej tym, że ktoś na kogoś wpadł na szkolnym korytarzu.

Goleman zwraca uwagę na szkodliwe tendencje wychowawcze. Mówi o tym, że dzieci ignorowane, pozostawione samym sobie, są jeszcze bardziej pokrzywdzone niż te, które się maltretuje. Z drugiej strony, przypomina także o szkodliwości postawy nadopiekuńczej. Dyskredytuje również obsesyjną troskę o *self–esteem*, którą powinno się zastąpić wyrabianiem empatii (poprzez zwiększenie uwrażliwienia na innych prowadzi ona do działań altruistycznych). Na liście pierwszorzędnych zabiegów pedagogicznych musi się także znaleźć wyrabianie właściwej reakcji na przypływ gniewu (*anger management*) oraz opanowanie impulsywności. Tradycyjnie wysoko cenioną zdolność oparcia się

pokusie dzisiejsi specjaliści – po przemianowaniu na „niepoddawanie się chęci zyskania natychmiastowej gratyfikacji" – uważają za jedną z najbardziej podstawowych umiejętności psychologicznych. Wielkie znaczenie ma też umiejętność przyjęcia porażki, nieuleganie frustracji. W tym kontekście autor wspomina o technikach poprawiania nastrojów, którymi mogą być, na przykład, skierowanie uwagi na jakieś konstruktywne działanie, pomoc innym, czy wreszcie modlitwa.

Kładąc nacisk na konieczność jak najwcześniejszych działań pedagogicznych w tej dziedzinie, Goleman przytacza zachęcające wyniki otrzymywane w szkołach wdrażających eksperymentalne programy wychowania emocjonalnego. Tu jednak pojawia się zasadniczy problem. Polega on na tym, że podejścia do sfery emocjonalnej nie można uczyć bez odwoływania się do systemu etycznego, bowiem tak inteligencja, jak i bystrość emocjonalna mogą być wykorzystywane w służbie złu lub dobru. Pominięcie tego wymiaru może się okazać bardzo niebezpieczne.

Joanna Petry Mroczkowska

JOANNA PETRY MROCZKOWSKA, dr filologii romańskiej, krytyk literacki, tłumaczka i eseistka. Mieszka w USA.

FILOZOFIA WSPÓŁCZESNA W KRZYWYM ZWIERCIADLE

Witold Mackiewicz, FILOZOFIA WSPÓŁCZESNA W ZARYSIE,
Witmark, Warszawa 1994

Coraz częściej, przeglądając książki leżące na półkach księgarskich, doznaję uczucia niesmaku, czasem wręcz ogarnia mnie groza. Za „komuny" książek filozoficznych – jeśli idzie o ofertę tytułów – było niewiele, część z nich stanowiły marksistowsko–leninowskie śmieci, ale reszta to były zwykle pozycje wartościowe, porządnie opracowane redakcyjnie, a przede wszystkim pub-

likowane po uzyskaniu pozytywnych, fachowych recenzji (i, rzecz jasna, akceptacji cenzury). Dziś cenzura znikła – i znikły w większości przypadków recenzje wydawnicze. Aby opublikować książkę, wystarczy mieć pieniądze na druk. Tym bardziej, że pojawiła się niezliczona ilość wydawnictw prowadzonych przez ludzi, którzy najwyraźniej uznali, że fachową wiedzę w tym zakresie łatwo zastąpić dobrymi chęciami; ludzi, którzy w pogoni za zyskiem nagminnie rezygnują z usług redaktorek(ów) i recenzentek(ów).

Pora bić na alarm. Wołać, że taka sytuacja stanowi zagrożenie dla kultury narodu. Oto młodzi ludzie kupują – bo przecież sami nie są w stanie krytycznie wybierać – książki napisane fatalną polszczyzną i takim językiem nasiąkają. Otrzymują podręczniki rojące się od błędów i te błędy będą później przekazywali dalej.

Nie sądzę, by ktoś recenzował książkę Witolda Mackiewicza. Jeśli, jak podano, opracował ją redakcyjnie Andrzej Miś, to zrobił to aż nadto pobieżnie. Nieudolny język i setki merytorycznych błędów – oto moja opinia o książce pomyślanej najwyraźniej jako podręcznik dla studentów. (W końcu wydanie jej dotował, jak napisano, Minister Edukacji Narodowej.) Postaram się tę opinię uzasadnić, jeśli chodzi o kwestie merytoryczne.

Trzeba przyznać, że Witold Mackiewicz podjął się zadania niesłychanie trudnego. Nie sądzę, by ktokolwiek w Polsce mógł ze znawstwem pisać o najważniejszych nurtach filozofii współczesnej, zwłaszcza mieć jednoczesne kompetencje w zakresie fenomenologii i hermeneutyki z jednej, a filozofii analitycznej i filozofii nauki z drugiej strony. Tylko brak samokrytycyzmu mógł skłonić autora recenzowanej książki do napisania jej w pojedynkę, zamiast prosić o pomoc innych (tak jak tekst ze s. 100–105 wyszedł, ze znakomitym skutkiem, spod pióra Jacka Jadackiego). Ja nie będę ryzykował i omówię wybrane błędy, jakie popełnia Autor w rozdziałach poświęconych tym poglądom filozoficznym, na których się choć trochę znam. Jeśli inni napiszą recenzję z pozostałych rozdziałów, wtedy Witold Mackiewicz zbierze, być może, zasłużone pochwały.

W rozdziale o Johnie Stuarcie Millu znajdujemy szereg charakterystycznych dla całej książki nieporadnych sformułowań. Ot, na przykład twierdzenie głoszące, iż „bliżej praktyki i doświadczenia empirycznego [niż logika – W.S.] sytuuje się teoria poznania" (s. 15), twierdzenie, którego ja przynajmniej nie jestem w stanie zrozumieć. Ewidentnym błędem, i to o charakterze podstawowym, jest sugestia, iż empiryzm genetyczny to pogląd, że zadaniem wiedzy „jest nie tylko opisywanie faktów (..) ale także ich wyjaśnianie" (s. 15). Gdy zaś Mackiewicz pisze, że „przyczyną powstawania (...) wrażeń jest obiektywnie istniejąca materia", to pogląd Milla miesza mu się najwyraźniej z poglądem Włodzimierza Iljicza Lenina. Zaraz dalej znajdujemy przykład niechlujstwa pojęciowego, za jakie studentom drugiego roku filozofii obniżam na egzaminie oceny: „Przyczynowość Mill opisywał jako zespół poprzedników, po którym dane zjawisko następuje niezmiennie i bezwarunkowo" (s. 15) – oczywiście zamiast „przyczynowość" powinna być „przyczyna". Obawiam się, że nagminność tego typu pomyłek świadczy o tym, że nie mamy tu do czynienia ze zwykłym przeoczeniem. Przykładem zdanie na tej samej stronie:

„logika była teorią o poprawności uzasadniania rozumowań" i na początku następnej, że indukcja jest sposobem przechodzenia „od wiedzy wiadomej do wiedzy nieznanej". Lub przedziwne stwierdzenie, iż Mill „całość rozumowań sprowadzał do wiedzy empirycznej", poprzedzone określeniem rozumowań dedukcyjnych mianem metafizycznych. Mackiewicz pisze też błędnie, że indukcja enumeracyjna nie prowadzi od wiedzy o pewnych faktach jednostkowych do wiedzy o wszystkich faktach tej samej klasy – bo właśnie prowadzi; błędnie też przedstawia powód, dla którego Mill chciał tego typu indukcję zastąpić indukcją eliminacyjną. (Chodziło mu o zapewnienie rozumowaniom indukcyjnym niezawodności.) I jeszcze jedno nieudolne sformułowanie: kanonami indukcji eliminacyjnej „winna się posługiwać metodologia każdej nauki empirycznej" (s. 16) – wiem, co znaczy powiedzenie, że naukowcy powinni się posługiwać jakąś metodą, ale nie rozumiem, w jaki sposób jakąś metodą może się posługiwać metodologia. A powiedzenie – by przejść do poglądów etycznych Milla – iż zasada utylitaryzmu „głosi, że szczęścia przysparzają ludziom jedynie czyny dobre, te, które są źródłem przyjemności i braku cierpienia" (s. 16), jest albo najbardziej nieudolnym sformułowaniem tej zasady, jakie dotąd spotkałem, albo świadczy o niezrozumieniu przez autora recenzowanej książki podstawowych reguł definiowania. Zarzut błędnego koła jeśli chodzi o oparcie indukcji na zasadzie jednostajności przyrody, a owej zasady z kolei na indukcji (tak jakoś powinien ten zarzut brzmieć, a nie jak u Mackiewicza na s. 20, gdzie w ogóle na żadne błędne koło się nie wskazuje), mógł postawić tylko ktoś, kto nie wie, że źródłem zasady jednostajności przyrody miały być rozumowania polegające na zwykłym, enumeracyjnym uogólnieniu wyników doświadczeń, tak otrzymana zasada stanowiła zaś podstawę kanonów indukcji eliminacyjnej.

Rozdział omawiający poglądy Ernsta Macha (s. 28–30) stanowi jeden ciąg nieporozumień. Mackiewicz pisze na przykład, że Mach „jako fizyk zwrócił uwagę na fakt, że same zjawiska materialne uzyskują ciągle nowe interpretacje" (s. 29), choć oczywiście wyrażenie „zjawiska materialne" w odniesieniu do poglądów Macha nie ma sensu. O elementach, czyli centralnej kategorii ontologii Macha, Autor cytowanej książki niczego, jak się zdaje, nie słyszał. Podobnie całkowicie błędne jest przypisanie Machowi poglądu, że „u podstaw wszelkiej teorii leży doświadczenie zmysłowe, na które składają się wrażenia dotyczące zarówno jakości pierwotnych, jak i wtórnych, fizycznych i psychicznych" oraz że wrażenia „są stałą dyspozycją organizmu do absorbowania świata przedmiotowego i raz są one fizyczne, raz psychiczne, w zależności od tego, w jakiego typu relacje wchodzimy z przedmiotami" (s. 29) – nie ma tu miejsca na wyjaśnianie zawartych w tych sformułowaniach błędów, w każdym razie tego typu tekst napisać mógł tylko ktoś, kto filozofię Macha zna co najwyżej z trzeciej czy czwartej ręki. Kolejne twierdzenie pozbawione sensu: „W trakcie doświadczenia poznajemy rzeczy i ich cechy jako elementy doświadczenia, a nie jako realne fakty" (s. 29). W komentarzu Autor oznajmia, że u Avenariusa i Macha „zmysły są faktem pierwotnym, materia wtórnym, i to jedynie pod postacią pojęcia" (s. 30). Po pierwsze, winno być nie „zmysły", ale „wrażenia", a lepiej „strumienie elementów", po drugie, nie „faktem pierwotnym", ale na przykład „substancją" – w przeciwnym razie powstaje bełkot. Komentarz

sprowadza się zresztą do przypomnienia, najwyraźniej jako miarodajnych, ocen, które w odniesieniu do poglądów empiriokrytyków sformułował Włodzimierz Iljicz Lenin, popartych opinią Bogusława Wolniewicza również do Lenina się odwołującego.

W rozdziale o Wittgensteinie dowiadujemy się, że ten ostatni ogłosił m. in. artykuł *Uwagi o formie logicznej. Zapiski na temat społeczeństwa Arystotelesowskiego* (s. 106) – tak Autor tłumaczy tytuł, nie zdając sobie najwyraźniej sprawy z tego, że „Proceedings of the Aristotelian Society" to nie jest część tytułu artykułu, ale tytuł czasopisma, w którym artykuł się ukazał. Niby zabawna pomyłka, ale taka, którą popełnić mógł tylko ktoś, kto nie ma pojęcia, o czym pisze (na następnej stronie ten parostronicowy artykuł określony jest jako „większa rozprawa"). W dalszej części rozdziału znajdujemy takie osobliwości, jak stwierdzenie (którego, zdaniem Mackiewicza, Kartezjusz dowiódł), że „nasze myślenie" jest „źródłem wszelkiej wiedzy naukowej" (s. 108). Doświadczenie okazuje się najwyraźniej w praktyce badawczej naukowców zbędne. Ja wiem, że Kartezjusz tak uważał (choć nie do końca), ale powtarzać tego typu poglądy dziś? Może, już bez komentarza, parę przykładów twierdzeń, jakie na tej samej stronie Autor wygłosił na temat filozofii *Traktatu logiczno–filozoficznego*, a które dla każdego, kto choćby trochę obeznany jest z filozofią wczesnego Wittgensteina, są oczywistym nonsensem: „Rzeczy nie znamy, a to, co znamy, to są relacje między ich stanami" (s. 109); „Wittgenstein twierdzi, że przestrzeń pozalogiczna (...) nie może istnieć"; „tezy logiki nie są zależne od ludzkiego myślenia i go nie reprezentują". Wreszcie prawdziwe kuriozum: tezy logiki „są poza prawdą i fałszem" – jak to rozumieć, skoro Wittgenstein twierdzi, że tezy logiki są to zdania zawsze prawdziwe? Na omówienie w recenzowanej książce poglądów późniejszego Wittgensteina pozwolę sobie litościwie spuścić zasłonę milczenia.

Zaraz potem następuje rozdział o neopozytywizmie, z którego najpierw dowiadujemy się (co jest akurat nieprawdą), że przedstawiciele Koła Wiedeńskiego określali swoje poglądy mianem „teorii naukowej" (s. 114), by zaraz dalej przeczytać, iż „filozofia nie jest nauką" (s. 115). Gdy Autor pisze, że aby zdanie było prawdziwe, to nazwy „w nie uwikłane" (co ma znaczyć takie wyrażenie?) „muszą mieć odpowiedniki pośród rzeczy i faktów materialnych" (s. 115), to raczej nie wie, o czym pisze. (Faktom według koncepcji neopozytywistycznych odpowiadają zdania, nie nazwy; nazwy zaś, zdaniem Schlicka czy Carnapa, nie oznaczają rzeczy materialnych!) Ciekaw jestem, gdzie Witold Mackiewicz znalazł twierdzenie – które przypisuje Schlickowi – że ostoją metafizyki były „prawdy logiczne i matematyczne" (s. 115)? Gdyby na egzaminie z metodologii nauk student napisał: „metodą sprawdzalności zdań naukowych (...) jest bezpośrednie doświadczenie empiryczne" (s. 116), to obniżyłbym mu stopień. Ale co zrobię, jeśli usprawiedliwi się on cytatem z książki profesora filozofii? Otóż, po pierwsze, nie „metodą sprawdzalności", ale „metodą sprawdzania", a po drugie, doświadczenie nie jest metodą! (Może nią być np. przepis na porównywanie zdania z doświadczeniem.) Kiedy znów Autor pisze, że „zdania naukowe dopiero wówczas mogą zostać poddane [empirycznej] weryfikacji, jeśli ich postać zostanie sprowadzona do odpowied-

niej formy logicznej i formy języka" (s. 116), to nawet skrytykować go nie mogę, bo nie wiem, o co chodzi; na przykład: co to takiego „forma języka"? Zdaniem Witolda Mackiewicza Rudolf Carnap miał uznać, „że wszystko, co zachodzi jako fakt, jest stanem materii (...) Materia fizyczna daje się sprowadzić do prostych elementów–atomów" (s. 117). Szkoda, że nie podał źródła swych rewelacji, bo ja o takim poglądzie Carnapa nie słyszałem. Ale gdy Autor zaraz potem stwierdza, że zdania protokolarne, według Carnapa, są „tak oczywiste, że nawet nie wymagają uzasadnienia czy weryfikacji empirycznej", to dowodzi tym samym, że w ogóle nie zna omawianych poglądów. Następujące zaraz potem omówienie reakcji Otto Neuratha na (rzekome) koncepcje Carnapa jeszcze powiększa panujący zamęt i jest kolejnym świadectwem aroganckiej niekompetencji.

Kiedy czytamy, że Karl Popper przed wojną pracował jako docent na uniwersytecie w Wiedniu, to jest to „jedynie" zwykła nieprawda. Ale kiedy czytamy – po zupełnie chybionym omówieniu metodologii Poppera – o jego koncepcji trzech światów, zaczyna wiać grozą. Najpierw dowiadujemy się, że na świat drugi składają się m. in. „czyny jednostkowe", potem – że na trzeci świat „nie mają wpływu światy pozostałe" (s. 121). Otóż, po pierwsze, drugi świat Poppera jest światem naszych procesów psychicznych, zaś nasze czyny należą do świata pierwszego. Po drugie, świat trzeci jest, zdaniem Poppera, wytworem świata drugiego, a jego ewolucja przebiega przede wszystkim pod wpływem doświadczeń falsyfikujących trzecioświatowe teorie, a dostarczanych przez świat pierwszy.

Co należy myśleć o twierdzeniu, że według koncepcji Kuhna paradygmat to „wspólnota naukowa" (s. 222) oraz że to refleksja nad tym, iż jeden uczony może należeć do wielu podgrup dyscyplinarnych, doprowadziła Kuhna do zastąpienia pojęcia „paradygmatu" pojęciem „macierzy dyscyplinarnej" (s. 222)? Chyba tylko tyle, że wiedza Autora o koncepcji Kuhna jest podobna do jego wiedzy o Popperowskiej teorii trzech światów czy o Carnapowskim pojęciu zdań protokolarnych.

Niestety, tego typu kuriozalnych – fałszywych lub bezsensownych – twierdzeń można by przytaczać setki. Na życzenie służę dalszymi przykładami, chętnie się nimi podzielę w razie ewentualnych polemik. Wystarczy jednak przykładów, które podałem, aby ocenić wartość recenzowanej książki. Pozostaje jeszcze pytanie do Ministra Edukacji Narodowej o to, jakimi motywami i jakimi kryteriami się kierował, dotując publikację tego „podręcznika"?

Wojciech Sady

WOJCIECH SADY, ur. 1952, profesor w Instytucie Filozofii WSP w Zielonej Górze. Ostatnio tłumaczył książki Jiddu Krishnamurtiego, Imre Lakatosa, Bertranda Russella i Ludwiga Wittgensteina.

IZRAELSKA MISJA

**FROM SCIENCE TO DIPLOMACY.
A POLE'S EXPERIENCE IN ISRAEL.
BY AMBASSADOR JAN DOWGIAŁŁO WITH HARVEY SARNER,**
Brunswick Press, Cathedral City, 1995

Która z ambasad może być dla polskiego dyplomaty większym wyzwaniem niż ambasada w Izraelu? Chyba tylko ambasada w byłym Związku Radzieckim lub na innej planecie – żartuje Harvey Sarner we wstępie do książeczki, która jest zapisem jego rozmów z profesorem Janem Dowgiałłą. Dowgiałło otrzymał od rządu Tadeusza Mazowieckiego propozycję objęcia ambasady w którymś z państw skandynawskich, ale postanowił zostać dyplomatą w Izraelu. W listopadzie 1990 roku przyjechał do Tel Awiwu, by objąć obowiązki ambasadora RP po 23 latach przerwy w oficjalnych stosunkach dyplomatycznych zerwanych przez PRL w roku 1967.

Jan był czwartym z pięciorga dzieci Karola i Zofii Dowgiałłów; urodził się w roku 1932. Po wkroczeniu Armii Czerwonej do Polski NKWD aresztowało ojca; po prawie 55 latach rodzina znalazła jego nazwisko na liście obywateli polskich zamordowanych przez Rosjan w kwietniu 1940 roku. „Winą" Karola było ziemiańskie pochodzenie. Matka Jana wywiozła dzieci z sowieckiej Ukrainy do Generalnej Guberni; zginęła w Powstaniu Warszawskim jako żołnierz Armii Krajowej. W Powstaniu poległ także 20–letni wówczas brat Jana, Dominik. Jan Dowgiałło studiował po wojnie geologię w Uniwersytecie Poznańskim, w roku 1973 rozpoczął pracę w Instytucie Geologii Polskiej Akademii Nauk. Nigdy nie należał do żadnej partii politycznej; był członkiem „Solidarności" od września 1980 roku. W latach 70. i 80. pracował dla ONZ w Jemenie Północnym i Indiach.

Do Izraela przybywał w poczuciu, że będzie to kraj trochę podobny do Jemenu. Liczył się z tym, że może mieć trudności, choćby dlatego, że nie znał hebrajskiego. Przed wyjazdem uprzedzano go, że powinien się przygotować na ataki ze strony Izraelczyków nastawionych wrogo do Polski i Polaków. Przestrogi nie były bezpodstawne. Tuż przez wizytą prezydenta Wałęsy w Izraelu, w roku 1991, Dowgiałłę zaproszono na spotkanie w Instytucie im. Żabotyńskiego, gdzie mieści się centrala partii Likud. Gdy oddano mu głos, na sali pojawiły się transparenty z antypolskimi hasłami; rozległy się wrogie okrzyki. Po 5 minutach hałaśliwą grupkę kontestatorów usunięto z sali, Dowgiałłę przeproszono, dalej mówił bez przeszkód. Nazajutrz z przeprosinami odwiedziła go w ambasadzie delegacja najwyższych władz Likudu. Ambasador przyjął przeprosiny i wyraził tylko żal, że nie miał okazji porozmawiać z protes-

tującymi. Chciał poznać motywy ich postępowania, przedstawić swój punkt widzenia – zainicjować dialog. Tej metody – „słuchać, zrozumieć, szanować, wyjaśniać" – starał się trzymać przez całą swą ambasadorską kadencję w Izraelu.

Autora wywiadu-rzeki, Sarnera, poznał Dowgiałło w Jerozolimie na uroczystości, której bohaterami była grupa Polaków uhonorowanych tytułem „Sprawiedliwych wśród narodów świata". Sarner napisał we wstępie, że większość Polaków, z którymi rozmawiał na temat stosunków polsko-żydowskich, mieści się w którejś z dwóch kategorii. Pierwsi mówią, że w Polsce nie było antysemityzmu, drudzy to ci, którzy choć sami nie zrobili niczego złego, kajają się za cały naród polski. Są wreszcie Polacy, jak profesor Dowgiałło, którzy mówią o wstydzie, jaki sprowadzili na naród niektórzy Polacy, a zarazem przypominają o pozytywnych doświadczeniach Żydów mieszkających w Polsce, o czynach Sprawiedliwych, którzy ratowali Żydów podczas okupacji niemieckiej.

Zdarzyło się, że pewien ocalały z Zagłady Żyd z Polski opowiedział Dowgialle o swej matce, zamordowanej przez Niemców w obozie koncentracyjnym. Ambasador wysłuchał opowieści, złożył rozmówcy wyrazy współczucia. „Dlaczego nie powiedziałeś mu, że Niemcy zabili ci matkę i brata, a Rosjanie – ojca?" – zapytał Dowgiałłę Sarner. Ambasador odpowiedział, że szczerze współczuł swemu żydowskiemu rozmówcy i nie widział potrzeby, by opowiedzieć mu o własnych tragicznych przeżyciach.

W epilogu książeczki Jan Dowgiałło zastrzega się, że jego obserwacje dotyczące Izraela nie są wsparte głębokimi studiami i że książeczka jest po prostu zbiorem spostrzeżeń kogoś, kto swój pobyt w tym kraju uznaje za jedną z najważniejszych przygód swego życia. Zastrzeżenie jest trafne i dobrze oddaje charakter publikacji. Rozmowa Sarnera z Dowgiałłą jest przyjaznym dialogiem, dotykającym bardzo wielu ważnych spraw, ale poprzestającym na rejestracji faktów i impresji. Były ambasador formułuje zwięzłe opinie na tematy tak różne, jak osobowość czołowych polityków izraelskich (Dowgiałło sugeruje, że na ogół lepsze zrozumienie i wolę współpracy znajdował u polityków izraelskiej lewicy), perspektywy stosunków izraelsko-arabskich, zwłaszcza zaś izraelsko-palestyńskich, rola religii w państwie żydowskim, psychologia społeczna współczesnego Izraela, ocena przemian ustrojowych w Polsce, wojna nad Zatoką Perską, a także – rzecz jasna – bilans misji dyplomatycznej samego Dowgiałły. Jak na 80 stron druku, wachlarz imponujący, trudno jednak oczekiwać przy takiej objętości pogłębionej, krytycznej analizy polityki izraelskiej czy stanu stosunków polsko-izraelskich.

Jan Dowgiałło, pełniąc swe obowiązki, kontaktował się najczęściej z ministerstwem spraw zagranicznych, ministerstwem edukacji i kancelarią premiera. Kontakty te Dowgiałło ocenia w zasadzie pozytywnie. Również w sprawie, która szczególnie leżała mu na sercu: zmian w programach nauczania i rozwinięcia programu wyjazdu grup młodzieży żydowskiej do Polski udało się osiągnąć pewną poprawę.

Dowgiałło był świadkiem interwencji pani minister Aloni, która ostro upomniała młodzież żydowską skandującą hasła i wywijającą flagami podczas odwiedzin obozu oświęcimskiego. Jednak w Izraelu pani minister stała się

obiektem ataków prasowych i została zmuszona do rezygnacji z funkcji. Również następca pani Aloni, minister Ammon Rubinstein, przejawiał chęć współpracy i współdziałania, ale część jego podwładnych, sympatyków Partii Likud, ignorowała, zdaniem ambasadora, polecenia swego szefa.

Ostatecznie jednak utarła się tradycja, że izraelskie ministerstwo edukacji informowało swój polski odpowiednik o wizytach młodzieży żydowskiej w Polsce. Polacy starali się zapewnić dodatkowe informacje, poszerzające ramy tematyczne takich wycieczek. Powstały plany wspólnych wyjazdów grup młodzieży obu narodów do obozów zagłady. Chodzi o to, by młodzi Żydzi dostrzegli w Polsce coś więcej niż cmentarzysko Zagłady. W ten sposób można pracować na rzecz przełamania bardzo żywotnego we wszystkich pokoleniach Izraelczyków negatywnego stereotypu Polski jako kraju antysemitów.

Ambasador Dowgiałło, który celem swej misji uczynił poprawę wizerunku Polski w Izraelu, wspomina też o swych kontaktach z Instytutem Yad Vashem. Wśród ważnych osiągnięć wymienia kurs zorganizowany przez Instytut dla przewodników grup młodzieżowych wybierających się do obozu oświęcimskiego. Program szkolenia powstał w ścisłej współpracy z ambasadą polską. Nie oznacza to, że nie ma już przewodników, którzy odmalowują Polskę i stosunki polsko–żydowskie w najczarniejszych kolorach – dodaje Dowgiałło i wyraża nadzieję, że jego następca będzie kontynuował wysiłki zmierzające do zaniechania tego rodzaju „edukacji".

Dowgiałło przyznaje, że nie udało mu się zrealizować idei powołania katedry historii i kultury Polski na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie – studia nad kulturą, historią i humanistyką polską są niezbędne dla pełnego zrozumienia stosunków między naszymi narodami. Idea ambasadora Dowgiałły znalazła poparcie Uniwersytetu, nie udało się jednak zgromadzić odpowiednich funduszy. Dowgiałło po powrocie do Polski przystąpił do organizowania fundacji mającej służyć temu celowi.

Stan stosunków państwowych między Izraelem a Polską ocenia Dowgiałło jako doskonały. Po 23 latach przerwy w oficjalnych stosunkach dyplomatycznych podpisano już w roku 1991 ważne umowy o współpracy gospodarczej i kulturalnej. Polska i Izrael współpracują na płaszczyźnie międzynarodowej: przykładem może być wystąpienie Polski jako współinicjatora wniosku o uchylenie rezolucji Zgromadzenia Ogólnego ONZ zrównującej syjonizm z rasizmem. O wiele bardziej skomplikowanym problemem okazuje się jednak płaszczyzna kontaktów międzyludzkich, na której pozostało jeszcze wiele do zrobienia. Potrzeba sporo czasu – tłumaczy Dowgiałło – by nauczyć ludzi myślenia w kategoriach przyszłości, a nie tylko przeszłości. W ostatnich latach pewna liczba młodych obywateli izraelskich, których rodziny wywodzą się z Polski, zwróciła się z wnioskami o przyznanie im obywatelstwa polskiego. Ambasador Dowgiałło wręczył ponad 200 stosownych dokumentów.

W katalogu spraw do załatwienia Dowgiałło nie wymienia kwestii zwrotu mienia pożydowskiego, choćby komunalnego. Obaj rozmówcy nie poruszają także tematu roli Kościoła katolickiego w dialogu i dziele polsko–żydowskiego pojednania. Bardzo zdawkowo omawia Dowgiałło historyczną przecież wizytę prezydenta Wałęsy w Izraelu.

Sarner, przyjaciel krajów Europy Środkowo–Wschodniej, człowiek, który sfinansował wizyty wielu Sprawiedliwych w Izraelu, pyta w pewnym momencie rozmowy z ambasadorem Dowgiałłą, czy Polska zastanawiała się nad możliwością przeniesienia swej ambasady z Tel Awiwu do Jerozolimy. Dowgiałło odpowiada, że decyzja taka nie leży w gestii ambasadora, i przypomina, że Polska zabiega o członkostwo w NATO i Unii Europejskiej. Przeniesienie ambasady do Jerozolimy byłoby sprzeczne z ustaleniami ONZ dotyczącymi statusu Jerozolimy jako świętego miasta trzech wielkich religii monoteistycznych i mogłoby poważnie zaszkodzić naszym zabiegom zmierzającymi do integracji z Zachodem. Istnieje wiele innych sposobów poprawy stosunków polsko–żydowskich – podkreśla Dowgiałło. Nowe podejście do problemu Jerozolimy będzie możliwe dopiero po kompleksowym uregulowaniu sytuacji na Bliskim Wschodzie.

Adam Szostkiewicz

ADAM SZOSTKIEWICZ, publicysta i tłumacz, redaktor „Tygodnika Powszechnego".

List z Brazylii

KSIĘGA

Skąd nagle stałem się jej szczęśliwym posiadaczem, tu, w sercu Południowej Ameryki, na kampusie jednego z najmłodszych uniwersytetów świata? Powiedzieć, że nadeszła z Rio, od imigrantów z 1968 roku, to wyznać tylko część prawdy. Oni przecież, Krystyna i Adam Drozdowiczowie, tylko pośredniczyli. Prawdziwy ofiarodawca nie ujawnił się, ale nie może być wątpliwości, komu, w ostatecznej instancji, zawdzięczam dziewięć grubych tomów, dla których nie ma innej nazwy jak po prostu Księga. Będzie ona i tu u siebie w domu, w krajobrazie z kolibrami, które przecież już kiedyś w niej wypatrzył, choć ukryte były na samym dnie.

„Czasem ojciec wstawał od Księgi i odchodził. Wówczas zostawałem z nią sam na sam i wiatr szedł przez jej stronice, i obrazy wstawały.

I gdy tak wiatr cicho kartkował te arkusze, wywiewając kolory i figury, spływał dreszcz przez kolumny jej tekstu, wypuszczając spomiędzy liter klucze jaskółek i skowronków. Tak ulatywała, rozsypując się, stronica za stronicą i wsiąkała łagodnie w krajobraz, który syciła barwnością. Czasami spała i wiatr rozdmuchiwał ją cicho jak różę stulistną, i otwierała listki, płatek za płatkiem, powieka pod powieką, wszystkie ślepe, aksamitne i uśpione, kryjąc w sednie swym na dnie lazurową źrenicę, pawi rdzeń, krzyczące gniazdo kolibrów."

Bruno Schulz, *Sanatorium pod Klepsydrą*

List profesora Adama Drozdowicza nadszedł wkrótce po ukazaniu się mojego przekładu *Sanatorium pod Klepsydrą*: „...Jestem mikrobiologiem środowiskowym, pracowałem w Brazylii przez wiele lat nad mikrobiologią gleby, obecnie pracuję nad mikrobiologią pokładów naftowych (...) Piszę w następującej sprawie: mam w domu *Wielki Słownik Języka Polskiego* wydany w latach sześćdziesiątych pod redakcją profesora Doroszewskiego (9 tomów) i chciałbym go ofiarować..."

Tak oto *Wielki Słownik* objawił mi się jako jeszcze jedna Księga–źródło i Księga–postulat, Księga, z której wychodzą i do której wracają korowody wszystkich tekstów. Teraz dopiero, gdy stała się moją własnością, zrozumiałem, jak bardzo do niej należę i jak nienaturalna była ta separacja narzucona przez reżim bibliotek, który nie zezwalał brać jej do domu. Należąca niby do wszystkich, a tak naprawdę niczyja, jak eksponat muzealny zamykana na noc w ciemnych i głuchych pomieszczeniach, trzymana z daleka od naszych snów, jakże mogła „zalśnić, zapachnieć, spłynąć tym dreszczem przestrachu, poczuciem tej rzeczy bez nazwy..."?

Były jednak wyjątki. Byli szczęśliwcy, którzy ją posiedli jako prywatną własność i w każdej chwili mieli do swej dyspozycji. Dlatego mogła się znaleźć w bagażu przesiedleńczym Krystyny i Adama Drozdowiczów, wśród rzeczy, z którymi nie chcieli się rozstać.

Można powiedzieć, że posiadanie Księgi na własność było przywilejem grupy, do której obydwoje przez dwie powojenne dekady należeli. Ona, pracowniczka warszawskiej cenzury w latach 1947–48, później wieloletnia redaktor „Nowych Czasów", on, sekretarz Bolesława Bieruta i sekretarz redakcji „Głosu Ludu". Zabawa była mniej więcej w połowie, gdy zrozumieli, że „tańczą na cudzym weselu" i tak „nowe czasy" zaprowadziły ich na emigrację. „Moja mama mówiła wtedy – wspomina Krystyna Drozdowicz – *kinder, ir tanzt af a fremder chasune* (dzieci, tańczycie na cudzym weselu). Okazało się, że mama miała rację. Myśmy jednak byli pijani wolnością i wiarą, że budujemy sprawiedliwy świat, w którym nie będzie miejsca na wyzysk i prześladowania narodowościowe, i oczywiście na antysemityzm."

Tak, to oni są bohaterami tytułowego reportażu *Tańca na cudzym weselu* Hanny Krall, jakże wymownego świadectwa losu polskich Żydów w czasach Zagłady i po ocaleniu. Nie ma w nim jednak ani słowa o Księdze. A przecież nie jest bez znaczenia, że gdy we wrześniu 1968 roku, w zamian za „dokument podróży" musieli podpisać zrzeczenie się obywatelstwa polskiego, anulowali zarazem potajemnie te podpisy, zabierając w daleką drogę Księgę, *Wielki Słownik Języka Polskiego*.

Wkrótce po otrzymaniu *Wielkiego Słownika* nadeszła przesyłka z książką, która zawsze będzie już dla mnie nieodłącznym jego suplementem. Krystyna Drozdowicz ofiarowywała mi swój przekład z jidish książki pt. *Chana. Pamiętnik polskiej Żydówki* (Atext, Gdańsk 1992), dopisując piórem na okładce brakujące nazwisko autorki – Chany Gorodeckiej, swej matki.

Dla mnie pamiętnik Chany Gorodeckiej to również część Schulzowskiej Księgi, jej dodatek źródłowy, komentarz. Bo jakże mogę czytać go inaczej, gdy w jego narrację wpleciony jest wątek walki o ocalenie przekazicieli daru, Księgi *Wielkiego Słownika*.

Chana Gorodecka nie pisze książki, spisuje tylko jakby do rodzinnego archiwum swoje i swojej rodziny dzieje z czasów Zagłady. W te dzieje katorgi, prowadzącej przez więzienia, warszawskie getto, ukrywanie się po aryjskiej stronie, Powstanie, kanały, szpitale, wpleciony jest wątek córki Krystyny, która najbardziej ze wszystkich dopomogła cudowi ocalenia dokonać się. Ona też, razem z Adamem Drozdowiczem, swym przyszłym mężem, z młodzieńczą odwagą, wykorzystując swój „dobry aryjski wygląd", niosła pomoc sporej grupie ukrywających się Żydów. Oboje działali w ruchu oporu, brali czynny udział w Powstaniu Warszawskim.

Czytam *Pamiętnik polskiej Żydówki* Chany Gorodeckiej i powojenny „taniec na cudzym weselu" jej dzieci staje się wobec tego, czym dla nich była wojna, jakimś dziwnym epizodem czasu zaprzeszłego. I narracja książki, która miała być tylko rodzinnym pamiętnikiem, łączy się z historią Księgi *Wielkiego Słownika* na samym jej dnie, tam, gdzie kryje się wciąż i czasem objawia krzyczące gniazdo kolibrów.

HENRYK SIEWIERSKI, ur. 1953 we Wrocławiu, historyk literatury i eseista, tłumacz dr filologii polskiej, pracownik UJ, następnie lektor języka i literatury polskiej na uniwersytecie w Lizbonie, obecnie mieszka w Brazylii. Wydał m. in. *Spotkanie narodów* (1984).

Jedenasta wieczorem

WIARA W JEZUSA

„Czy Chrystus nie stał się »zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan« (1 Kor 1, 23)? Właśnie przez to – mówił Jan Paweł II w rozmowie z Vittorio Messorim – że Boga nazywał swoim Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawiał sobą, iż zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo...! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagogą."

W czym tkwiła przyczyna protestu? Czy Jezus z Nazaretu głosił Prawdę o jakimś innym bogu czy bogach? Zapytany przez uczonego w Piśmie o największe i pierwsze przykazanie, odpowiedział: „Słuchaj Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jedyny" (Mk 12, 29). Czy lekceważył Prawo lub Proroków? W Kazaniu na Górze mówił wyraźnie: „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić" (Mt 5, 17). A wobec tego, czy Nowe Przymierze – we Krwi ukrzyżowanego Baranka – przekreślało Stare? Posłuchajmy, co św. Paweł napisał do Rzymian: „Czyż Bóg odrzucił lud swój?

Żadną miarą! (...) Nie odrzucił Bóg swego ludu, który wybrał przed wiekami (...) Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne" (Rz 11, 1–2. 29).

A jednak – przypomnę wypowiedź Ojca Świętego: „w samym środku wielkiej monoteistycznej tradycji jest obecne (...) głębokie rozdarcie".

Popatrzmy na samego Piotra. Znamy treść jego wyznania poczynionego Jezusowi w pobliżu Cezarei Filipowej. Wówczas to Jezus odpowiedział: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie" (Mt 16, 17). „Słowa, które wypowiedział Piotr – pisze Ojciec Święty – wypowiedział je w mocy Ducha Świętego." I tak – w mocy Ducha Świętego – stale wypowiada te słowa Kościół.

Oprócz tych słów – wypowiedzianych w mocy Ducha Świętego – Piotr, jak wiemy, wypowiedział wiele innych, za które Chrystus Piotra karcił, ale go nie odrzucił. Chrystus mógł zawierzyć Piotrowi, mógł oprzeć się na nim, „to już nie była sprawa samego Piotra i jego zwykłych ludzkich sił – kontynuuje Papież – to pozostało sprawą Ducha Świętego, obiecanego przez Chrystusa temu, który miał Go zastępować na ziemi". Ostatecznie zatem Piotr – w mocy Ducha Świętego – do końca wytrwał w wierze. „W ten sposób – wyjaśnia Ojciec Święty – stał się »skałą«, chociaż jako człowiek był może lotnym piaskiem. Skałą jest Chrystus sam, a Chrystus buduje swój Kościół na Piotrze. Na Piotrze, Pawle i Apostołach. Kościół jest apostolski w mocy Chrystusa." Tenże Kościół przez wieki wyznaje: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego." I, wyjaśnia Ojciec Święty, „to objawienie jest definitywne, można je tylko przyjąć lub odrzucić".

W ten sposób zbliżyliśmy się chyba niejako do „miejsca", które powinno ujawnić nam to, co Papież nazywa „głębokim rozdarciem" w środku wielkiej monoteistycznej tradycji.

„Piotr – pisze Ojciec Święty – nie lękał się Boga, który stał się człowiekiem. Natomiast lękał się o Syna Bożego, jako człowieka." Piotr wyznał Jezusowi: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego" (Mt 16, 16). Gdy jednak usłyszał, jak Jezus mówi, „że musi iść do Jerozolimy i wiele cierpieć od starszych i arcykapłanów i uczonych w Piśmie; że będzie zabity" (Mt 16, 21), jakiś lęk, przerażenie, wątpliwości musiały się wedrzeć w serce Piotra. Jezus mówił również, że – „trzeciego dnia zmartwychwstanie" (Mt 16, 21) – ale Piotr chyba już tego nie słyszał, a może nie rozumiał, co znaczy zmartwychwstanie; dobrze usłyszał i zrozumiał to, co Jezus mówił o cierpieniu i śmierci Syna Bożego, jako człowieka, i tego się przestraszył, przeciw temu zaprotestował! Wziął Jezusa na bok „i począł robić Mu wyrzuty: »Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie«" (Mt 16, 22). Ojciec Święty wyjaśnia, na czym polegały trudności Piotra: „Wierzył w Syna Bożego, ale nie mógł przyjąć, że ten Syn Boży, jako człowiek, będzie ubiczowany, cierniem ukoronowany i umrze na krzyżu."

Trudności Piotra, w świetle tego, co zostało już powiedziane, są chyba zrozumiałe. Urodzony w religii Izraela, musiał sam w sobie przeżyć owo głębokie rozdarcie. Polegało ono, mówiąc skrótowo, na przejściu od wiary Jezusa do wiary w Jezusa. Ojciec Święty pisze: „Bóg, który jest Sędzią sprawiedliwym, Sędzią, który za dobre wynagradza, a za złe karze, jest przecież

Bogiem Abrahama, Izaaka, Mojżesza, a także Chrystusa, który jest Jego Synem. Ten Bóg jest przede wszystkim Miłością. Nie tylko Miłosierdziem, ale Miłością. Nie tylko ojcem syna marnotrawnego, ale Ojcem, który »daje swego Syna, aby człowiek nie zginął, ale miał żywot wieczny« (por. J 3, 16)" (podkreślenie moje). Trzeba było przyjąć i uwierzyć, że Bóg właśnie – tak! – umiłował, jak pokazał Syn! Że Bóg jest – jak mówi Jan Paweł II – „Miłością, która siebie daje, która siebie pozwala widzieć, słyszeć i naśladować jako człowiek, która siebie pozwala krępować, bić po twarzy i krzyżować".

Między wiarą Jezusa a wiarą w Jezusa jest owo głębokie rozdarcie, ale – i to wydaje się ważne – nie ma oderwania od korzeni. Wiara w Jezusa nie tylko nie odrywa, ale wręcz odwrotnie – suponuje całe dziedzictwo wiary Abrahama. Bez tegoż dziedzictwa staje się niezrozumiała.

W tym dokładnie miejscu – wiary w Jezusa – pojawił się protest Synagogi! Jednakże „czyż można się dziwić temu stanowisku – pisze Ojciec Święty – gdy wiemy, że i Piotr sam miał tutaj trudności? (...) Czy można się dziwić, że nawet wyznawcom jedynego Boga, którego Abraham był świadkiem, trudno jest przyjąć wiarę w Boga ukrzyżowanego? Uważają, że Bóg może być tylko potężny i wspaniały, absolutnie transcendentny i piękny w swojej mocy, święty i nieosiągalny dla człowieka. Bóg może być tylko taki! Nie może On być Ojcem i Synem, i Duchem Świętym."

Wielkie i ważne słowa Piotra naszych czasów, z których wynika zupełnie jednoznacznie: przekonanie Synagogi należy uszanować!

Apostołowie wraz z Piotrem, później Paweł, a potem bardzo wielu pośród współwyznawców Jezusa uwierzyło w Jezusa. Czy ten wybór był łatwy: dla samego Piotra, dla jego Następców, wreszcie – dla każdego z nas z pełną świadomością wypowiadającego „Wierzę w Boga... i w Jezusa Chrystusa..."? Ojciec Święty wyjaśnia przede wszystkim, co to znaczy wybór: „Wybór to znaczy inicjatywa człowieka. Chrystus jednak mówi: »nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój« (Mt 16, 17). Wybór jest więc nie tylko inicjatywą człowieka, jest również działaniem Boga, który działa w człowieku, który mu się objawia. I w mocy tego Bożego działania człowiek może powtarzać: »Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego« (Mt 16, 17) i może potem wypowiadać całe *Credo*, które jest wewnętrznie spojone dogłębną logiką Objawienia" (podkreślenie moje).

Słowem: wiara jest również – i chyba przede wszystkim – łaską, jest darem. Bez Boga nie można zbliżyć się do Boga! A więc jeżeli masz łaskę wiary w Jezusa, to nie unoś się pychą, nie wywyższaj ponad innych, bo nie wywiodłeś wiary ze swego rozumu, ze swoich zdolności ciała ni krwi. O tym właśnie dosyć często człowiek zapomina, albo po prostu nie chce o tym pamiętać. Więcej – usiłując swoim rozumem zbliżyć się do tajemnic wiary, często dopasowuje ją do własnym rozmiarów.

Ks. Romuald Jakub Weksler–Waszkinel

KS. ROMUALD JAKUB WEKSLER–WASZKINEL, profesor filozofii, pracuje w KUL, por. szkic autobiograficzny w numerze 480.

Summary

The subject of Polish–Jewish relations and dialogue between Christianity and Judaism has for many years been a recurrent one in „Znak". The March issue resumes it once more, founding the discussion on a threefold basis: First, considerable progress that has been accomplished in both Christian–Judaic and Polish–Jewish dialogue; second, the upspringing of formerly latent seeds of Polish antisemitism, which, deplorably enough, have made themselves felt after 1989; and third, an alarming lack of knowledge among the majority of Poles about the role of the Jewish community both through Polish history and at present.

The number begins with a questionnaire addressed to persons who perceive their identity, whether national or religious, as double: Polish and Jewish, or Jewish and Christian, both at once. Does such a bifocal identity have to lead to a sense of being uprooted, torn between two incongrous values, or can it have an opposite effect – one of a consciousness of being doubly endowed by two disparate, but equally precious legacies, of being provided with a unique opportunity to gain by, and at the same time enrich, both traditions? Answers come both from authors who live permanently in Poland and from those who have made their residence abroad.

Further on we pass to the consideration of what the Catholic Church tells us on the subject of Jews and Judaism. We point to Jewish clues in the Pope's homilies and writings, show the influcnce of the Shoah on Catholic theology, and set off changes that have been taking place in the teaching of the Church on Jews, in Poland as well as in other countries. The Polish reader can also learn a few things about the aims and activities of the Congregation of Sisters of God's Mother of Zion, who work specifically towards a Christian–Jewish reconciliation. Then two images of Jesus have been juxtaposed, one traced by Shalom Ash, and the other drawn by Roman Brandstaetter. Finally we revive faith as preached by Kalonymus Kalman Schapira, Rabbi of the Warsaw Ghetto, in his sermons in the years 1939–1942.

The third extra edition of „Znak–Culture" this time celebrates the memory of Józef Czapski, one of Poland's most eminent painters, writers, and moral authorities among Polish intelligentsia, on the occassion of the 100th anniversary of his birth. Texts are devoted both to Czapski's artistic posture, and to problems we are facing while confronted with the heritage of colorism, a school of painting he belonged to. We also pose a question about the condition and timeliness of the esthetic category of beauty as applied to the art of the latter part of the 20th century, and dwell on the tension between beauty and truth, one so characteristic of modern art.

Sommaire

Les relations judéo–polonaises et le dialogue judéo–chrétien reviennent au coeur de notre mensuel. Trois aspects constituent le point de départ de ces deux thèmes, à savoir: la reprise du dialogue engagé entre chrétiens et juifs comme entre Polonais et Juifs, les foyers de l'antisémitisme allumés ici ou là en Pologne à partir de 1989, et en dernier lieu, révélée par les études sociologiques, l'ignorance crasse des Polonais sur l'apport de la communauté juive dans l'histoire de la Pologne et dans la vie des habitants des bords de la Vistule à notre époque.

Ainsi, ce cahier s'ouvre par une enquête adressée aux personnes détentrices d'une double identité: soit polono-juive, soit judéo–chrétienne. Une telle identité génère–t–elle un sentiment de déracinement, de déchirure, ou, au contraire, n'offre–t–elle pas une chance de bénéficier des deux traditions, une source d'enrichissement? Vont répondre à cette question des „enquêtés" domiciliés aussi bien en Pologne qu'à l'étranger.

La seconde partie est consacrée à l'enseignement de l'Eglise catholique sur les Juifs et le judaïsme. Un enseignement repris et développé par Jean-Paul II, compte tenu de l'expérience de la Shoah sur la théologie catholique et sur les changements intervenus dans la position de celle–ci quant aux Juifs et au judaïsme, changements perceptibles dans la catéchèse, que ce soit en Pologne ou en Europe occidentale. Au lecteur des bords de la Vistule, l'opportunité est offerte de se familiariser avec les activités de la congrégation des Soeurs de Notre–Dame de Sion, dont la réconciliation judéo–chrétienne est au coeur de leur mission spirituelle. Enfin, pour clore ces thèmes, sans oublier la théologie qui ressort de la prédication de Kalonymus Kalman Schapira, le rabbin du ghetto de Varsovie (1939–42), les romans de Shalom Ash et de Roman Brandstaetter nous lèguent deux effigies de Jésus.

Dans le troisième supplément de „Znak–Culture", notre propos est d'honorer, en ce centième anniversaire de sa naissance, la mémoire de Józef Czapski, écrivain et peintre remarquable aussi bien qu'autorité morale incontestable de l'intelligentsia polonaise. En témoignent des textes sur sa conception de l'art, sur les problèmes posés par l'héritage du „colorisme", cette école dont Czapski reste une figure de proue. Au crépuscule du XX^{ème} siècle, des questions surgissent: dans quel état se retrouve le concept du beau? est–il toujours en honneur? La tension continue–t–elle à se manifester entre le beau et la vérité dans la culture contemporaine?

ZNAK
MIESIĘCZNIK

serdecznie zaprasza w dniach 18–20 IV 1996
do auli Collegium Novum Uniwersytetu Jagiellońskiego,
gdzie w ramach uroczystych obchodów jubileuszu

50 – LECIA ISTNIENIA

naszego pisma odbędzie się konferencja pt.
Chrześcijaństwo przyszłości
Szczegóły już wkrótce!

WYDAWNICTWO znak

uprzejmie zaprasza
do odwiedzenia swojego stoiska
podczas II Targów Wydawców Katolickich
w Warszawie od 12 do 14 kwietnia 1996 r.

Targom towarzyszyć będą spotkania z autorami.
Sobota 13 kwietnia:
- o godz. 10^{00} gościem honorowym II TWK
będzie **Karol Tarnowski**
redaktor serii Biblioteka Filozofii Religii
- o godz. 12.00 odwiedzi nasze stoisko
ks. Daniel Olszewski
autor książki *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*

Zapraszamy do dolnych sal kościoła xx. Marianów –
ul. Św. Bonifacego 9, 02–914 Warszawa–Stegny.

WARUNKI PRENUMERATY

PRENUMERATA
PROWADZONA PRZEZ ADMINISTRACJĘ MIESIĘCZNIKA ZNAK

1 PRENUMERATA KRAJOWA

1. Administracja zastrzega sobie prawo kwartalnej regulacji ceny w prenumeracie.
2. Informacja o nowej cenie podana będzie z wyprzedzeniem kwartalnym.
3. Cena prenumeraty za I półrocze 1996 roku wynosi 30.00 (300 000) zł. Wpłaty przyjmuje administracja Miesięcznika ZNAK, 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, konto PKO OM/Kraków nr 35 510-25058-136.

2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Cena 1 egzemplarza wynosi 6$, prenumerata roczna za 1996 r. – 72$. Prenumeratę dewizową można rozpocząć od dowolnego miesiąca roku. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą: Europa – 10$, Ameryka i Azja – 20$, Australia – 40$. Konto dewizowe: SIW ZNAK Sp. z o.o. Bank PKO S.A. O/Kraków nr 5.35078-7000339-2511-30-1110. Dla adresatów z Europy Wsch. istnieje również możliwość opłacenia prenumeraty w złotówkach. Cena i zasady jak w prenumeracie krajowej plus 100% za wysyłkę pocztą zwykłą. Konto PKO I OM/ Kraków nr 35510-25058-136.

PRENUMERATA
PROWADZONA PRZEZ RUCH

1. PRENUMERATA KRAJOWA

Cena prenumeraty w II kwartale 1996 r. wynosi 15.00 (150 000) zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania lub siedziby prenumeratora oddziałach „Ruchu" lub w urzędach pocztowych.

2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za II kwartał 1996 r. wynosi 30.00 (300 000) zł. Wysyłka pocztą zwykłą. Prenumeratę zagraniczną przyjmuje PK-H „Ruch" Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, tel. 20-12-71 Konto P.B.K. XIII Oddz. Warszawa nr 370044-1195-139-11

Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy

ISSN 0044-488 X
INDEKS 383716

Cena zeszytu w sprzedaży zł 6.00 (60 000)
w prenumeracie zł 5.00 (50 000)

Uwaga! Cena prenumeraty za II kwartał 1996 roku wynosi 15.00 (150 000) zł.

Zakład Poligraficzny Społecznego Instytutu Wydawniczego ZNAK,
Kraków ul. Kościuszki 37

ZNAK

MIESIĘCZNIK

Jedyny w kraju miesięcznik o rynku sztuki w Polsce i na świecie

Dla prenumeratorów
40% rabatu
i co miesiąc udział w losowaniu pracy cenionego artysty

Roczna prenumerata krajowa edycji polskojęzycznej - 39 zł 50 gr

Art & Business,
ul. Smolna 11,
00-375 Warszawa,
telefax (22) 27 64 56,
tel. (22) 27 33 08

Konto:
Instytut Promocji Kultury Sp. z o.o.,
Powszechny Bank Kredytowy SA, XIII Oddział w Warszawie, Filia,
nr 370103-8341-136