

Adlojada

KULTURA I MEDIA

KULTURA I MEDIA

Adioida

REDAKCJA
JAROMIR BREJDAK
DARIUSZ KACPRZAK
JERZY MADEJSKI
BEATA MAŁGORZATA WOLSKA



Jerzy Madejski
Myśl się toczy...
Wstęp 7

Lidia Końska
Lec, lektura purimowa 13

Urszula Usakowska-Wolff
Irena Sendlerowa – kruchość i siła 35

Sławomir Iwasiów
Lem i Zagłada 45

Paweł Wolski
Pisarstwo Zagłady czy zagłady?
Dylematy badacza (historii) literatury 55

Agata Jankowska
Czego nas uczy historia szczecińskich Żydów?
O książce Eryka Krasuckiego *Historia kręci drejdem. Z dziejów (nie tylko) szczecińskich Żydów* 61

Paweł Spodenkiewicz
Helmut Fiechtner – dziennikarz w mieście getta 69

Milena Woźniak-Koch
Kolekcjonerstwo warszawskie pierwszej połowy XIX wieku 85

Stanisław Piskorz
Teologia polityczna. Opis fenomenu 95

ks. Andrzej Draguła
Komunikacja medialno-religijna. Teoria nauczania 111

ks. Alfred Marek Wierzbicki
Obecna kondycja i rola Kościoła katolickiego w Polsce 119

Galeria

Henryk Sawka 127

Indeks osobowy 133

Myśl się toczy... **Wstęp**

1.

W tym tomie zamieszczamy prace nawiązujące do dwóch ostatnich festiwali Adlojady, *Kultura i polityka* (2018) oraz *Kultura i media* (2019). Ideę naszych spotkań przedstawialiśmy we wstępach do poprzednich sześciu tomów. Tu chciałbym skrótowo odnieść się do tegorocznych marcowych dni (4–9), w czasie których rozmawialiśmy o kulturze i polityce niejako w nowej sytuacji społecznej. Znowu żywe okazały się spory o pamięć historyczną oraz o mowę publiczną i komunikację społeczną.

2.

Najważniejsze wydarzenia naszego festiwalu w 2019 roku upamiętniały 110. rocznicę urodzin Stanisława Jerzego Leca. Pisarzowi poświęciliśmy dwa spotkania w Teatrze Polskim. Ich uczestnikami byli: badacze literatury (Inga Iwasiów, Lidia Kośka, Andrzej Skrendo), satyryk (Henryk Sawka), raper (Adam Zieliński), syn pisarza (Tomasz Lec), dziennikarz (redaktor naczelny „Gazety Wyborczej”, Adam Michnik), a także licznie zgromadzona publiczność.

Dlaczego chcieliśmy celebrować urodziny Leca w trakcie Adlojady? Odpowiedź jest oczywista. Festiwal organizują dwa wydziały Uniwersytetu Szczecińskiego i Muzeum Narodowe w Szczecinie, a Lec jest twórcą, o którym trzeba rozmawiać wykorzystując kompetencje filozofów i literaturoznawców oraz historyków sztuki. I rzeczywiście, autora *Myśli nieuczesanych* traktowano jako myśliciela. Czy to nie Leszek Kołakowski jako pierwszy wskazał właściwe miejsce Leca? W krótkim tekście napisanym po śmierci aforysty pisał:

Nie dawał spokoju przez długie lata. Rozbudzał swoim wysiłkiem ten obszar świadomości, ku któremu zawsze się zwraca autentyczna praca filozofa: miast, jak zawodowi filozofowie nieraz czynią, zlepić zastane banały w pozorne całości, demaskował, jeden po drugim, każdy banal obiegowy, nie darował żadnemu słowu, które bezwładem języka usypia myśl. Przywrócił godność pięknemu kunsztowi aforystyki, wyjałowionymi przez wymęczony humorek kalamburzystów, dla których kalambur jest celem, nie zaś myśl wyrażająca rzeczywiste paradoksy świata¹.

¹ L. Kołakowski, *Pamięci Stanisława Jerzego Leca*, w: *Pochwała niekonsekwencji*, przedmowa, wybór, opracowanie Z. Mentzel, Warszawa 1989, s. 89.

W tym nekrologu zawarte są najważniejsze cechy pisarstwa Leca: program demaskacji języka i kultury, bardzo istotny po Październiku; odnowienie aforystyki jako gatunku literackiego i nadanie mu rangi pisarstwa filozoficznego; ukazywanie w miniaturze literackiej sprzeczności świata.

Ten intelektualny rys twórczości Leca powracał w rozmaitych opracowaniach. Zwykle łączono tradycję filozoficzną z biblijną literaturą mądrościową. Ciekawie o tym wymiarze twórczości Leca pisała Helena Zaworska. W szkicu pod znamienym tytułem *Lec – mędrzec*, pokazywała związek Leca z tradycją starotestamentową (*Mądrość Syracha, Księga Przypowieści, Księga Mądrości, Księga Hioba*) i z kulturą żydowską; przypominała, że Purim to święto, w czasie którego bawiono się i parodiowano „religijną kazuistykę”²; łączyła też *Myśli nieuczesane* z obyczajowością ludową, zwięzłość mowy jest w niej utożsamiana z mądrością, a wielosłowie – z głupotą³.

I jeszcze jeden głos o Lecu z wczesnej fazy recepcji jego twórczości. Zajmująco i o mądrości, i o tradycji literackiej pisał Jan Józef Lipski. Oczywiście, dla krytyka ważniejsza była literatura, stąd tytuł omówienia, *Księżę aforystów*, lecz Lipski zwrócił też uwagę na oświeceniowe źródła *Myśli nieuczesanych*: „Lec jest – w najlepszym znaczeniu tego słowa – libertynem, dla którego wolność własna i społeczna (szczególnie – wolność myśli i sumienia) jest największą z wartości, a mózg, myślenie – zdają mu się być nienajgorszym instrumentem w służbie tej postawy”⁴.

Lipski pisał równie wnikliwie o poetyce *Myśli nieuczesanych* (kluczem do nich jest paradoks), o miejscu aforystyki w poezji współczesnej (zwrócił uwagę na pokrewieństwo semantyki Leca z wieloznacznością wiersza Awangardy Krakowskiej), wskazywał związek myśli Leca z twórczością wiedeńczyków (m.in. z aforystyką Karla Krausa); wzmiankował o konceptystycznych źródłach maksym Leca. A przede wszystkim Lipski jako jeden z nielicznych krytyków i badaczy ukazywał wartość pisarstwa Leca, a jednocześnie odkrywał słabsze realizacje aforystyki.

Dodajmy, że i dzisiaj *Myśli nieuczesane* bywają analizowane w kontekście filozofii. Pisze się o podobieństwach Leca i Ludwiga Wittgensteina. A chodzi o wspólnotę geograficzną (i Lec, i Wittgenstein byli wiedeńczykami). Ważne są jednak również pewne powinowactwa duchowe (melancholia posthabsburska) oraz pokrewieństwa koncepcji znaczenia (tekstu). Zwracano uwagę na teorię gier językowych Wittgensteina i konstrukcję niektórych myśli nieuczesanych („Kontekstem słowa jest świat”, s. 306)⁵.

Oczywiście, Lec jest ważny dla historyków i teoretyków literatury, w Polsce i na świecie. Jak wiadomo wielkie zasługi dla recepcji Leca w Niemczech ma Marcel Reich-Ranicki. Krytyk przy tym zwracał uwagę, jaką cenę musi płacić tłumacz (Karl Dedecius), aby przybliżyć czytelnikowi niemieckiemu subtelności aforystyki Leca⁶. A ponadto Reich-Ranicki ukazywał, jakie znaczenie dla *Myśli nieuczesanych* ma tradycja aforystyki niemieckiej (Lichtenberg, Friedrich Schlegel, Novalis, Heine, Schopenhauer, Nietzsche)⁷.

² H. Zaworska, *Lec – mędrzec*, w: *Spotkania. Szkice literackie*, Warszawa 1973, s. 260.

³ Ibidem, s. 262–263.

⁴ J.J. Lipski, *Słowa i myśli*, t.: I: *Szkice o poezji*, wprowadzenie M. Głowiński, wybór, opracowanie edytorskie i noty Ł. Garbał, Warszawa 2009, s. 126.

⁵ Wszystkie aforyzmy Leca przytaczam według edycji: S.J. Lec, *Myśli nieuczesane wszystkie*, Warszawa 2018.

⁶ M. Reich-Ranicki, *Najpierw żyć, potem igrać. Szkice o literaturze polskiej*, tłum. E. Herden, Wrocław 2005, s. 99.

⁷ Ibidem, s. 103.

Miłośnikiem aforystyki Leca był Umberto Eco i wykorzystał *Myśli nieuczesane* do opracowania swojej poetyki aforyzmu. A czynił to, odróżniając aforyzm i paradoks:

Aforyzm byłby zatem maksymą, która chce uchodzić za prawdziwą, chociaż zamierza popisać się błyskotliwością, paradoks zaś przedstawiałby się jako maksyma prima facie fałszywa, która dopiero po dojrzałym namyśle pozwala dostrzec to, co autor uznaje za prawdę. Wskutek rozbieżności pomiędzy oczekiwaniami potocznej opinii a prowokacyjną formą, jaką on przybiera, wydaje się błyskotliwy⁸.

Inna sprawa, że paradoks i aforyzm w twórczości Leca łączą się na szczególnych zasadach. Jak zauważył Eco, aforyzmy innych są odwracalne, Leca – nie⁹.

A wreszcie twórczość Leca jest ważna dla historyków sztuki. Dość powiedzieć, że wydany przed wojną tom wierszy *Barwy* uznawany jest za niezwykle dokonanie artystyczne i typograficzne¹⁰. A i *Myśli nieuczesane* ukazywały się w oryginalnych opracowaniach edytorskich. Zwracano uwagę na wyjątkowe opracowanie graficzne *Myśli nieuczesanych* Daniela Mroza¹¹. Trzeba też docenić pomysł Józefa Wilkonja, który pewną liczbę aforyzmów wyeksponował na „złoty stronach”¹². To właśnie dlatego w trakcie Adlojady rozmawialiśmy o albumie Wiktora Szenderowicza *Lec. XX wiek*¹³. Nieprzypadkowo też nasz tom ilustrują rysunki, przygotowane specjalnie na Adlojadę, przez szczecińskiego satyryka, Henryka Sawkę.

Jednak Lec interesował nas nie tylko jako wybitny pisarz i mędrzec, ale również „badacz” mowy publicznej i „nauczyciel” podejrzliwości wobec języka, którym posługujemy się na co dzień. Stanowisko Leca wywodzi się z tradycji humanizmu. Ważna jest w niej autonomia człowieka, zbudowana na refleksyjności i na poznaniu siebie. Dobrze tę ideę wyraża myśl: „Popelniał zbrodnię: Zabił człowieka! W sobie” (s. 49). Zresztą pisarz obsesyjnie krążył wokół motywów: poznania, szczerości, autentyczności, prawdy („I na siebie trzeba się ucharakteryzować”, s. 269). Ten wymiar twórczości Leca jest bardzo ciekawy. Wiele o nim wiemy dzięki obszernej i wnikliwej biografii pisarza autorstwa Lidii Kości¹⁴.

W debatach festiwalowych interesował nas więc głównie społeczny status słowa, który dobrze wyraża myśl: „Prasa uciska” (s. 309). Nie chodzi w niej przecież tylko o proste wykorzystanie opisu urzędnika do ukazania, w mowie ezopowej, czym jest gazeta w warunkach ustroju totalitarnego. Taki aforyzm od razu skupia naszą uwagę na sposobie wyzwalania znaczeń w języku. A takich zdań, które demitologizują mowę urzędową, odsłaniają manipulację, a przy okazji „uczają” czytać język propagandy, znajdziemy sporo. Przypomnijmy jeszcze dwa dosadnie opisujące media (takie, jakie wówczas pisarz znał): „Dom publicystyczny” (s. 497); „Farba drukarska – sperma naszego wieku” (s. 651). Tak więc Lec tropił nadużycia w komunikacji masowej i w swoich diagnozach był bezwzględny. W tym kontekście *Myśli nieuczesane* mogą pełnić tę samą rolę co dwudziestowieczne traktaty o nowomowie¹⁵.

⁸ U. Eco, *Wilde. Paradoks i aforyzm*, w: U. Eco, *O literaturze*, tłum. J. Ugniewska, A. Wasilewska, Warszawa 2003, s. 65, 66.

⁹ Ibidem, s. 70.

¹⁰ S.J. Lec, *Barwy* (1933), Kraków 2016.

¹¹ S.J. Lec, *Myśli nieuczesane*, Kraków 1959.

¹² S.J. Lec, *Myśli nieuczesane*, Kraków 1964.

¹³ W. Szenderowicz, *Lec. XX wiek*, Warszawa 2018.

¹⁴ L. Kośka, *Lec. Biografia słowa*, Warszawa 2015.

¹⁵ Na przykład: M. Głowiński, *Marcowe gadanie. Komentarze do słów 1966–1971*, Warszawa 1991.

Gdybym jednak miał wybrać myśl, która najlepiej przystaje do naszego festiwalu, byłby to aforyzm: „Myśl się toczy, jestem jej tokarzem” (s. 412). Mamy w tej formule wszystkie najlepsze cechy sztuki słowa Leca. Pod zwyczajnym oznajmieniem skrywają się tu najważniejsze treści estetyczne i kulturowe. Ważna jest postać syntaktyczna tej myśli. Bodaj najwięcej aforyzmów Leca ma postać zdania. Ale są także *Myśli nieuczestane* mieszczące się w jednym słowie, a także składające się z dwóch, trzech, czterech, a wyjątkowo z pięciu zdań. Maksyma wyżej cytowana zbudowana jest z jednego zdania złożonego (podrzędnego dopełnieniowego). Pierwszy człon opisuje świat (myśli), drugi – podmiot (eksponując etymologię zawodu). Ten aforyzm, inaczej niż większość myśli nieuczestanych, nie opiera się na paradoksie, lecz jest „definicją” profesji (pisarza).

Zastanówmy się jednak nad statusem „myśli” w tym zdaniu. Jest ona niezależna od podmiotu. „Toczy się” to znaczy, że jest w ruchu. Trzeba ją w odpowiednim momencie uchwycić. Bo ucieknie? Być może. Istotne są jeszcze inne znaczenia. Pamiętamy, że „fortuna kołem się toczy”. To motyw mitologiczny o niezwykłej produktywności, udokumentowany m.in. wierszem Zbigniewa Morsztyna: „Tak i Fortuna koło swoje toczy / I w jednej mierze jak żywo nie stoi, / Ale co będzie wysoko, wnet nisko; / Tak fakta wiją przeplatany wieniec / Z troski i z zazdrości, acz daleko więcej / Złych niżli dobrych ziół w tej to koronie” (*Epitalamium Jego Mości Panu Janowi z Mierznia Mierzeńskiego, marszałkowi wielkomierskiemu, staroście wasiłowskiemu, niezdarzone, raczej w epitafium obrócone*).

„Toczy się” wyraża także historyzm Leca. Myśl związana jest z czasem. Na przykład barbarzyńca (to częsty „bohater” twórczości Leca) zmienia się w kolejnych formacjach historycznych. Poza tym „toczyć” wykazuje niezwykłą łączliwość z licznymi związkami frazeologicznymi, które są również niebagatelne w wyobraźni twórczej Leca. Tak więc toczyć możemy: dyskusje, spory, sprzeczki, a także: boje i wojny¹⁶. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na inne jeszcze sensy. Myśl w tym ujęciu jest zastana, aby jednak coś dla człowieka znaczyła, wymaga jego indywidualnej aktywności. To bowiem, co ma charakter nieokreślony, bo w ruchu, potrzebuje dopracowania, obróbki (przypomnijmy, że „toczy się” również naczynia na garncarskim kole). Podmiot nadaje myśli formę. Słowem, nie ma twórczej idei bez aktywności podmiotu. Zresztą Lec satyrycznie odśłania konsekwencje, gdy myśl nie jest przyswajana czynnie, lecz biernie: „Posiadł wiedzę, ale jej nie zapłodnił” (s. 65); „Myśl jest nieśmiertelna, pod warunkiem, że się ją ciągle na nowo rodzi” (s. 190).

Uwagę zwracać musi język, którym Lec przybliży zależność myśli i podmiotu. Co znaczy w tym kontekście profesja? Tokarz – jak wiemy – zajmuje się mechaniczną obróbką materiału. Tokarki były znane od dawna (napędzane siłą mięśni człowieka). Lecz pewnie Lec ma na uwadze maszyny nowoczesne i raczej te do obróbki skrawaniem. Za pomocą maszyny, odpowiednimi nożami z twardego metalu, nadaje się wybrany kształt półproduktom. Skąd ten język u Leca? Pisarz był uczniem formacji oświeceniowej (pochwała wolności, autonomia podmiotu, wartość sumienia). A i maszyna – w sensie ideowym i technologicznym – to wytwór nowożytności¹⁷.

Aforyzm Leca jest zatem wyznaniem twórcy, który eksponuje swoją rolę. O powodzeniu pisarza decyduje nie natchnienie, lecz technicznie pojmowana praca. Takich metaliterackich wypowiedzi Leca jest zresztą sporo. Są również

¹⁶ Zob. S. Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa 1977, t. 2, s. 375.

¹⁷ R. Sennett, *Etyka dobrej roboty*, tłum. J. Dzierzgowski, Warszawa 2010.

takie, dotyczące oszczędności narracyjnej: „Jak najmniej wyrazów, jak najwięcej wyrazu” (s. 505), a także mówiące o składni: „Zdanie – to największa forma literacka” (s. 295). Znajdziemy też aforyzmy definiujące jego twórczość: „Okruchy myśli – poezja” (s. 410).

Możemy jednak rozumieć aforyzm Leca jako metaforę poznawczą, mówiącą o tym, czym jest kultura (myśl jest jej częścią). Wiemy, że w *Myślach nieuczestnych* znajdziemy uwagi z zakresu „teorii kultury”, na przykład dowcipne słowa: „Pokolenia dziedziczyły pocałunek – drogą tradycji ustnej” (s. 484).

Wracam do toczącej się myśli. Traktowałaby ona o tym, w jaki sposób następuje „uczłowieczenie”. Nie poprzez bierne przyjmowanie wzorców, lecz przez aktywny udział w świecie symbolicznym. Ten proces obrazuje obrabiarka i pracujący przy niej tokarz. To właśnie w tej relacji: zastany świat (tradycja) oraz aktywność indywidualna rozwija się kultura i kształtuje tożsamość. Mielibyśmy tu istotną korektę w rozumienie tego, czym jest kultura. Nie – jak przyjmowano w tradycji – w której kulturę rozumiano jako uprawę roli (albo określonej rośliny), lecz w formule nowoczesnej, czyli przy wykorzystaniu wyobrażeń z języka techniki. Jak wiemy, Lec jest zadomowiony w tradycji niemieckiej, w której, między innymi dzięki Friedrichowi Schillerowi, upowszechniło się rozumienie kultury (*Kultur*) jako kształcenia (*Bildung*)¹⁸. Być może aforyzm o toczącej się myśli prowadzi nas do współczesnej idei praktykowania kultury.

3.

Warto przypomnieć, że mamy dodatkowe powody, aby zajmować się twórczością Leca w Szczecinie. Po pierwsze, autor *Myśli nieuczestnych* był zaprzyjaźniony z pisarzami z naszego regionu. Korespondował z Joanną i Janem Kulmami (ich listy czekają na opracowanie i publikację). Ponadto w książce autobiograficznej *Ciułanie siebie* Kulmowa jeden z rozdziałów poświęca właśnie Lecowi (*Baron of Paradox*). Odnotowuje w nim zajmujące anegdoty, ale daje też intrygujący portret aforysty:

Lico miał wręcz dziecięco pogodne; nos wszelako dobitnie, wojowniczo naprzód podany – lecz zaokrąglony w samą porę, aby waleczności ducha nie zdradzać. Któż by się też spodziewał, że łagodne, zdziwione spojrzenie maskuje siłę, gotową zmierzyć się ze światem. I z własnym dojmującym bólem¹⁹.

Ostatnia uwaga odnosi się do choroby Leca. Zresztą i z ostatnim etapem życia wiąże się anegdota, którą przytacza Kulmowa. Lec nie chciał, aby odwiedzano go w szpitalu. Miał argumentować:

- Jestem zajęty.
- Czym???
- Umieraniem²⁰.

Jest jeszcze inny trop związany z obecnością Leca w naszym regionie. Z pewnością znał *Myśli nieuczestne* Roman Łyczywek, znany adwokat szczeciński. Łyczywek był aforystą. Wiele z jego maksym dotyczy prawa (warto pamiętać, że

¹⁸ F. Inglis, *Kultura*, tłum. M. Stolarska, Warszawa 2007, s. 29.

¹⁹ J. Kulmowa, *Ciułanie siebie*, Warszawa 1995, s. 151.

²⁰ Ibidem, s. 158.

i Lec był z wykształcenia prawnikiem). Ale są w nich takie, które opierają się strukturalnie na paradoksie. Czytamy więc: „Istnieje przedawnienie karania. Może by ustalić przedawnienie dla rehabilitacji?”²¹. Inny aforyzm wyraża z ducha Lecowski pesymizm związany z wypełnianiem zawodu prawniczego: „Adwokaci są idealni w życiu zbiorowym. Całe życie uczą się przegrywać”²². I jeszcze jedna myśl, traktująca o bezwładzie zachowań społecznych: „Niejeden uwierzył w to, co powtarzał początkowo bez przekonania”²³.

A wreszcie znawcą Leca i kontynuatorem jego *Myśli nieuczesanych* jest Leszek Szaruga. Z pewnością najważniejszym osiągnięciem aforystki Szarugi jest tom *Kanibale lubią ludzi*²⁴. I już tytułem książki poeta nawiązuje do aforystyki swego wielkiego poprzednika.

Jednakże w trakcie Adlojady rozmawialiśmy nie tylko o Lecu. Dyskutowaliśmy o książce Joanny Lisek o poezji kobiet w języku jidysz (*Kol isze – głos kobiet w poezji jidysz*; Wydawnictwo Pogranicze, Sejny 2019). Rozprawialiśmy o studium Arkadiusza Morawca (*Literatura polska wobec ludobójstwa*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018). Debatowaliśmy o szkicach literackich Sebastiana Dudy (*Przesilona wążpliwość*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2018). Omawialiśmy współczesny reportaż, na przykładzie książki Jarosława Mikołajewskiego (*Terremoto, Dowody na Istnienie*, Warszawa 2017).

Gościliśmy także na wystawie przygotowanej przez Muzeum Narodowe w Szczecinie we współpracy z Muzeum Narodowym w Warszawie *Biedermeier*. Wspólnie z kuratorami wystawy (Dariuszem Kacprzakiem i Beatą M. Wolską) oraz Mileną Woźniak-Koch dyskutowaliśmy o dziewiętnastowiecznym, głównie mieszczańskim – choć nie tylko – kolekcjonerstwie w Europie, przede wszystkim na ziemiach polskich i w krajach niemieckojęzycznych. Echem festiwalowych koncertów i świadectwem rozważań poświęconych muzyce klasycznej oraz uwikłaniom tejsze w meandry polityki jest w niniejszym tomie studium Pawła Spodenkiewicza poświęcone Helmutowi Fiechtnerowi – dziennikarzowi w mieście getta.

4.

Skoro podsumowujemy kolejne dni adlojadowe, to chciałbym zaznaczyć, że naszą festiwalową specjalizacją stały się spotkania z wybitnymi i znanymi dziennikarzami. W 2018 roku były to spotkania z redaktorem „Tygodnika Powszechnego”, ks. Adamem Bonieckim (w Teatrze Polskim i na Wydziale Filologicznym US). W 2019 roku braliśmy udział w rozmowie z Konradem Piaseckim o jego książce *Zamki na piasku* (Burda Media Polska, Warszawa 2018).

Nie mogę nie wspomnieć o innej jeszcze tradycji festiwalu, o prezentowaniu numerów tematycznych „Więzi”. Tym razem redaktorzy i autorzy numeru rozmawiali o mieście *Przestrzeń bardziej ludzka*. Ponadto staramy się w dniach festiwalowych prezentować atrakcyjny i wartościowy program muzyczny i teatralny.

²¹ R. Łyczywek, *Aforyzmy z własnej pasieki*, Szczecin 1997, s. 16.

²² Ibidem, s. 27.

²³ Ibidem, s. 31.

²⁴ L. Szaruga, *Kanibale lubią ludzi*, Szczecin 2012.

| Lec, lektura purimowa¹

W 2019 roku przypada sto dziesiąta rocznica urodzin Stanisława Jerzego Leca. W przeciwieństwie do daty urodzin takiego na przykład Chopina (Lec poświęcił mu wiersz w swym pierwszym tomiku lirycznym; sam zresztą grał na fortepianie), otóż w przeciwieństwie do Chopina, co do którego nie udało się ustalić, czy się urodził 22 lutego, czy 1 marca (1810 roku), data narodzin autora *Myśli nieuczesanych* nigdy nie budziła żadnych wątpliwości. Pomimo to te daty też są dwie.

Encyklopedie oraz dzieła o mniejszym ciężarze gatunkowym oraz rzeczywistym podają zgodnie, że miało to miejsce we Lwowie 6 marca 1909 roku, według kalendarza gregoriańskiego, w którego taktach żyjemy. Lecz pod spodem, niczym lwowska rzeka Pełtew zakryta bulwarami Wałów Hetmańskich i ulicy Akademickiej, płynie nurt innego czasu, wystukuje się inny rytm, to jakby zwalniając, to jakby przyspieszając. A czyniąc tak czas ów, czyli kalendarz żydowski, usiłuje zachować związek z rytmem natury i kosmosu, ponieważ jest kalendarzem księżycowo-słonecznym, podczas gdy gregoriański podporządkował się słońcu.

Ra-Słońce było bogiem w Egipcie, jako bóg Helios przemierzało w swoim rydwanie nieboskłon grecki. Słońce jest oślepiające i w taki czas (w oblicze takiego „czasu o suchych oczach”², jak go nazywa Lec w jednym z późnych wierszy) nie można patrzeć, staje się on czymś abstrakcyjnym, bezdusznym jak mechaniczna kosiarka. Natomiast w księżyc patrzeć się da – nie przybija on do ziemi jak słoneczny promień, lecz pociąga wzrok ku górze. Wpatrują się w księżyc wszyscy marzyciele i poeci („wtedy czyhał już na mnie księżyc”, wiedział, „że mnie zwycięży”³, to Lec z debiutanckiego tomiku).

Żyjemy w epoce podboju kosmosu, mimo to intymna relacja zwykłego człowieka z firmamentem zupełnie się zatarła. Dawniej człowiek wychodził wieczorem z chałupy i spoglądał w niebo. I mówił czasami: „Niebo gwiazdzone nade mną, prawo moralne we mnie”. Lec pytany o osobistą życiową dewizę wymieniał właśnie formułę Kanta⁴. Wyznał także, w wywiadzie opublikowanym w ostatnie urodziny: „Zająknąłem się przy pierwszym słowie hasła rewolucji francuskiej: *liberté, liberté, liberté*. I tak już chyba zostanie na zawsze”⁵. Zacytował wówczas również zdanie z Hugona von Hofmannsthala: „Nigdy nie wiedziałem, że to jest

¹ Tekst opublikowany również w czasopiśmie „Konteksty: polska sztuka ludowa: antropologia kultury, etnografia” 2019/3 (326), s. 31–45.

² S.J. Lec, *Poema z nutką*, w: idem, *Poema gotowe do skoku*, Warszawa 1964, s. 23.

³ S.J. Lec, *Śmierć Jesienina*, w: idem, *Barwy*, Lwów 1933, s. 21.

⁴ S.J. Lec, *W noc majową*, w: idem, *List gończy*, Warszawa 1963, s. 49.

⁵ J. Radomińska, *Spotkania zapisane*, Kraków 1970, s. 331; pierwodruk: *To już życie...*, „Kulisy”, 6 marca 1966, nr 10 (472), s. 3.



Staszek z ojcem, Lwów 1914 r., fot. ze zbiorów rodzinnych

już właściwe życie”⁶. Zdanie to, zaskakująco pozbawione oryginalności, gracji, pobudzającej wieloznaczności własnych aforyzmów Leca, jest czystą melancholią chwili, choć Lec twierdzi, że towarzyszy mu ono od młodości. W dwadzieścia lat wcześniejszym wierszu odnajdujemy odniesienie do austriackiego twórcy – „marmury Hofmannsthal’a” recytuje tam młodzian dziewczynie (a ściślej mówiąc „swej podkasanej kozie”⁷). „Marmury” powiada... I uruchamia się w mojej czytelniczej głowie jeden z najważniejszych mechanizmów

stymulujących proces poetycki Leca, czyli asocjacja. Na zasadzie której do kompletu Lecowskich maksym życiowych konieczne dodać należy przypisywane Heraklitowi zdanie wykute na – marmurowym – frontonie świątyni Apollina w Delfach, w której Pytia była przecież

aforystką, zdanie, które Lec umieścił jako motto w pierwszym wydaniu *Myśli nieuczesanych* (1957) i w którego treść wwiercał się całą swoją twórczością: „Poznaj samego siebie”.

Mowa była jednak o podboju kosmosu i nasuwa się pamięci fraszka:

Pomysł zdobycia księżycy
mnie wcale nie zachwyca.
Mnie starczy stary globus.

Bo jeszcze krzyknie kawał drania:
„To świetne miejsce zesłania,
zróbmy tam obóz!”⁸

⁶ Ibidem.

⁷ S.J. Lec, *W kawiarni na Ringu*, w: idem, *Nowe wiersze*, Warszawa 1950, s. 21.

⁸ S.J. Lec, *Przeciw odkryciom*, w: idem, *Życie jest fraszką*, Warszawa 1948, s. 57.

Lec mówi tak, bo ma swoje sentencje, ale ma także swoje doświadczenia świata, ludzi. Lec dostrzega jak w XX wieku zmieniają się wektory symbolicznych znaczeń, jak ludzie wydziedziczani są ze słów, z imion, wspomnień; z najbardziej wydawałoby się stabilnych metafor i formuł, które stanowiły fundament domu człowieka, konstelację jego mentalnych odniesień.

Choćby światło – we wszystkich cywilizacjach symbol nieskazitelnego ideału i pełni – polskie słowo „świat” pochodzi przecież od „światła”. Jednak niedawno okazało się, że światło może brudzić i zaśmiecać, że na skutek sztucznego oświetlenia emitowanego przez ziemian niebo całkiem blaknie. Zastania je światło. To wstrząsające. Pisał Lec w ostatnim swoim tomiku, jakby prorokując to nieszczęście:

Nie sen
choć mnie zeń zbudzono.
I niebo jasne
bo na nim gwiazd nie ma⁹.

Oto jedna z najsmutniejszych Lecowskich fraz, katastrofizm białego dnia, pustego, płaskiego nieba bez gwiazd przewodniczek. (Wersja „naziemna” tej samej myśli: **Najłatwiej zabłądzić w borze, gdy go zrąbiają**¹⁰).

*

Ale za bardzo wybiegłam naprzód, niepokojona przez ten podwójny rytm czasu, który „dwa kroki gna naprzód, / a potem krok wstecz się spóźnia”¹¹, gdy wciąż jesteśmy przy starcie, przy urodzinach. Chcę jeszcze powrócić do księżyca i żydowskiego kalendarza.

Kalendarz to w judaizmie bardzo ważna sprawa. Od jego precyzji zależy właściwe spełnianie przykazań – chodzi o pory modlitw i świąt. Dlatego mędrcy Sanhedrynu w Jerozolimie ogłaszali comiesięczne pojawienie się księżyca na niebie, a w naszych czasach nowy księżyc nadal jest witany i uświęcany formułą *kidusz lewana*. Księżyc jest wtedy bardzo cienki, wygląda jak obrzynek paznokcia. Dawniej mówiło się „sierp księżyca”. Pełnia wypada zawsze w połowie żydowskiego miesiąca i pod jedną z takich pełni, 13 dnia miesiąca adar 5669 roku, przy ulicy Karmelickiej 8 we Lwowie, przyszedł na świat Stanisław Jerzy Lec. To właśnie jest owa druga data, w tym roku pokrywająca się z datą 20 marca.

Daty, które w 1909 roku się zbiegły – 6 marca i 13 adar – w obecnym rozbiegają się o dwa tygodnie. Czy to więc jeden czas, czy dwa? Nasza wyobraźnia wywraca się na takich obrazach, odczuwa je jako niepokojące i niekoherentne. **Wstrzymajcie czas, chcę reperować zegary** – pisze Lec. Lecz podejrzewam, że chciałby powiedzieć: Wstrzymajcie zegary, chcę nareperować czas.

U Leca zawsze jest coś pod spodem, ukrywa się tam lub stamtąd dobija. Jeden z najślawniejszych aforyzmów brzmi:

Gdy znalazłem się na dnie, usłyszałem pukanie z dołu.

I jeszcze dwa *à propos*:

⁹ S.J. Lec, *Poema sentymtalne*, w: idem, *Poema gotowe do skoku*, op. cit., s. 28.

¹⁰ Pismem wytłuszczonym są w tekście złożone aforyzmy S.J. Leca.

¹¹ S.J. Lec, *List z wód*, w: idem, *Życie jest fraszka*, op. cit., s. 142.

Niektórzy przemycają się w podwójnym dnie losu.

Podwójne dno polega na tym, że ukrywa trzecie i czwarte.

Adar, w którym urodził się Lec, to ostatni miesiąc żydowskiego roku. Dziwny miesiąc, bo mogą one być dwa. Gdy mianowicie, dla dostosowania miary księżycowej do słonecznej i po to, by jesień zawsze wypadła jesienią a wiosna wiosną, żydowski kalendarz wsuwa pomiędzy swoich dwanaście miesięcy – mniej więcej w co trzecim cyklu – miesiąc trzynasty. Tę trzeźwą i praktyczną koncepcję czytelnik literatury polskiej poznaje za pośrednictwem poetyckiej fantasmagorii, mianowicie w opowiadaniu Brunona Schulza *Noc wielkiego sezonu*:

Każdy wie – pisze Schulz – że w szeregu zwykłych, normalnych lat rodzi niekiedy zdziwaczały czas ze swego łona lata inne, lata osobliwe, lata wyrodne, którym – jak szósty, mały palec u ręki – wyrasta kędyś trzynasty, fałszywy miesiąc.

[...] te dni – dziczki, dni – chwasty, jałowe i idiotyczne, [rok] dorzuca na dokładkę, za darmo, dni – kaczący, puste i niejadalne – dni białe, zdziwione i niepotrzebne.

Już ten krótki cytat, który chciałby się kontynuować, który puchnie jak na drożdżach i naprawdę tylko wielką siłą woli udaje mi się powstrzymać go i przyciąć – ma wszystkie cechy stylu Schulza antagonistyczne względem stylu Leca, zwięzłego, precyzyjnego. Schulz próbuje słów do skutku lub działa jak malarz budujący wrażenie chromatyczne z szeregu sąsiadujących mikroplam – Lec, jak hermeneuta palimpsestu, usiłuje doskrobać się wszystkich znaczeń w jednym słowie.

Uderzająca jest nonszalancja, z jaką poczyną sobie Schulz z depozytem tradycji: jego trzynasty miesiąc, już na wstępie nazwany fałszywą progeniturą zdziwaczałego czasu, wydarza się w okolicach sierpnia, podczas gdy adar wypada na przedwiośniu. Schulz rujnuje tym samym fundamentalne i ścisłe schematy halachy, która czas miała za zadanie uregulować w akcie religijnym, nie utylitarnym, by ufundować, jak to określi Abraham Joshua Heschel, ważniejszą niż Świątynia w przestrzeni „świętość w czasie”¹². Schulz kształtuje ją w jeszcze lżejszym tworzywie snu, baśni. Gest to krytyczny czy poetycki? Na pewno gest wolnościowy, swobodny, *liberté, liberté, liberté*.

Porzucając ten załączek tematu, by wrócić do Leca, odnotujmy, że bieżący rok 5779 (2018/2019) składa się z trzynastu miesięcy. W połowie adaru przypada święto Purim. W roku przestępnym, gdy adary są dwa, również święto obchodzone jest dwukrotnie: w pierwszym adarze (uważanym za dodany) tzw. Purim katan (mały), a w drugim ten właściwy.

Stanisław Jerzy Lec urodził się w erew Purim – w dniu, w którym od wieczora zaczynało się święto, bo jak wiadomo, jeszcze jedną osobliwością kalendarza żydowskiego jest to, że dzień zaczyna się od nocy, ponieważ taka jest kolejność słów w biblijnym opisie stworzenia: „I był wieczór, i był poranek – dzień jeden”. Samo sformułowanie, że dzień zaczyna się od nocy, odbieramy jako oksymoroniczne – nic dziwnego, że rodzi ono poetów, przydając słuszności słynnej opinii, że wszyscy poeci to Żydzi. Marina Cwietajewa właściwie powiada tak: „W tym najbardziej chrześcijańskim ze światów / poeci są Żydami”; a by być zupełnie ścisłym: ...poety –

¹² A.J. Heschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, tłum. H. Halkowski, Gdańsk 1994, s. 68–71.

żydy¹³, używając określenia, które w języku rosyjskim ma charakter pogardliwy, wykluczający – znaczy to zatem coś jeszcze innego, coś dużo więcej, niepokojąco więcej, niż podpowiadał oksymoron, ale nie będziemy się teraz w to wgłębiać.

Jednak powiedzieć „poeta” w przypadku Leca to mało – trzeba powiedzieć także „satyryk”.

Całe życie jestem przemytnikiem. Na pograniczu liryki i satyry – pisał.

Oraz: „Poetą się bywało” – satyrykiem się być musi zawsze.

Autor *Mysli nieuczestnych* mawiał, że w dokumentach w rubryce zawód mógłby wpisywać nazwisko¹⁴. Istotnie, słowo *lec* występuje w pierwszym Psalmie Dawida i oznacza szydercę (kpiarza, prześmiewcę, także błazna). Trzeba to powiedzieć wprost: nie ma lepszej daty na urodziny satyryka niż Purim.

*

Purim to najweselsze żydowskie święto, konstytuuje je śmiech. Purim łączy jednak w sobie aspekt śmiechu i łez, bo jest prefiguracją Zagłady, która się nie dokonała. Haman chciał zgładzić wszystkich Żydów, lecz to on zawisł na szubienicy wraz ze swoimi synami. Groza historii purimowej przełożona została w żydowskiej tradycji na środki karnawałowe. Halachiczna ścisłość, powaga i miara ustępują tego dnia przed żywiołem świata na opak, maskaradą, oszołomieniem hucznych zabaw oraz przed prześmiewczą energią języka purimszpilu, parodiującego teksty kultury oficjalnej (modlitwy, kazania, fragmenty talmudyczne).

Trzy słowa są kluczowe dla Purimu: wcale nie imiona Haman i Mordechaj, które mają się stać nierozróżnialne, w pewien sposób zatarte po pijaństwie tego dnia, lecz słowa: los (*pur*), cud i Ester.

Purim nie jest świętem nakazanym w Torze, upamiętnia zdarzenia historyczne, a choć pozytywna pointa opisanych w megili wydarzeń interpretowana jest jako skutek boskiej ingerencji, cudu – jakże inny jest jego charakter niż spektakularne cuda dziesięciu plag egipskich, które przypominane będą dokładnie miesiąc później, podczas Pesachu. W historii Ester działają ludzie, mówiąc konkretniej walczą z bronią w rękę i co najwyżej jeszcze poszczą i modlą się.

Los i cud są w stałym napięciu, te dwa słowa, króciutkie jak słowo *lec*, mogą brać na siebie różne kostiumy i pseudonimy, a dopełniają się w zmiennych proporcjach, jak ciemność i jasność tarczy księżyca. Kumuluje ich właściwości trzecie z kluczowych słów Purimu – imię Ester: Ukryta. Proporcje losu i cudu w tej i w każdej historii nie ujawniają się, dopóki historia ta się toczy, w planie życia. Koła losu zgrzytają ustawicznie, zaś cud składa – czasem uzurpatorski – swój podpis dopiero na końcu, w porządku mitu.

Ester nosi podwójne imię (jak Lec ma dwie daty urodzenia): pod Ester skrywa się Hadasa, co znaczy mirt, Ester, jest więc jednocześnie ukrytą i ukrywającą. Aspekt ukrycia, przebrania, zamaskowania jest jednym z najważniejszych w poetyce i filozofii Purimu oraz w powojennej twórczości Stanisława Jerzego Leca. Purim dostarcza poecie satyry szerokiej skali środków wyrazu oraz uczy go strategii poetyckiej. Dramat egzystencji osłania się na chwilę pstrokatym płaszczem

¹³ M. Cwietajewa, *Poemat końca*, cz. 12 (1924). *В сем христианнейшем из миров / Поэты - жи́ды!*

¹⁴ F. Istner, „Czapkę błazeńską nie można się kłaniać” (*Rzecz o St. J. Lecu*), „Kultura” (Paryż) 1974, nr 12, s. 108.

zabawy, żartu, by powiedzieć coś więcej albo bezpieczniej. Bo Purim to tylko na chwilę przywdziany kostium, który skrywa lęk oraz refleksję wyrażoną w znanym przysłowiu: „Nie w każdy Purim cud się staje”.

Wiele żydowskich świąt: Szawuot (danie Tory), Rosz Haszana (Nowy Rok) – skupia się na kontemplacji symbolicznego momentu. Natomiast Purim (oraz Pesach, o którym już była mowa), to narracja, która wypowiada siebie w tempie, w jakim rozwijany jest zwój Estery. Podstawowym nakazem związanym z tym świętem jest wysłuchanie historii purimowej (podobnie jak w Pesach hagady). Spróbujmy rozwinąć, w dniu jego urodzin, megilę Leca.

*

Pośród niedrukowanych utworów poety znalazłam fraszkę, niewielkiej urody spokojną konstatację:

Odął mnie z biografii już niejeden złodziej,
jemu nie pomoże, mnie to nie zaszkodzi.

Odrzeć można ze skóry lub z szat. Obie interpretacje są makabryczne i głęboko osadzone w kulturze: ze skóry odarty został Marsjasz (czyli artysta), z szat Chrystus (czyli Żyd) przed ukrzyżowaniem. Najważniejszym, co trzeba tu spostrzec, jest warstwowość – charakterystyczna dla Purimu, charakterystyczna dla czasu, charakterystyczna dla obrazowania i autokreacji Leca.

Niektórzy noszą strój błazna na szatach mędrca, inni szaty mędrca na błazeńskim stroju. Dwie rasy błaznów.

Nie pancerz chroni ludzką skórę, ale kostium.

Ilekróć ubierałem jakąś zbroję, strój lub tym podobne, wmawiano mi, że wszystko to z kostiumierni teatralnej, gdy raz sięgnąłem po komedianckie, teatralno-fantazyjne wdzianko, nie da się już nikomu wytłumaczyć, że to nie moja skóra.

Stanisław Jerzy Lec wyraził opinię, że „każdy »życiorys własny« człowieka, wymyślony przezeń, jest autentyczny. Autor przeżywał go, tworząc, może intensywniej, niż gdyby go »żył«” i że „właściwie nie ma biografii pisarzy, są jedynie życiorysy utworów”. Potwierdził tę wypowiedź ogólną wyznaniem osobistym: „Rodziłem się [...] każdą książką, ba, każdym wierszem, najmniejszą fraszką”. Cytaty pochodzą z dwóch, będących wielką rzadkością, autotematycznych wypowiedzi, które dał Lec na okładki swych wyborów fraszek – *Z tysiąca i jednej fraszki* i *Fraszkostranie*, w 1959 i 1966 roku.

W znanym aforyzmie:

Pytasz się, piękna pani, jak długo lęgną się moje myśli? Sześć tysięcy lat, o urocza

zwykle akcentuje się nawiązanie do żydowskiej rachuby czasu i jasną deklarację związku z żydowską tradycją, lecz przeocza się lęgnięcie, żyworództwo, feniksowość myślenia-tworzenia. Lec był egocentrykiem własnego dzieła, które pojmował w ścisłym spojeniu ze swoim życiorysem. Tak może czyni każdy poeta, lecz Lec rzeczywiście za swe akcesy na rzecz twórczości (której odmawiamy

pełnej realności, lokując ją w sferze fantazji), musiał drogo płacić realną walutą życia. Spojenie biografii i dzieła nie jest w przypadku Leca czysto retoryczne. Przeczytajmy całość wypowiedzi z 1966 roku, gdy Lec prawdopodobnie zdawał sobie sprawę, że pisze podsumowanie życia:

Czy urodziłem się rzeczywiście dopiero 6 marca, jak mogę wnioskować z lwowskiej metryki? A może dopiero w r. 1933, gdy po ukończeniu szkół wiedeńskich i lwowskich: przedszkoli i uniwersytetu, opuściłem przybytek nauki prawa, by udać się na pierwsze rendez-vous z bezprawiem? A może zaistniałem dopiero, gdy owego roku wypadłem spod maszyny drukarskiej tomem lirycznym *Barwy*? A może dopiero w roku 1935 książeczką satyryczną *Zoo*? Cóż, rodziłem się później kilkanaście razy lirycznie i satyrycznie. Każdą książką, ba, każdym wierszem, najmniejszą fraszką. A może zobaczyłem świat dopiero w dniach wojny? W obozie koncentracyjnym? A może znalazłem się w życiu uciekający kulom egzekucji w roku 1943? Albo kiedy wyszedłem z lasów partyzanckich w 1944 roku? A potem ileż okazji do pierwszego otwarcia oczu!

Tajemnica mojego istnienia „pękła” dla szerszej ludzkości właściwie w chwili ukazania się pierwszego zagranicznego wydania *Myśli nieuczesanych*.

Ale owe drobne, wyżej podane fakty zdawałyby się sugerować, że istniałem już wcześniej. Rzekł mi raz ktoś, może nawet ja sam: „Jak ty żyłeś, przecież tego nie można będzie zamknąć w kilkuwierszowej wzmiance w encyklopedii”. Za późno mi o tym przypominano.

*

„Czy urodziłem się rzeczywiście dopiero 6 marca, jak mogę wnioskować z lwowskiej metryki?” Zwróćmy uwagę jak Lec to ogrywa: „czy rzeczywiście”, „jak mogę wnioskować” i jeszcze „lwowska metryka”. Jakby powiedzenie: urodziłem się 6 marca sprawiało mu trudność, albo było trywialne, albo puste, w swej informacyjnej prostocie nieprawdziwe. Lec przybliżył się do momentu swego urodzenia poprzez TEKST – istnienia poprzez tekst dotyczy cała wypowiedź, którą przytoczyłam. Metryka, banalny zapis urzędowy, w przypadku Leca – w przypadku podwójnego CZASU, którego niekoherencja astronomiczna, polityczna i symboliczna nas dotyka – przynosi oszałamiająco dużo wiedzy jakby z drugiego dna. Prócz rodziców Leca poznajemy z metryki dziadków ze strony matki, a nawet nazwisko akuszerki, która pomogła przyszłemu poecie wychynąć na świat. Zmuszeni jesteśmy pochwalić dyskryminację płciową tamtej epoki, wyrażającą się w tym, że akt urodzenia odnotowuje zawód ojca poety Benona Letza, wystarczający dla określenia jego umiejscowienia w społeczeństwie, natomiast w przypadku matki to, czyją jest córką, jakby Adela z Safrinów sama w sobie niczego nie stanowiła. Dzięki temu zyskujemy jednak w jej ród głęboki wgląd, o ojcu poety dowiadując się niewiele. Był on dyrektorem „kasy fakturowej”, mieszczącej się przy ul. 3 Maja 4, nazywanej lwowską Wall Street. Zresztą LOS sprawił, że to z matką i rodziną z jej strony poeta czuł się związany ściślej.

W metryce zapisane zostały trzy nazwy miejscowe: Miłowanie n. Tyśmienicą, gdzie w 1898 roku pobrali się rodzice Leca, Lwów – miejsce jego urodzenia i Czerniowce, gdzie posiadał dobra Izaak Jakub Safrin, ojciec Adeli. Czerniowce to dzisiaj nazwa mityczna, złączona z nazwiskiem Celana jak Drohobycz z nazwiskiem Schulza. Lec miał związki z oboma miejscami, w Drohobyczu mieszkała siostra jego matki; Stanisław Jerzy, jednak, wakacje w rodzinnych Szerszeniowcach nad Seretem spędzał z czworgiem jej dzieci, to był najbliższy jego krąg kuzynostwa.

Jak widać już na poziomie metryki sprawy życia i literatury najściślej się łączą. Cel-an i Lec – nazwiska, które prawie odbijają się w sobie jak w lustrze. Oba są (choć w nierównym stopniu) przetworzone. Lec przetłumaczył *Fugę śmierci* Celana, jeden z najświetniejszych wierszy XX wieku, Celan będzie miał na półce *Myśli nieuczesane* Leca, jednego z najwybitniejszych aforystów XX wieku. Celan pisał po niemiecku, Lec po polsku, a urodzony w Czerniowcach Icyk Manger pisał w jidysz i stał się najwspanialszym poetą tego języka. Żeby było bardziej symbolicznie i niewiarygodnie, w połowie lat trzydziestych w Warszawie Manger i Lec wynajmowali sąsiednie pokoje w jednym mieszkaniu.

Kolebką rodziny Leca ze strony matki, rodziny, w której w XIX i XX wieku mieszały się języki niemiecki i polski z bledącym wspomnieniem języków żydowskich, było podolsko-bukowińskie pogranicze, gdzie rodziły się „często talenty wybitne, jak gdyby właśnie wysiłek amalgamowania kultur niejednorodnych umożliwiał zarazem refleksyjny dystans wobec wszystkich, warunek twórczości istotnie płodnej”¹⁵. Pradziadek Leca, ojciec jego babki Rosy Hersz Weissglas, obywatel ziemski, uhonorowany tytułem *kaiserlicher Rat*, rezydował w Zastawnej. Przodkowie poety byli wrośnięci w to swoje miejsce bardzo mocno, kształtowali je, działali na rzecz społeczności lokalnej – zarówno religijnej (babka Leca była przewodniczącą kobiecego towarzystwa dobroczynności, które ufundowało i utrzymywało mykwę), jak i świeckiej – brat babki Siegmund Weissglas był w Zastawnej burmistrzem (jedynym Żydem na tym stanowisku) oraz pierwszym przewodniczącym organizacji syjonistycznej w Czerniowcach.

W 1914 roku bliżsi i dalsi krewni Letzów schronili się w Wiedniu, gdzie chłopiec w 1915 zaczął uczęszczać do szkoły. Jesienią tego samego roku (22 października) zmarł jego ojciec, w dwa lata później (4 kwietnia 1917) pradziadek Hersz. Po powrocie do Lwowa Lec kontynuował naukę w renomowanych szkołach: Evangelische Oberschule i Kamerling-Gymnasium. Mieszkał wraz z matką już nie w kamienicy przy Karmelickiej, gdzie na samym szczycie narożnej wieżyczki jego blaszany imiennik, święty Jerzy przeszywający smoka, jednoczy się w wyobraźni i chmurach z purimowym Mordechajem, jedynym chyba konnym bohaterem Izraela, w piękną kontaminację mitów. Lec mieszkał teraz przy ulicy Słowackiego, naprzeciw Poczty Głównej, w pobliżu Uniwersytetu, którego słuchaczem został w 1927 roku, przerzucając się między polonistyką, którą studiować pragnął, a prawem, którego studiowanie dyktował rozsądek i które ukończył w 1933 roku.

Czasy studenckie to wykluwanie się poety (debiut prasowy 1929 w IKC-u), wrastanie tego, przechadzającego się po mieście z laseczką i monoklem, kandydata na lwa salonowego w zróżnicowane socjalnie środowisko piszących rówieśników, progresywne estetycznie, lewicowo zorientowane społecznie. Z nimi uczestniczył w publicznych wieczorach poezji. Pierwszy, mianowicie „Recital utworów poetyckich Natana Kaczki, Stanisława Jerzego Letza, Stanisława Salzmana i J. Jakóba Śpiewaka”¹⁶, odbył się 16 lutego 1929 roku w sali Towarzystwa Akademickiego „Zjednoczenie” przy ulicy Sobańskiego. Co za zestaw nazwisk – Jan Śpiewak będzie dożgonnie najbliższym przyjacielem Leca (wojnę przeżyje w ZSRR), Stanisław Salzman, *spiritus movens* tej paczki, zginie w łagrze w Horodni (wiedza o tym długo będzie ukryta), Natan Kaczka (o personaliach, które dobrze mu nie wróżyły) nadal nie zapukał spod dna historii.

¹⁵ L. Kołakowski, *Pamięci Stanisława Jerzego Leca*, „Dialog” 1966 nr 7, s. 5.

¹⁶ A. Liebmann, *Po odkażeniu Grenady...*, „Dziennik Lwowski”, 20 lutego 1929, s. 10.

Co dalej odsłania się w megili? „W r. 1933 [...] opuściłem przybytek nauki prawa, by udać się na pierwsze rendez-vous z bezprawiem” – pisze Lec. Czy chodzi tu o jakiś konkret? Nie. Chodzi o domyślną grę sensów, że „pierwsze” znaczy „nie ostatnie”, że rozpoczęła się wtedy (w roku książkowego debiutu Leca) w Europie seria zaciemnień, która każe nam powiedzieć, że Lec przez całe życie tworzył w cieniu totalitaryzmów; ale w 1966 roku nie dało się przecież tego tak ująć.

Dalszy ciąg cytatu: „A może zaistniałem dopiero, gdy owego roku [1933] wypadłem spod maszyny drukarskiej tomem lirycznym *Barwy*? A może dopiero w roku 1935 książeczką satyryczną *Zoo*?” Są to jedyne dwa tytuły zbiorów poetyckich, które wymienia w swej autobiograficznej nocie – wcale nie dlatego, że pierwsze lub że najwyżej je ceni, lecz wyłącznie po to, by użyć słów „liryka” i „satyra”. Pierwszy zbiór wydał we Lwowie, drugi już po przeniesieniu się do Warszawy, a wkrótce potem *Satyry patetyczne*. Dziś zatraciliśmy rozumienie tego, czym jest satyra, wrzucamy ją do jednego worka z rzeczami do śmiechu. Jak karnawał, w tym karnawał purimowy, ma swoje drugie dno – tak samo humorystyka je ma: hoduje w nim satyrę.

W międzywojniu satyrę uprawiali Gałczyński, Tuwim, Ginczanka – lirycy pełną gębą, o najbardziej elastycznym języku, najbardziej wybuchowej wyobraźni. Nie było to żadnym obniżeniem lotu. Była to raczej innego rodzaju próba poetycka, a także próba charakteru. A także próba inteligencji, bo satyra jest jej domeną. W przypadku Leca sprzężenie liryczno-satyryczne dzieje się pod patronatem Heinricha Heinego, który był figurą żydowskiego inteligenta. Oraz dzieje się pod patronatem Karla Krausa, co się ujawniło jednak dopiero w *Myślach nieuczestnych* – których tytuł jest jednakże cytatem z Heinego.

Satyrę Leca w drugiej połowie lat trzydziestych napędza współczucie wobec poniżającej nędzy materialnej, lecz bardziej wstręt wobec nędzy umysłowej, oportunistu, szowinizmu, nacjonalistycznego zacządzenia, wszystkiego, co pączkuje z pojęcia „fasyzm”. Oczywiście antysemityzm – natrętny element codzienności obserwowanej, wysłuchiwanej, wyczytywanej.

Uprawiając satyrę i lirykę Lec czerpie z tradycji, w której się wychował, a jeśli były w niej elementy tradycji żydowskiej, to galicyjskiej i wiedeńskiej w świecko-krytycznym wymiarze, to była to tradycja środkowoeuropejskiej wieży Babel, ukształtowana – jak rzecz ujął Imre Kertész – w „ponadnaturalny język, którym mówili wszyscy od Bukowiny do Krakowa i od Pragi do Rijeki”¹⁷, przynajmniej w tych uprzywilejowanych warstwach społecznych, z których wywodził się Lec. Toposy i motywy, koncepty i kuplety, rymy i aluzje suflowane przez szerokie spektrum tych tradycji Lec łączy w kontaminacjach, np.:

Łzy dzisiejszych Jeremiaszy muszą być słone solą attycką.

Po cyferblatach dziwne godziny się kręcą,
szybko morza czerwone zarastają rzęsą,
cyklopowi zostawcie to jedyne oko,
widzi płasko, oślepión mógłby śnić głęboko¹⁸.

To akurat są cytaty powojenne, ale tak było zawsze u Leca.

¹⁷ I. Kertész, *Prawo do samookreślenia*, w: idem, *Język na wygnaniu*, tłum. E. Sobolewska i E. Cygielska, Warszawa 2004, s. 195.

¹⁸ Z cyklu *22 czterowiersze*, w: S.J. Lec, *List gończy*, op. cit., s. 84.

Satyrze w Polsce przetrzącił kark socrealizm; dla satyry muszą zaistnieć szczególne warunki, co najwyżej lekkiego podduszenia, lecz nie całkowitego zamordyzmu lub ostentacyjnego fałszu i hipokryzji. Przed wojną dużo większa była jawność języka, jasne reguły gry w potyczkach z tzw. cenzurą represyjną, która nie uruchamiała w aż tak dużym stopniu destrukcyjnej autocenzury wewnętrznej co cenzura prewencyjna po wojnie (ta **Cenzura**, jak to ujął Lec w myśli nieuczestanej, **nigdy nie istniała – skonfiskowała się**). W latach trzydziestych było właściwie całkiem klawo widzieć od czasu do czasu swój artykuł zastąpiony białą plamą – stawał się on jakby jeszcze bardziej zjadliwy niż w rzeczywistości. Dlatego takim osiągnięciem było zaznaczanie od 1981 roku w publikacjach ingerencji cenzury – bywało, że jej cztery myślniki (!) w nawiasie kwadratowym traktowano jak szlachetne bliźny na własnym autorskim obliczu.

W latach trzydziestych Lec intensywnie współpracował z licznymi tytułami prasowymi; najwięcej utworów opublikował w tygodniku „Szpilki” i „Dzienniku Popularnym”. Satyryczne teksty umieszczał m.in. na kolumnie *Małpie zwierciadło* „Nowego Głosu”, który ukazywał się z podtytułem Żydowski Dziennik Poranny. Był oczywiście świecki i jak to się mówiło „postępowy”, a jednak wsadzając nos we wczesnowiosenne wydania z 1938 roku natknijmy się na anonimowe wierszyki purimowe. Ukazują one, jak pewne wydarzenia automatycznie uruchamiają purimowy kod. W 1938 roku Purim wypadł 17 marca, a 12 marca „wypadł” Anschluss.

WIEDEŃSKI PURIM

Szukasz go, choć jest tak blisko,
Pytasz wszędzie: gdzie jest Haman?
Zmienił nieco swe nazwisko
I obecnie zwie się: S.A.-Mann.

Ta aktualizacja toposu nie była zresztą niczym nowym, niektóre gminy żydowskie od stuleci obchodziły rokrocznie swoje własne Purimy, ustanowione dla upamiętnienia lokalnego „cudu purimowego”, gdy ich społeczność została ocalona od jakiegoś wielkiego nieszczęścia.

W styczniu tegoż 1938 roku w tymże „Nowym Głosie” Lec publikuje wiersz pt. *Rozkaz Mędrców Syjonu*, udzielając okolicznościowych, że się tak wyrażę, rad:

P.T. Żydowie są proszeni
o to, by byli zimnej krwi
i aż po zęby uzbrojeni
w broń narodową, w broń „esprit”.
[...]
Ale prócz tego ty Semito
ucz się satyry z tajnych ksiąg
I wnikać w technikę dowcipu
byś mógł nim emanować w krąg.
[...]
Podczas pogromów jest wskazane
by występował wielki chór
i by tam Heine grzmiał w programie
od niego i cebulki zmór

wymrą do szczytu. Bo jak w rynku
zaintonują jego wiersz
zginą idee kwaśnych szynków
w Ponurogradach wzdłuż i wszerz.

A tak na co dzień się poleca
choćby do wykładowych sal
brać wprost na język dawkę Leca
rozpylić, no i cały bal

nieczystych sił oraz aromat
pewnych „pranarodowych” słów
niknie jak sen. Uważać w domach!
Bo szkodzi wodzie mętnych łbów.

Oczywiście było to lekarstwo doraźne, jednak po wojnie Lec tego jeszcze raz spróbuje: *Myśli nieuczesane* to właśnie takie „dawki Leca”.

Zrobię tutaj małą dygresję, którą uważam za bardzo piękną. Purimowym zwyczajem jest posyłanie sobie smakołyków, na przykład owoców, słodczy; ważne jest, żeby nie były to składniki potraw, lecz coś gotowego, uformowanego, od razu na język; powinny też być przynajmniej dwóch rodzajów. Układa się je na ozdobnym talerzu, obwiedzionym sentencjami purimowymi. Nazywa się to po hebrajsku *miszloach manot*, a w jidysz *szlachmunes*, co znaczy „posyłanie porcji”. Cóż tu dużo mówić – dawka Leca. Trochę dziwnie jest odkryć, że genezę tego zwyczaju zawiera 9. rozdział Megilat Ester w wersecie 22. – Lec uważał dwudziestkę dwójkę za swoją liczbę losu.

Przestępując międzykulturowe granice lub międzyreligijne zasięki, uruchomić możemy skojarzenie z koszyczkami lub misami, w których w starożytnym Rzymie (a więc u bałwochwalców) przynoszono bogom różne zmieszane owoce (albo nowalijki owoców i warzyw), lub sobie nawzajem serwowano podczas uczt mieszane sałatki. Nazywały się te tak przygotowane koszyczki *lanx satura* albo po prostu *satura*. I stąd się wzięła nazwa satyra.

*

Na przełomie 1936 i 1937 roku Stanisław Jerzy Lec pisywał do „Dziennika Popularnego” w dni powszednie satyryczne felietony sądowe, w których dzisiaj odnajdujemy m.in. intensywny portret dzielnicy żydowskiej. Felietony te nosiły tytuł *Przed sądem nieostatecznym* (niedzielne – *Przed sądem ostatecznym*). Cykl aforyzmów, które znamy jako *Myśli nieuczesane*, autor miał początkowo zamiar nazwać *Listkami z drzewa wiadomości złego i dobrego*. Dla analizy przypadków człowieka Lec ustanawia warunki brzegowe. Przed wojną są to raj i sąd ostateczny, po wojnie raj i zagłada; nie sprawiedliwość, lecz unicestwienie.

W latach trzydziestych, mieszkając w Warszawie, Lec utrzymywał stale związki ze Lwowem: mieszkała tam jego matka, w wierszach powojennych znajdziemy wiele przejmujących inwokacji do niej; współpracował ze środowiskiem „Sygnałów”; w maju 1936 roku uczestniczył w Zjeździe Pracowników Kultury. Planował wydanie cyklu *Wierszy podolskich*, które ostatecznie weszły do *Notatnika polowego* z 1946 roku. Tomik ten przecina cezura wojny; jak w 1918 roku przecięła majątek rodzinny – zostawiając Czerniowce po jednej, Szerszeniowce po drugiej stronie granicy, i jak w 1945 roku Warszawę po jednej, a Lwów po drugiej stronie.

Trzeba przynajmniej powiedzianym wytyczyć granice przemilczanego.

Biada jego sąsiadom, kiedy naród graniczy z rozpaczą!

Na granicach poznania można paść od ludzkich kul.

Dawniej musiał człowiek przechodzić przez barykady, dziś one przechodzą przez niego.

*

Kolejny cytat z autobiografii: „A może zobaczyłem świat dopiero w dniach wojny? W obozie koncentracyjnym? A może znalazłem się w życiu uciekający kulom egzekucji w roku 1943? Albo kiedy wyszedłem z lasów partyzanckich w 1944 roku?”.

Na początku wojny Lec znalazł się we Lwowie, wszedł w skład redakcji „Czerwonego Sztandaru”. Wypróbowywał więc w praktyce, bynajmniej nie dla czystego eksperymentowania, ten język, który w *Mysłach nieuczesanych* stanie się antytezą nie tylko języka poezji, ale po prostu przyzwoitej ludzkiej mowy, gotowy i pusty język „rytualnego obrzędu, gdzie wszystkie role zostały już rozdane, a ludziom pozostało jedynie poprawnie je odegrać”¹⁹. Była to gra o życie, szczególnie dla pisarzy pochodzenia żydowskiego – dla wielu przyjaciół Leca przegrana. Również matka poety podzieliła los żydowskich mieszkańców Lwowa, także w tym sensie, że nie jest on do końca opowiedziany.

Lec znajdował się wtedy w Tarnopolu, gdzie we wrześniu 1941 roku utworzono getto, z satelickimi obozami pracy przymusowej, w jaki ono samo zostało przekształcone w listopadzie 1942 roku. Dwukrotnie przeznaczony na rozstrzelanie, uniknął śmierci dzięki rozpaczliwej brawurze (niekiedy pisze się, że „cudem”). Wraz z grupą więźniów 22 lipca 1943 roku uciekł z obozu w mundurze esesmańskim, zdobytym za łapówkę od strażnika (przebrany). Dotarł do Warszawy („Głodny, goły, bez dachu nad głową, dziki”²⁰), widział „wykarczowane aż po źródła getto”²¹. Nawiązał kontakty, działał w konspiracji, redagował w Pruszkowie gazetki Gwardii Ludowej, pojawiał się na ulicach Warszawy w mundurze kapitana Wehrmachtu (przebrany), wzbudzając popłoch wśród dawnych kolegów, których w takim stroju odwiedzał. Funkcjonował na aryjskich papierach (ukryty), dopóki spotkania ze szmalcownikami i denuncjatorami nie zmusiły go do pójścia do partyzantki Armii Ludowej na Lubelszczyźnie, gdzie też zatajał swoją żydowską tożsamość.

Życie i śmierć na szalkach obu,
w których sklepikarz chleb twój waży.
Zmęczona każda tkanka twarzy,
w której ukryłem śmierć narodu.

I serce, w którym ciągle ściszam
bolesnej konspiracji ślady.
Przed okupantem i sąsiadem,
Nawet przed własnym towarzyszem.

¹⁹ M. Inglot, *Polska kultura literacka Lwowa lat 1939–1941*, Wrocław 1995, s. 41.

²⁰ Z listu do J. Szelağa, rkp, 1948.

²¹ S.J. Lec, *Psalm Żyda po stronie aryjskiej*, w: idem, *Nowe wiersze*, op. cit., s. 30.

A nawet i przed samym sobą,
bo pali obraz na tęczęwce.
Żydzi oślepli tną hołubce,
to na Podolu płonie obóz²².

To jest powiedziane językiem tragiczno-poetyckim, lecz Lec potrafił to powiedzieć dosadniej, tyle że nie mógł już tego wydrukować.

Jest zrozumiałe, dlaczego w swojej nocie tyle miejsca poświęca wojnie, każda z sytuacji ocalenia życia była jak nowe narodziny. W aforyzmie z 1956 roku napisał:

Każda religia podaje inną datę Stworzenia Świata. U nas do niedawna panowali wyznawcy religii, która twierdziła, że stało się to w roku 1944.

Znamienne jest więc, że pisząc minizyciorys robi właściwie samo, choć na odwrót, jakby w 1944 świat się skończył, a miał Lec przed sobą jeszcze przecież malownicze i egzotyczne przygody. Lec może odnieść się do nich (przypominam: w 1966 roku) naprawdę jedynie w bardzo aluzyjny sposób: „A potem ileż okazji do pierwszego otwarcia oczu!”.

Najpierw w 1946 roku wyruszył do Wiednia jako *attaché* prasowy polskiej Misji Politycznej – czyli zagłębił się w mity swojego dzieciństwa, odwiedził *Plac młodości*²³ i obsesyjnie Zentralfriedhof²⁴. Wydał dwa tomiki liryczne: *Notatnik polowy* (1946) i *Nowe wiersze* (1950), dwa satyryczne: *Spacer cynika* (1946) i *Życie jest fraszką* (1948), lecz czuł ideologiczne przykręcanie śruby, docierały do niego różne sygnały ostrzegawcze i na krajowym podwórku literackim miał się coraz wyraźniej za *persona non grata*. W 1950 roku wyjechał z rodziną do Izraela – by, rozpatrując to w symbolicznym sensie, dokonać najgłębszej możliwej retrospekcji i zdecydować o powrocie, który nastąpił w 1952 roku.

W Polsce był „renegatem”, który uciekł z placówki dyplomatycznej. Identyfikacyjnym słowem nazwano go w Izraelu, bo porzucił budowę nowego żydowskiego państwa. Dostał się w kleszcze tego słowa, ukształtowała się tym samym modelowa sytuacja jego wierszy i aforyzmów, w których ludzka egzystencja rozgrywa się w wąskiej szczelinie, szparze lub na dnie. Objął go oczywiście zakaz druku, jego wycofane z bibliotek książki trafiły na przemiał, a biografia jeszcze długo po śmierci podlegała ocenzurowaniu (odzierananiu).

Z Ziemi Izraela przywiózł Lec rękopis poetycki – „Zwinięty był w rulon / Piaszczy-
stą zawieją, / Zwinięty był z bólu, / W kółeczko Macieju”²⁵. Rulon, zwój, hebrajska *megila* (słowo tradycyjnie odnoszone zwłaszcza do zwoju Estery) spojona jest tutaj z idiomatycznym polskim „Maciejem” w jeden aspekt poetycki i jeden akt doświadczenia. Rękopis ów ma u boku osobistą „głosę” poety, a takie uzupełnienie jest powtórzeniem uświęconego gestu pokoleń (np. Talmud w swej kanonicznej postaci to Miszna i Gemara obramowane rozbudowanymi glosami z wielu stuleci). Lecowska glosa uczyniona jest jednak „literą niegiętką” – gestem jednocześnie powtórzenia i zanegowania, przypisania i dystansu – „Moim obcym głosem, / Moją własną ręką”.

Purimowy los niedługo po powrocie Leca do Polski okazał kaprys łaski: 5 marca 1953 roku, w przeddzień czterdziestych czwartych urodzin poety, zakończył

²² S.J. Lec, *Anno 1943*, w: idem, *Notatnik polowy*, Łódź 1946, s. 15.

²³ Wiersz pod tym tytułem w *Nowych wierszach*, op. cit., s. 17–19.

²⁴ S.J. Lec, ****Tędy gdzie aliancki odwach...*, w: idem, *Nowe wiersze*, op. cit., s. 11–12.

²⁵ S.J. Lec, ****Znalazłem rękopis...*, w: idem, *Rękopis jerozolimski*, Warszawa 1956, s. 5.

życie Haman–Stalin. Wkrótce zaczęła się odwilż w polityce i kulturze. Dzięki niej Lec opublikował najpierw wiersze pisane w Erec – *Rękopis jerozolimski* (1956). A następnie dziesięć kolejnych książek – prawie dwukrotnie więcej niż przez wszystkie wcześniejsze lata: cztery tomiki wierszy – *Kpię i pytam o drogę* (1959), *Do Abła i Kaina* (1961), *List gończy* (1963), *Poema gotowe do skoku* (1964), dwa wybory starych i nowych fraszek – *Z tysiąca i jednej fraszki* (1959), *Fraszko-branie* (1966) i czterokrotnie *Myśli nieuczesane* (1957, 1959, 1964, 1966).

Już tomik wydany w 1959 roku sygnalizuje zasadnicze przeistoczenie poetyckiego języka Leca i zbliżenie trzech formatów gatunkowych, w których się specjalizował (wiersza, epigramatu, aforyzmu). Stanisław Grochowiak: „pisał wiersze, które były aforyzmami – pisał aforyzmy, które były poematami”²⁶. Są one zachętą do krytycznego myślenia, lecz także wielką lekcją formy. Dyscypliny, umiaru, ekonomii języka wzmacniającej jego siły. Jednak sam autor tak określił zasadę swego dzieła:

Czy piszę aforyzmy, fraszki, liryki, czy satyrę? Nie, ja piszę siebie, swój pamiętnik.

Oczywiście ubiera swe myśli w szaty gatunków, w sztywne kostiumy literackich form. Mimo to uważny krytyk (Andrzej Gronczewski) nazywa lapidarne utwory Leca „utajoną autobiografią”²⁷.

Ostatnie swoje dziesięciolecie (1956–1966), które zaowocowało nowatorską przemianą talentu, intensywnością tworzenia, międzynarodowym uznaniem, przeżył poeta w kraju, gdzie atmosfera Października '56 stopniowo zmieniła się w atmosferę Marca '68, którego już nie dożył, lecz który zdążył przeczuć. Nim zmarł 7 maja 1966 roku.

*

Ufając precyzji metafor i logice kalendarza, skoro w to gramy, trzeba przypomnieć i zaakcentować, że Lec nie urodził się w Purim, lecz w erew Purim, czyli w tym momencie przed przesileniem historii o Ester i Mordechaju, gdy się pości, a nie pije; w momencie, w którym nic jeszcze nie jest rozstrzygnięte, a napięcie tylko wzrasta. Czy tym razem zdarzy się cud? Czy to moment przedpurimowy, czy przedpogromowy? Będziemy się śmiać, czy zabraknie nam łez? Takie momenty mogą być rozciągnięte na epoki. Oto jeszcze jeden wierszyk purimowy z 1938 roku:

PURIM 5698

Do tych czasów proszę pana
Człek się zwolna przyzwyczajają,
Że wokół znajdziesz Hamanów
Lecz ni śladu Mordechaja.

Rytualny śmiech, który wybuchają po takim przesileniu, jest więc śmiechem dwuznacznym – tak jak śmiech realny, w porównywalnych sytuacjach granicznych, bywa śmiechem kogoś, kto postradał zmysły. Śmiech purimowy pod karnawałową maseczką jest śmiechem nerwowym, podszytym niepewnością – dlatego eskaluje aż do zatracenia w pijaństwie.

²⁶ S. Grochowiak, *Z czułości nieustępliwy*, w: *Myślę, że jestem...*, O Stanisławie Jerzym Lecu, oprac. W. Leopold, Kraków 1974, s. 293.

²⁷ A. Gronczewski, *Przedmowa*, w: S.J. Lec, *Poezje wybrane*, Warszawa 1973, s. 20.

Śmiech purimowy ma jeszcze inny wymiar i echo: wywracający porządek śmiech purimszpilu staje się śmiechem antysystemowym i autoironicznym; nie Haman podlega wyśmianiu (Haman podlega wymazaniu), lecz nasze własne autorytatywne teksty i osoby – „Trzeba to wrzasnąć dyktatorom, / szamanom, klechom i rabinom, / i nekrofilom, i znachorom, / społecznym płotom i drabinom / [...] Panowie, to dwudziesty wiek! / Czyżby się mój kalendarz wściekł?”²⁸, pisał Lec w maju 1937 roku, korygując po ćwierćwieczu swój buńczuczny aktywizm stoickim zdaniem oznajmującym: **Bardzo mało ludzi przewidywało w XIX wieku, że po nim nastąpi wiek XX.** Lecz różne są tonacje Lecowskiego śmiechu, Leszek Kołakowski akcentował inny jego aspekt: „Gorzki humor jego był na służbie mądrości, a w śmiechu, który wyzwał, obecna była niezmiennie smuga skupionej medytacji nad okrucieństwem dziejów, jakie za sobą ciągniemy: my – ludzie po prostu, albo Polacy, albo Żydzi, albo Żydzi-Polacy”²⁹.

Ufając precyzji metafor i logice kalendarza – powiedziałam. Skoro tak, to odajmy sprawiedliwość purimowemu losowi, ujawniając, że na samym wstępie puścił on do Leca perskie oko (słowo „perskie” jest jak najbardziej na miejscu, bo historia purimowa dzieje się przecież w Persji). Otóż 13 adar 5669, czyli 9 marca 1909 roku, wypadł w szabat. W podobnych sytuacjach obowiązujący przed świętem post Estery przesuwany jest z erew Purim na poprzedzający czwartek. A zatem w ten erew Purim, gdy rodził się przyszły poeta, nie poszczono. Czas jakby przyspieszył, pospieszyła się radość purimowego ocalenia, w mrocznych dziejach świata zdarzają się takie rozbłyśki uśmiechu.

Swoim wierszom z końca lat trzydziestych wydanym w 1946 roku Lec nadał tytuł *Spacer cynika*. To autoironiczna figura dystansu – pan przemierzający w tytułowym utworze „ulicę szaroszczurzą” z różą w dłoni. Ale częściej cynik występuje u Leca pod konkretnym imieniem Diogenesa, szukającego człowieka pośród ludzi (moglibyśmy powiedzieć: Mordechaja wśród Hamanów). Ten topos jest poecie bliski także po wojnie, z tym że Diogenes szuka wtedy człowieka w sobie (rezultat nieznany).

Figurą emblematyczną podmiotu lirycznego utworów Leca po 1956 roku – nieobecną we wcześniejszych – staje się błazen. Człowieka zdystansowanego zastępuje człowiek przebrany. Można by powiedzieć, że to persona purimowa, ale błazen jest przecież figurą uniwersalną; takich Lec szuka. Zawsze szczątkowa i skontaminowana z innymi topika żydowska niemal znika z jego tekstów po wojnie – bo znika jej temat i odbiorca, a pojawia się tabu i cenzor. W błaznie pod szatą Stańczyka, pod jaskrawo wielobarwnym kubrakiem arlekina, trykotem linoskoczka ukrywa się szyderca-*lec*.

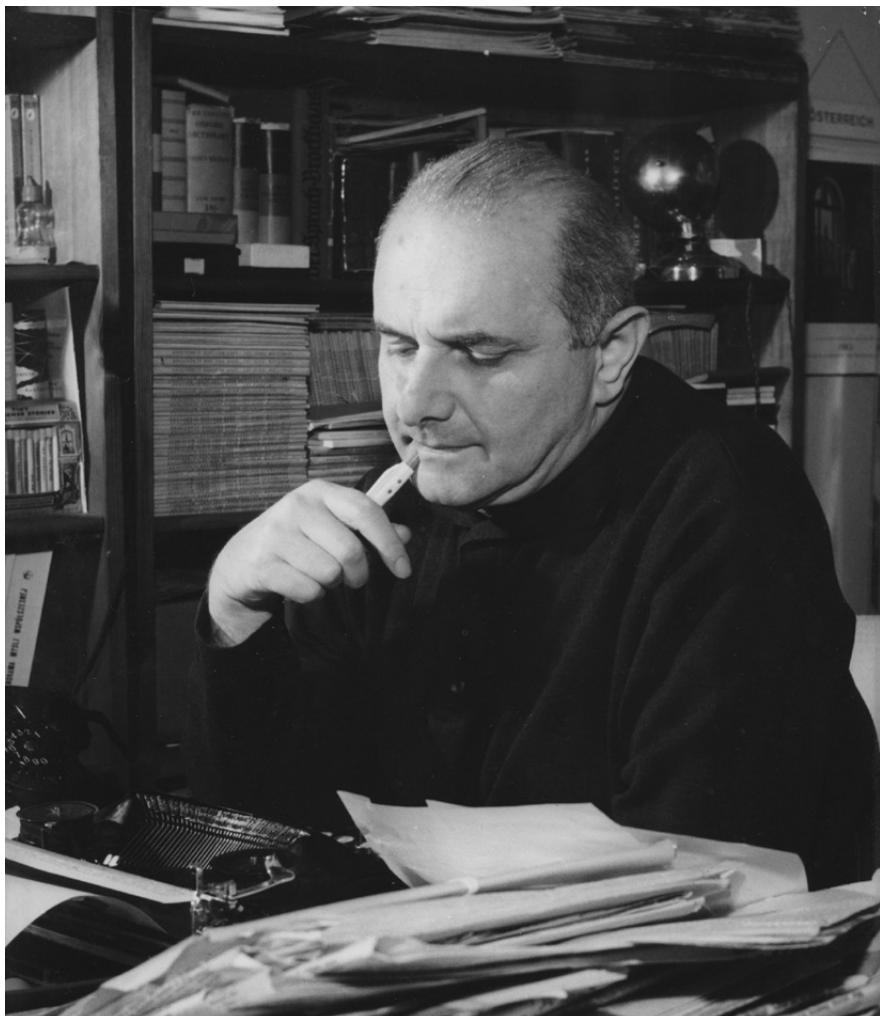
*

Swe pierwsze wiersze ogłaszane w prasie Stanisław Jerzy podpisywał nazwiskiem Letz – na tomiku *Barwy* (!) widnieje już: Lec. Ot, korekta pisowni, ruch minimalny. W istocie fundamentalny gest poetycki. Nazwisko Lec jest proste, znakomite dla lewicowego poety. Wszyscy piszą: spolonizował je – a skąd wiadomo, że nie zhebraizował? Arnold Słucki wspominał, że „Lec często [...] powtarzał, z tym autoironicznym wdziękiem, jaki trudno przekazać”, werset Psalmisty: „W siedzi-bie kpiarzy (satyryków, »Leców«) nie zasiadaj”³⁰. Jest to więc imię ostrzeżenie!

²⁸ S.J. Lec, *Panowie, to dwudziesty wiek!*, w: idem, *Spacer cynika*, Warszawa 1946, s. 13.

²⁹ L. Kołakowski, op. cit.

³⁰ A. Słucki, *Wspomnienie o St. J. Lecu*, „Nowiny-Kurier” (Tel Awiw), 6 czerwca 1969.



Przy biurku, 1961 r., fot. Stanisław Dabrowiecki (CAF)

Zakorzenia się nim Lec w tradycji biblijnej mądrości, lecz od razu w pozycji krytycznej, polemicznej. Taki *lec* groźny jest dla porządku oficjalnego każdej religii. Jednak gdy np. lwowski dorożkarz zawałał na kogoś w jidysz *lec*, nazywał go tym samym „głupkiem”³¹ i okazywał lekceważenie. Dokładnie taka jest ambiwalentna kondycja błazna – między tymi dwiema skrajnościami: obawą a lekceważeniem. Dlatego w żydowskiej demonologii słowo *lec* znaczyć mogło „diablik, wróg Izraela”³². Ktoś, kto przeszkadza, miesza. A w języku Goethego: ten duch co wiecznie mówi nie.

Nazwisko Lec można także odczytać jako abrewiację utworzoną ze słów *Lewi cedek* – Lewita sprawiedliwy, co się Lecowi też bardzo podobało³³. Po wojnie poeta usłyszał w nazwisku, pod jakim się urodził (Letz), prorocstwo końca egzystencjalnej

³¹ M. Allerhand, *Zapiski ludoznawcze z życia Żydów. Wiara w znaczenie imion*, „Lud” 1899, r. V, s. 50–52.

³² M. Brzezina, *Polszczyzna Żydów*, Kraków 1986, s. 402.

³³ S. Łastik, *Lewita sprawiedliwy*, w: *Myślę, że jestem...*, s. 161.

i duchowej formacji, do której przynależał: *Ich bin der letzte*, mawiał³⁴. Wszystko to funduje zmiana w pisowni, wymowa się bowiem nie zmienia. To znaczy w Polsce. Lec był kiedyś bardzo skonfundowany, przysłuchując się w pociągu jadącym przez Niemcy rozmowie pasażerów o jakimś bardzo wybitnym polskim aforyście. Zapytawszy, kto to taki, usłyszał, że nosi on nazwisko LeK. Zabawne, ale z drugim dnem, bo przypomina się zaraz „dawka Leca” brana na język jak lek, i z poety robi się lekarz słowa.

W czasie wojny Lec miał fałszywe dokumenty na nazwisko Rusiewicz, w oddziale partyzanckim nosił pseudonim Łukasz – nie po to, by wzbogacać złożoność sensów swojego nazwiska, lecz być nierozpoznanym. Nie wiem, czy zaleca, czy tylko stwierdza:

Zawsze trzeba żyć na cudzych papierach, już to aryjskich, już to wariata.

Lec używał też pseudonimów literackich: Sobowtór – rozumiemy, bo podwójność; a Gregor – dlaczego? To imię papieskie, imię kafkowskie, imię oznaczające, z greki przez łacinę, tego, kto jest czujny, kto budzi; w hebrajskim te same spółgłoski układają się w słowo *grager*, a tak nazywa się grzechotka, protestująca przeciw Hamanowi kołatka purimowa. **Gdy trzeba dzwonić na trwogę, dzwoń, choćbyś nie był na etacie dzwonnika!**

Czy Lec to o kołatce wie, czy świadomie aktywizuje? Nie mam pojęcia. **A może słowo mówi słowu więcej niż człowiekowi?** Lec pyta:

Słyszycie ten bełkot? To chóry spółgłosek po eksterminacji samogłosek.

W kontekście Gregora/gragera aforyzm ten, o którym można by napisać cały traktat, przestrzega między innymi, że gdy od żywych choć zaciemnionych źródeł słowa wstąpić usiłujemy na płaszczyznę jednoznacznego i powszechnie zrozumiałego, może się zdarzyć, że z całego tego fascynującego ruchu znaczeń zostanie nam na koniec tylko imię papieskie. Lec nawet w takich interpretacyjnych opałach nie pozwala nam jednak poczuć się bezbronnymi, bo deklaruje: **Mój pastor** [papieski...] **to znak zapytania**, rozszerzając ponownie skalę sensów, jakby wpuszczał pomiędzy znaki liter oddech samogłoski.

Pseudonimów używał Lec sporadycznie, bo wystarczała mu gra z własnym nazwiskiem, która przed jednymi coś ukrywa, innym natomiast coś objawia, a prawda tego słowa-nazwiska stale leży na wierzchu, dostępna. Lec szukał dla niego różnych dodatkowych atrakcji: w wierszu *Gawęda*, włożone w usta ormiańskiego zegarmistrza ze Lwowa, rymuje się: „Panie Lic / Pana zawsze się trzyma ten witz”³⁵; przeczytane od tyłu daje aforyzm:

Gdy dobiegłem do celu i odwróciłem się, zobaczyłem: LEC.

Czytał je od lewej do prawej i od prawej do lewej, po polsku i po żydowsku. Pamiętajmy: jest to gra wciąż z jednym tylko słowem, w którym jest cała biografia, narody, wędrówki, tradycje kulturowe i literackie, które ze sobą stale rozmawiają.

³⁴ A. Kuśniewicz, *Spadochron*, w: ibidem, s. 166.

³⁵ S.J. Lec, *Gawęda*, w: idem, *Spacer cynika*, op. cit., s. 40.

Lec należał do tych, o których A.J. Heschel pisał, że „słyszeli dwa słowa, gdy tylko jedno było powiedziane”, dla których „to, co jasne, było zbyt płaskie, aby być prawdziwe”³⁶. Lecż znów, jak w przypadku pozornej fantasmagorii trzynastego miesiąca, podszytej halachiczną ścisłością, celem i miarą, również tu wcale nie chodzi o metafizykę czy choćby metaforę. W opisie archetypowej inskrypcji naszej kultury – tablic Dekalogu – czytamy: „Tablice były dziełem Boga a pismo było pismem Boga wyrytym na tablicach” (Wj 32, 16), do czego znajdujemy komentarz w *Pirke Awot* 6, 2: *al tikra charut ela cherut* – nie czytaj „wyryte”, lecz „wolność”. Na tym polega czytanie dwóch słów, gdy jedno jest napisane, czytanie umożliwiające, wręcz wymuszone przez spółgłoskowy charakter alfabetu hebrajskiego. To niewidoczna samogłoska niesie sens, Tora ustna ożywia zapisaną. W aspekcie religijnym ów mechanizm staje się jedną z podstaw rabinackiej egzegezy; w aspekcie świeckim – inspiracją poetyckiej oraz satyrycznej gry słów. W uważności, pomysłowości, sztukmistrzostwie Leca rozpoznajemy ten sam głęboki impuls, który wyobraźnię spaja z logiką, natchnienie z precyzją: **Poezja powinna obywać się bez logiki? Przecież logika powinna być ekstraktem poezji.**

Pisał Kraus: „Im bliżej przyglądamy się słowu, tym dalej wstecz sięga ono wzrokiem”³⁷. A Lec:

W słowie jest wszystko zawarte, nawet jego fałszywe znaczenie.

Świat powstał ze słowa, nie z kombinacji słów.

Przytul ucho do słowa: szumi czasem, muszla, z której jak ślimak zniknął człowiek.

Po wojnie poeta dołączył do swojego nazwiska człon de Tusch, wykonał zatem gest odwrotny w stosunku do egalitaryzującego uproszczenia z Letz na Lec, ostentacyjny gest przeciw prostactwu, jak to interpretowała Joanna Kulmowa³⁸. Zaprotestował w sposób bardzo intymny i osobisty, ingerując w to, co w nim samym jest elementem poetyckim – w swoje nazwisko. Definiował bowiem poezję następująco: „Poezja – to wołają cię twoim prawdziwym imieniem”³⁹, Lec chciał być tak wołany.

Więc nazwisko de Tusch coś objawia, lecz przecież również ono coś ukrywa. Julian Strykowski wspominał swoje narzekania, gdy chciał odwiedzić bardzo już chorego poetę w szpitalu i nie mógł go znaleźć, bo się wpisał do lecznicy pod nazwiskiem de Tusch. „Ale *malach hamawet* [anioł śmierci] mnie znajdzie”, miał odpowiedzieć Lec⁴⁰.

*

Gra słów taniocha? Zależy o co idzie gra. Lec uprawiał różnorakie gry słowne z upodobania i z konieczności. Konieczność nie sprowadza się do opresji politycznej: cenzury i tabu społecznego. Istnieje dużo potężniejsza siła, siła fatalna –

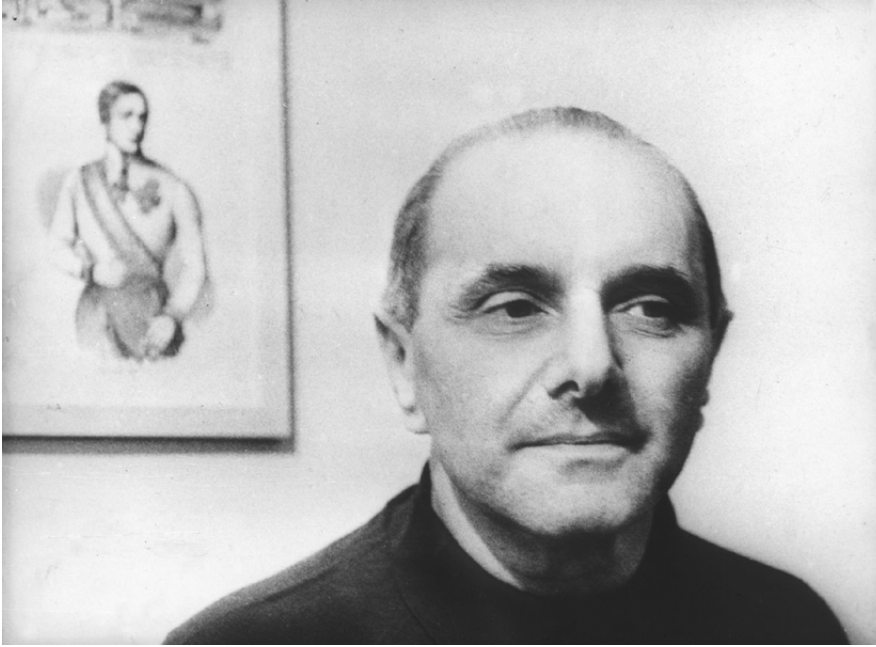
³⁶ A.J. Heschel, *Pańska jest ziemia. Świat duchowy Żydów Europy wschodniej*, tłum. H. Halkowski, Warszawa 1996, s. 49, 51.

³⁷ „Je näher man ein Wort ansieht, desto ferner sieht es zurück” (*Die Fackel*, Heft 326, 1911). Aforyzm, cytowany przez W. Benjamina w eseju o Krausie, cytuję za przekładem K. Krzemieniowej tegoż eseju w tomie: W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i oprac. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 155.

³⁸ J. Kulmowa, *Baron of Paradox*, w: idem, *Ciulanie siebie*, Warszawa 1995.

³⁹ S.J. Lec, *Poezjo!*, w: idem, *Rękopis jerozolimski*, op. cit., s. 6.

⁴⁰ *Ocalony na Wschodzie. Z Julianem Strykowskim rozmawia Piotr Szewc*, Paryż 1991, s. 105.



chciałoby się powiedzieć. Lec nie jest jej odkrywcą, ale wielkim badaczem – archaicznych sił mowy, samej najgłębszej natury słowa i obracających się pod jej dyktando mechanizmów kultury.

Spróbuj powiedzieć coś, nie odwołując się do podań, przysłów, idiomów, nie musnąwszy – chociażby obiegowej – literatury. Jakże trudno – stwierdzasz – być prostakiem.

Ostatnie zdjęcie Leca, 1966 r.,
fot. Jan Popłoński

31

Odnajdują mnie odkrycia prawd ostatecznych nawet w mojej sztucznej dżungli metafor, kalamburów, gier słownych, przenośni itp. galanterii poetyckiej.

Niczego nie da się powiedzieć wprost ani niczego po raz pierwszy, każde słowo jest cytatem, każde wbudowane było w ścianę „baszty Babel”⁴¹, to warunek literackości, zdolności tworzenia metafor. Bywa, że obsesje aluzji, skojarzeń niewolą Leca, udręczają, ale w gruncie rzeczy ma on zaufanie do tej gry, dzięki niej trwa kultura, w ambiwalencji symboli, wiecznej rewizji znaczeń. Ma zaufanie do cudacznych kostiumów, maskarady, podczas której aspekt grozy łączy się z aspektem przyjemności. Obawia się czegoś przeciwnego:

Dwie siły potężnieją w świecie intelektu: precyzja i bełkot. Zadanie: nie należy dopuścić do narodzin hybrydy – precyzyjnego bełkotu.

Nie uściślajcie aż do ciasnoty.

⁴¹ S.J. Lec, *Poema małego wnuka*, w: idem, *Poema gotowe do skoku*, op. cit., s. 24.

Leca nie interesuje język jako system, jest przede wszystkim reanimatorem semantyki. Na przykładzie jego nazwiska starałam się pokazać, co można wyczytać w jednym trzyliterowym słowie. Słowo nie ma „znaczenia”, lecz skomplikowaną „treść”, do której literatura usiłuje dotrzeć: **Opowiedzieć treść słowa – sztuka pisarska.**

Lec słowa demaskował, budził, podsłuchiwał. W zdaniu ustawiał je tak względem siebie, by pokazać ich głębokie warstwy, biologiczne niemal, wewnętrzne życie. Tam, spod skorupy współczesnego idiomu i żartu, prześwitują ich prastare gesty, wcale nie dostojne, ich taniec i agresja, tam słowo porusza się i oddycha, tam pojęcie zmienia się w obraz. Tam działa etymologia, zwykle dużo bardziej sensualna i żywiołowa niż późniejsze użycia unieruchamiające znaczenia, ale żadnej ze znaczeniowych warstw Lec nie zdiera, lecz je prześwieśla.

*

Oczywiście taka natura słowa sprawia, że można przy nim majstrować i zabierają się do tego wszyscy, z różnymi kompetencjami i z różnymi intencjami. Efekt?

Na Bal Maskowy pojęć poszedł Slogan jako Definicja. – to Lec.

Słowo – no wiesz:
takie zwłoki.

Daj nam je umyć,
daj nam je czesać,
daj nam ich oko
zwrócić ku niebu⁴².

– to Celan. „Gry żałoby”⁴³, jak trafnie je nazwał Michał Mrugalski, uprawia także Lec, który był jednak większym optymistą niż jego krajan z Czerniowiec, lub był bardziej waleczny, a może jego doświadczenie bardziej traumatyczne lepiej go uodparniało i przedwojenna satyra, która jest przecież sztuką walki. Lec pisze:

Na cmentarzu słów leży bardzo wiele zasłużonych. Ale również zabitych, zmarłych śmiercią samobójczą. Na tym cmentarzu jednak wierzą w cud zmartwychwstania i reinkarnacji.

Lec z tym aktywnie współdziała, nie balsamuje słów, lecz w swoich książkach poetycko-aforystycznych prowadzi coś w rodzaju sanatorium (zgoda – pod klepsydrą, gdzie stan życie–śmierć jest niestały, nieustalony). Tam popsute lub zużyte słowa usiłuje reanimować, aplikując im najczęściej terapię szokową, wprowadzając we właściwe konteksty albo doprowadzając do absurdu.

Cmentarz z myśli nieuczestnej nie jest symboliczny. „Wylazłem z grobu”⁴⁴ – pisze Lec; wylazło słowo *lec*. Lecz inne słowa pozostały w grobie: Lec wspomina, że tego dnia, 22 lipca 1943 roku, gdy on uciekł z tarnopolskiego obozu, a uciekł znad dołu śmierci, zginął jego „najlepszy przyjaciel”⁴⁵. Nie wiem, kto to był. Lec mówi, że

⁴² *Nocą spowite*, tłum. F. Przybylak, w: P. Celan, *Utwory wybrane*, Kraków 1998, s. 67.

⁴³ M. Mrugalski, *Gry żałoby: Stanisław Jerzy Lec*, w: *Pisarze polsko-żydowskie XX wieku. Przybliżenia*, red. M. Dąbrowski i A. Molisak, Warszawa 2006, s. 279–308.

⁴⁴ Z listu do J. Szeląga, rkp, 1948.

⁴⁵ A.L. Strong, *I Saw the New Poland*, Boston 1946, s. 77–81.

ukrywał on w kieszeni na piersi kartki z satyrycznymi wierszami, które Lec układał w obozie; chciał je ocalić; wiersze leżą w grobie pod ziemią, Lec wtedy ocalał.

*

Wiktor Woroszyński przestrzegał: „Spotykając Leca w kawiarni czy na ulicy, nie dajmy się zwieść fizycznej powłoce i gestowi człowieka. To zupełnie kto inny, niż się wydaje”⁴⁶.

Traut Felgentreff, redaktorka z wydawnictwa Hansera, pytała sama siebie w 1967 roku: „jakże opisać wielowarstwową osobowość Leca komuś, kto go nie znał? »Jestem prawdopodobnie poetą: przesłaniam usta błękitnym kwiatkiem (albo też mówię przez błękitny kwiatek)« – napisał mi Lec przed paru laty na noworocznej kartce z obrazkiem arlekina w tanecznej pozie, z maseczką i balonikiem”⁴⁷. *Durch die Blume sagen* znaczy: mówić w sposób zawołowany, przedstawiać rzecz w aluzyjnych obrazach, nie krytykować otwarcie. Tak może mówić ktoś delikatny, dyskretny, tak musi pisać poeta w tym idealnym ustroju, gdzie **Gdy człowiekowi brak słów, dostarcza mu ich natychmiast państwo**.

Pochodzący z Równego Salomon Łastik, autor opracowania *Z dziejów oświecenia żydowskiego* (1961), opisując obrzędy Purimu używa słowa „arlekinada”. Wspomina, że Lec udzielał mu cennych rad przy pisaniu tej książki – był obeznany zwłaszcza z postaciami działającego w Krzemieńcu Mendla Lewina i Józefa Perla z Tarnopola, obaj ci prekursorzy haskali byli m.in. autorami satyr. Poeta angażował się także w uzupełnianie *Antologii poezji żydowskiej* (jidyszowej), którą Łastik w połowie lat sześćdziesiątych przygotowywał z Arnoldem Słuckim. Wyszła w 1983 roku, gdy nie żył już ani Lec, ani żaden z redaktorów (Słucki zmarł w 1972, Łastik w 1977). Lec w recenzji wewnętrznej dla wydawnictwa podkreślał, że należy bardzo dbać o możliwą kompletność tej antologii, bo prawdopodobnie jest to dzieło jednorazowe (*letzte*).

Łastik napisał, że „Lec nie miał bujnej biografii. Wszystkie przygody stworzyła dla niego historia”⁴⁸ – była to biografia odarta (z wielu złudzeń i wielu ukochań) i biografia narzucona (jak pstry karnawałowy płaszcz). Pisze Lec:

zszywałem swoje żywoty
ze skrawków pstrokatych
jasnych i ciemnych
w krwi zanurzonych, niebezpiecznych
[...]
Syreny śpiewały w megafonach ulicznych,
przez radio, przez tuby skręcone z gazet,
drżałem, by nie zaczęły śpiewać we mnie,
by ludzie nie usłyszeli syren
wabiących ich moim głosem.
Nie żyłem swoim życiem!
Patrzcie, tam w górze
rozwieszona na bezchmurnej chmurze
wisi moje nietknięte życie.
Życie je:
jest piękne!⁴⁹

⁴⁶ W. Woroszyński, *O Lecu*, w: *Myślę, że jestem...*, s. 143.

⁴⁷ T. Felgentreff, *Lec i Niemcy*, w: *ibidem*, s. 393.

⁴⁸ S. Łastik, *op. cit.*, s. 161.

⁴⁹ S.J. Lec, **** Nie żyłem swoim życiem*, w: *idem, Kpię i pytam o drogę*, Kraków 1959, s. 25.

Urodziny poety odchodziliśmy w 2019 roku zgodnie z oboma kalendarzami: 6 marca na festiwalu Adlojada w Szczecinie i dwa dni później w Warszawie, gdzie na seminarium Wysoka Niska niniejszy wykład został wygłoszony po raz pierwszy, oraz 20 marca (13 adar) we Lwowie, gdzie w Pałacu Potockich, mieszczącym Lwowską Galerię Sztuki, nieopodal miejsca zamieszkania S.J. Leca, wykład został powtórzony.

Lec, a Purim Reading

The text is an attempt to present biography and output of Stanisław Jerzy Lec from the perspectives of two dates: March 6th, 1909 and Adar 13th, 5669, which coincided on the poet's date of birth, while – due to differences between Gregorian and Jewish calendars – they usually occur at different times, symbolically creating a gap between the experience and the conditioning of a masterwork. The moment of Lec's birth is unique on account of the fact that it fell on Erev Purim. Philosophical subtext and formal expressions of this holiday (which is a carnival abreaction of avoided doom) may shed light on the poet's output and depict its satiric aspect in an unusual perspective. This may show a shadow of a picture that appeared to him at his birth, on the "day of the first amazement", in the formulas of masking, disguise and concealing, omnipresent in Lec's works.

Translated by Marek Pietruszewicz

Irena Sendlerowa – kruchość i siła

Irena Sendlerowa zmarła 12 maja 2008 roku w Warszawie, w wieku 98 lat. Dziś jest symbolem heroizmu i humanitaryzmu w nieludzkich czasach. Pod pseudonimem „Jolanta” i wspólnie z konspiracyjną grupą, złożoną głównie z kobiet, ratowała dzieci z Getta Warszawskiego, załatwiając im fałszywe dokumenty tożsamości i umieszczając je w rodzinach zastępczych, sierocińcach i żeńskich klasztorach w okupowanej przez Niemców Warszawie i Polsce. We wrześniu 1943 roku została kierowniczką referatu dziecięcego w Radzie Pomocy Żydom „Żegota”. Aresztowana miesiąc później przez Gestapo i więziona na Pawiaku, mimo tortur nie wydała nikogo. Została skazana na karę śmierci, jednak tuż przed wykonaniem wyroku udało jej się uciec z więzienia i do końca drugiej wojny światowej musiała się ukrywać pod fałszywym nazwiskiem w Warszawie. Jednak nadal organizowała i koordynowała akcję ratowania żydowskich dzieci i dorosłych. Postawa Ireny Sendlerowej jest przykładem tego, że odwaga cywilna i wierność humanitarnym zasadom i wartościom są gwarancją człowieczeństwa nawet w najbardziej nieludzkich czasach.

35

Ratowanie żydowskich dzieci było moim obowiązkiem, a nie żadnym bohaterstwem. Mój ojciec nauczył mnie, że słabym i bezbronnym trzeba pomagać bez względu na pochodzenie, narodowość i religię. Gdyby niemieckie dzieci znajdowały się wtedy w takiej samej sytuacji jak dzieci żydowskie, też bym im pomagała –

powiedziała Irena Sendlerowa podczas naszego pierwszego spotkania¹.

Jej kawalerka na pierwszym piętrze Domu Opieki Ojców Bonifratrów w Warszawie tonęła w kwiatach i słodyczach. Nad łóżkiem, które w ciągu dnia było kanapą dla gości, wisiała makatka ze zdjęciami młodych kobiet, słonecznikami i gwiazdami Dawida. Na fotelu stojącym przy aneksie kuchennym siedziała Irena Sendlerowa: drobna, krucha, starsza pani, cała w czerni. Wyglądała trochę jak siostra zakonna, z tym, że zamiast welonu nosiła czarną opaskę na krótkich, siwych włosach. Miała pogodny wyraz twarzy, bystre spojrzenie, wypięlgnowane ręce i mocny uścisk dłoni.

Kruchość i siła: takie wrażenie zrobiła na mnie Irena Sendlerowa, kiedy po raz pierwszy zetknęłam się z nią osobiście. W poniedziałkowe popołudnie 26 grudnia 2005 roku poznałam tę niezwykłą kobietę, która, mimo licznych chorób i trauma-

¹ Zapiski po spotkaniu z Ireną Sendlerową 26.12.2005 roku. Prywatne archiwum autorki w Berlinie.



Irena Sendlerowa, Anna Mieszkowska i Manfred Wolff, Warszawa 26.12.2005, fot. © Urszula Usakowska-Wolff. Prywatne archiwum Urszuli Usakowskiej-Wolff i Manfreda Wolffa w Berlinie

tycznych przeżyć wojennych, była osobą życzliwą, skromną, przyjazną, otwartą na ludzi i świat. Świat dzisiejszy obserwowała w odosobnieniu, bo od 15 lat nie była w stanie poruszać się o własnych siłach. Ta aktywna, dynamiczna i energiczna osoba była w dosłownym tego słowa znaczeniu unieruchomiona. Informacje o tym, co dzieje się na zewnątrz, czerpała z telewizji i rozmów telefonicznych. Ale rozprzestrzeniająca się z czasem wiedza o tym, że była podmiotem i jednym z ostatnich świadków historii lat 1939–1945 wzbudziła zainteresowanie ludzi z różnych części świata, odwiedzali ją oni w pokoju numer 15 na ulicy Sapieżyńskiej 3 na Nowym Mieście w Warszawie: dorosłe już dzieci, którym pomogła przetrwać Zagładę, politycy robiący sobie z nią wykorzystywane w różnych kampaniach zdjęcia, uczennice i uczniowie szukający wzorców godnych naśladowania w czasach pozbawionych autorytetów i wartości, media, ze względu na nośny temat.

Na początku XXI wieku Irena Sendlerowa z domu Krzyżanowska, urodzona 15 lutego 1910 roku w Warszawie, z dnia na dzień stała się bohaterką narodową, legendą i mitem; była często postrzegana i fetowana jak gwiazda popkultury. Była osobą publiczną ze wszystkimi tego konsekwencjami. Cały ten medialny i propagandowy zgiełk był z jednej strony męczący. Utwierdzał ją jednak w przekonaniu, że jest potrzebna, podziwiana i doceniana. Dodawał jej chęci do życia. Mimo to zdarzały się dni, szczególnie te wolne od pracy, kiedy nikt jej nie odwiedzał, nikt nie miał czasu, żeby przeczytać jej artykuł prasowy lub książkę, nie miała komu podyktować listów. Samotność doskwierała jej znacznie bardziej niż sława i tych – co najmniej – dwadzieścia chorób, na które cierpiała.

To, że osobiście poznałam Irenę Sendlerową, było przypadkiem. Wprawdzie po przyjeździe do Wschodniej Westfalii w 1986 roku zajmowałam się – za pośrednictwem przekładów literatury polskiej, wystaw i prelekcji – popularyzacją wiedzy

o Zagładzie i Getcie Warszawskim w Niemczech², ale dokonania Ireny Sendlerowej nie były mi znane. Zmieniło się to, kiedy w maju 2005 roku zadzwoniła do mnie lektorka Deutsche Verlags-Anstalt (DVA – Niemiecki Instytut Wydawniczy) z Monachium, proponując tłumaczenie jej biografii. To była sytuacja dość niecodzienna, bo zazwyczaj tłumacze zabiegają o względy wydawnictw. Oczywiście zgodziłam się natychmiast i po otrzymaniu książki Anny Mieszkowskiej pod tytułem *Matka Dzieci Holocaustu. Historia Ireny Sendlerowej* (Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, 2004) zabrałam się razem z moim mężem Manfredem Wolffem do pracy.

Po przeczytaniu 327 stron zorientowaliśmy się, że jest to publikacja specyficzna, na którą składają się zapiski, wspomnienia głównej bohaterki oraz uratowanych przy jej pomocy dzieci, lista ważnych odznaczeń i wydarzeń w jej życiu, obszerne fragmenty ze źródeł historycznych, literatury faktu, a nawet małe formy teatralne czy wiersze pisane na cześć bohaterskiej warszawianki w Polsce i USA. Sensacyjne, wzruszające, nieprawdopodobne i wręcz filmowe wątki przeplatały się z pasażami napisanymi górnolotnym, patetycznym lub urzędniczym językiem. Miejscami ta biografia przypominała hagiografię, a przecież rzeczowy, czyli odburzowiony opis postawy i dokonań Ireny Sendlerowej w niczym nie podważyłby jej wielkości.

Proponowałam autorce, żeby uprościć i ujednoczyć formę narracji i przystosować ją do przyzwyczajęń czytelników w krajach niemieckich. Sugerowałam napisanie książki w taki sposób, żeby na jej podstawie mógł powstać scenariusz filmu fabularnego.

Anna Mieszkowska zgodziła się tylko na nieliczne stylistyczne i faktograficzne poprawki. Uważała, że osoba tak szlachetna, narażająca swoje życie dla ratowania innych i tak długo zapomniana, zasłużyła na to, żeby traktować ją w sposób wyjątkowy, że miała prawo do własnej interpretacji zdarzeń, do niegodzenia się na umieszczenie w książce spraw zbyt osobistych lub obyczajowych, a forma, styl i język biografii są charakterystyczne dla pani Ireny i były przez nią autoryzowane.

Autorka miała rację: mimo naszych obaw niemieckie wydanie jej książki pod tytułem *Die Mutter der Holocaust-Kinder. Irena Sendler und die geretteten Kinder aus dem Warschauer Ghetto* (Matka Dzieci Holocaustu. Irena Sendler i dzieci uratowane z Getta Warszawskiego), które ukazało się na wiosnę 2006 roku, spotkało się nie tylko z wielkim zainteresowaniem czytającej publiczności w Niemczech, Austrii i Belgii, ale zainspirowało też liczne projekty edukacyjne i inicjatywy społeczne. Szczególnie w latach 2006–2010 Irena Sendlerowa była w tych krajach chyba najbardziej znaną i opisywaną osobistością z Polski.

Trudno jest być nie tylko prorokiem, ale i bohaterką we własnym kraju. Irena Sendlerowa stała się sławna w wieku 91 lat. Wprawdzie już wcześniej doceniono ją za pomoc, udzielaną ludności żydowskiej w okupowanej przez Niemców Polsce, bo już w 1947 roku została odznaczona Złotym Krzyżem Zasługi, a w 1996 roku prezydent Aleksander Kwaśniewski wręczył jej Krzyż Komandorski z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski. W 1965 roku otrzymała medal „Sprawiedliwi Wśród Narodów Świata” Instytutu Męczenników i Bohaterów Holocaustu Jad Waszem w Jerozolimie, dokąd mogła pojechać i posadzić drzewko dopiero w 1983 roku. Irena Sendlerowa była uznana, ale prawie nieznaną. Życie jej nie rozpieszczęło, nękały ją liczne choroby, miała słabe serce, od początku lat 90. była skazana na wózek inwalidzki. Kiedy we wrześniu 1999 roku w wieku 48 lat zmarł jej syn, Adam Zgrzebmski (to po nim nosiła żałobę do końca życia), wpadła w depresję, nie wstawiała z łóżka, odmawiała przyjmowania posiłków i leków.

² urszulausakowskawolff.wordpress.com/publikationen (dostęp 23.11.2018).

Z odrętwienia i rozpaczony wyrwał ją list, otrzymany na początku 2000 roku. Napisały go cztery uczennice liceum w miasteczku Uniontown w stanie Kansas, które poinformowały Irenę Sendlerową o tym, że przygotowały sztukę pod tytułem *Life in a Jar (Życie w słoiku)*³, która pokazuje, jak przekonywała matki do oddania jej ich dzieci, wyprowadzała je z Getta Warszawskiego, umieszczała w rodzinach zastępczych na wsi, a ich prawdziwe oraz fałszywe imiona i nazwiska zapisywała na bibułkach do papierosów, które wkładała do słoika. Pomysł napisania tej trwającej 10 minut jednoaktówki narodził się podczas poszukiwania materiałów na konkurs z okazji Dnia Historii Narodowej: w jednej z amerykańskich gazet uczennice znalazły artykuł o Polce, która w czasie wojny miała uratować dwa i pół tysiąca dzieci żydowskich, czyli dwa razy tyle, co Oskar Schindler dorosłych.

Informacja o zapomnianej polskiej bohaterce uwiecznionej przez licealistki z Uniontown w *Życiu w słoiku* podawana była przez czołowe media w USA, a kiedy młode Amerykanki w maju 2001⁴ roku przyjechały do Warszawy na spotkanie z Ireną Sendlerową, stała się ona najbardziej znaną sprawiedliwą wśród narodów świata również i w kraju na Wisłą, Bugiem, Odrą i Wartą.

Panią Irenę poznałam dzięki Annie Mieszkowskiej pod koniec grudnia 2005 roku, czyli wtedy, kiedy *Die Mutter der Holocaust-Kinder (Matka Dzieci Holocaustu)* była już w drukarni. Odwiedziłam ją razem z moim mężem, powiedziała mi, że Niemcom wybaczyła, ale nie może i nie chce zapomnieć o zbrodniach, których była świadkiem. Powtarzała też wielokrotnie, że ludzie, którzy nie przeżyli tamtych czasów, nie są w stanie ich zrozumieć, a tym, którzy je przeżyli, brak słów, żeby wyrazić ogrom pogardy i okrucieństwa niemieckich okupantów, a także trudnych wyborów, dokonywanych przez ratowanych. I ratujących, bo za najmniejszy gest lub nawet intencję pomocy groziła im ze strony Niemców kara śmierci.

Dla Ireny Sendlerowej największymi bohaterkami były żydowskie matki, oddające dzieci w obce ręce, żeby je ocalić, bo była to jedyna możliwość ratunku. Mówiła o obojętności jej rodaczek i rodaków na los zamkniętych w Getcie Warszawskim, upokarzanych i wywożonych do obozów zagłady Żydów – przecież też obywatele Polski. Mówiła o szmalcownikach, ale również o „porządnych” Polkach i Polakach, z szantażu osób o „niewłaściwym” wyglądzie i ludzi udzielających im schronienia czyniących sobie lukratywne źródło dochodu.

Była wdzięczna amerykańskim uczennicom i ich nauczycielowi, zdjęcia przedstawiające ich wisiały na wspomnianej makatce, bo dzięki nim świat i Polska poznały jej historię, a ona znowu miała chęć do życia.

Irena Sendlerowa była zadowolona, że jej biografia została wydana pierwszy raz za granicą właśnie w Niemczech, fakt ten uważała za dobry znak i dowód tego, że w Niemczech wyrosły nowe pokolenia, chcące znać najbardziej nawet bolesną prawdę o zbrodniach ich dziadków i ojców w czasie drugiej wojny światowej w Polsce.

Niemieckie wydanie *Matki Dzieci Holocaustu* od razu wzbudziło wielkie zainteresowanie mediów, chociaż przez DVA nie było specjalnie reklamowane. O bohaterce książki napisano kilkadziesiąt artykułów, powstały liczne audycje telewizyjne i radiowe, jednak te informacje pominięto w Polsce milczeniem. Dzięki moim staraniom, a także inicjatywom innych osób i instytucji (między innymi Instytutu Polskiego w Lipsku, Düsseldorfie, Berlinie, Wiedniu, Monachium i Domu Krakowskiego w Norymberdze) w latach 2006–2010 uczestniczyłam w ponad

³ www.irenasendler.org (dostęp 23.11.2018).

⁴ polish-jewish-heritage.org/Pol/sloik.htm (dostęp 23.11.2018).



20 spotkaniach autorskich, konferencjach i projektach szkolnych w Niemczech, Austrii i Belgii. Wzięło w nich udział kilkaset osób.

Były też wydarzenia zaskakujące: przy przeglądaniu stron poświęconych Irenie Senderowej w kwietniu 2007 roku w niemieckim Google'u natrafiłam na informację, że Sonderpädagogisches Förderzentrum (Zespół Szkół Specjalnych) w Hohenroth w Bawarii nosi od początku 2007 roku jako pierwsza szkoła w Niemczech (i na świecie) imię Ireny Sendlerowej. Zadzwoeniłam do sekretariatu i powiedziałam, że to bardzo dobra wiadomość, ale byłoby jeszcze lepiej, gdyby Irena Sendlerowa wyraziła na to zgodę. Dyrektorka Renate Mock i wicedyrektorka Dietlinde Brüggemann napisały 5 marca list w tej sprawie zaś Irena Sendlerowa odpisała im 7 maja 2007 roku. Dokument ten dostałam w niemieckim tłumaczeniu, a przytaczam tu jego pełną treść po polsku:

Irena Sendlerowa z polskim i niemieckim wydaniem *Matki Dzieci Holocaustu*, Warszawa 2006, fot. dzięki uprzejmości Anny Mieszkowskiej

Szanowni Państwo,
bardzo przepraszam, że tak długo nie odpowiadałam na Państwa list, mimo że wiadomość o tym, że pragniecie nazwać Waszą szkołę moim imieniem, sprawiła mi wielką radość. Ale mam już 97 lat i zły stan zdrowia z 20 poważnymi chorobami. Ponieważ czasem czuję się gorzej, zmuszona jestem do odłożenia bieżących spraw na bok. Wyżej wymieniona sytuacja spowodowała moją spóźnioną odpowiedź i proszę, żebyście mi Państwo wybaczyli, że piszę do Was dopiero dziś. To, że po bardzo burzliwych czasach wojny wybraliście mnie Państwo na patronkę Waszej szkoły, jest dla mnie wielką niespodzianką i równocześnie widzę w tym bardzo dobrą zmianę w stosunkach polsko-niemieckich. Od najwcześniejszej młodości moje ideały są takie, że kocham wszystkich ludzi bez względu na narodowość, religię i przynależność partyjną. Jestem bardzo tolerancyjna i cenię każdego człowie-

ka bez względu na to, z której części świata pochodzi. Ludzi dzielę tylko na dobrych i złych. Przy pomocy różnych środków staram się, żeby źli ludzie stali

się lepsi. Po lekturze książki Anny Mieszkowskiej doszłście Państwo do wniosku, że jestem godna być patronką Waszej szkoły. Jestem pewna, że nasza współpraca będzie jak najlepiej służyć Państwa podopiecznym. Jestem bardzo smutna, że nie mogę uczestniczyć w uroczystościach, które mają się odbyć w czerwcu albo lipcu. Jestem zmuszona do oddelegowania kogoś, kto będzie mnie reprezentował. Na końcu wysłałam moje najlepsze myśli i serdeczne pozdrowienia dla całego kolegium nauczycielskiego zespołu Waszych szkół. Mogę Państwa poinformować, że album ze zdjęciami szkoły zbliżył mnie do Waszych dzieci. W podziękę za Waszą trudną pracę przesyłam słowa podziwu i uznania.

Szczerze oddana Irena Sendlerowa⁵



30 czerwca 2007 roku Zespół Szkół Specjalnych w Hohenroth został oficjalnie nazwany „Irena-Sendler-Schule” (Szkołą imienia Ireny Sendlerowej). W uroczystościach uczestniczyli przedstawiciele i przedstawicielki rządu oraz parlamentu kraju związkowego Bawarii i konsulatu RP w Monachium, grono nauczycielskie, uczennice, uczniowie wraz z rodzicami, media lokalne i ponadregionalne. Irenę Sendlerową reprezentowali: jej córka Janina Zgrzemska i operator Andrzej Wolf, który uwiecznił jej przesłanie na wideo, zatem na wielkim ekranie zawieszonym nad podium auli szkolnej można było obejrzeć i posłuchać słów patronki szkoły.

Już 4 września 2007 roku Renate Mock i Dietlinde Brüggemann osobiście poznały Irenę Sendlerową. Przebywały w Warszawie, żeby posadzić jabłonkę zakupioną z inicjatywy uczniów ze szkoły w Hohenroth na skwerze przy Pomniku

⁵ List znajduje się w prywatnym archiwum autorki w Berlinie.

Warszawa 27.02.08.

Mielce Szamama i Droga
Taniu Myszelo!

Serdecznie dziękuję za serdeczne
zaproszenie z okazji 98 urodzin.
Przepraszam, że dopiero odpisuję na
Taniu list, ale nie miałam blisko
rodny, która by mogła pisać za mnie.
Ciężko mi nawet echo treści książki
„Matka Dzieci Holocaustu” tłumaczonej
przez Tanię, z Tanią Mieszkowską
dostaliśmy do sniorku, że tłumaczenie
Taniu bardziej podoba niż i budzi
zainteresowanie niż w Polsce.
Duro uwikłań i materiałów dla Taniu
a miśki dla szamamego
mesa.

Oddana

Irena Sendlerowa
ps. „Yolanta”

41

List Ireny Sendlerowej do Urszuli Usakowskiej-
Wolff, 27.02.2008. Prywatne archiwum Urszuli
Usakowskiej-Wolff i Manfreda Wolffa w Berlinie

Bohaterów Getta⁶. Po uroczystościach dy-
rektorki odwiedziły patronkę ich szkoły,
zostały przez nią przyjęte z wielkim wzru-
szeniem i radością.

Irena Sendlerowa bardzo interesowała
się recepcją książki Anny Mieszkowskiej
w Niemczech, o różnych inicjatywach
i projektach opowiadałam jej przez tele-

fon i podczas osobistych spotkań w Domu Opieki Ojców Bonifratrów w Warsza-
wie. Podczas jednego z nich powiedziała mi, że niespecjalnie lubi dziennikarzy,
bo przekręcają jej słowa, często zmyślają, nazywają bohaterką, a ona przecież

⁶ Informacja na stronie: wiadomosci.wp.pl/jablonie-dla-ireny-sendlerowej-6037536004797569a
(dostęp 23.11.2018).

postępowała tak, jak każdy porządny człowiek powinien postępować: pomagać ludziom słabym, bezbronny, prześladowanym. Tego nauczył ją jej ojciec (niestety zmarł, kiedy miała siedem lat), ale wartościami, które jej przekazał, kierowała się przez całe życie. Ubolewała nad tym, że Helena Radlińska (1879–1954), założycielka Studium Pedagogiki Społecznej na Wolnej Wszechnicy Polskiej została prawie zapomniana.

Od 1932 do 1935 roku Irena Sendlerowa pracowała w Sekcji Opieki nad Matką i Dzieckiem Obywatelskiego Komitetu Pomocy Społecznej w Warszawie, związanej z Wolną Wszechnicą Polską. Poznała tam wielu wspaniałych ludzi, ludzi prawdziwej lewicy, którzy ze względów ideowych pomagali tym najbardziej poszkodowanych przez państwo, społeczeństwo lub los.

Zawsze podkreślała, że bez pomocy odważnych kobiet i mężczyzn po obu stronach muru Getta Warszawskiego niczego by nie dokonała. Zapytałam, dlaczego akurat ona stała się symbolem bohaterstwa narodu polskiego, ponoć masowo i bezinteresownie ratującego polskich Żydów. Odpowiedziała, że została sama na placu boju polityki historycznej, bo, choć jest ateistką, to chyba jakimś cudem, mimo licznych chorób i tragedii osobistych, tak długo żyje.

Irena Sendlerowa zmarła 12 maja 2008 roku na skutek powikłań po zapaleniu płuc. Pół roku po jej śmierci Anna Mieszkowska i ja zaproszone zostałyśmy na spotkanie autorskie i prezentację projektu *Matka dzieci Holocaustu. Irena Sendler i dzieci uratowane z Getta Warszawskiego w César-Franck-Athenäum*⁷ (Gimnazjum imienia Césara Francka) w miejscowości Kelmis w niemieckojęzycznej Belgii. W ciągu siedmiu miesięcy trzy klasy szkolne, czyli 50 uczennic i uczniów, wśród nich dzieci migrantów z krajów arabskich, przygotowały spis ulic i listę osób opisanych w tej książce. Wynikiem ich pracy była wystawa, na której młodzi ludzie pokazywali także zapiski z wrażeniami i wnioskami, nasuwającymi im się w trakcie lektury tej książki. Cytuję ich fragmenty:

Nic nie wiedzieliśmy przedtem o Irenie Sendler, nie mieliśmy pojęcia o tym, co oznacza getto i jak nieludcy potrafią być ludzie. Irena Sendler miała wiele pomocniczek i wielu pomocników, dzięki którym mogła uratować tyle dzieci. Irena Sendler miała odwagę cywilną. Dzięki temu projektowi zrozumieliśmy, że nie wolno już nigdy dopuścić do jakiegokolwiek wojny. Irena Sendler może być dumna ze swojej ludzkiej postawy. Jest przykładem dla wielu innych ludzi⁸.

Mogłabym jeszcze długo pisać o licznych projektach szkolnych, konferencjach, sympozjach i innych wydarzeniach w Niemczech, Austrii i Belgii poświęconych Irenie Sendlerowej i jej dokonaniom. Ograniczę się do uroczystości jedynej w swoim rodzaju: 4 maja 2009 roku Sean Hepburn Ferrer, syn legendarnej gwiazdy filmowej Audrey Hepburn, wręczył w Berlinie ambasadorowi RP, dr. Markowi Prawdzie, zastępującemu nieobecną córkę legendarnej „Matki dzieci Holocaustu”, Janinę Zgrzembką, pośmiertną nagrodę dla Ireny Sendlerowej: Audrey Hepburn Humanitarian Award⁹. Było to radosne święto okraszone muzyką i śpiewem zespołu gospel składającego się z Afroniemek i Afroniemców. W uroczystości uczestniczyła też klasa z Robert-Jungk-Schule (szkoły imienia Roberta Jungka), gdzie jednym

⁷ www.grenzgeschichte.eu/rundbriefe/Rundbrief-Nr-9.pdf, s. 3 (dostęp 23.11.2018).

⁸ Zapiski po spotkaniu w Kelmis 28.11.2008 roku. Prywatne archiwum autorki w Berlinie.

⁹ www.audrey1.org/archives/92/irena-sendler-awarded-the-audrey-hepburn-humanitarian-award (dostęp 22.11.2018).

z języków wykładowych jest język polski. Trzy uczennice tej szkoły na początku 2008 roku odwiedziły Irenę Sendlerową i nakręciły o niej film, wyróżniony później przez Senat Berlina.

Z doświadczeń, które zdobyłam w Niemczech i krajach niemieckojęzycznych jako obserwatorka świadka historii, wynika: Irena Sendlerowa nie jest przedstawiana jako przykład zbiorowego bohaterstwa narodu polskiego. Jej postawa jest odbierana jako indywidualny wybór, wynikający z wyznawanych wartości, w których nie było miejsca na ksenofobię, antysemityzm, dyskryminację, wykluczenie kogoś z powodu pochodzenia, wyznania lub pozycji w hierarchii społecznej. To nie przypadek, że ideałem Ireny Sendlerowej było wielokulturowe i wieloetniczne społeczeństwo, czyli społeczeństwo otwarte, bo ona dobrze wiedziała, czym kończy się nacjonalizm polany dla niepoznaki patriotycznym i pseudoreligijnym „sosem”.

Na koniec ciekawostka: mimo ustanowionego przez Sejm RP Roku Ireny Sendlerowej 2018¹⁰, który był obchodzony na setkach imprez w Polsce i poza jej granicami, ani Instytut Polski, ani ambasada polska w Berlinie nie zdobyli się na to, żeby oddać „hołd Tej, która z największym poświęceniem działała na rzecz ratowania drugiego człowieka”.

¹⁰ orka.sejm.gov.pl/proc8.nsf/uchwaly/1514_u.htm (dostęp 22.11.2018).

Irena Sendler – Fragility and Strength

On May 12th, 2008, Irena Sendler died in Warsaw at the age of 98. Up to now, she has been a symbol of heroism and humanitarianism in inhuman times. Under the nom-de-guerre “Jolanta”, together with an underground group consisting mainly of women, she rescued children from the Warsaw Ghetto providing them with false identity documents and placing them in foster families, orphanages and nunneries of Warsaw and Poland occupied by Germans. In September 1943, she became a chief of a children department at “Żegota” Council to Aid Jews. Arrested by Gestapo a month later and imprisoned in Pawiak, despite being tortured she did not denounce anybody. Condemned to death, she escaped from the prison just before her execution and until the end of World War Two she had to hide in Warsaw under a false name. She carried on, however, organizing and coordinating the action of rescuing Jewish children and adults.

In 2004 Muza, a Warsaw publishing house, released almost unknown biography of Irena Sendler by Anna Mieszkowska. Her book was published two years later at Deutsche Verlags-Anstalt (DVA – German Publishing Institute) under the title: “Die Mutter der Holocaust-Kinder. Irena Sendler und die geretteten Kinder aus dem Warschauer Ghetto” (“Mother of Children of the Holocaust. Irena Sendler and Children Saved from Warsaw Ghetto”) translated by Urszula Usakowska-Wolff and Manfred Wolff, who had met Irena Sendler in person for numerous times in years 2005–2008 in Warsaw. Despite bad health condition and war traumas, she was a cheerful, friendly and open-minded person. A fragile woman, wheelchair-bound since early 1990s, maintained unusually strong personality till the end of her life.

The attitude of Irena Sendler, who was born on February 15th, 1910, is an example of how moral courage and faithfulness towards humanitarian rules and values guarantee remaining a human being even in the most inhuman times. She frequently stated that saving Jewish children had been her duty and not an act of heroism. Her father had taught her that the weak and helpless should be supported regardless their origin, nationality and religion. If German children had found themselves in a similar situation, she would have helped them as well.

The German edition of “Mother of Children of the Holocaust” (which was the first foreign release of the book) was published in spring 2006 and instantly gained great interest among the media and readers in Germany, Austria and Belgium. In years 2006–2010, Irena Sendler was probably the most famous and the most frequently discussed Pole in those countries. She inspired numerous educational projects and social initiatives. At the beginning of 2007, Sonderpädagogisches Förderzentrum (Complex of Special Education Schools) in Hohenroth in Bavaria was, first in the world, named after Irena Sendler.

On May 4th, 2009, in Berlin, Sean Hepburn Ferrer, legendary film star Audrey Hepburn’s son, handed over Audrey Hepburn Humanitarian Award, posthumously granted to Irena Sendler, to Dr. Marek Prawda, the ambassador of the Republic of Poland in Germany.

It was a joyful celebration accompanied by music and singing of a gospel band consisting of African Germans. The ceremony was also participated by a class of Berlin Robert-Jungk-Schule, where Polish is one of the languages of instruction.

This was in accordance with Irena Sendler’s thought. She devoted herself to the idea of society that accepts diversity, that is, a multicultural and multinational one, for she had experienced the fruit of blind nationalism camouflaged by a mask of patriotism.

Translated by Marek Pietrusewicz

Lem i Zagłada

Postać Stanisława Lema (1921–2006) niezmiennie skłania kolejne generacje badaczy literatury i języka – również przedstawicieli innych dziedzin nauki, publicystów oraz biografów – do zajmowania się różnymi tematami, rozszanymi zarówno po jego obszernej twórczości literackiej, jak i nie mniej rozległej eseistyce.

Futurologia, technika czy zmierzch człowieczeństwa zostały szczegółowo przeanalizowane przez polskich oraz zagranicznych literaturoznawców: Jerzego Jarzębskiego (ur. 1947), w szerokim kręgu odbiorców znanego przede wszystkim z krytycznych opracowań trzeciej edycji dzieł zebranych Lema, publikowanej w latach 1998–2005 przez Wydawnictwo Literackie; Stanisława Beresia (ur. 1950), autora obszernych wywiadów z pisarzem (najpierw w 1987 roku, okrojonych przez cenzurę, *Rozmów ze Stanisławem Lemem*, a wiele lat później ich pełnej wersji pod tytułem *Tako rzeczce... Lem*); czy Petera Swirskiego (ur. 1966) – kanadyjskiego krytyka i historyka literatury, zajmującego się głównie późniejszym okresem pisarstwa i filozofii nauki uprawianej przez autora *Solaris* – wymieniając tylko kilku z nich.

Oczywiście, jestem w pełni świadomy, że powyżej zasygnalizowane przykłady obejmują niewielki procent wszystkich prac lemologicznych – teoretycznych i krytycznych – jakie ukazały się drukiem jedynie od początku XXI wieku. Gdyby natomiast zawęzić, na przykład pod względem tematycznym, obszar zainteresowania recepcją, a także opracowaniem dorobku i życiorysu Lema, okazuje się, że w ciągu ostatnich kilku lat na naszym rynku wydawniczym ukazały się przynajmniej trzy ważne publikacje, w których najistotniejsze miejsce zajmują rozważania wokół napięć: Lem – (auto)biografia, Lem – (post)humanizm, a w węższym zakresie: Lem – Zagłada. Mam na myśli pracę naukową autorstwa Agnieszki Gajewskiej pod tytułem *Zagłada i gwiazdy. Przeszość w prozie Stanisława Lema* (2016), biografię, pióra Wojciecha Orlińskiego, zatytułowaną *Lem. Życie nie z tej ziemi* (2017), jak również monograficzny numer „Czasu Kultury” z 2018 roku, pod tytułem *Lem XXI*, poświęcony w dużej części współczesnym odczytaniom: *Maski, Kongresu futurologicznego, Solaris czy Edenu*.

Należałoby bliżej przyjrzeć się – z punktu widzenia teorii i krytyki – trzem przywołanym powyżej publikacjom. Po pierwsze dlatego, że uwypuklają one tematykę Zagłady w tekstach Lema, przede wszystkim fantastycznonaukowych (co nie zawsze było oczywiste i pierwszoplanowe) i w jego losach, naznaczonych traumą lwowskiego getta oraz poczucia identyfikacji ze wszystkimi ofiarami

Holocaustu. Mikołaj Gliński – w omówieniu książki Gajewskiej opublikowanym na łamach culture.pl – pytał wprost (parafrazując tytuł tego szkicu): „Czy literackie światy Stanisława Lema mają swoje źródło w traumie Zagłady?”. Z pewnością jest to pytanie retoryczne – należy zatem przyjąć założenie, mając na uwadze wiedzę i opinie lemologów, że w przypadku wielu utworów z obszernej lemoteki będziemy stykali się właśnie z tego rodzaju relacją przyczynowo-skutkową

Do gwiazd i z powrotem

Tom *Zagłada i gwiazdy* Agnieszki Gajewskiej został podzielony na trzy części. Pierwsza dotyczy przede wszystkim dwóch dzieł – trylogii *Czas nieutracony* oraz *Wysokiego Zamku*, na których piętno odcisnęły tragiczne losy Żydów lwowskich; druga to analiza autobiograficznych wątków w prozie Stanisława Lema; trzecia stanowi przegląd fantastycznonaukowych dzieł autora *Solaris*, ale z literaturoznawczym „uchem” badaczki, wyczulonym na poszukiwanie wszelkich ech i odgłosów związanych z tematyką Zagłady. Dwie rzeczy w tym wypadku ulegają „naturalnemu” podziałowi: z jednej strony mamy wątki autobiograficzne w książkach Lema (raczej przez autora skrętnie ukrywane), z drugiej strony – nawiązania do wydarzeń wojny, okupacji i masowej eksterminacji Żydów (właściwie dość częste, choć nie zawsze wyrażane wprost). Z jakich powodów Lem wyraźnie oddzielał te dwa „nurty” w swoim życiorysie – własną biografię i „biografię wojny”? Gajewska tak pisze o tym zagadnieniu we wstępie do swojej książki:

W całej twórczości *science fiction* niewątpliwie zacierał ślady własnej lwowskiej przeszłości, ale nie porzucił tematu Zagłady i wojny, przedstawiał natomiast doświadczenia okupacyjne poprzez aluzje, asocjacje, porównania, przysłonięte dodatkowo podróżami kosmicznymi i czasami alternatywnymi. Narracyjna, wielowątkowa pieśń o śmierci świata trwa w tych utworach w miejscu, wątki przemocy wojennej pojawiają się niespodziewanie w szczelinach narracyjnych, pozornie niefunkcjonalnych anegdotach, nieprzewidywalnych zwrotach akcji i w groteskowych wizjach¹.

To, co osobiste, Lem trzymał w cieniu pisanych po wojnie utworów, nie dopuszczał odbiorców kosmicznych (i nie tylko) opowieści do przyziemności swojej biografii, natomiast uwypuklał problemy i wątki o charakterze uniwersalnym (historycznym, politycznym, społecznym itd.) – Agnieszka Gajewska znajduje i wymienia ich znaczną liczbę, przede wszystkim w trzecim rozdziale swojej rozprawy, dotyczącym książek z gatunku *science fiction*. Przeszłość staje się w opowieściach Lema przyszłością – z reguły dla człowieka nieprzyjazną, niebezpieczną, a przede wszystkim trudną do ujęcia w ramy ludzkich doświadczeń i wiedzy. W tym tkwi nowatorstwo projektu badawczego Agnieszki Gajewskiej, która świadomie odwraca się od standardowych pytań o futurologiczne koncepty Lema, a pyta raczej o jego krytyczny stosunek do przeszłości, pamięci i (auto)biografii.

Większość tekstów autora *Solaris* – głównie tych należących do nurtu *hard science fiction* – krąży wokół właśnie takich problemów: braku porozumienia, niewydolności języka, rozwoju techniki i nauki. Znajomość nowoczesnych technologii powinna ułatwiać komunikację, a z reguły wprowadza dodatkowe „szumy” i prowadzi do wniosku, że „człowieczeństwo” jest kategorią zamkniętą we własnych ramach. Jednemu z najbardziej znanych bohaterów Lema, pilotowi Pirxowi, z reguły nie udaje się pokonać trudności związanych z eksploracją kosmosu

¹ A. Gajewska, *Zagłada i gwiazdy. Przeszłość w prozie Stanisława Lema*, Poznań 2016, s. 9–10.

i ponosi coraz dotkliwsze porażki – może dlatego, że jest „tylko człowiekiem”? Podróż do gwiazd u Lema przeważnie kończy się (*nomen omen*) fiaskiem – przede wszystkim technologicznym, komunikacyjnym, etycznym.

Czy w ten sposób autor chciał dać do zrozumienia, że ludzkość wystawiona na próbę nieuchronnie zmierza ku swojemu końcowi, pośród gwiazd można odnaleźć tylko własne słabości i niedoskonałości, a poszukiwanie kontaktu z „obcym” zawsze kończy się odkryciem nowej, nie zawsze wygodnej prawdy o tym, co bliskie, swojskie, „ludzkie”? Tak się może wydawać – ma to niemały związek z wydarzeniami wojennymi i horrorem Zagłady. Andrzej Juchniewicz, na łamach „artPAPIERU”, tak ocenił projekt badawczy autorki *Zagłady i gwiazd*:

Gajewska doskonale ujawnia potencjał obrazów w twórczości science fiction oraz prozie realistycznej Lema, które przywodzą na myśl selekcje, masową eksterminację, gettoizację oraz proces stopniowej zmiany tożsamości².

Kilka przykładów z Lemowej bibliografii wpisuje się wyraźnie w tak zarysowany koncept „niezrozumienia”, ale też głęboko zakorzenionej niewyrażalności ekstremalnych tragedii, a także katastroficzności wpisanej w bieg rozwoju cywilizacji. Ludzkość w powieści *Solaris* (1961), reprezentowana przez głównego bohatera, Krisa Kelvina, ma trudności ze znalezieniem wspólnego języka z nieznaną cywilizacją. Przed innym problemem staje wspomniany Pirx, w opowiadaniu *Terminus* (1961) próbuje on zrekonstruować przebieg katastrofy statku kosmicznego i nie może się porozumieć z tytułowym robotem. Z kolei w minipowieści *Niezwyliczony* (1964) wysłani z misją ratunkową astronauta, poszukujący na planecie Regis zaginionego statku „Kondor”, natrafiają na „chmurę” mikroskopijnych robotów, z którymi nie można nawiązać kontaktu. Także powieść *Głos Pana* (1968) – opowiadająca o zmaganiach naukowców, próbujących rozszyfrować pozaziemski komunikat, oraz zbiór opowiadań *Golem XIV* (1981) – zawierający „wykłady” tytułowego superkomputera – poświęcone są problemom z ustaleniem wspólnego języka, łączącego to, co ludzkie z nie-ludzkimi przejawami inteligencji³. Agnieszka Gajewska sięga do wyliczonych utworów i pokazuje ich szerszy katalog – można przy tym łączyć, jak sądzę, tych kilka zagadnień, na pierwszy rzut oka do siebie niepasujących: „problemów z komunikacją”, niewyrażalności katastrofy czy niezrozumienia rozmiarów – przede wszystkim humanistycznych – Zagłady.

Przerażające konkluzje na temat ludzkości, a także nie-ludzkich cech wpisanych w istotę człowieczeństwa, przynosi między innymi lektura powieści *Eden* (napisanej w 1958 roku). Czas powstania powieści, jej miejsce w początkowym, choć już nie debiutanckim okresie twórczości Lema, były nie bez znaczenia – widać to wyraźnie w pomysłach fabularnych i zaskakujących zwrotach akcji. W skrócie: Ziemianie, w wyniku splotu przypadków, awaryjnie lądują na planecie Eden. Po wydostaniu się z rakiety, wbitej w powierzchnię Edenu, zaczynają eksplorację nieznanego terytorium. Bohaterami są: Koordynator, Doktor, Inżynier, Cybernetyk, Fizyk i Chemik, którzy nie mają przypisanych imion (z jednym wyjątkiem – Inżynier ma na imię Henryk). Im dalej ta kompania zagłębia się w edeńską przestrzeń, tym więcej niezwykłych zjawisk odnajduje. Kosmonauci nawiązują także „pierwszy

² A. Juchniewicz, *Ocalony w kosmosie*, „artPAPIER” 1 kwietnia 2018, nr 7 (343), www.artpapier.com, (dostęp 20.01.2019).

³ O tych zagadnieniach pisałem szerzej w artykule: *Gdybyśmy mogli się z nim porozumieć. Technika, komunikacja i media w powieści Stanisława Lema „Eden”*, „Czas Kultury” 2018, nr 4, s. 43–53.

kontakt”, a właściwie zmagają się z trudnościami komunikacyjnymi podczas podejmowanych kilkukrotnych prób rozmowy z „obcymi”.

Najbardziej niepokojąca rzecz ukazuje się oczom Ziemiaków po jakimś czasie krótkiego wypadu w głąb planety. Natrafiają bowiem na coś w rodzaju fabryki, ale o niespotykanym przeznaczeniu, a właściwie – jego braku. Po oględzinach i dyskusji dochodzą do wniosku, że fabryka, wyposażona w urządzenia produkcyjne, taśmociągi, podzielona na części, w których wykonuje się różne podzespoły, w istocie niczego nie produkuje, a przynajmniej nie wytwarza czegokolwiek, co miałyby sensowne zastosowanie. Ziemiaki nie pojmują, jak można prowadzić produkcję dla samej produkcji. Jak można zrozumieć coś, czego nie da się zrozumieć?

Za analizę technologiczną tego tworu Edeńczyków odpowiedzialny jest w głównej mierze Inżynier. Jako specjalista w dziedzinie techniki nie ma jednak optymistycznych wniosków. Po przebadaniu jednego z „produktów” fabryki, bohater stara się opisać swoje przemyślenia:

– A ja się znam, myślisz?! – wybuchnął Inżynier. – Jest to płód wariata – wskazał ręką w stronę niewidzialnej hali. – A raczej wariatów. Cywilizacja obłąkańców, ot czym jest ten przeklęty Eden! To, cośmy przywlekli, jest wytworzone w całym szeregu procesów – dodał spokojniej. Prasowanie, wgniatanie przezroczyстых segmentów, obróbka termiczna, polerowanie. To są jakieś wysokomolekularne polimery – i jakieś kryształy nieorganiczne. Do czego to może służyć – nie wiem. To jest część, nie całość. Ale nawet wyjęta z tego zwariowanego młyna – ta część, sama w sobie, wygląda mi na pomyłkę⁴.

Ludzie nie potrafią zrozumieć istoty fabryki-widma – nikt w niej nie pracuje, co też jest niepokojące – ponieważ ich wiedza jest niewystarczająca, a do sformułowania nowych tez używają jedynie ziemskich pojęć. Co produkuje „fabryka”? Po co istnieje? Kto ją zbudował? Przemysław Czapliński, w artykule *Stanisław Lem – spirala pesymizmu*, skategoryzował *Eden* jako antyutopię o „nadmiernym porządku ludzkości”, w którą zostały wpisane trzy sensy czy też „płaszczyzny”: pierwsza to krytyka państwa totalitarnego; druga – nie-ludzkość ludzkiego rozumowania; trzecia – pułapka myślenia rewolucyjnego (Ziemiaki chcieliby zaprowadzić na Edenie własne porządki – polityczne i społeczne)⁵.

Wiemy także – między innymi właśnie za sprawą książki Agnieszki Gajewskiej – że „fabryka” to jedna z wielu Lemowych metafor eksterminacji i ludobójstwa, sposób na to, żeby pokazać sytuację „nie-do-pojęcia”, uosobienie niewyrażalności, aberracja komunikacji. Badaczka tak to ujmuje: „Eden w sposób radykalny ukazuje pozycję gapia/świadka nieprzerwanie odbywającej się eksterminacji znacznej części mieszkańców planety”⁶. Zatem czytelnik powieści Lema szybko wychwyci sens tej sceny – „fabryka” pokazuje przerażającą doskonałość, a jednocześnie niezrozumiałą brutalność techniki rodem z Edenu (i „technik” Holocaustu). Natomiast bohaterowie – na to i podobne pytania („kto?”, „dlaczego?”, „po co?”) – nie znajdują odpowiedzi. Czy w takiej perspektywie ich poszukiwania i zmagania tracą sens? Czy można powiedzieć, że odnoszą dotkliwą porażkę – także jako ludzie? I czy w związku z tym stawianie pytań, samo w sobie, może być bezcelowe?

⁴ S. Lem, *Eden*, Kraków 1984, s. 53.

⁵ P. Czapliński, *Stanisław Lem – spirala pesymizmu*, „Teksty Drugie” 2001, nr 6 (71), s. 62.

⁶ A. Gajewska, op. cit., s. 177.

Wiemy oczywiście, że humanistyka, w dużej mierze, opiera się na stawianiu pytań, a nie udzielaniu odpowiedzi. Tak nakreślone kłopoty „epistemologiczne”, obecne nie tylko w *Edenie*, ale także w wielu innych dziełach Lema (na przykład w powieści *Solaris* czy opowiadaniach *Golem XIV*) świadczyć mogą także o tym, że Lema dręczyły widma przeszłości – i nawet jeśli nie chciał ich ciężaru wyrażać wprost, podając swoją biografię jako wzorzec, to odwoływał się do zbiorowego doświadczenia Zagłady. Autorka książki *Zagłada i gwiazdy* twierdzi, że nie mógł postąpić inaczej:

Bycie jednocześnie ofiarą i świadkiem śmierci współtowarzyszy, przyjaciół, ale i nieznanych, obcych ludzi, których cierpienie wdziera się w głębokie warstwy pamięci, utrwalając obrazy rozpaczy i rytm powolnego umierania, pojawia się nie tylko w tych, zinterpretowanych wyżej utworach prozatorskich [między innymi w: *Człowieku z Marsa*, *Wysokim Zamku*, *Niezwykniętym* i *Edenie* – przyp. S.l.], choć właśnie w nich przedstawione zostało w sposób przejmujący i konsekwentny. Protagonisci Lema zazwyczaj bowiem tracą kogoś i wielokrotnie wracają pamięcią do śmiertelnych wypadków oraz zagubionych w przestrzeni kosmicznej przyjaciół⁷.

Można odnieść tę sytuację do różnych dziedzin życia – polityki, wojny, niesprawiedliwości społecznej – natomiast sugestia, że mamy do czynienia z przerażającym odbiciem obozu zagłady, została w *Edenie* aż nadto dobitnie wyrażona. Dotyczy to, jak pisze Gajewska, oczywiście również innych dzieł Lema – a także jego biografii, w której doświadczenie wojenne odbijało się mocnym światłem. Dostrzegł ten problem także Wojciech Orliński w recenzji książki Agnieszki Gajewskiej na łamach „Gazety Wyborczej”:

Jeśli odtworzymy okupacyjne dzieje Lema tak drobniawo jak Agnieszka Gajewska, możemy zauważyć, jak wiele w jego powieściach jest zaszyfrowanych wątków autobiograficznych. I nie chodzi tu tylko o realistyczny opis wojny w „Szpitalu Przemienienia” i jego kontynuacji „Wśród umarłych”, którą Lem zabronił potem wznawiać, ale także o powieści pozornie czysto fantastyczne, jak „Eden”, „Powrót z gwiazd”, „Głos Pana” czy nawet „Solaris”⁸.

Odwołując się jeszcze do powyższej analizy książki Agnieszki Gajewskiej trzeba zauważyć, że autobiograficznych wątków w twórczości Lema znajdziemy znacznie więcej, a Zagłada to tylko jedna z wielu gałęzi jego rozłożystego drzewa genealogicznego. Nie mniej dotkliwe były dla pisarza czasy powojenne – w nowym ustroju Polski również trudno było mu odnaleźć swoje miejsce. Jakimś wyjściem było szukanie tej osobistej przestrzeni w sąsiedztwie gwiazd i kosmicznych podróży.

(Auto)biografia nie z tej ziemi

O zagadnieniach nieco innych, choć nie mniej fascynujących, pisze Wojciech Orliński w biograficznej książce pod tytułem *Lem. Życie nie z tej ziemi*. Historia i losy pisarza nakładają się tutaj na treść jego książek i na odwrot – fabuły kolejnych utworów niejako „przeplatają się” z wydarzeniami z życiorysu Stanisława Lema. Taki sposób opowiadania o literaturze i życiu Lema docenili krytycy – między innymi zwracając uwagę na „interpretatywny” charakter tej książki.

⁷ Ibidem, s. 185.

⁸ W. Orliński, *Tajemnice Stanisława Lema. Co o przeszłości genialnego pisarza mówią jego książki?*, wyborcza.pl, 11 lipca 2016, (dostęp 20.01.2019).

Bartek Chaciński pisał na łamach „Polityki”: „Do wszystkich pomysłów, którymi Stanisław Lem wyprzedził swoje czasy w prozie SF, wypada dziś dorzucić jeszcze jeden: skrupulatną kontrolę własnego wizerunku i biografii”⁹. Sam Orliński, jakby w pełni świadomy nieopowiadalności Lemowej biografii, na początku książki stosuje retoryczny unik, kiedy stwierdza: „Jedyną historią, jaką mogę państwu opowiedzieć w sposób uczciwy, jest moja historia: dziennikarza, który próbuje zrekonstruować życie Stanisława Lema na podstawie dostępnych materiałów”¹⁰. Biografista, przynajmniej z punktu widzenia Wojciecha Orlińskiego, to zatem także ktoś w rodzaju „dziennikarza”, „archiwisty”, „historyka” – także historyka literatury – którego zadanie polega zarówno na rekonstrukcji, jak i na konstrukcji biograficznego materiału wyjściowego, czyli wszelkich informacji, dokumentów, przekazów, do jakich może uzyskać dostęp. Obietnica Orlińskiego to jednak swego rodzaju topos afektowanej skromności – w samej książce mówi mimo wszystko nieco więcej (przede wszystkim o związkach literatury i życia pisarza), niż na wstępie zadeklarował.

Tytuły większości rozdziałów książki Orlińskiego są tytułami poszczególnych książek Lema – jednakże nie w porządku chronologicznym, a raczej tematycznym czy też, dokładniej rzecz ujmując, (auto)biograficznym. Opowieść o Lemie – jego losach i twórczości – zaczyna się od *Wysokiego Zamku* i biegnie przez: *Eden*, *Niezwykniętego*, *Głos Pana*, *Katar*.

W przypadku tego tomu oczywiście nie brakuje nawiązań do tematyki wojny, okupacji, Zagłady i później PRL-u oraz wszelkich konsekwencji zmian ustrojowych w Polsce – i biografia, i twórczość Stanisława Lema nierzadko nawiązywały do wydarzeń z lat 1939–1945, a także okresu powojennego. Wojciech Orliński również podejmuje te zagadnienia, na swój sposób próbuje wpisać je w doświadczenie ogólniejsze, jakby biografia Lema, mimo swojej oryginalności (i wielu niedopowiedzeń), mogła stanowić *exemplum* znacznie bardziej uniwersalne niż mogłoby się wydawać. Przykładem mogą być lwowskie korzenie i losy Lema: jego rodzina doświadczyła okupacji radzieckiej, agresji niemieckiej, pogromów Żydów, wywózki do obozów koncentracyjnych, a on sam po wojnie (i właściwie do końca życia) zmagał się z piętnem żydowskiego pochodzenia. Wszystko to – w jakimś stopniu – stało się podstawą wielu tematów i wątków w książkach Lema, ale także było filarem jego najważniejszego być może dzieła, czyli skrupulatnie i z rozmysłem kreowanej (auto) biografii, do dzisiaj wymykającej się nawet tak uważnym czytelnikom i badaczom, jak Orliński – z czego autor *Życia nie z tej ziemi* zdaje nierzadko sprawę. Nie wszystko da się jednoznacznie określić, w pełni opowiedzieć, podsumować mocną tezą. Orliński pisze na przykład w rozdziale *Wejście na orbitę*, nawiązując do filmu Borysa Lankosza *Rewers*, o czasach powojennych i ustroju komunistycznym w Polsce:

Trzymając się tej numizmatycznej metafory: przez cały PRL nie mogliśmy mieć szczerzej rozmowy ani o awersie, ani o rewersie kwestii ukrywania Żydów – ani o podłości szmalcowników, ani o szlachetności Sprawiedliwych. Prędzej czy później rozmowę na boczny tor zwekslowałoby przekłete pytanie o żydowskie złoto¹¹.

„Rewersem” życia Lema są wydarzenia opisywane w jego książkach, choć może także być na odwrót – w jakimś sensie „rewersem” (tego, co zapisane w narracjach

⁹ B. Chaciński, *Ad Lem*, „Polityka”, 8 sierpnia 2017, www.polityka.pl, (dostęp 20.01.2019).

¹⁰ W. Orliński, *Lem. Życie nie z tej ziemi*, Wołowiec 2017, s. 13.

¹¹ Ibidem, s. 105.

literackich) jest życie pisarza, kreowane i kształtowane na wzór powieściowych fabuł, przepełnionych akcją, dziwnością, swego rodzaju odrealnieniem. Ciekawe w powyższym fragmencie jest także i to, co Orliński uprzedza we wprowadzeniu do biografii Lema: ujawnia tutaj swoje autorskie „ja” – może bardziej niż inni biografowie – stanowi ono integralną część odtwarzanych realiów. Wygląda to mniej więcej tak, jakby życie biografa biegło równoległe do życia bohatera biografii.

Coś takiego można, choć pewnie z zupełnie innych powodów, powiedzieć również o Lemie i jego utworach literackich – przede wszystkim fantastycznonaukowych – odwołujących się metaforycznie do Zagłady. Orliński, jako nie pierwszy – w sensie debiutu – ale najważniejszy dla kariery literackiej Lema wskazuje właśnie *Eden*, najbardziej „dojrzałą”, dopracowaną i wyrazistą powieść. Także pod względem mistrzowskiej wręcz aluzyjności i metaforyczności – ta książka to fikcja, ale ma sobie duże pokłady prawdziwych przeżyć oraz zupełnie realnych emocji. Orliński stwierdza tak: „Lem zapoczątkował Edenem cały nurt fantastyki aluzyjnej, opisującej realia bloku wschodniego przebrane w obcoplanetarny kostium”¹². Dlatego obraz „fabryki produkującej nic” czy postaci „obcych”, nazywanych przez Ziemiaków „dubeltami”, wraz z bezskutecznymi próbami porozumienia z nimi, to przełożenie doświadczeń pisarza na język literatury – przede wszystkim tych z okresu wojny i okupacji, o których trudno było mówić. U Orlińskiego czytamy zatem: „Lem nie chciał w wywiadach rozmawiać o *Edenie* z tego samego powodu, z którego nie chciał rozmawiać o drugim tomie *Czasu nieutraconego*. Za bardzo się w tej książce odsłonił”¹³.

Eden nie jest jedynym przykładem aluzyjności i politycznej sugestywności książek Lema – głównie w odniesieniu do takich tematów, jak: wojna, okupacja, Zagłada, terror nazizmu i komunizmu, czystki etniczne i in. Ludzkość w twórczości autora *Solaris* z reguły stoi na skraju katastrofy, nie ma zbyt wielkich nadziei na przyszłość, a jego bohaterowie (choćby Kris Kelvin czy Pirx) muszą zmagać się z tym, co trudne do zrozumienia i wyrażenia.

Jako inny przykład weźmy „planetę” *Solaris* – czym jest i po co istnieje? Odzwierciedla wszystko to, co robi człowiek – na komunikaty odpowiada takimi samymi komunikatami, replikuje kształty, powiela schematy (fizyczne, matematyczne, językowe). A przy tym jest czymś „nie-do-pojęcia”, wymyka się kategoryzacji, nie daje się wyczerpująco opisać. W pewnym sensie jest jak obóz koncentracyjny: odzwierciedla rzeczywistość, ale jest to dystorsja (znanej nam) rzeczywistości. *Solaris*, jako ten dziwaczny twór, oddaje także złożoność człowieczeństwa głównego bohatera, Krisa Kelvina, na co zwrócił uwagę Edward Balcerzan w szkicu o *Solaris*, opublikowanym w latach 70. na łamach „*Science Fiction Studies*”¹⁴. Tę złożoność i skomplikowanie ludzkiego myślenia oddaje między innymi ogrom badań prowadzonych przez ludzi wokół nieznannej planety.

W *Solaris* ludzie tworzą odrębną dziedzinę nauki – solarystykę, która mimo starań wybitnych badaczy nie daje satysfakcjonujących odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytania (czym jest i po co istnieje ta „planeta”?). Podobnie, być może, ma się sprawa z takimi kategoriami, jak „wojna” czy „Zagłada” – też nie sposób ich zamknąć w ujednoznaczeniach, mimo wieloletnich badań, tysięcy publikacji i jeszcze większej liczby osób zaangażowanych w stawianie hipotez naukowych. W *Solaris* ludzkość przecież nie znajduje satysfakcjonujących odpowiedzi na

¹² Ibidem, s. 181.

¹³ Ibidem, s. 183.

¹⁴ E. Balcerzan, *Seeking Only Man: Language and Ethics in Solaris*, przet. Konrad Brodziński, „*Science Fiction Studies*” 1975, nr 2, s. 152–156.

swoje pytania – być może dlatego, że sam proces poszukiwań jest ważniejszy niż osiągnięcie celu?¹⁵

W takiej mniej więcej sytuacji znalazł się Wojciech Orliński jako biograf Stanisława Lema – można odnieść wrażenie, że pisanie o autorze *Solaris* i jego książkach jest samo w sobie niezwykłą przygodą, która nie wymaga ani dodatkowego uzasadnienia, ani wskazywania motywacji czy potrzeby. Tego chyba chciałby sam Lem – czytania jego (auto)biografii jak jednej z fantastycznonaukowych opowieści. Nie dlatego, że jest ona nieprawdziwa. Wręcz przeciwnie – ponieważ jest jednym z integralnych elementów twórczej ekspresji pisarza.

Lem teraz!

W monograficznym numerze „Czasu Kultury”, zatytułowanym *Lem XXI*, kilkoro badaczek i badaczy – z reguły „młodszego” pokolenia – po raz kolejny, jeśli wziąć pod uwagę liczbę dostępnych dzisiaj na ten temat opracowań historycznoliterackich, przeanalizowało wybrane utwory Stanisława Lema. Redaktorka tego wydania, Agata Rosochacka, informuje we wstępniku: „Uzasadnić potrzebę i chęć ponownych interpretacji twórczości Stanisława Lema chyba nie trzeba, ale oczywiście na wiele sposobów można”¹⁶. Miałem okazję przyłączyć się do tego grona i napisać tekst przede wszystkim o *Edenie* i takich wątkach, jak media i komunikacja w twórczości polskiego pisarza.

Lemowski numer „Czasu Kultury” otwiera tekst Petera Swirskiego – badacza z Kanady, o którym wcześniej wspomniałem – w jakimś sensie nadający ton całości tego wydania pisma. Swirski zagłębia się w zagadnienia związane z futurologicznymi wizjami – także tymi nietrafionymi! – w utworach Lema i pokazuje, co się „udało”, a co „nie udało” przewidzieć wybitnemu pisarzowi. Mimo że rozważania Swirskiego mają niedużo wspólnego z wydarzeniami czasów wojny i okupacji, to niektóre tezy, a także twierdzenia badacza wydają się i w tym zakresie uniwersalne. Pyta na przykład tak:

Futurologiczna spekulacja to jedno, jednak czy szukanie prawdy w dziele fikcji jest błędem? Czy lektura powieści pod kątem tego, co ma do powiedzenia o prawdziwym świecie, nie wynika z błędnej kategoryzacji?¹⁷

Moglibyśmy, idąc tropem rozważań Swirskiego, pytać o podobne nastawienie do przeszłości w Lemowych wizjach przyszłości. Czy nie jest tak, że szukamy w nich czegoś, co jest zbyt łatwe do wskazania, nazwania, zinterpretowania? Czy przypadkiem nie nadinterpretujemy pewnych znaków i symboli, ponieważ akurat pasują do określonych dyskursów, w ramach których się komunikujemy? Czy fabryka z *Edenu* nie jest po prostu „dziwną fabryką”, tworem obcej cywilizacji, trudnej do pojęcia kategoriami właściwym dla ludzkiego umysłu?

Jak pokazała Agnieszka Gajewska – przede wszystkim śledząc dokumenty, wypowiedzi oraz właśnie interpretacje utworów Lema – dużą część biografii autora

¹⁵ Można *Solaris* interpretować jeszcze inaczej: to w jakimś stopniu krytyka badań psychologicznych. Kris Kelvin jest przecież psychologiem, który ma wyjaśnić, co się stało z załogą stacji badawczej. Okazuje się jednak, że właściwie ani nie radzi sobie z tym zadaniem, ani z zadaniem trudniejszym, polegającym na zrozumieniu własnych problemów, ograniczeń, lęków.

¹⁶ A. Rosochacka, *Lem XXI*, „Czas Kultury” 2018, nr 4, s. 1.

¹⁷ P. Swirski, *Hypotheses (non) fingo. Fuksy i kiks literackiej futurologii*, „Czas Kultury” 2018, nr 4, s. 12.

Solaris można, mimo wszystko, zestawić z jego twórczością. I nie odbiera to wcale jej „fikcyjnego” czy „futurolologicznego” charakteru. Bynajmniej – każda przyszłość w utworach Lema zawiera w sobie pierwiastek przeszłości. Z taką zależnością mamy do czynienia właściwie w każdej narracji Lema – ludzie, podróżując „do gwiazd”, znajdują w przyszłości nie ślady obcych cywilizacji, ale swoje własne, z zaskoczeniem odkrywane tropy. Jakby nie byli w stanie przekroczyć własnych ograniczeń – jeśli „ograniczeniem” można nazwać człowieczeństwo.

Takich zagadnień dotyczą w dużej mierze pozostałe teksty z tego numeru „Czasu Kultury”. Karolina Pełka pisze przede wszystkim o zbiorze esejów filozoficznych *Summa technologiae* (Patrząc w przyszłość – Stanisław Lem i próby futurolologiczne), Agata Rosochacka interpretuje, z punktu widzenia „protetyczności” pamięci i autobiografii, *Maskę* („Czyż można być wielością naraz?”. O *Masce* Stanisława Lema), Maciej Kijko czyta opowiadania *Golem XIV* oraz powieści *Wizja lokalna* i *Solaris*, powiązane pytaniami o istotę i kondycję człowieczeństwa (*Dlaczego człowiek?*), a Radosław Przedpełski wraca do *Solaris* i ukazanej tam wizji oceanu okalającego planetę, tworzącego tak olbrzymiego i pod każdym względem nieprzewidywalnego, że niedającego się objąć ludzkim rozumem (*Solaryzm teraz!*).

Wszystkie przywołane tu teksty o Lemie i jego literaturze mają mimo wszystko wspólny mianownik – pokazują autora *Solaris* jako twórcę aktualnego, „żywego”, wciąż chętnie czytanego i interpretowanego. Pomimo mniej wyraźnej obecności tematyki wojny czy Zagłady w tym konkretnym numerze „Czasu Kultury”, nie mniej wyraziste są zagadnienia łączące się z tym obszarem refleksji humanistycznej – pamięć, (auto)biografia czy „niewyraźność” mają swoje stałe miejsce na kartach prozy Lema. Radosław Przedpełski afirmuje solaryzm, ale chciałoby się rzec: „Lem teraz!”. Czy nie jest tak, że utwory dotyczące najbardziej uniwersalnych i dramatycznych zagadnień pozostają na długo aktualne?

Zakończenie. W stronę przyszłość?

Tematyka Zagłady ma swoje stałe miejsce w twórczości Stanisława Lema – potwierdzają to najnowsze interpretacje jego utworów, jak i udane próby narracji biograficznych (po książce Wojciecha Orlińskiego zapewne będzie ich więcej). Pytanie, jakie może sobie zadawać badacz prozy Lema, dotyczy interpretacyjnego nastawienia do zagadnień wojny, okupacji czy Zagłady w biografii i narracjach pisarza.

Z jednej strony – kusi trop wyznaczony przez Agnieszkę Gajewską, która inspiruje do szukania kolejnych metafor, symboli i aluzji do wydarzeń wziętych wprost z biografii pisarza (wiemy o niej coraz więcej!). Z drugiej strony – można dość łatwo wpaść w pułapkę nadużywania oraz nadinterpretowania wyrazistych motywów i wątków, w tym wypadku – dotyczących Zagłady.

Mając na uwadze wybitne opracowania życiorysu i twórczości Stanisława Lema (należą do nich wszystkie tu wymienione), należałoby rzec: najlepsze odczytania (każdej) literatury to te osobiste, oryginalne, jedyne w swoim rodzaju. Tego, jak sądzę, chciałby sam Stanisław Lem – najoryginalniejszy polski pisarz.

Lem and Holocaust

Stanisław Lem (1921–2006) is arguably one of the most recognizable Polish writer, known worldwide for his body of work – both in science fiction genre, as well as the philosophical essays and cultural criticism. This very article shows how Lem’s books are related to a few key subjects, such as: autobiography, post-humanism, and Holocaust. The main idea, behind interpreting science fiction work by Lem, is that his books are always autobiographical, and saying something ‘true’ about the author, but at the same time – the authors life was consciously shaped as if it was a very distinct kind of ‘narrative’.

Translated by Sławomir Iwasiów

Pisarstwo Zagłady czy zagłady? Dylematy badacza (historii) literatury

„Z literaturą mierzącą się z doświadczeniem masowych zbrodni jest tak samo, jak z każdą inną literaturą [...]”¹ – pisze Arkadiusz Morawiec w *Literaturze polskiej wobec ludobójstwa*. Nie jedyna to mocna teza tej arcyciekawej książki, dlatego tytułowe dopowiedzenie „rekonesans” warto czytać jako cytat z języka wojskowego. Książka Morawca jest bowiem bojowym rozpoznaniem ogniem.

Pozycje, na które ogień ten jest skierowany, ujawnia druga część cytowanego zdania: „największe wrażenie wywołują utwory, którym nie sposób zarzucić niczego w płaszczyźnie artystycznej”². W tych słowach wyczytać można bowiem komentarz do określonego nurtu badań z zakresu tzw. *Holocaust studies* – tego, który zwykło się kojarzyć się np. z pojęciem „nie-wyraźności” i który aparaturę badawczą opiera na silnym imperatywie etycznej odpowiedzialności i faktograficznej lojalności wobec głosu świadka. Dokonywany przez Morawca rekonesans opiera się zatem na takiej oto dwuetapowej tezie: Holocaust nie jest wydarzeniem wyjątkowym, lecz jednym z wielu – choć o przytłaczających rozmiarach – w ciągu ludobójstw; jest raczej zagładą niż Zagładą, co stanowi o bezzasadności roszczeń *Holocaust studies* do autonomii w ramach dyscyplinarnych podziałów nauki. W literaturoznawstwie przekłada się to na implicytnie kwestionowaną w zacytowanych przed chwilą słowach zasadę prymatu etyki nad estetyką: z perspektywy literaturoznawczej świadectwo warte jest tyle, ile waży na szali sztuki narracyjnego; jego wartość nie wynika więc z samego faktu świadczenia Zagładzie – choćby dlatego, że przecież świadczy raczej zagładzie, ludobójstwu.

Tytułowe ludobójstwo jest więc w książce Morawca pojęciem zasadniczym o tyle, o ile stanowi *pars pro toto* badawczych, w tym szczególnie literaturoznawczych podejść do tematu. Te ostatnie pozostają jednak w optyce autora ściśle

¹ A. Morawiec, *Literatura polska wobec ludobójstwa: rekonesans*, Łódź 2018, s. 118.

² Cytat stanowi konkluzję krytycznego omówienia narracji poruszających temat zagłady osób psychicznie chorych (rozd. III), bezpośrednio wywołaną następującym komentarzem do *Góry Tajget* Anny Dziewitt-Meller: „Fakty, fikcja, realizm i fantastyka [...], etyka i fizjologia, [...] stereotypowo ukazani nazistowscy zbrodniarze [...], wypędzenia Niemców i gwałty dokonywane przez sowieckich żołnierzy na Śląsku – to zbyt wiele jak na jedną opowieść. Razi w niej także inkrustowanie opowieści o zagładzie chorych dzieci wulgaryzmami” (w: A. Morawiec, op. cit., s. 118).

powiązane z kontekstami historycznym, społecznym, czy wreszcie legislacyjnym. Choć bowiem zastrzega, że tym podobne aspekty pozostają poza jego z gruntu literaturoznawczym zainteresowaniem³, to komentując ów kluczowy termin (*notabene*: nie nazbyt obszernie, jak na tytułowe i fundamentalne pojęcie) przypomina jednak zapomniane lub pomijane wątki jego legislacyjno-biograficznej genezy:

Trzeba jednak pamiętać, że po pierwsze, inspirację dla autora tej definicji [ludobójstwa – PW], polskiego Żyda Rafała Lemkina, stanowił między innymi proces [...] Soghomona Tehliriana, zabójcy Talaata Paszy, byłego ministra spraw wewnętrznych Turcji, jednego z inicjatorów rzezi Ormian uruchomionej w 1915 roku⁴.

Choćby dlatego więc – jak dalej wnioskować można z tego przypomnienia – mówienie o Zagładzie Żydów jako wydarzeniu w sensie Heideggerowskiego *Ereignis*⁵, tj. w zupełnie nowym porządku myślowym stworzonym przez coś, co stanowi swój własny, bezprecedensowy paradygmat, jest błędem, a co najmniej brakiem. I to właśnie ten brak Morawiec skrupulatnie w kolejnych fragmentach uzupełnia. W rozdziałach następujących po prologu *Echa zagłady Ormian* (z niego pochodzi cytowany przed chwilą fragment) autor komentuje mniej i bardziej znane dzieła literatury polskiej, których tematem jest zagłada. Niektóre z nich mogą zaskoczyć nawet dociekliwego jej czytelnika. Nie każdy zapewne pamięta, że w *Przedwiośni* Żeromski zawarł także echa zagłady Ormian (rozdział *Uwagi na marginesie Przedwiośnia*); pod wpływem grozy, jaką budzi poemat Władysława Szlengla *Co czytałem umarłym* łatwo przeoczyć też i tu pojawiające się do niej odniesienia (rozdział *Szengel [W Parku Krasińskich]*); po wielu dekadach obecności tematu Zagłady w rodzimym piśmarstwie łatwo też nie wiedzieć (bądź nie pamiętać) o fakcie marginalizowania doświadczenia żydowskiego w uznanych za wierne dokumentom tekstach Nałkowskiej – których zmieniające się względem źródła wersje Morawiec śledzi z podziwu godną wnikliwością, a tym samym nie uświadamiać sobie złożonych i meandrycznych procesów, jakie uwarunkowały dzisiejsze reguły tego piśmarstwa (rozdział *O Medalionach Nałkowskiej. Dopowiedzenia*).

Książka Morawca, jak widać z tego wyliczenia – które nie oddające sprawiedliwości rozprawie przekraczającej ramy jedynie „rekonesansu” i jej autorowi, skądinąd dobrze znanemu z umiejętności ukazywania niespenetrowanych i niedoinwestowanych obszarów tego typu literatury⁶ – doskonale uzupełnia więc brak, jaki wytworzył się w polskim literaturoznawstwie na skutek hegemonii dyskursu Zagłady, prowadzącej do błędnego utożsamienia Zagłady z zagładą, tj. nieobecności Holocaustu w niemal każdej – od literackiej po literaturoznawczą – narracji o ludobójstwach. Jednak samego błędu, na jakim ów brak – i nadmiar zarazem – został ufundowany, książka nie objaśnia.

Zastrzec należy od razu, że nie może to być zarzutem; w ogóle o zarzutach tego rodzaju trudno by mówić w odniesieniu do pracy nie tylko nie zaprojektowanej jako teoretyczna rozprawa z dualizmem Holocaust-ludobójstwa (tym bardziej,

³ Ibidem, s. 16–17.

⁴ Ibidem, s. 48.

⁵ W takim znaczeniu pojęcie „das Ereignis Auschwitz” funkcjonuje od czasu ukazania się książki Dana Dinera *Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz*, Frankfurt am Main 1988.

⁶ Nie tylko w podobnym, szeroko zakrojonym zakresie tematycznym, np. jako autor rozprawy *Literatura w lagrze, lager w literaturze: fakt, temat, metafora* (Łódź 2009), ale także jako egzegeta bio-bibliografii zapoznanych, acz niedoinwestowanych twórców (patrz np. A. Morawiec, *Zofia Romanowiczowa: pisarka nie tylko emigracyjna*, Łódź 2016).

że bibliografia *Holocaust studies* od dawna takimi pozycjami dysponuje, w tym w przekładzie na język polski⁷), ale wręcz przekraczającej ramy jej właściwe – to jest „rekonesansu”. Niemniej jeśli błąd ów można za taki rzeczywiście uznać w epistemologicznych granicach wywodu Morawca – to znaczy jeśli luka, którą uzupełnia jego książka, wynika z tak postrzeganej, niepożądanego i niewłaściwej hegemonii dyskursu Zagłady – to jego własny wywód lukę tę wypełniający też jest na błędnie tym ufundowany.

Otóż, ujmując rzecz najkrócej: Morawiec mówi o literaturze Zagłady językiem właściwym formacji, z którą podejmuje dyskusję. To jest formacji, której postawę Terrence Des Pres scharakteryzował w taki oto sposób:

1. Holocaust powinien być przedstawiany w swej totalności, jako unikalne wydarzenie, jako kwestia wyjątkowa, królestwo samo w sobie, ponad lub pod, ale poza historią.
2. Reprezentacje Holocaustu (włączając artystyczne) powinny być tak adekwatne i wierne wobec faktów i okoliczności wydarzenia, jak to tylko możliwe, bez zmian czy manipulacji, niezależnie od ich uzasadnienia.
3. Do Holocaustu należy się odnosić jako do wydarzenia odrębnego, a wręcz świętego; z powagą niezezwalającą na żadne wypowiedzi, które mogłyby zakłócić jego niezwykłość lub naruszyć godność jego ofiar⁸.

Spośród jej przedstawicieli jednym z szerzej znanych mógłby być na przykład Berel Lang, który w kluczowym momencie fundamentalnej pracy, objaśniającym zawarty w niej program naukowy i, bez mała, credo badawcze i egzystencjalne autora, tak oto wyrażał te same zasady, które z ironią punktował Des Pres, a które, zdawałoby się, obce będą badaczowi dowodzącemu nie-wyjątkowości Zagłady:

Wspomniane środki literackie [dzienniki, wspomnienia – P.W.] obejmują rewizję konwencji rodzajowych w kierunku dyskursu historycznego, autorskie wypowiedzi w ramach tekstu i poza nim, potwierdzenie historycznej podstawy dla fikcji, obecne w tekście założenia zarówno o określonej historycznej wiedzy jak i niefiguracywnym, moralnym punkcie widzenia odbiorcy. Podobne środki zdają się mieć tylko jeden cel: są nośnikami autorytetu – i przypuszczalnie realności – prawdy historycznej⁹.

⁷ Np. M.I. Midlarsky, *Ludobójstwo w XX wieku, Psychologia Stosunków Międzygrupowych*, Warszawa 2010. Notabene: Morawiec powołuje się kilkakrotnie na tę książkę, próżno za to szukać w jego wywodzie choćby wzmianki o wcześniejszej, w pewnym sensie założycielskiej dla nurtu „narratywistycznego” w holocaustowym literaturoznawstwie (tj. objaśniającego hegemoniczny niemal wpływ zagładowej topiki na literaturę mówiącą o doświadczeniach granicznych) rozprawie Jamesa Younga z roku 1988 *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and the Consequences of Interpretation*, zresztą podającej doskonale argumenty autorowi *Literatury polskiej wobec ludobójstwa* nie tylko jako tło badawcze, ale w poszczególnych kwestiach, takich jak zadłużenie literatury Zagłady w topice powstałej w narracjach o rzezi Ormian, którą Morawiec odnosi do poematu Szlengla; Young komentuje bowiem *Die vierzig Tage des Musa Dagh* Franza Werfla w podobny, choć nie tożsamy sposób, jak czyni to Morawiec, również przywołujący na tę okoliczność powieść Austriaka (na stronie 34). Książka Younga pojawia się jednak w bibliografii końcowej, co wzbudza dodatkową ciekawość tego, jak doskonale obeznany w literaturze przedmiotu autor pozycjonuje swój aparat poznawczy wobec tej i innych prac.

⁸ T. Des Pres, *Holocaust Laughter?*, w: *Writing and the Holocaust*, red. B. Lang, A. Apelfeld, New York 1988, s. 217. Przytaczam ten fragment w przekładzie własnym Jakuba Muchowskiego (J. Muchowski, *Historyka Shoah: problematyka przedstawiania katastrof historycznych*, Warszawa 2006, s. 45).

⁹ B. Lang, *Nazistowskie Ludobójstwo: Akt i Idea*, tłum. Anna Ziębińska-Witek, Lublin 2006, s. 138–139.

W komentarzach Morawca słychać te same nuty. Brzmiały one (na pozór – o czym później) dysonansowo w obliczu zacytowanego na początku zdania dowodzącego obowiązywania w literaturze Holocaustu tych samych zasad estetyki, co w każdym innym typie pisarstwa. Daleko zdaje się być bowiem od stwierdzenia „największe wrażenie wywołują utwory, którym nie sposób zarzucić niczego w płaszczyźnie artystycznej” takiemu oto podsumowaniu długiego i przekonującego opisu stylu narracji zastosowanego w *Brygadzie śmierci* Leona Weliczera:

Niewątpliwie najbardziej wymowne w *Brygadzie śmierci* są same fakty, podane z reguły rzeczowo, co jest zrozumiałe w przypadku kogoś, kto zdołał się ze śmiercią oswoić. Wspomnienia Weliczera to istny, niemający jednak nic wspólnego z epatowaniem, katalog okropności.

Dodać trzeba jednak, że ta okoliczność stanowi raczej pokrewieństwo badawczej optyki obu autorów (tj. Langa i Morawca), która nawet jeśli prowadzić by miała do wyводу prowadzonego w zbliżonym stylu, to niesprowadzalnego na tej podstawie do wniosku o wspólnej im aksjologii naukowego warsztatu. U Morawca podejście wyłaniające się z tego cytatu (a obecne w całej rozprawie, szczególnie zaś tam, gdzie argumentacja zależna jest of faktograficznej spójności¹⁰) wynika raczej z zasad warsztatu historyka literatury i zaufania, jakie pokłada w tym typie prowadzenia badań nad pisarstwem, niż pokrewieństwa z konserwatywną opcją *Holocaust studies*. A jest to zaufanie tyleż cenne jako wehikuł wiedzy o polskiej literaturze, która być może bez tej książki by zanikła, ile niemal nieograniczone – aż do niemal zespolenia historii literatury i wiedzy o historii. Prawie wprost wyraża się ono w takim oto fragmencie (dotyczącym właśnie dyskusji wokół wierności Żeromskiego faktom):

[...] niektóre zarzuty kierowane pod adresem pisarza i zaprezentowanej w *Przedwiośniu* wizji rewolucji, formułowane między innymi przez Bronowicza, Markiewicza i Adamczyka, jawią się jako bezpodstawne. Świadczą o tym rozprawy historyków czy politologów¹¹.

Kredyt wiary, jakim obdarzeni się w tych słowach koledzy literaturoznawców z innych humanistycznych dziedzin, dosyć wyraźnie przewyższa ten, który oni sami zdolni byłiby zaciągnąć. Pozorne osłabienie tego układu, które następuje w kolejnych zdaniach, nie pozostawia już co do tego żadnej wątpliwości. Morawiec pisze bowiem dalej, że:

Oczywiście również historycy „ulegają tendencjom”, i to nawet w krajach gwarantujących swobodę wypowiedzi [chodzi o wątki marksistowskie w polskiej debacie wokół *Przedwiośnia* przed 1989 rokiem]. Warto więc konfrontować ze sobą narracje historyków, w przypadku interesującej nas kwestii – nie tylko ormiańskich, azerbejdżańskich, tureckich, rosyjskich, lecz także brytyjskich czy polskich. Nawet badaczowi, który od lat zajmuje się dziejami innego narodu niż własny, zdarza się bowiem utracić dystans wobec badanego przedmiotu (sprzyjać tej nacji, którą się zajmuje)¹².

¹⁰ Nie tylko we wspomnianym już rozdziale o *Medalionach* Nałkowskiej, ale także w partiach poświęconych, na przykład, *Przedwiośniu*, w którym Morawiec dokonuje m.in. imponującej rekonstrukcji przypuszczalnej wiedzy Żeromskiego na temat zarówno zbrodni na Ormianach, jak przebiegu rewolucji w Baku (A. Morawiec, *Literatura polska wobec ludobójstwa*, op. cit., s. 58–59).

¹¹ Ibidem, s. 73.

¹² Ibidem.

Fragment ów jest dla omawianej tu książki znaczący jednak nie tylko z powodu retoryki litoty, która miast osłabiać, wzmacnia wysokie notowania historyków w metodologicznej hierarchii (tj. pozorne umniejszanie tej wyższości kwalifikatorami zawartymi w przyznaniu, że „również” czy „nawet” oni się mylą). Otóż w ostatnim zdaniu zawiera się, jak sądzę, genialna intuicja autora, który wbrew podtytułowemu dopiskowi „rekonesans” dał czytelnikowi choć nie analityczny, to pełny – ba, performatywny! – obraz hegemonii dyskursu, z którym (niebezpośrednio) polemizuje. Jak starałem się bowiem dowieść gdzie indziej¹³, istotnym elementem komentowanej teraz formacji badawczej w ramach *Holocaust studies* jest niemal bezwyjątkowe angażowanie się we własny dyskurs. Ujmując rzecz w skrócie: wskutek przesiąknięcia tego typu narracji literaturoznawczej (i humanistycznej w ogóle) kategorią świadectwa rozumianego jako aprioryczna modalność każdego badanego tekstu o Zagładzie, normą stało się uwzględnianie w naukowym wywodzie zabiegów intymistycznych. Zjawisko to, jak dowodziłem, zachodzi w ramach *Holocaust studies* w stopniu gdzie indziej bodaj nieodnotowanym. Dlatego też komentarz o braku dystansu wobec badanego przedmiotu, choć nie dotyczy (meta)dyskusji nad statusem *Holocaust studies*, lecz w jakimś sensie opozycyjnego obszaru „*genocide studies*”, zdaje się stanowić jednocześnie komentarz do hegemonii tak rozumianego dyskursu zagładoznawczego – tj. jako pozbawionego dystansu, quasi-metafizycznego utożsamienia z przedmiotem badań. Mało tego – Morawiec pokazuje ekspansywność tej hegemonii na niespodziewane obszary. Na przykład wtedy, gdy omawiając muzyczną adaptację *Brygady śmierci* dochodzi do następującego wniosku: „wysłuchawszy licznych utworów muzycznych zmagających się z tematem Zagłady, dochodzę do wniosku, że im mniej pozasłownej oprawy [...], im mniej muzyki, śpiewu – tym lepiej (sugestywniej? stosowniej?)”¹⁴. Jest w tym zdaniu zawarty cały arsenał *Holocaust studies*: fetysz faktu, metafizyka świadectwa jako milczenia¹⁵ i kategoria stosowności¹⁶.

Literatura polska wobec ludobójstwa to więcej niż rekonesans – to performatywne uobecnienie tego, co w debatach nad Holocaustem i innymi ludobójstwami najbardziej palące i najpilniej domagające się badawczej interwencji.

¹³ Patrz m.in. *Zagadywanie katastrofy. O literaturoznawstwie Holocaustu*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”. Seria Literacka, nr 25 (2015), s. 21–36; *Who Needs Holocaust Studies? Writing Structurally, Reading Corporeally*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 11 (2014), <http://www.praktykateoretyczna.pl/czasopismo/who-needs-holocaust-studies/>.

¹⁴ A. Morawiec, op. cit., s. 185.

¹⁵ „Jeśli mianem »paradoksu Leviego« określamy tezę, wedle której »muzułman jest świadkiem całkowitym«, wówczas zrozumienie Auschwitz (jeśli jest to w ogóle możliwe) będzie równoznaczne ze zrozumieniem sensu i nonsensu owego paradoksu” (G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 83).

¹⁶ *Stosowność i forma. Jak opowiadać o zagładzie?*, red. Michał Głowiński i in., Kraków 2005.

“A” or “The”? Holocaust Literary Scholar on the Crossroads

In the article the Author offers a commentary on the book *Polish Literature and Genocide. A Reconnaissance* by Arkadiusz Morawiec. The publication, as argued in the text, reveals a revolutionary intent to weaken the topos of uniqueness of the Holocaust. In doing so it is far from unethical practice of diminishing and even farther from attempts to negate the event, its nature or aftermath. It is rather an insightful revelation of rarerlu mentioned or virtually unknown modes engaged in the Polish literature in order to render an image of tragedies on a massive scale such as eg. the Armenian genocide – or the “Armenian holocaust”. The discovery here is the fact that the tropes employed by the writers are by no means different from those known to the readers of Holocaust literature – which albeit not unknown to many other local Holocaust literary debate, until now rarely considered within the Polish academia with an equal intellectual zeal.

Translated by Paweł Wolski

Czego nas uczy historia szczecińskich Żydów? O książce Eryka Krasuckiego *Historia kręci drejdem. Z dziejów (nie tylko) szczecińskich Żydów*

Podjmując refleksję nad książką Eryka Krasuckiego¹, chciałabym uniknąć recenzenckiego tonu po to, aby skupić się na przesłaniu, jakie praca ta ze sobą niesie. Sądzę, że w kontekście ostatnich wydarzeń w sferze publicznej (mam tutaj na myśli spór o nowelizację ustawy o IPN) i nowych podejść badawczych w zakresie studiów nad stosunkami polsko-żydowskimi, monografia szczecińskiego historyka może być jedną z ważniejszych prac poświęconych lokalnej historii polskich Żydów.

To właśnie troska o szczecińskich Żydów i ich losy wprzęgnięte w mroczną politykę XX wieku czyni tę pracę istotną, zwłaszcza na gruncie lokalnej historiografii². *Historia kręci drejdem* porusza zagadnienia, które w odkrywanej z entuzjazmem i pasją (nie tylko przez profesjonalnych historyków) historii Szczecina nie znalazły dotąd swojego miejsca. Trudno jednak wskazać, czy jest to kwestia zapomnienia, wyparcia, przemilczenia, czy po prostu niewiedzy i nieświadomości. Zaryzykuję stwierdzenie, że autor pracy skrupulatnie i konsekwentnie wydobywa z archiwów historie, które wcześniej interesowały nielicznych, nadając im rangę może nie przełomowych dla historii miasta, ale dla jego żydowskich obywateli – już tak. W tym miejscu rodzi się oczywiście pytanie o to, kim dla Szczecina byli Żydzi, w jaki sposób wpisywali się w tkankę miasta i co po sobie tutaj zostawili? Zorientowany szczecinianin wymieni zapewne miejsce po spalonej w trakcie *Kristallnacht* synagodze przy ulicy Podgórznej, kwaterę na Cmentarzu Centralnym i przede wszystkim Niebuszewo jako najliczniej zamieszkaną przez tę mniejszość dzielnicę miasta w latach powojennych. Można powiedzieć, że te natychmiastowe skojarzenia budują nasze lokalne miejsca pamięci, jednak nie tylko o nie chodzi mi w postawionym o żydowską spuściznę pytaniu. W jaki sposób – i czy

¹ E. Krasucki, *Historia kręci drejdem. Z dziejów (nie tylko) szczecińskich Żydów*, Łódź 2018.

² O historii żydowskiej mniejszości w Szczecinie pisał między innymi Janusz Mieczkowski. Por.: *Żydzi, Niemcy i Ukraińcy na Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1956. Liczba, położenie i działalność polityczna*, Szczecin 1994, idem: *Między emigracją a asymilacją. Szkice o szczecińskich Żydach w latach 1945–1997*, Szczecin 1998.

w ogóle – nazwiska żydowskich artystów, pisarzy, polityków wpisują się w poczet „ważnych postaci historycznych” miasta? Być może stawiam pytanie, na które nie ma jednoznacznej odpowiedzi, bo, choć z łatwością wymieni je literaturoznawca czy historyk, tak „zwykły” szczecinianin może przechodzić obok nich obojętnie.

Dzieje zerwania

Historia żydowskiej mniejszości Szczecina to dzieje zerwania, chronologicznej luki za którą stoi polityka eksterminacji, a następnie antysemickiej kampanii roku 1968 i emigracji. Nie ma w tej historii ciągłości – do roku 1940 Szczecin zamieszkują niemieccy Żydzi, głównie wielkomięjska inteligencja i mieszczaństwo, ich ikoną może być Alfred Döblin. Poza etnicznym pochodzeniem nie łączy ich żadna kulturowa więź z repatriantami, po roku 1945 zasiedlającymi stolicę Pomorza Zachodniego. Jeżeli można doszukiwać się tutaj jakiegokolwiek ciągłości, to jedynie tej analizowanej z perspektywy historii miasta, będącego areną wydarzeń wprzęgniętych w wielką historię XX wieku. W roku 1940 mieszkający w Szczecinie Żydzi, a ściślej ci, którzy nie wyemigrowali po nocy kryształowej, zostali przenieśli przez nazistów do Lublina, następnie podzieleni i przeniesieni do gett w podlubelskich miejscowościach, gdzie mieli służyć jako siła robocza. Nieludzkie warunki sprawiły, że umierali z wycieńczenia i w wyniku morderczej pracy. Reszta podzieliła los sześciu milionów europejskich Żydów, zamordowana w nazistowskich obozach zagłady.

Członkowie mniejszości osiedlający się w Szczecinie po drugiej wojnie światowej nie mieli z tym miejscem nic wspólnego. Repatriowani ze Związku Radzieckiego, nie mogli – wydaje się – odczuwać jakiegokolwiek więzi z niemiecką mniejszością miasta. Ta ostatnia zresztą, o czym pisze Eryk Krasucki, również w żaden sposób nie identyfikowała się z Ostjuden – przywiązany do tradycji Żydem ze wschodu, prowadzącym prowincjonalny styl życia jako manifestację jego religijności. Wydaje się więc, że jakikolwiek związek między przedwojenną i powojenną mniejszością jest iluzoryczny:

Ciągłości personalnej z wiadomych powodów być nie mogło. [...] To, co pozostało wspólne, ograniczało się do warstwy symbolicznej – z jednej strony wiary i/lub świadomości narodowej, z drugiej zaś doświadczenia, jakim była zagłada. Jednak i to nie jest tak oczywiste, bowiem wielu z tych, którzy na Pomorze przyjeżdżali, wojnę spędziła w głębi ZSRR, poza okupacją niemiecką, a więc i poza zasięgiem zbrodniczej Endlösung. [...] Mamy więc bez wątplenia do czynienia z „nowym początkiem”, dokonujący się w ramach nowej państwowości, nowej struktury społecznej oraz mentalnej³.

Historyk zwraca uwagę na nieporównywalność doświadczeń obu mniejszości. Podczas gdy dla jednych (przede wszystkim ocalałych) konstytutywnym składnikiem żydowskiej tożsamości stanie się doświadczenie Shoah, tak dla tych, którzy w wyniku politycznych decyzji funkcjonowali niejako na obrzeżach zagłady, ważna będzie inna opowieść. Ona właśnie buduje możliwość nowej, ciekawej perspektywy, dalekiej od opowiadania żydowskiej historii w kontekście niewyraźnego. To opowieść funkcjonująca niejako na marginesie głównego nurtu badań nad historią polskich Żydów. Jej peryferyjność wynika oczywiście z lokalnego charakteru, z kulturowego i geograficznego osadzenia w tej jednej konkretnej części kraju, ale jej korzenie tkwią także w uwarunkowaniach spo-

³ E. Krasucki, op. cit., s. 38.

łeczno-politycznych, w historycznych zawirowaniach, a na nie zwykła jednostka nie ma wpływu. Nieliczne przypadki ataków na Żydów tuż po wojnie nie mogły przebić się przez grozę pogromu kieleckiego, a w marcowych wydarzeniach roku 1968 trudno znaleźć coś na tyle wyjątkowego, by stały się one częścią kulturowej, historycznej czy lokalnej pamięci. Problem szczecińskich Żydów pozostanie więc w sferze mikrohistorii i odzyskiwanej z trudem pamięci, nie zawsze jednak przekazywanych z żydowskiej perspektywy.

Jednostka i polityka

Jeżeli uprawianie klasycznego piarstwa historycznego (rozumiane jako pozytywistyczne podejście badawcze, obiektywizm, dążenie do prawdy, analizę oficjalnych źródeł i dokumentów, historię społeczną i polityczną) może mieć dzisiaj jakkolwiek sens, to jest nim umiejętność poszukiwania i odkrywania lekcji zarówno dla współczesnych, jak i dla przyszłości. Swój wypracowany w akademii warsztat badacz winien uzupełniać o humanistyczną wrażliwość, która pozwoli mu spojrzeć szerzej na opisywane problemy. Taki potencjał widzę w podejściu Krasuckiego, gdzie umiejętność konstruowania i opisu przeszłości rodzi pytania i troskę o dobro przyszłej wspólnoty. Choć omawiana praca nie jest pogłębionym studium z zakresu nauk politycznych, to jednak w jakiś sposób opisywane w niej wydarzenia uświadamiają czytelnikowi, jak polityczna narracja otumania i zniewala, prowokując agresywne i przemocowe zbiorowe zachowania. Mówi o tym przede wszystkim szczecińska historia Marca '68. Autor, poza oficjalną dokumentacją rządowych agend, przestudiował lokalną prasę z tamtego okresu. Obraz Polaków, jaki odkrywa, nie pozostawia wątpliwości co do antysemitycznych nastrojów społecznych: jest to obraz niepokojący, właściwie jednoznaczny i bez wyjątków, mogących podważyć stereotyp Polaka-antysemity. ŻYD – syjonista, zamieszkujący zbiorową wyobraźnię staje się punktem, gdzie polityczna retoryka spotyka się z aprobatą społeczeństwa, burząc jednocześnie wpisany w oficjalną politykę historyczną mit o permanentnym oporze wobec komunistycznej władzy. Unikając analizy postaw, jakie wspierały antysyjonistyczną kampanię roku 1968 – o tym napisano już dotychczas wiele ważnych tekstów⁴ – warto zastanowić się, na ile praktyki władzy prowokują zbiorowe zachowania podsuwając społeczeństwu wyimaginowanego wroga, a na ile ten ukryty „swój – ale – obcy” element jest częścią pewnej kondycji mentalnej? Jednym słowem: czy Polacy rzeczywiście są urodzonymi antysemitami, jak chcieliby niektórzy, czy najzwyczajniej ulegają zbiorowym histeriom wtedy, kiedy ktoś podsunie im innego/obcego jako potencjalne zagrożenie? Bo czy w antyimigranckich nastrojach ostatnich lat nie ma jakiejś analogii opartej na strachu przed tym, co nie nasze, inne, nieznanne?

Można oczywiście upierać się, że ówczesna prasa to trudne, bo niewiarygodne źródło historyczne, tendencyjne i uwikłane w partyjną narrację. Niełatwo na jej podstawie wyrokować o realnych nastrojach społecznych. Eryk Krasucki, jak przystało na profesjonalnego historyka, idzie jednak dalej, badając prywatną korespondencję szczecinian, gromadzoną przez bezpiekę. Jej analiza, wydaje się, nie pozostawia wątpliwości co do indywidualnych postaw i stosunku do marco-

⁴ Por. J. Eisler, *Marzec 1968: geneza, przebieg, konsekwencje*, Warszawa 1991; K. Kersten, *Polacy-Żydzi-Komunizm. Anatomia półprawd 1939–1968*, Warszawa, 1992; M. Grynberg, *Księga Wyjścia*, Wołowiec 2018; M. Nowakowski, *Syjonіści do Syjamu: zapiski z lat 1967–1968*, Warszawa 2009; J. Wiszniewicz, *Życie przecięte: opowieści pokolenia Marca*, Wołowiec 2008; T. Torąńska, *Jesteśmy: rozstania '68*, Warszawa 2008.

wych wydarzeń. Początkową nieufność wobec prasowych doniesień o wypadkach w Warszawie zastępują niebawem antyżydowskie resentymenty, w których górę biorą przekonania o „sprzedajnym” charakterze narodu żydowskiego, jego nieograniczonych wpływach i celowym podburzaniu społeczeństwa. Trudno doszukać się w tej korespondencji wyrazów solidarności czy empatii, poza jednym wyjątkiem, gdzie pewien student w liście do rodziny opisuje swoje wrażenia z wizyty w byłym obozie Auschwitz. Píše w nim : „[...] po obejrzeniu szpaleru zdjęć więźniów, którzy zginęli, wychodzi się ze łzami w oczach i z niedowierzaniem, że w ten sposób można było traktować ludzi. Jednak w końcu przypominając sobie wydarzenia sprzed miesiąca – wszystko wydaje się możliwym i realnym. I tym gorsze są te ostatnie – bo były to historie, gdzie nie było wiadomo co i o czym kto myśli, gdzie znęcał się swój nad swoim”⁵. Najbardziej paradoksalne wydaje się to, że ze studium nad lokalną historią żydowskiej mniejszości najwięcej dowiadujemy się o nas samych. W tej opowieści jesteśmy podatni na propagandowe manipulacje, skłonni do napiętnowania i wykluczania innego, wreszcie pasywni, gdy dzieje mu się krzywda.

Może właśnie dlatego, choć „szczeciński Marzec” nie miał w sobie nic wyjątkowego, warto zastanowić się nad przesłaniem, jakie niesie jego nie-przełomowa i pozbawiona rewolucyjnego potencjału historia? Odpowiedzią może być ostatni rozdział książki, w którym autor odwołuje się do doświadczeń i przemyśleń Hannah Arendt. W tekście *My, uchodźcy* filozofka opisuje swoje zmagania z problemem uchodźstwa, bezpieczeństwa i tułaczki, które potem, w Korzeniach totalitaryzmu, prowadzi ją do teoretycznych ustaleń. Arendt, analizując sytuację bezpieczeństwa, tysiący imigrantów których po pierwszej wojnie światowej przestało chronić prawo krajowe i międzynarodowe, starała się wypracować ideę nowej, przedpolitycznej wspólnotowości. Jej fundamenty opierałyby się na założeniu, że prawa człowieka przynależą każdemu bez względu na narodowość i obywatelstwo, a więc z zasady chroniłyby tych, którzy w wyniku politycznych kalkulacji zostali wykluczeni z narodowych i państwowych wspólnot. Arendt pisze:

Prawa człowieka jako koncepcja mogą odzyskać sensowność tylko pod warunkiem, że zostaną na nowo zdefiniowane – jako prawo do podstawowych elementów ludzkiej egzystencji, które zależy od przynależności do wspólnoty ludzkiej; jako prawo do tego, by nigdy nie być zależnym od przyrodzonej godności ludzkiej, która (odsuwając na bok jej gwarancję przez bliźnich) nie tylko de facto nie istnieje, to jeszcze jest ostatnim i być może najbardziej zuchwałym mitem, jaki wynaleźliśmy w naszej długiej historii⁶.

Prawa człowieka i humanitaryzm to pojęcia, właśnie w obecnych czasach wymagające nowego przemyślenia i wypracowania koncepcji, mogącej realnie, ponad legislacyjnymi regulacjami państw, chronić ludzkie istnienia, których prawny status – ze względu na sytuację polityczną kraju, z którego uciekli bądź zostali wykluczeni – został zanegowany. Arendt być może, wspominając o przed-politycznej wspólnocie nie mówi wprost tego, co później charakteryzować będzie myśl włoskiego filozofa Giorgia Agambena – sprawnego demistyfikatora współczesnych strategii wykluczania i ujarzmiania podmiotu⁷. Ponad polityką

⁵ E. Krasucki, op. cit., s. 207.

⁶ H. Arendt, *Uwagi końcowe [do Korzeni totalitaryzmu]*, tłum. J. Kałużny, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 55.

⁷ G. Agamben, *We refugees*, „Symposium: A Quarterly Journal in modern Literatures” 1995, 49, s. 114–119.

i prawem istnieje przestrzeń, na podstawie której możliwe jest zbudowanie nowej, innej wspólnoty. Mam na myśli coś na kształt „solidarności gatunkowej”, przekonania o możliwości zbudowania więzi wynikającej z poczucia biologicznej jedności. To model wspólnoty całkowicie odległy od pojęć narodu, obywatelstwa, rasy czy – budzącego się na nowo – postulatu „czystości krwi”. W *Co zostaje z Auschwitz* Agamben jednoznacznie wskazuje, że pojęcie człowieczeństwa nie ma politycznej czy moralnej proveniencji, a „poczucie przynależności do gatunku ludzkiego” wynika z biologicznych podstaw⁸. Solidarność gatunków (ale i międzygatunkowa czy poza-gatunkowa) byłaby zatem projektem ustanawiającym nowe podstawy międzyludzkich relacji. Konieczne jest przekroczenie i zanegowanie iluzorycznej homogeniczności wpisanej w pojęcia narodu, obywatelstwa, rasy wyznania itp., aby zaakceptować różnorodność konstytuującą biologiczną kondycję istoty ludzkiej.

Agambenowskie rozumienie wspólnoty skupia się właśnie na pojedynczości, różnorodności podmiotu, który zasługuje na naszą uwagę i estymę nie ze względu na jakąkolwiek przynależność, ale właśnie ze względu na to, że ten ktoś – on, ona – „jest taki/taka, jaki/jaką jest”. W odniesieniu do idei pojedynczości wyrażonej przez Levi’ego ben Gershona, włoski autor pisze:

W tej koncepcji byt – jako zostaje oderwane od posiadania takiej czy innej własności, przesadzającej o jego przynależności do pewnego zbioru, tej czy innej klasy (przedmiotów czerwonych, Francuzów) – nie po to jednak, by zaliczyć go do jakiejś innej klasy czy w ogóle pozbawić wszelkiej przynależności, lecz po to, by zdać go na własne bycie – takim, jakim jest, na przynależność jako taką⁹.

To projekt w swej istocie utopijny, ale nie nierealny, jeśli wziąć pod uwagę coraz śmielszy w humanistycznej refleksji zwrot ku kategorii nadziei, przyjaźni, gościnności czy empatii¹⁰. Ludzkie postawy determinuje w końcu biologicznie zaprogramowane współczucie wobec innych, tak ludzkich, jak i nie-ludzkich innych¹¹.

Humanista zaangażowany

Książkę szczecińskiego badacza można potraktować jako zapowiedź nowego podejścia badawczego w refleksji historycznej. Pomimo zachowania całkowicie spójnego i rzetelnego warsztatu historyka, Eryk Krasucki daje nam do zrozumienia, że rola historii i historyków wykracza daleko poza przeszukiwanie archiwów,

⁸ G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 59. Ten wątek myśli Agambena podejmuje Ewa Domańska. Badaczka pisze: „W ten sposób, zawieszając niejako dyskusje na temat solidarności gatunkowej rozpatrywanej w kategoriach człowieczeństwa, kieruje [Agamben – A.J.] nasze myślenie w inną stronę – poczucia przynależności gatunkowej, sugerując, że studiowanie postaci muzułmana może umożliwić odpowiedź na pytania: „na czym polega »ostateczne poczucie« przynależności gatunkowej? I czy takie poczucie jeszcze istnieje?”, *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa, 2017, s. 103. Por.: B. Markowska, *Zwierozczekobywatel? O biopolitycznych założeniach praw człowieka i obywatela*, „Zoon Politikon” 2010, nr 1.

⁹ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 8.

¹⁰ Por. m.in.: P. Freire, *Pedagogy of Hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed*, tłum. R.R. Barr, Londyn, Nowy Jork, 2004; R. Levitas, *Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society*, Basingstoke 2013; J. Derrida, *The Politics of Friendship*, tłum. G. Collins, Verso 1997.

¹¹ Por. K. Jankowiak-Siuda, K. Siemieniuk, A. Grabowska, *Neurobiologiczne podstawy empatii*, „Neuropsychiatria i Neuropsychologia”, 2009, nr 4; J. Bauer, *Empatia. Co potrafią neurony lustrzane*, Warszawa 2008.

gromadzenie i ustalanie faktów, a w końcu – poza kontemplację przeszłości dla niej samej. Humanistyczna postawa autora przekracza etos pasywnego badacza, zamkniętego w swoim hermetycznym świecie, na rzecz opinotwórczego i publicystycznego potencjału uczonego. Krasucki pisząc na temat przeszłości, myśli o przyszłości. Dziejopisarstwo w jego ujęciu ma charakter potencjalności, służy wywoływaniu reakcji i sprawczości. Nie twierdzę, że praca z historii szczecińskich Żydów wpisuje się w projekt, który Ewa Domańska nazywa „humanistyką afirmatywną”, jednakowoż w badaniach Krasuckiego tkwi nowa, twórcza i głęboko przemyślana tendencja do myślenia o humanistyce jako dziedzinie zaangażowanej i tworzonej – by posłużyć się słowami Adrienne Rich – mimo naszych czasów (*in spite of our times*)¹².

Warto zwrócić uwagę na metodologiczny aspekt książki. Krasucki, mimo wszystko, nadal pozostaje badaczem, którego sposoby opisywania przeszłości usytuowane są w klasycznej historiografii. Autor jest wierny szczegółowej krytyce źródeł, jednak wydaje się, że nie każdy tekst źródłowy można badać i interpretować za pomocą tych samych metod. Mam na myśli wspomniane teksty literackie, w tym przede wszystkim szczegółowo opisane wspomnienia prof. Marka Eisnera. Historyk przede wszystkim weryfikuje osobiste doświadczenie z oficjalnymi zapisami, faktografią i ustaleniami historiografii. To bardzo profesjonalne – w historiograficznym ujęciu – podejście badawcze obnaża swoją słabość podczas próby krytyki tekstu literackiego.

Niezwykle istotny pozostaje w tej publikacji także problem żydowskiej perspektywy, a właściwie jej braku. Wykorzystana baza źródłowa, choć bogata i rzeczowo opisana, reprezentuje punkt widzenia polskich władz i polskiej społeczności. Relacje żydowskiej mniejszości – pomijając opowieści Chaima Sucholickiego czy Marka Eisnera – jest w tej narracji niewiele, przez co traci ona możliwość (re)konstrukcji i opisania nastrojów panujących wśród szczecińskich Żydów. Owszem, Krasucki przywołuje protokoły ze spotkań gminy żydowskiej, jednak jako oficjalna dokumentacja nie mogą one w pełni (bądź wcale) odzwierciedlać pojedynczych losów i doświadczeń. Ich opisów dostarczają między innymi relacje ustne. Do tych jednak trudno nakłonić świadków omawianych w książce wydarzeń.

Zakończenie

Dreidel to dziecięca zabawka używana w czasie święta Chanuka. Ma kształt czworobocznego, małego bączka. Na każdym boku wypisane są hebrajskie litery: *nun, gimel, he, szin*, każda z nich jest pierwszą literą słowa w zdaniu *nes gadol haja szam*, co oznacza „był tam wielki cud”. To odniesienie do zwycięskiego zdobycia świątyni w Jerozolimie przez Machabeuszy pod wodzą Judy w 165 r. p.n.e. Dzieci grają o podarowane im przez dorosłych monety. Każda z liter wpisanych na ściankach zabawki oznacza coś innego: *n* – nikt nie wygrywa ani nie przegrywa, *g* – wygrany zabiera wszystko, *h* – dokłada się połowę swojej stawki, *sz* – oddaje się całą stawkę.

W otwierającej pracę Krasuckiego opowieści o Chaimie Sucholickim, mieszkającym w Szczecinie Żydzie urodzonym w Brześciu, bohaterze dokumentalnego filmu *Wybrany*, chanukowa zabawka wskazuje *nun*, czyli nic. Chaim Sucholicki nic nie traci, ani też nie zyskuje. Jego historia, jak i historie wszystkich Żydów wplątanych

¹² A. Rich, *Arts of the Possible*, Nowy York 2001, s. 159 (cyt. za: E. Domańska, *Memory Studies after Memory Boom*, III Transdyscyplinarna Szkoła Letnia Konferencji Kierowników Filologicznych Studiów Doktoranckich, Baranów Sandomierski 2013, maszynopis, s. 4).

w koszmar nazizmu, wojny, wykluczenia, wreszcie – fizycznej anihilacji, może być odczytywana jak w tytule książki, jako ta, której nieznanne koleje zależne są od nieokreślonego fatum, przeznaczenia – dokładnie tak, jak w chanukowej zabawie. Jednak w żydowskiej historii drejdem kręci historia, ta „wielka”, w którą uwikłane zostają masy i jednostki w wyniku politycznych decyzji. Nie ma tu mowy o przypadku, wszystko zostaje zaplanowane i przeprowadzone zgodnie z morderczym planem szaleńców, którzy uzurpowali sobie rolę panów życia i śmierci. Wszystko, co wydarzyło się potem w życiu Sucholickiego i innych, było tego konsekwencją.

What does the History of Jews from Szczecin Teach Us? On Eryk Krasucki's book *Historia kręci drejdem*

This essay is the reflection on Eryk Krasucki's book *Historia kręci drejdem*. Author concerns the meaning of Jewish history in Szczecin and analyses the main aspects of Krasucki's approach. The historical research is based on humanistic engagement, which means that Krasucki explores more than facts and rethinks the notions such as: local history, refugees or communion.

Translated by Agata Jankowska

Helmut Fiechtner – dziennikarz w mieście getta¹

Zahaczył o Litzmannstadt na szlaku tranzytowym przesiedleńca z Besarabii. Ostatecznie osiadł w Austrii, gdzie został czołowym krytykiem muzycznym. W dowód uznania za wieloletnią działalność publicystyczną odznaczono go srebrnym medalem honorowym Wiednia. O tym, że przez trzy lata drukował artykuły o muzyce w łódzkim organie NSDAP nikomu po wojnie się nie zwierzał. Zostawił to za sobą.

W listopadzie 1941 roku do redakcji „Litzmannstädter Zeitung” w eleganckiej kamienicy przy Ulrich von Hutten Strasse² zajrzał szczupły mężczyzna w okularach, o nerwowej twarzy. Przedstawił się jako Helmut Fiechtner³ i wyraził gotowość pisywania recenzji muzycznych. Z zawodu był nauczycielem – uczył języka niemieckiego, francuskiego i muzyki oraz prowadził orkiestrę szkolną w najstarszej niemieckiej szkole średniej w Łodzi⁴. W wolnych chwilach komponował. Miał za sobą studia germanistyczne, romanistyczne i muzyczne w Nancy, Wiedniu, Berlinie i Tybindze, zwieńczone tytułem doktorskim. Krótko mówiąc – jego kwalifikacje były godne uwagi.

Nie wiemy, jak przebiegała ta rozmowa. Być może przybysz wyjaśnił, że został przesiedlony z Besarabii, gdzie pracował w seminarium nauczycielskim w Saracie⁵. Może nawet opowiedział, że wszyscy Fiechtnerowie wywodzili się z osady

¹ Jest to znacznie poszerzona i uzupełniona przypisami wersja eseju o Helmucie Fiechtnerze, jaki ukazał się w piśmie online „Webnalist” w 2017 roku. Będzie to jeden z rozdziałów przygotowanej książki o krytykach muzycznych Łodzi w latach 1939–1989.

² U zbiegu dzisiejszych ulic Wigury i Piotrkowskiej.

³ Helmut Albert Fiechtner (ur. 18 września 1911 r. w Saracie [Rumunia], zm. 27 czerwca 1984 r. w Wiedniu).

⁴ *Ein Ehrentag für unsere Schuljugend*, „Litzmannstädter Zeitung”, 16.12.1941.

⁵ APP, Izba Muzyczna Rzeszy, sygn. 49, teczka Helmuta Alberta Fiechtnera.

Hoffnungstal (Dolina Nadziei), założonej na początku XIX w. przez członków sekty protestanckiej z Wirtembergii. Osadnicy czekali na drugie przyjście Chrystusa i jednocześnie kolonizowali wydarte Turkom słabo zaludnione pograniczne tereny Cesarstwa Rosyjskiego⁶. Po pierwszej wojnie światowej region ten przypadł Rumunii. Pakt Ribbentrop-Mołotow przewidywał, iż III Rzesza nie będzie sprzeciwiać się działaniom sowieckim w Besarabii. Otwierało to drogę do aneksji tych terenów, której ZSRR dokonał w czerwcu 1940 roku. Jesienią tego roku Fiechtner wyjechał wraz z rodzicami z Saraty, w ramach zorganizowanej przez nazistów akcji „Powrotu do ojczyzny”. Niemcom wyjeżdżającym z Besarabii obiecano dogodne warunki osadnictwa na terenie Rzeszy, ale głównym powodem, który kazał im porzucać swe pielęgnowane od pięciu pokoleń osady, była obawa przed władzą sowiecką. Dokument przesiedleńczy Helmuta Fiechtnera wystawiono w październiku 1940 roku, a pierwszym etapem jego podróży był obóz w Böhmisch Kamnitz (obecnie Česká Kamenice) w Sudetach, gdzie oczekiwano na przyznanie obywatelstwa Rzeszy i skierowanie do miejsc osiedlenia. W przypadku rolników miały to być gospodarstwa odebrane Polakom, z tym, że mężczyzn zdolnych do noszenia broni powoływano do wojska. W lepszej sytuacji byli ci, których uznawano za niezbędnych do pracy w przemyśle, administracji, szkolnictwie lub propagandzie.

Propozycję Helmuta Fiechtnera przyjęto. Odtąd regularnie aż do początków 1945 roku można było przeczytać w Łodzi jego recenzje z koncertów muzyki klasycznej. W jakim stopniu utożsamiał się z treściami politycznymi z „Litzmannstädter Zeitung”? Fakt, że nie wykluczył z góry możliwości pisania do organu NSDAP jakoś go określa. Z drugiej strony praca w gazecie mogła ułatwić mu pozyskanie lub utrzymanie UK-Stellung, czyli świadectwa niezbędności, zwalniającego z obowiązku służby wojskowej. Była to sprawa życia i śmierci również wśród muzyków – jeden z nauczycieli Miejskiej Szkoły Muzycznej zginął broniąc pól naftowych Rumunii, drugi przeżył piekło walk o twierdzę kostrzyńską i cudem ocalał⁷.

Patroni naukowi

Helmut Fiechtner otrzymał tytuł doktorski w lipcu 1936 roku na Uniwersytecie Wiedeńskim za pracę *Hofmannsthal i kultura romańska*⁸. Dla osoby interesującej się muzyką i literaturą trudno było o lepszy temat – bohater dysertacji napisał libretta do oper Richarda Straussa, takich jak *Salome*, *Kawaler z różą* czy *Elektra*, i należał do czołowych postaci literackiego Wiednia. Gdy Fiechtner przyjechał na studia, pamięć o nim była wciąż świeża – poeta zmarł w 1929 roku.

Promotorem Helmuta Fiechtnera był prof. Josef Nadler, który uchodził w owym czasie za gigantyczną postać filologii niemieckiej, kogoś formatu naszego Juliana Krzyżanowskiego czy Aleksandra Brücknera. Uczony miał na swym koncie głośną syntezę historii literatury niemieckiej, bardzo cenioną przez Hofmannsthala. Znali się osobiście, korespondowali ze sobą, dzielili przemyśleniami na temat literatury. Śladem tej znajomości czy wręcz przyjaźni w twórczości autora *Salome* jest szkic *Piękny język* z 1921 roku, którego punktem wyjścia jest fragment listu Józefa Nadlera mówiący o rozkoszy płynącej z lektury pięknie ułożonych słów. Hofmannsthal

⁶ A. Gestrich, *German Religious Emigration to Russia in the Eighteenth and Early Nineteenth Century, w: In Search of Peace and Prosperity: New German Settlements in Eighteenth Century Europe and America*, Hrsg. H. Lehmann, H. Wellenreuther s. 94, 95.

⁷ F. Weigelt, *Arno Knapp zum Gedenken*, „Jahrbuch Weichsel-Warthe“ 1958, s. 97.

⁸ H. Fiechtner nie opublikował jej. Jedyne egzemplarz pracy przechowywany jest w Bibliotece Uniwersytetu Wiedeńskiego.

zastanawiał się nad źródłami „piękną formalnego” języka i doszedł do wniosku, że jest on skutkiem nie tylko kunsztu, ale i właściwego wyboru wyimaginowanego odbiorcy. Taki idealny czytelnik zawsze jest gdzieś obecny i jeśli zostanie wyobrażony jako osoba niepospolita, tekst też będzie niepospolity⁹. Esej *Piękny język* mógł dzięki swym walorom estetycznym służyć za dowód słuszności takiej postawy pisarskiej i Paweł Hertz – którego postawa ideowa była zbliżona do hofmannsthalowskiej – włączył go do kolekcji prozy tego twórcy przygotowanej dla polskiego czytelnika.

Swą pisaną pod okiem Josefa Nadlera dysertację doktorską Helmut Fiechtner poświęcił kwestii stosunku autora *Salome* do kultur romańskich – francuskiej, włoskiej i hiszpańskiej. Chodziło mu o rozjaśnienie i zarysowanie tła przemówienia *Literatura jako przestrzeń duchowa narodu*, wygłoszonego przez poetę na uniwersytecie monachijskim w 1927 roku. Hofmannsthal wyraził w nim przekonanie, że kultury romańskie, w tym zwłaszcza francuska, powinny być wzorem dla mieszkańców obszaru niemieckojęzycznego w dziele odnowy duchowej. Praca ta miała polegać na przywróceniu z pomocą literatury więzi między ludźmi posługującymi się językiem niemieckim. Nie chodziło mu o obecną produkcję literacką – ta jego zdaniem tylko powiększała chaos – ale tę przyszlą, tworzoną przez ludzi, wznoszących się ponad swój czas. W ślad za Friedrichem Nietzschem Hofmannsthal nazwał ich Poszukującymi. Twórcy tacy winni powrócić do źródeł niemieckiej kultury i zniwelować negatywne skutki niemieckiego romantyzmu, z jego kultem indywidualizmu, wolności i oryginalności jako celem samym w sobie. Proces odejścia od modernizmu i powrotu do przedromantycznych korzeni literatury Hofmannsthal nazwał „konserwatywną rewolucją”¹⁰.

Mowa została przyjęta w Monachium entuzjastycznie, ale dziś wzbudza wiele kontrowersji, ponieważ idea zwalczającej modernizm „rewolucji konserwatywnej” była popularna wśród intelektualnie nastawionych nazistów. Poeta nie wzywał jednak w swym tekście do politycznej mobilizacji¹¹. Co najwyżej dostarczał pośrednio argumentów nazistowskim intelektualistom, za co nie był odpowiedzialny, zwłaszcza że przemawiał w Monachium na pięć lat przed przejściem władzy przez Hitlera. Trudno stawiać pisarzy pod trybunał tylko dlatego, że pewne ich idee zostały wykorzystane wybiórczo lub absolutyzowane w nieprawym celu. Wolno natomiast eksponować potencjalnie niebezpieczne konsekwencje ich przemyśleń.

Helmut Fiechtner nie zagłębiał się w problematykę rewolucji konserwatywnej i pozostawił ją w zawieszaniu, ale uznał monachijską mowę za „jedną z najważniejszych duchowych manifestacji na obszarze języka niemieckiego w ciągu ostatniego półwiecza”¹². Wykazał, jak wielkim był poeta znawcą spuścizny literackiej i społeczeństw romańskich. Jego zdaniem Hofmannsthal już na początku swej literackiej kariery doszedł do wniosku, że pisarz nie powinien wyrzucać polityczności poza obszar swoich zainteresowań i jako wzór traktował Victora

⁹ H. von Hofmannsthal, *Księga przyjaciół*, tłum. Paweł Hertz, Kraków 1997, s. 190–191.

¹⁰ H. von Hofmannsthal, *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation. Rede, gehalten im auditorium Maximum der Universität München am 10. Januar 1927*, w: idem, *Reden und Aufsätze*, Band 3, Frankfurt a.M. 1980, s. 24–41.

¹¹ A. Guillemin, *The Conservative Revolution of Philologists and Poets: Repositioning Hugo von Hofmannsthal's Speech 'Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation'*, „The Modern Language Review” 2012 nr 107, s. 501–521.

¹² H. Fiechtner, *Hofmannsthal und Romanitas*, mps, 1935 Universitätsbibliothek Wien, s. 113.

Hugo, którego pisarstwo związane było z historią polityczną narodu francuskiego. Celem autora *Salome* miało być wprowadzanie skarbów niemieckiego pisarstwa do świadomości narodowej i utrzymywanie ich żywej obecności z pomocą zainspirowanej tradycją twórczości. Ogólnie chodziło o przywrócenie związku między życiem duchowym a społecznym narodu niemieckiego¹³.

Słowa te miały inną wymowę w 1927 roku, gdy Hofmannsthal wygłaszał swoją mowę w Monachium, a inną w 1936 roku w Wiedniu, gdy Helmut Fiechtner bronił swojej pracy. Przekonanie o tym, że można wytworzyć więź między ludźmi na podstawie wspólnego przeżywania arcydzieł własnej kultury było zrozumiałe u wyrafinowanego twórcy o skłonnościach elitarystycznych. Helmut Fiechtner pisał jednak swoją dysertację już po przejściu władzy w Niemczech przez Adolfa Hitlera, a także po zamordowaniu kanclerza Austrii Engelberta Dollfussa w trakcie nieudanego nazistowskiego puczu, którego celem było przejście władzy i połączenie „Marchii Wschodniej” z Rzeszą. Działanie nazistów wynikało z pangermańskiego przekonania o konieczności zjednoczenia wszystkich terytoriów narodowo niemieckich, przy czym za naród uważali wspólnotę etniczną i rasową związaną językiem. Fiechtner nie afirmował pangermanizmu wprost, ale aktualny kontekst polityczny jego dysertacji był czytelny.

Josef Nadler uznał dysertację za niedopracowaną, odniósł się jednak do autora życzliwie i przekonał recenzentów, by wobec czekającej doktoranta służby wojskowej w Rumunii nadali mu tytuł, nie czekając na poprawki.

Równoległe do studiów literackich Fiechtner kształcił się muzycznie. W ankiecie towarzyszącej wnioskowi o przyjęcie do sekcji kompozytorskiej Izby Muzycznej Rzeszy wymienił jako swych nauczycieli dwie osoby: Georga Schünemanna z Musikhochschule w Berlinie i Karla Hasse z Uniwersytetu w Tybindze. Pierwszy był znanym muzykologiem, autorem książki o historii dyrygentury oraz monografii berlińskiej Singakademie, a przed dojściem Hitlera do władzy rektorem berlińskiej Musikhochschule. Naziści zarzucali mu w tym okresie zbyt silne związki z modernistami. Gdy objęli władzę, starał się lawirować i wziął nawet udział w akcji „odżydzenia” librett Mozarta¹⁴. „Georg Schünemann to przykład człowieka, który zachował wiele wartości tradycyjnego niemieckiego profesora uniwersytetu, lecz kto [...] poszedł daleko w kierunku kompromisu czy nawet konwersji [na nazizm]” – pisał historyk Michael Kater¹⁵.

Drugi z muzycznych nauczycieli Fiechtnera, Karl Hasse z Tybingi, był już zdeklarowanym, związanym z Kampfbund für Deutsche Kultur narodowym socjalistą, walczącym „ze wszystkim, co można było zidentyfikować jako wpływ żydowski w muzyce niemieckiej”¹⁶, nienawidzącym modernizmu i jazzu. Chyba wiele mówi, że młody student Helmut Fiechtner przyjechał z Besarabii właśnie do niego – w czasie Republiki Weimarskiej muzykologów o takich poglądach nie było na katedrach wielu.

Twardym dowodem na akceptację programu narodowych socjalistów byłaby przynależność Helmuta Fiechtnera do partii, ale tę akurat kwestię trudno rozstrzygnąć jednoznacznie. W ankiecie Izby Muzycznej Rzeszy krytyk podał, że jest członkiem NSDAP. Miał do niej przystąpić jeszcze w przed wojną w Rumunii. Sęk w tym, że zgodnie z nazistowskimi wytycznymi do partii tej mogli być przyjmo-

¹³ H. Fiechtner, *Hofmannsthal und Romanitas*, op. cit., s. 131.

¹⁴ E. Levi, *Music in the Third Reich*, New York 1996, s. 244.

¹⁵ M. Kater, *The Twisted Muse*, op. cit., s. 154.

¹⁶ Ibidem, s. 152.

wani poza granicami Rzeszy jedynie przebywający tam obywatele niemieccy (taką regułą stosowała komórka zagraniczna partii, czyli NSDAP/AO), a Fiechtner był do początków lat 40. obywatelem Królestwa Rumunii. Jego akt nie udało się autorowi odnaleźć w oddziale Bundesarchiv w Berlin-Lichterfelde, gdzie zgromadzono 10,7 miliona kart członkowskich. Wpis w ankiecie Izby Muzycznej Rzeszy można wyjaśnić na dwa sposoby: albo zapisał się w Rumunii do lokalnego ugrupowania skupiającego miejscowych nazistów i zastosował skrót myślowy, albo skłamał ze względów koniunkturalnych.

Na pewno wyznawał w młodości poglądy nacjonalistyczne, które silnie korelowały ze światopoglądem narodowo-socjalistycznym. O takich jego przekonaniach świadczy artykuł w wiedeńskim miesięczniku o profilu narodowym „Das Getreue Eckart”. Numer kwietniowy pisma z 1939 roku poświęcony był mniejszości niemieckiej w Rumunii i Fiechtner opisał w nim sytuację w ojczyściej Besarabii. Był to właściwie szkic historyczny, opisujący dzieje kilku pokoleń osadników. Pierwsi przybysze, sekciarze protestanccy, rozluźnili stosunki z krajem pochodzenia, bo jawił im się jako domena ludzi odchodzących od wiary. Świadomość narodowa zaczęła pojawiać się u mieszkańców osad dopiero pod koniec XIX wieku, jako reakcja na rasyfikacyjną politykę władz carskich. Kolonistom ograniczano dotychczasową kulturalną autonomię, rozwiązywano komitety wzajemnej pomocy i wprowadzano przymusowo język rosyjski do szkół. Wchłonięcie tych terytoriów przez Rumunię po pierwszej wojnie światowej uchroniło osadników od kolektywizacji sowieckiej, ale groźba taka pojawiła się znów dwadzieścia lat później. W okresie międzywojennym koloniści z Besarabii stali się obiektem zainteresowania władz z Rzeszy. Szczególnie aktywny był oddział wirtemberski Verein für das Deutschtum im Ausland (Stowarzyszenia na rzecz Niemieckości za Granicą) o profilu konserwatywno-nacjonalistycznym, a po 1933 narodowo-socjalistycznym. Widoczne były też były rozmaite inicjatywy społeczne. „Grupy młodzieży – organizacje studenckie, Wandervögel, przedstawiciele VDA i naukowcy odwiedzali poszczególne wsie i chodząc od jednego człowieka do drugiego starali się nakłaniać do nawiązywania kontaktu z Rzeszą. Wielu młodych ludzi z Besarabii rozpoczęło studia w niemieckich szkołach wyższych¹⁷” – relacjonował Helmut Fiechtner, niewątpliwie opisując przy tej okazji również własną historię.

Czystość i hegemonia

Nie był pierwszym publicystą, zajmującym się w „Litzmannstädter Zeitung” tematyką muzyczną. W 1940 roku pisywał dr Gustav Röttger, przed wojną – redaktor naczelny „Herforder Kreisblatt” z Herford w Westfalii. Zastąpił go dr Georg Keil, przybysz z Naumburga nad Soławą. Chyba nie było przypadkiem, że z tego samego miasta w Saksonii-Anhalt pochodzili też dr Kurt Pfeiffer, redaktor naczelny „Litzmannstädter Zeitung” i Friedrich Uebelhoer, prezes rejencji łódzkiej dr Keil wstąpił do NSDAP już w maju 1933 roku¹⁸ i był przekonany nazistą. Miał konkurencję, jeśli chodzi o pisanie o muzyce, bo taką ambicję wykazywali też dr Pfeiffer oraz jego zastępca Adolf Kargel.

Z artykułów „Litzmannstädter Zeitung” można było się dowiedzieć, że niemiecka kultura powinna wyprzeć na terenach przyłączonych do Rzeszy kulturę

¹⁷ H.A. Fiechtner, *In Bessarabien*, „Das Getreue Eckart”, 1.04.1939, s. 418–419.

¹⁸ Bundesarchiv Berlin (dalej BA Berlin), Ehem. BDC, NSDAP Gaukartei, karta członkowska Georga Keila nr 2624008.

lokalną, polską i żydowską. Cytowano słowa gauleitera i namiestnika Rzeszy Arthura Greisera o konieczności usuwania polskiej „bezkultury” (Unkultur) i zastępowania jej czysto niemieckimi koncertami i edukacją muzyczną. Wszystko to miało być częścią tak zwanej „Niemieckiej budowy na Wschodzie” (Deutsche Aufbauarbeit im Osten), czyli forsownej modernizacji w duchu nazistowskim¹⁹. Samo słowo „bezkultura” zawierało ocenę jakości wcześniejszych polskich i żydowskich dokonań cywilizacyjnych. Omawiając premierę opery *Jaś i Małgosia* Engelberta Humperdincka dr Pfeiffer ubolewał na przykład nad tym, że owa „bezkultura” nie pozostawiła nowym użytkownikom lepszych urządzeń teatralnych²⁰. Publiczność „aryjskiej” strony Łodzi wzruszała się historią dzieci zagubionych w lesie z baśni braci Grimm dokładnie wtedy, gdy więźniowie getta łódzkiego opłakiwali swoje dzieci odebrane im w czasie „Wielkiej szpery”.

W innych miejscach „Litzmannstädter Zeitung” twierdzono, że muzyka jest wyrazem ducha narodu, a dzięki narodowym socjalistom, organizującym masowe koncerty, może być teraz bardziej dostępna²¹. Prof. Hermann Matzke z Wrocławia zdołał wyróżnić formalne cechy muzyki niemieckiej, pozwalające wyodrębnić ją i przeciwstawić innym tradycjom. Jej istota miała zasadzać się na unikalnym zrównoważeniu rytmu, harmonii i melodii. „Czynnikiem niszczącym tę równowagę – niestety, występującym w wielu dziełach współczesnych i tych z niedawnej przeszłości – jest obcy wpływ. Ten idący z Zachodu polega na nadmiernym eksponowaniu elementów rytmicznych, ten wschodni na stłumieniu pozostałych elementów przez niekończące się monotonne melodie” – mówił na wykładzie²².

Dr Kurt Pfeiffer uznawał Wolfganga Amadeusa Mozarta za Niemca²³ i wychwalał stolicę państwa Habsburgów, widząc w niej ognisko kultury niemieckiej: „Wiedeń był światem samym dla siebie, produktem żywego niemieckiego obszaru granicznego” – rozprawił w lutym 1944 roku²⁴. Zapewne wiedział, że w naddunajskiej stolicy tworzyli Włosi – Pietro Metastasio i Antonio Salieri, przybysz z Węgier – Ferenc Liszt oraz Żyd z Moraw – Gustav Mahler. Pisał jednak o innym mieście – tym o sympatiach pangermańskich. Takie miasto też istniało, chociaż mniej w muzyce, która nie zna granic narodowych i państwowych, a częściej w polityce – tereny graniczne budzą obok międzykulturowej synergii także chęć izolacji.

Nacjonalizmy ludzi pogranicza były dobrze widoczne w międzywojennej Łodzi, gdzie wielu działaczy mniejszości niemieckiej brało za punkt honoru strzeżenie narodowej odrębności i przeciwstawianie się asymilacji. Jednym z nich był dziennikarz „Litzmannstädter Zeitung” Adolf Kargel, często wracający do tego okresu we wspomnieniach. Działalność kulturalna była dla niego rodzajem walki politycznej; teatr i wspólne muzykowanie pomagały pielęgnować poczucie narodowe²⁵. Jeszcze w połowie stycznia 1945 roku, w jednym z ostatnich numerów „LZ”, tak pisał o początkach życia teatralnego Litzmannstadt: „W tym samym czasie, gdy nasi żołnierze bronili nas na Zachodzie przed nienawiścią i zaborczością

¹⁹ *Der Warthegau auch in der Musikkultur bahnbrechend*, „Litzmannstädter Zeitung”, 8. 09.1942.

²⁰ K. Pfeiffer, *Gelungener Opernstart in Litzmannstadt*, „Litzmannstädter Zeitung”, 7.11.1942.

²¹ G. Böttger, *Gute Musik – schmackhaft gemacht*, „Litzmannstädter Zeitung”, 4.11.1940.

²² H. Fiechtner, *Prof. Matzke über die Weltgeltung der deutschen Musik*, „Litzmannstädter Zeitung”, 22.07.1944.

²³ K. Pfeiffer, *Mozart, der Deutsche*, „Litzmannstädter Zeitung”, 5.12.1941.

²⁴ K. Pfeiffer, *Wiener Musik – aus deutscher Grenzlandschaft gedeutet*, „Litzmannstädter Zeitung”, 11.02.1944.

²⁵ A. Kargel, *Litzmannstadt besitzt eine Gesangstradition*, „Litzmannstädter Zeitung”, 3.09.1941; A.K. [Adolf Kargel], *Unserem Musikleben treu verpflichtet*, „Litzmannstädter Zeitung”, 3.01.1942.

obcych narodów, tu na Wschodzie został stworzony bastion niemieckiej kultury, w którym niemieccy artyści – jak mówił Führer – bronili niemieckiego narodu niemiecką sztuką”²⁶.

Ciekawe, że w publicystyce „Litzmannstaedter Zeitung” nie spotykamy typowych dla prasy nazistowskiej z czasów republiki weimarskiej ataków na muzycznych modernistów. Nie tworzono równań estetycznych, stosowanych przez nastawioną antymodernistycznie krytykę, np. duch żydowski = bolszewizm = futuryzm = atonalność = dysonanse = anarchia = degeneracja. Można tu zaryzykować dwa wyjaśnienia.

Po pierwsze, moderniści zostali już rozgromieni. Nie było ich już w repertuarze ani instytucjach muzycznych, podobnie jak twórców pochodzenia żydowskiego. Był to już „krajobraz po bitwie”. Gdzieś tylko pobrzmiwały echa dawnych walk, jak w słowach Helmuta Fiechtnera o Hansie Pfitznerze, kompozytorze o poglądach narodowosocjalistycznych, popieranym przez władze III Rzeszy:

Dzieło tego mistrza nie znalazło jeszcze w szerokich kręgach społeczeństwa tego rozgłosu i uznania, na jakie zasługuje. Zbadanie, czemu tak się działo, byłoby wdzięcznym zadaniem. Wiemy dziś w każdym razie, że przyczyną nie było dzieło Pfitznera, ale współczesny człowiek, który pod wpływem pewnego rodzaju prasy odwracał się od wiecznych, prawdziwych wartości niemieckiej muzyki i był nastawiany w pewnym kierunku²⁷.

Po drugie, w sporze instytucjonalnym jaki powstał między ministrem propagandy i oświecenia publicznego Josephem Goebbelsem a przewodniczącym Kampfbund für Deutsche Kultur Alfredem Rosenbergiem wygrał ten pierwszy, bardziej pragmatyczny. Przyhamował on nazistowską „rewolucję kulturalną” w muzyce, gdy chciała zataczać coraz szersze kręgi²⁸. Zadowolono się pielęgnowaniem tradycji i wprowadzaniem od czasu do czasu – z umiarem jednak – dobrze ustawionych politycznie twórców współczesnych. W Litzmannstadt najchętniej wykonywano utwory wspomnianego Hansa Pfitznera, najbardziej z nich utalentowanego. Opisując życie muzyczne ówczesnych Niemiec, można zastanawiać się, jak dalece określały je napięcia między profesjonalizmem a oportunistycznym, programowym tradycjonalizmem a poszukiwaniem nowych sposobów wyrazu oraz autoteliczną i polityczną funkcją muzyki. Wypadkowa była zawsze gdzieś pośrodku.

„Nowe dzieło w najlepszym znaczeniu tego słowa”

Teksty Helmuta Fiechtnera wyróżniały się na tle artykułów jego kolegów redakcyjnych wysokim poziomem merytorycznym i niskim stopniem nasycenia propagandą. To typowe recenzje – zawsze jest w nich sporo o okolicznościach powstania i formach wykonywanych utworów, poszczególnych stylach historycznych oraz niuansach instrumentacji. Czuje się wykształcenie i zaplecze kulturalne autora (w rodzinie Fiechtnera kultywowano tradycje intelektualne i muzyczne, szczycono się np. powinowactwem z Nathanaelem Thilemannem, znanym rumuńskim budowniczym i importerem fortepianów).

Historia muzyki klasycznej ma wewnętrzną logikę i w takich dziedzinach jak przemiany harmoniczne, rozwój form muzycznych czy doskonalenie instrumen-

²⁶ A. Kargel, *Fünf Jahre Städtische Bühne*, „Litzmannstädter Zeitung”, 14.01.1945.

²⁷ H. Fiechtner, *Die 3 Posener Musikwoche. Ein Rückblick*, „Litzmannstädter Zeitung”, 12.09.1942.

²⁸ R.G. Reuth, *Goebbels*, Warszawa 2004, s. 215–126.

tów z trudem poddaje się upraszczającym interpretacjom socjologizującym, otwierającym drogę dla politycznych ideologii. Najłatwiej generalizować w ten sposób ludziom o powierzchownej wiedzy muzycznej, choć oczywiście zdarzają się wyjątki od tej zasady, w postaci twórców czy muzykologów ogarniętych napiętnością polityczną. Problem w tym, że opisywana przez Fiechtnera rzeczywistość była napiętnowana polityką, i tego już ominąć nie mógł nawet, gdyby chciał.

Pisał z aprobatą o prowadzonej przez władze polityce upowszechnienia muzyki klasycznej wśród młodzieży. To było zrozumiałe u melomana. Tyle tylko, że omawiał uroczysty występ dla członków Hitlerjugend, a wydarzenie posumował słowami, że: „młodszym ludziom ofiarowuje się najlepsze dzieła z wielkiego skarbcza niemieckiej muzyki, co prowadzi do silnej z nią zażyłości”²⁹. Nie muzyki w ogóle, a niemieckiej muzyki. Drobną, z pozoru niewiele znaczącą różnicą.

A oto inny niuans tego typu. W 1943 roku Helmut Fiechtner zamieścił sprawozdanie z życia muzycznego i teatralnego Łodzi w miesięczniku „Wartheland”, poświęconym postępom germanizacji na terenach polskich wcielonych do III Rzeszy. Pochwalił w nim działalność miejscowej instytucji kulturalnej NSDAP. „Organizatorem koncertów w tak ekscytująco zaczętym sezonie jest Kreiskultur-ring z Litzmannstadt, który – jak w poprzednim roku – stara się dać co najlepsze niemieckiej ludności tego miasta”³⁰ – pisał.

Pierwsze recenzje Helmuta Fiechtnera dotyczyły koncertów Miejskiej Szkoły Muzycznej. W artykule z 16 grudnia 1941 roku krytyk pisał o wykonaniu kantat skomponowanych przez jej nauczycieli. Jego zdaniem utwory wpisywały się korzystnie w program poszukiwań „nowej muzyki”, bo akcentowały związek z dawną polifoniczną tradycją niemiecką.

„Kantata o samochwalstwie głosów” [Gerda Benoit] na chór i orkiestrę jest pogodnym utworem w nowym stylu, którego szuka dziś tak wielu twórców, ale tak niewielu potrafi urzeczywistnić. Chodzi tu, jak można to poznać już z zewnątrz po instrumentacji, o sięgnięcie do starej praktyki kontrapunktycznej, która stoi w ostrej sprzeczności z tendencją do rozbijania wszystkich form i stosowania wyrafinowanych harmonii³¹.

Każdy meloman wiedział, o co tu chodziło – była to aluzja do poszukiwań harmonicznym spod znaku Schoenberga, Weberna i Berga, od których naziści dystansowali się programowo.

Równie pozytywnie ocenił Fiechtner Kantatę *Terenów Wschodnich (Ostland-Kantate)* pianisty Arno Knappa. „I ona – choć całkowicie różna w stylu od utworu Benoit – jest w swoim wyrazie i swojej postawie nowym dziełem w najlepszym znaczeniu tego słowa”³². Knapp, przedwojenny mieszkaniec Łodzi i absolwent warszawskiego konserwatorium, napisał swój utwór tuż po wkroczeniu wojsk Wehrmachtu do Łodzi, a poświęcił „ofiaram polskich mordów wrześniowych w 1939 r.”, czyli samosądów dokonywanych przez Polaków na niemieckiej ludności cywilnej w pierwszych dniach wojny. Było rzeczywiście aż kilka tysięcy tych samosądów, dokonywanych pod wpływem hysterii szpiegowskiej, obawy przed piątą kolumną lub na zasadzie odwetu. Władze nazistowskie zwielokrotniły tę liczbę propagandowo, doliczając się prawie 60 tysięcy zabitych. Chodziło im o to,

²⁹ *Beethoven und neue Musik für die HJ*, „Litzmannstädter Zeitung”, 14.02.1942.

³⁰ H. Fiechtner, *Litzmannstädter Kulturschau*, „Wartheland”, styczeń 1943, r. 3, nr 1/3, s. 22–23.

³¹ H. Fiechtner, *Kantatenwerke und junger Nachwuchs*, „Litzmannstädter Zeitung”, 16.12.1941.

³² *Ibidem*.

by utrzymać mit Niemców jako ofiar i wzmóc chęć rewanżu. Utwór Knappa odpowiadała więc na konkretne zapotrzebowanie polityczne. Jak oceniał historyk niemiecki Joachim Böhler, tego rodzaju propaganda zachęcała skutecznie żołnierzy Wehrmachtu do działań odwetowych na jeńcach wojennych i ludności cywilnej.

Najwięcej mówiło o łódzkim życiu muzycznym to, czego w publicystyce Fiechtnera brakowało. Brakowało twórców z drugiej szkoły wiedeńskiej oraz innych nowatorów, takich jak Paul Hindemith czy Karl Amadeus Hartmann. Nie było oczywiście twórców uznawanych za Żydów. Wykonywano nieco dzieł twórców z krajów podbitych (choć rzadko) – Francuza belgijskiego pochodzenia – Caesara Francka, Norwega – Edvarda Griega, Czechów – Antonína Dvořaka i Bedřicha Smetanę, a nawet Polaka – Fryderyka Chopina. Podkreślano obecność wykonawców i kompozytorów włoskich i japońskich – po występie japońskiego dyrygenta Hidemaro Konoye Fiechtner pisał o muzyce spod znaku „Paktu trójstronnego”³³. Stroniono natomiast od muzyki z krajów, z którymi prowadzono wojnę: Związku Radzieckiego, Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych, *nota bene* inaczej niż praktykowano po drugiej stronie frontu, gdzie jednak utwory Beethovena czy Bacha wykonywano.

W artykułach Fiechtnera „Litzmannstädter Zeitung” nie znajdziemy informacji o życiu muzycznym w łódzkim getcie. Czy publicysta słyszał o istnieniu orkiestry Teodora Rydera? Nie ma na ten temat informacji. Temat getta na pewno istniał w świadomości niemieckich mieszkańców Łodzi, ale bywał spychany w głąb. „Jedną z niewielu atrakcji, jakie ofiarowało miasto, był las miejski. Byliśmy tam raz i potem już nigdy: tramwaj jechał przez teren getta. Znajomi ze starej ojczyzny mówili mi, że jako porządni ludzie mamy prawo – zadziwiająca »niewinność« – do załatwienia futra wątpliwego pochodzenia. Nie będzie żadnym powodem do dumy, gdy powiem, że nie skorzystałem z tej rady” – wspominał dziennikarz „Litzmannstaedter Zeitung” Hans Preuschoff³⁴. Była to jedyna wzmianka o getcie we wspomnieniach tego dziennikarza z kilkuletniego pobytu w mieście.

77

„Pewna ręka Adolfa Bautzego”

Pod jednym względem artykuły Helmuta Fiechtnera odbiegały od typowych recenzji gazetowych – były zawsze pochlebne. Nie padło w nich słowo krytyki pod adresem muzyków miejskiej orkiestry i jej szefa Adolfa Bautzego. Nie ma nic o „kiksach” instrumentów lub np. o jakiejś niefortunnej interpretacji dyrygenta. Przez trzy i pół roku publicysta sekundował z niezmienną sympatią i słowami zachęty raczkującej miejskiej orkiestrze. Czy ówczesny czytelnik dostrzegał ten wciąż otwarty kredyt zaufania? Dzisiejszy widzi to od razu – te recenzje są anemiczne i blade, brakuje w nich werwy.

Ktoś zapyta: a może pochwały pod adresem Städtische Symphonieorchester były zasłużone? W końcu, gdy w latach 1950–1951 dyrygentem Państwowej Filharmonii w Łodzi był Bohdan Wodiczko, prasa też nie szczędziła mu superlatywów, i czyniła to równie bezwyjątkowo. Może Adolf Bautze zasłużył na pochlebne recenzje?

Mało to prawdopodobne. Städtische Symphonieorchester borykała się stale z problemami kadrowymi, co było skutkiem rasistowskiej polityki. Pisał o tym niedoborze muzyków autor sprawozdania Zarządu Miasta z końca 1942 roku:

³³ H. Fiechtner, *Beethoven, Schumann und japanische Musik. Ein vielseitiges Programm zeichnet das Deutsch-Japanisch-Italienische Konzert aus*, „Litzmannstädter Zeitung”, 30.04.1942.

³⁴ H. Preuschoff, *Journalist im Dritten Reich*, Münster 1987, s. 55.

Co zastały niemieckie władze na obszarze muzycznym po wkroczeniu naszych oddziałów? Muzykę rozrywkową o orientacji polsko-żydowsko-amerykańskiej. Trzeba było nadać muzyce oblicze niemieckie. Żydowscy muzycy zostali natychmiast zwolnieni, a zastąpili ich zawodowi muzycy niemieccy. Niestety, wskutek wielu lat bezrobocia wielu Niemców musiało wykonywać wcześniej każdy rodzaj muzyki. Inni po otrzymaniu solidnej edukacji nie podjęli pracy w zawodzie. [...] Na okres przejściowy pozostawiono więc w orkiestrze Polaków; potem w krótkim czasie zaangażowano wszelkich dostępnych muzyków niemieckich i krok po kroku Polaków zwalniano.

Próba ściągnięcia do Litzmannstadt artystów z innych miast Rzeszy nie przyniosła jednak wielkich rezultatów, z jednym wszakże wyjątkiem – przyjechał tu z Królewca dobry skrzypek Hans Warner, który został koncertmistrzem.

Konieczność zmusiła władze do ustępstw ideologicznych i chcąc nie chcąc Polaków pozostawiono. Mimo to nie udało się stworzyć Adolfowi Bautzemu nawet średniej wielkości orkiestry. Zatrzymano się na poziomie 40–50 instrumentów: „W operze Humperdincka odzywa się Wagner, i partytura jest twardym orzechem do zgryzienia dla takiej orkiestry jak Miejska Orkiestra Symfoniczna, która z powodu samej tylko liczebności nie spełnia wymogów orkiestry wagnerowskiej”³⁵ – pisał dr Kurt Pfeiffer. Niezbyt pochlebną opinię o tym zespole miały też władze, które zaliczyły go do niskiej, czwartej kategorii³⁶.

Badacza, sięgającego po akta personalne maestro Bautzego czeka zaskoczenie – nie miał formalnego wykształcenia muzycznego. W ankiecie Izby Muzycznej Rzeszy podał jedynie, że w latach 1919–1924 uczył się prywatnie śpiewu i prowadzenia chórów u Reinholda Koenkampa w Gdańsku, pracując jednocześnie jako ślusarz, murarz i pomocnik księgowego. Zdarzają się wśród dyrygentów wielcy samoucy, takim był na przykład Brytyjczyk sir Thomas Beecham, ale Bautze raczej do tego grona nie należał. Miał go okazję słuchać przed wojną krytyk Feliks Halpern, który zauważył potknięcia w wykonaniu symfonii *Mit dem Paukenschlag* Josepha Haydna. Nisko go też ocenił kompozytor Paul Kurzbach, pracujący w Litzmannstadt jako nauczyciel w miejskiej szkole muzycznej. Pisał do swego mistrza Carla Orffa, że Bautze nie umie pracować z aparatem orkiestrowym, ale z powodu dawnych koneksji jest na długie lata przywiązany do stołka³⁷.

Jakie koneksje miał na myśli? Niewątpliwie polityczne. Gdy Bautze kierował przed wojną amatorskimi chórami niemieckimi na terenie Łodzi, łączył sztukę z działalnością narodową, za cel stawiając sobie walkę z asymilacją. W 1935 r. wstąpił do NSDAP³⁸ i wszedł do kierownictwa jej łódzkiej komórki (Ortsgruppe) jako referent prasowy³⁹. Musiał więc znać dobrze np. deputowanego do Reichstagu z Kraju Warty i zarazem Kreisleitara NSDAP z pierwszych lat okupacji Ludwiga Wolffa, działającego przed wojną w Łodzi, którego ojciec tworzył stowarzyszenie chórów niemieckich.

O niskich kwalifikacjach Bautzego najlepiej świadczą jego powojenne losy. Kilku początkujących dyrygentów niemieckich otrzymało i wykorzystało w czasach narodowego socjalizmu swoją szansę. Taki był przypadek Josepha Keilbertha, który w czasie drugiej wojny światowej był szefem Niemieckiej Orkiestry Filhar-

³⁵ K. Pfeiffer, *Gelungener Opernstart in Litzmannstadt*, „Litzmannstädter Zeitung”, 7.11.1942.

³⁶ H. Zimniak, *Das deutsche Musikleben im Reichsgau Wartheland (1939–1945)*, „Polnische Weststudien” 1983, t. 2, z. 2, s. 249.

³⁷ F. Hennenberg, *Orff-Studien*, Leipzig 2011, s. 135.

³⁸ BA Berlin, Ehem. BDC, NSDAP Zentralkartei, karta członkowska Adolfa Bautzego nr 3604617.

³⁹ M. Cygański, *Mniejszość niemiecka w Polsce 1918–1939*, Łódź 1962, s. 77.

monicznej w Pradze, a po wojnie kontynuował w Republice Federalnej Niemiec błyskotliwą karierę. W przypadku Adolfa Bautzego tak się nie stało – gdy nie mógł już pomagać sobie znaczkami partyjnym, wrócił do wcześniejszego, skromniejszego zawodu kierownika chórów amatorskich.

Dlaczego Fiechtner tak uparcie chwalił każdy koncert Bautzego? Wyjaśnienie jest chyba proste. Dyrygent ten był przez pewien czas referentem w wydziale zamiejscowym Urzędu Propagandy Rzeszy w Poznaniu⁴⁰, a instytucja ta nadzorowała dziennikarzy z „Litzmannstädter Zeitung”. Z relacji Hanza Preuschoffa wynika, że w redakcji panowała atmosfera strachu – obawiano się donosicielstwa i „podpadnięcia” za błaha nawet przewinienia, w tym nawet za błąd drukarski. Treść artykułów była uważnie sprawdzana, np. szef wydawnictwa codziennie porównywał je ze wzorem, za jaki uważał poznański „Ostdeutscher Beobachter”. W związku z tym dziennikarze uważali się za bohaterów codziennej walki o to, by gazeta nie była nudna. Za jedno z największych wykroczeń uznawano pozostawienie na biurku bez nadzoru poufnych wytycznych „Promi”, czyli Ministerstwa Oświecenia Publicznego i Propagandy⁴¹. Usunięcie z redakcji mogło grozić frontem wschodnim.

Helmut Fiechtner towarzyszył Miejskiej Orkiestrze Symfonicznej aż do jej zamknięcia, co nastąpiło pod koniec sierpnia 1944 r. Władze niemieckie zawiesiły wtedy działalność większości orkiestr i teatrów w Rzeszy, a muzyków i aktorów skierowały do okopów lub fabryk: „Wraz z częścią wolną *Kwartetu cesarskiego* Haydna kończył się ten wieczór muzyczny, a wraz z nim cały szereg wartościowych koncertów symfonicznych, pełnych wyrazu oratoriów i pięknych koncertów kameralnych, w których występowali członkowie orkiestry. Dźwięki czterech wariacji na melodię *Pieśni Niemiec* [czyli niemieckiego hymnu narodowego] były ostatnimi, jakimi orkiestra i jej zasłużony szef żegnali się ze swoją wierną publicznością” – pisał Fiechtner w recenzji z końcowego występu orkiestry.

Recenzent postanowił uciekać wraz z rodzicami do Wiednia, miasta, które dobrze poznał w czasach studenckich. Do tych planów nawiązuje jego studiująca we Fryburgu siostra Hildegarda w liście z lipca 1944 roku:

Wiadomość od Helmuta zaskoczyła mnie. Niech pomyśli o małżeństwie później. [...] Wasza jazda do Wiednia nie jest chyba rozsądna. Bardzo się martwię, że Rosjanie podchodzą bliżej. Czy nie byłoby lepiej, żebyście te swoje rzeczy, które są potrzebne, spakowali i przysłali tutaj? Fryburg do tej pory nie był atakowany, nie ma tu żadnego przemysłu. Naturalnie wy sami też przyjeżdżajcie do mnie, w momencie, gdy stanie się to aktualne. Nie słysze-liście może, czy Litzmannstadt będzie ewakuowany? [...] A może byłoby lepiej, żebyście wcześniej przyjechali? W razie potrzeby moglibyście zająć jeden z naszych dwóch pokoi⁴².

W tym czasie Fiechtner wciąż pracował dla „Litzmannstädter Zeitung”. Od września zamiast koncertów „na żywo” recenzował transmisje radiowe rozgłośni ogólnoniemieckiej lub publiczne przesłuchania muzyki gramofonowej. Był w Łodzi niemal do końca niemieckiej okupacji – jego ostatni artykuł, recenzja z radiowego koncertu z muzyką Griega, ukazał się 4 stycznia 1945 roku, czyli zaledwie osiem dni przez początkiem ofensywy armii Żukowa z linii Wisły. Przeglądając segregator z korespondencją Fiechtnerów, zachowaną przypadkiem w zbiorach Żydowskiego

⁴⁰ (hm), *Werbung für die Hausmusik*, „Lodzer Zeitung”, 23.11.1939.

⁴¹ H. Preuschoff, *Journalist im Dritten Reich*, Münster 1987, s. 46–52.

⁴² AŻIH, *Zbiór materiałów do dziejów ludności żydowskiej w Łodzi 1939–1944*, sygn. 116a. *Korespondencja (przychodząca): Friedrich, Mathilde, Helmut Fiechtner*.

Instytutu Historycznego w Warszawie, można natknąć się na list pisany na kartce wydartej z zeszytu. Słowa są nierówne, kreślone jakby w pośpiechu, a dotyczą przekazania adresatom kart ewakuacyjnych.

Bruzda

Gdy w pod koniec lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku publicyści krakowskiego „Tygodnika Powszechnego” otrzymali wreszcie paszporty i zaczęli wyjeżdżać z Polski, ważnym przystankiem w ich europejskich podróżach była redakcja wiedeńskiego „Die Furche” („Bruzda”) o zbliżonym obliczu ideowym. Życzliwi Austriacy pomagali torować środowisku Jerzego Turowicza drogę na Zachód. „Znalazłem się w dobrym towarzystwie” – wspominał Władysław Bartoszewski w rozmowie z Michałem Komarem.

„Die Furche” było poważnym i poczytnym tygodnikiem katolickim – popieranym przez arcybiskupa Franza Koeniga, który dziś nazywany jest wielkim architektem Soboru Watykańskiego II. W redakcji pracowali ludzie, którzy w dorosłe życie weszli tuż po wojnie, zahaczyli może rok czy półtora w Wehrmachcie. Młodzi inteligenci, kierujący się entuzjastycznym stosunkiem do demokratycznego państwa austriackiego i przekonani, że o sile tego państwa zadecyduje odwołanie do szeroko rozumianej tradycji ideowej (Partii Chrześcijańsko-Społecznej – Christlichsoziale Partei), uwolnionej jednak od ciągłot autorytarnych⁴³.

Ze wspomnień Władysława Bartoszewskiego wynika, że redaktor naczelny pisma dr Kurt Skalnik sympatyzował z polską opozycją i pomagał mu po cichu przekazywać wiadomości z Polski do redakcji Radia Wolna Europa w Monachium.

O koncertach muzyki klasycznej pisywał w tygodniku „Die Furche” nie kto inny, jak dr Helmut Albert Fiechtner. Po ucieczce z Łodzi do Wiednia zatrudnił się w dziale edukacyjnym miejscowej Biblioteki Miejskiej i równolegle kontynuował pracę dziennikarską. W 1946 roku napisał szkic o Gustavie Mahlerze, opublikowany w książeczce: *Wielcy Austriacy: Max Reinhardt, Anton Wildgans, Sigmund Freud, Otto Wagner, Berta v. Suttner, Gustav Mahler*⁴⁴. Nowa Austria potrzebowała nowych patronów i pilnie nadrabiała zaległości – z wyjątkiem architekta Ottona Wagnera, wszystkie te osoby były potępione przez władze III Rzeszy bądź za przekonania, bądź pochodzenie żydowskie (w przypadku Sigmunda Freuda za obie te cechy na raz).

W 1948 roku Fiechtner zwolnił się z biblioteki i przeszedł do nowo utworzonego tygodnika katolickiego, w którym pracował aż do przejścia na emeryturę w 1976 roku. Był w nim szefem działu kultury. „»Die Furche« zawdzięcza mu wiele” – napisał po jego śmierci Hellmut Butterweck. Jak się wydaje, swoją dawną działalność recenzencką w „Litzmannstädter Zeitung” Fiechtner uznawał za wstydliwą i nie opowiadał o niej. Wniosek ten można wyprowadzić z faktu, że w jego biogramie zamieszczonym w *Leksykonie muzycznym*, wydawanym przez Austriacką Akademię Nauk nie ma wzmianki o pobycie w Łodzi, jest natomiast mylna informacja, że w latach 1936–1944 był nauczycielem w Rumunii⁴⁵.

Pismo „Die Furche” założył Friedrich Funder, intelektualista i dziennikarz, osoba ważna w przed- i powojennej polityce Austrii. Uznał on w 1945 r., że potrzebny jest nowy tygodnik katolicki, który umożliwi „rozmowę wrogów”, bo dyskusja, nawet

⁴³ W. Bartoszewski, *Mimo wszystko. W rozmowie z Michałem Komarem*, Warszawa 2013, s. 440

⁴⁴ H. Fiechtner, *Gustav Mahler*, w: *Max Reinhardt, Anton Wildgans, Sigmund Freud, Otto Wagner, Berta v. Suttner, Gustav Mahler*, Wien 1946, s. 55–63.

⁴⁵ APP, Izba Muzyczna Rzeszy, sygn. 49,teczka Helmuta Alberta Fiechtnera; H.A. Fiechtner, w: *Österreichisches Musiklexikon. Online Ausgabe*, Wien 2002–2010.

zażarta, jest jego zdaniem lepsza od cichej wrogości zwaśnionych stron. A po drugiej wojnie światowej społeczeństwo Austrii, jak w innych krajach, było strau-matyzowane i podzielone. Następcą Fundera na stanowisku redaktora naczelnego „Die Furche” był dr Kurt Skalnik, jeden z niewielu intelektualistów, stawiających otwarcie problem nazistowskich sympatii wśród Austriaków i poddających pod osąd te elementy cesarsko-królewskiej tradycji, które do obudzenia owych sympatii prowadziły. Napisał między innymi krytyczną biografię burmistrza Wiednia Luegera, który upowszechniał poglądy antysemickie. Była to też oczyszczająca krytyka samej Christlichsoziale Partei, której reprezentantem był Lueger. Pod względem politycznym pismo było liberalno-konserwatywne, przeciwstawiało się postnazistowskiej prawicy, socjaldemokracji i komunistom.

Fiechtner polityką się nie zajmował i skupił na kulturze. W redakcji uważano, że miał gust wybredny i uważał, że w historii pozostanie najwyżej pięciu czy sześciu współczesnych kompozytorów. O nich walczył uparcie jako niestrudzony orędownik „nowego”⁴⁶. Jakich twórców miał na myśli? Wiadomo, że interesował się bliżej Antonem Brucknerem, Frankiem Martinem, Igorem Strawińskim i Ernestem Křenekiem, bo napisał o nich większe rozprawki⁴⁷. Charakterystyczne, że dwie ostatnie osoby były uważane w czasach nazistowskich za reprezentantów „sztuki zdegenerowanej”, choć Strawiński był w ograniczonym zakresie tolerowany jako biały emigrant⁴⁸.

Jeśli chodzi o gusta literackie, Helmutowi Fiechtnerowi dopisało szczęście – był specjalistą od poety, którego gwiazda zaświeciła po wojnie bardzo jasno. Emblematami Wiednia stawali się nagle moderniści oraz pisarze, artyści i intelektualiści pochodzenia żydowskiego, jak Hugo von Hofmannsthal, Sigmund Freud, Stefan Zweig i Arthur Schnitzler. Już na pierwszym powojennym festiwalu salzburskim w 1946 r. wystawiono po kilkuletniej przerwie *Kawalera z różą*, w którym niegdyś Hofmannsthal pospołu z Richardem Straussem składał hołd Wiedniowi z czasów Mozarta. Potem przyszła kolej na inne opery Richarda Straussa. O jego libreciście pisywano sporo. „ [Swoją karierę dziennikarską] zaczynałem wiosną 1966 r. w »Die Furche«, czasopiśmie katolickim o wysokich wymaganiach w zakresie problematyki kulturalnej” – wspominał dziennikarz radiowy Alfred Treiber. Pisał:

Przy każdej możliwej okazji dawaliśmy arcykatolickie wiersze. Poza tym ulubionym pi-sarzem profesora [Fiechtnera] był Hugo von Hofmannsthal, którego ja już wtedy, jako namiętny czytelnik Karla Krausa, uważałem za grubo przecenianego autora, zdegrado-wanego słusznie do roli atrakcji turystycznej festiwalu w Salzburgu.

Fiechtner opublikował dwie książki o współautorze opery *Salome* – najpierw antologię wspomnień o poecie (wydanie austriackie w 1949 roku, szwajcarskie w 1963 roku)⁴⁹, potem wybór jego tekstów o Austrii⁵⁰.

⁴⁶ H. Butterweck, *Ein Streiter für die neue Musik*, „Die Furche”, 4.07.1984.

⁴⁷ H. Fiechtner, *Anton Bruckner als Lehrer*, „Österreichische Musikzeitschrift”, 1951 nr 6, s. 130–132; *Vollständiges Verzeichnis der Werke von Frank Martin*, „Musica”, R. 6, s. 274–275; *Igor Strawinsky*, „Österreichische Musikzeitschrift” 1956 nr 11, s. 395–399; *Verzeichnis der musikalischen Werke von Ernst Krenek seit seiner Auswanderung nach Amerika*, „Musica” 1953 R. 7, s. 10.

⁴⁸ F. Prieberg, *Musik im NS-Staat*, Frankfurt am Main 1989, s. 53–55.

⁴⁹ H. Fiechtner, *Hugo von Hofmannsthal. Die Gestalt des Dichters im Spiegel der Freunde*, Wien 1949, *Hugo von Hofmannsthal. Der Dichter im Spiegel der Freunde. Herausgegeben von Helmut Fiechtner*, Bern, München 1963.

⁵⁰ H. Hofmannsthal, *Österreichische Aufsätze und Reden*, Hrsg. H. Fiechtner, Wien 1956.

Poeci mają skłonność do niekonsekwencji w manifestach zahaczających o politykę. Hofmannsthal pisał niegdyś o specyficznym „człowieku terezańskim” ukształtowanym w państwie Habsburgów. Marię Teresę uwielbiał, o czym świadczy nie tylko *Kawaler z różą* (w postaci Marszałkowej dopatrywano się cesarzowej), ale także tekst z 1917 roku, napisany w dwusetną rocznicę jej śmierci⁵¹. W latach dwudziestych, gdy szukał remedium dla rozdartego wewnątrz społeczeństwa, zaczął sporo pisać o więzi opartej na wspólnej tradycji ludów niemieckojęzycznych, zbliżając się w ten sposób do kulturowego pangermanizmu. Po wojnie, gdy idea ta straciła na popularności i zaczęto akcentować kulturową odrębność Austrii od Niemiec, poeta stał się znów, już pośmiertnie, uosobieniem idei austriackiej. Skorzystał na tym Helmut Fiechtner.

Znacznie gorzej powiodło się Josefowi Nadlerowi. W 1945 roku zawieszono go w ramach denazyfikacji w obowiązkach na Uniwersytecie Wiedeńskim, a dwa lata później odesłano na emeryturę. Był jedynym z niewielu austriackich uczonych, wobec których zastosowano takie środki – właśnie upowszechniał się mit Austrii jako „pierwszej ofiary Hitlera”, pozwalający wmieszać się sprawcom w tłum poszkodowanych. Nadlera usunięto, bo swymi książkami dostarczał uzasadnienia dla ekspansji terytorialnej państwa niemieckiego, w tym do Anschlussu.

Nadler zaczynał od ideologii volkistowskiej, a kończył jako narodowy socjalista. W swej wydanej przed wojną, trzutomowej historii literatury niemieckiej – którą cenili Hugo von Hofmannsthal – zaproponował następującą periodyzację: rozwój narodu (800–1740), rozwój ducha (1740–1813), tworzenie państwa (1814–1914). Ostatni, czwarty tom jego dzieła ukazał się w 1941 roku. Obejmował lata pierwszej wojny światowej i okres międzywojenny, a nosił tytuł *Rzesza*.

Zasady swojej periodyzacji Nadler wyjaśniał w przedmowie do wydania z 1941 roku. Jego zdaniem historia Niemiec oscylowała między dwiema formami skupienia – rzeszą i państwem. Dominujące w całej Europie ludy pochodzenia germańskiego, tworzące rodzaj rzeszy, zostały ujęte w formę państwa przez Karola Wielkiego. W późnym średniowieczu znów stworzyły rzeszę, tym razem z rozproszonych na ogromnym obszarze miast i osad niemieckich, wprowadzających cywilizację zachodnią na ziemi Europy Środkowej i Wschodniej. Kolejnym etapem historii było zjednoczenie Niemiec pod berłem państwa pruskiego. W XX wieku naród niemiecki znów zaczął dążyć do tworzenia rzeszy, wychodząc poza granice państwa w stronę terenów dawnej kolonizacji, a nawet poza nie. W tym historycznym pochodzie ścierał się z innymi ludami, przede wszystkim z Żydami, którzy próbowali zająć w miastach miejsce należące dotychczas do Niemców⁵². Przeznaczenie dziejowe narodu niemieckiego spełniało się między innymi na polu literatury, gdzie również rywalizowały ze sobą ludy i cywilizacje.

Jeśli jakkolwiek pisarz niemiecki miał pochodzenie żydowskie, Nadler skrupulatnie je podawał, bo miało to dla niego specjalne znaczenie. Opisując twórczość Hofmannsthal'a też je zaznaczył, choć miłosiernie wyłączył nieżyjącego już wtedy znajomego z fragmentu opisującego „żydowski Wiedeń”⁵³. Wsparciem dla idei tworzenia dwudziestowiecznej „rzeszy” był dokonany przez Nadlera opis osiągnięć kulturalnych z peryferiów osadnictwa niemieckiego. Uczony pomagał studentom przybywającym z takich odległych miejsc, widząc w nich zapowiedź bliskiego spełnienia swych proroctw.

⁵¹ H. von Hofmannsthal, *Maria Theresa*, w: *Deutsche Essays. Prosa aus zwei Jahrhunderten*, Band 4, München 1972, s. 301–309.

⁵² J. Nadler, *Literaturgeschichte des deutschen Volkes. Dichtung und Schrifttum der deutschen Stämme und Landschaften von...*, Berlin 1941, s. 1–6.

⁵³ *Ibidem*, s. 205.

Ideologia tworzenia „rzeszy” na terenach dawnej kolonizacji uzasadniała ekspansję na Wschód i była szeroko stosowana przez państwo nazistowskie. W 1941 roku była bardzo na czasie. Dziś widać, że przyspieszyła zagładę rozproszonych niemieckich społeczności, tworzonych na wschodzie Europy przez stulecia pokojowego osadnictwa i mających duży dorobek cywilizacyjny, bo każdy z zainteresowanych krajów ościennych poczuł się zagrożony. Dziesięć lat po wydaniu megalomańskiego, czwartego tomu *Historii literatury ludu niemieckiego* Josefa Nadlera niewiele już było śladów po tych społecznościach, poza splądrowanymi domami i zdewastowanymi cmentarzami.

Filolog nie poddał się denazyfikacji bez walki – walcząc w drugiej połowie lat czterdziestych o powrót na Uniwersytet Wiedeński, skupił wokół siebie postnazistowską prawicę intelektualną⁵⁴.

Helmut Fiechtner zachował się wobec swego dawnego mentora lojalnie i przygotowując w 1949 roku zbiór wspomnień o Hofmannsthalu poprosił go o tekst. Nie zapomniał o dawnej życzliwości. To, co dostał w odpowiedzi, było reminiscencją osobliwą, bo więcej mówiło o autorze wspomnienia niż o samym poecie. Można tam przeczytać, że autor *Kawalera z różą* bardzo Nadlera cenił, że przyjechał specjalnie do niego do Szwajcarii, trzymał jego historię literatury na biurku, wymieniali listy. Skądinąd to wszystko było prawdą. Tyle tylko, że gdyby Hofmannsthal żył dwanaście lat dłużej, mógłby przeczytać w książce swojego przyjaciela, że jest po ojcu Żydem. W 1941 roku, gdy książka się ukazała, takie słowa miały specjalną wymowę – właśnie rozpoczynało się „ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej”.

Nadler nie odniósł się do tego w swym wspomnieniu. Kończył tak:

W sumie to dobrze, że musimy pisać nasze życie jak zadanie szkolne, od razu na czysto. Gdybyśmy znali wcześniej cały zeszyt, moglibyśmy go poprawić zawczasu. Teraz nie można już jednak zmienić ani jednego zdania⁵⁵.

Słowa te można zinterpretować na dwa sposoby – jako ślad wyrzutu sumienia, ewentualnie jako oświadczenie, że wprawdzie popełniał błędy, ale niczego nie żałuje.

Wznawiając w 1963 roku książkę o Hofmannsthalu w wydawnictwie szwajcarskim, Helmut Fiechtner pominął tekst swojego promotora. Przyszło mu to o tyle łatwo, że Nadler zmarł kilka miesięcy wcześniej. Pominięcie to wytknął mu jednak recenzent, uznając je za próbę zatarcia faktu wpływu idei Nadlera na Hofmannsthalą w latach 1920–1929. „Nie bronię tu stanowiska Nadlera. Uważam tylko, że nie można zrozumieć światopoglądu literackiego Hofmannsthalą ujawnionego w tomie »Prosa IV«, jeśli nie przedstawi się rzetelnie jego podejścia do kwestii narodu i ludu”⁵⁶ – pisał Frank Trommler.

Decyzję Helmuta Fiechtnera o wycofaniu tekstu Nadlera z antologii nietrudno wyjaśnić. Czasy zaczęły się zmieniać. Po wyborach w 1959 roku dotychczas rządzący w Austrii konserwatyści musieli wejść w koalicję z socjaldemokratami. Do głosu dochodzili przedstawiciele pokolenia nieobciążonego przeszłością wojenną i przerywano milczenie, którym otoczono wcześniej nazistowskie zbrodnie. Zachodniemiecki prokurator Fritz Bauer szykował właśnie we Frankfurcie nad

⁵⁴ S. Meissl, *Der „Fall Nadler“*, w: *Verdrängte Schuld, Verfehlt Sühne. Entnazifizierung in Österreich 1945–1955*, Wien Hrsg. S. Meissl, Wien 1986, s. 286.

⁵⁵ H.A. Fiechtner, *Hugo von Hofmannsthal. Die Gestalt des Dichters...*, op. cit., s. 206.

⁵⁶ F. Trommler, *Hugo von Hofmannsthal. Der Dichter im Spiegel der Freunde. Herausgegeben von Helmut Fiechtner*, „Literaturwissenschaftliches Jahrbuch” 1966, nr 7, s. 310–311.

Menem proces sprawców oświęcimskich i sprawę rozliczeń z nazizmem zaczęto coraz wyraźniej stawiać na forum publicznym, przede wszystkim w Niemczech Zachodnich, ale też – w mniejszym zakresie – w Austrii. Tekst autora nazistowskiej *Historii literatury ludu niemieckiego* przestawał pasować do książki o austriackim pisarzu narodowym.

Helmut Fiechtner – a journalist in the ghetto city

Composer, musicologist and critic Helmut Albert Fiechtner was a teacher in a German school in pre-war Romania, a journalist of a Nazi newspaper in occupied Poland and an editor of a Catholic weekly in post-war Austria. This biographical essay can serve as a case study of the fate of an intellectual and an artist influenced by cultural ideas of the 20th century. In his youth he seemed to be a follower of pangermanic ideas of Josef Nadler and cultural traditionalism of Hugo von Hofmannsthal. His experience in Poland during Nazi occupation led him to a more liberal position after the war. All in all, he was trying to survive in the difficult and always changing political situation of his time.

Translated by Paweł Spodenkiewicz

Kolekcjonerstwo warszawskie pierwszej połowy XIX wieku. Przyczynek do badań nad historią i znaczeniem warszawskich kolekcji magnackich

Dziewiętnastowieczna Warszawa, stanowiła ważne centrum kulturalne, skupiające środowisko mecenasów i kolekcjonerów sztuki. Opresyjna polityka doby rozbiorów odcisnęła piętno na rozwoju ważnych czynników życia artystycznego – muzeów, galerii, rynku sztuki, wiążąc w szczególności sposób historii warszawskiego kolekcjonerstwa z początkami zinstytucjonalizowanego muzealnictwa. W konsekwencji, niektóre prywatne kolekcje, najczęściej magnackie, zyskały rangę zbiorów protomuzealnych, w swej funkcji kompensując brak oficjalnych organizacji kulturalnych o charakterze społeczno-narodowym. Jak zauważył prof. Andrzej Rottermund w szkicu poświęconym historii warszawskich muzeów:

85

Za paradoks historii przyjdzie uznać to, że właśnie tragiczna sytuacja Polski po jej upadku w 1795 roku stanie się impulsem do stworzenia niespotykanego wcześniej typu muzeum, które w warunkach niewoli miało odgrywać rolę podobną do wielkich narodowych kreacji muzealnych powstających na początku XIX wieku w stolicach państw europejskich. W warunkach utraty przez państwo polskie suwerenności nie mogły powstawać muzea o charakterze narodowym organizowane przez władze państwowe. Role te w dużej mierze przejęły rezydencje należące do polskiej arystokracji¹.

Tym samym, magnackim rodom w dobie rozbiorów przypadła z konieczności funkcja depozytariuszy narodowego dziedzictwa.

Sytuacja polityczna w pierwszej połowie XIX wieku, zwanego niebezpiecznie „wiekiem muzeów”, nie pozwalała Polsce na pełnoprawny udział w ówczesnym procesie narodzin europejskiego muzealnictwa. Był to okres konstytuowania się

¹ A. Rottermund, *Muzealnictwo warszawskie, w: 200 lat muzealnictwa warszawskiego – dzieje i perspektywy. Materiały sesji naukowej, Zamek Królewski w Warszawie 16–17 listopada 2005*, red. A. Rottermund, A. Sołtan, M. Wrede, Warszawa 2006, s. 30.



1. W. Kasprzycki, *Wystawa sztuk pięknych w Warszawie*, olej na płótnie, 1828 r., Muzeum Narodowe w Warszawie

najważniejszych muzeów o charakterze narodowym, przykładowo – rozrost i rozbudowa londyńskiego British Museum, powstanie pruskiego Museuminsel w Berlinie czy Germanisches Nationalmuseum w Norymbardze. Dziewiętnastowieczne muzea stanowiły emanację rodzącej się w Europie nowoczesnej świadomości narodowej, stanowiły ważny element narodowych dyskursów ogniskujących się wokół pojęć tożsamości, kultury (także materialnej) i historii. Roz-

bicie społeczne spowodowane niepodległościowymi zrywami nie sprzyjało ani tworzeniu muzeów, ani prywatnych kolekcji. Popowstaniowe represje zarówno w latach 30., jak i 60. objęły początkujący system edukacji artystycznej oraz pierwsze inicjatywy wystawienniczo-muzealne Warszawy. Konsekwencje powstań najdotkliwiej odczuły wyższe warstwy – arystokracja, ziemiaństwo, zamożne mieszczaństwo. To z wymienionych wyżej grup społecznych rekrutowali się potencjalni mecenasi, kolekcjonerzy i to ich głównie dotknęły szykany, między innymi konfiskaty majątków.

Analizując znaczenie dziewiętnastowiecznych kolekcji warszawskich należy cofnąć się do ich genezy – oświeceniowej koncepcji zbiorów publicznych i idei modernizowania społeczeństwa poprzez sztukę. Takie cele przyświecały działalności Stanisława Augusta Poniatowskiego, który zorganizował na Zamku tzw. Malarnię, będącą formą pośrednią między dworską pracownią o funkcji państwowej a nadworną akademią sztuk pięknych. Nauczanie w zakresie sztuki oraz podnoszenie kultury artystycznej społeczeństwa, poprzez gromadzenie i udostępnianie zbiorów należało do przewodnich idei mecenatu Stanisława Augusta². Królewska kolekcja miała być w pierwotnym założeniu przekształcona w muzeum publiczne, swym poziomem nieodbiegające od innych instytucji mu-

² A. Rottermund, *Muzealnictwo warszawskie...*, op. cit., s. 25–26; O kolekcji i mecenacie Stanisława Augusta Poniatowskiego zob.: T. Mańkowski, *Mecenat artystyczny Stanisława Augusta*, Warszawa 1976; H. Małachowicz, D. Juszcak, *Zamek Królewski w Warszawie. Malarstwo do 1900 roku. Katalog zbiorów*, Warszawa 2007; eadem, *Galeria obrazów Stanisława Augusta w Łazienkach Królewskich. Katalog*, Muzeum Łazienki Królewskie, Warszawa 2015; E. Manikowska, *Sztuka, ceremonia, informacja. Studium wokół królewskich kolekcji Stanisława Augusta*, Warszawa 2007.

zealnych Europy³. Projekt *Museum Polonicum* jako główne założenie kształtujące obywatelską postawę poprzez edukację opartą na zbiorach zorganizowanych w duchu proto-muzealnym został opisany przez Michała Mniszcha w 1775 roku⁴. Choć zamysł stworzenia kolekcji, powszechnie dostępnej dla młodych artystów i dla szerszej publiczności samoistnie obumarł wraz z upadkiem Rzeczypospolitej, idea tworzenia zbiorów *pro publico bono* znalazła godnych kontynuatorów. Do najważniejszych należał Stanisław Kostka Potocki, aktywny członek Królewskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, minister oświecenia publicznego i wyznań religijnych, który w 1805 roku udostępnił swe wilanowskie zbiory⁵. Potocki przeznaczył też część swej prywatnej kolekcji dla Gabinetu Rycin Biblioteki Publicznej Uniwersytetu Warszawskiego (5420 prac przekazanych dwuetapowo w 1818 i 1821 roku). Pełne omówienie działalności kolekcjonerskiej i pisarskiej Potockiego, tak istotnej dla początków polskiego muzealnictwa wymagałoby osobnej analizy⁶. O oświeceniowej – w gruncie rzeczy utopijnej – idei harmonii między sztuką, nauką a rozwojem cywilizacyjnym, jaka towarzyszyła mecenatowi autora *Winkelmanna polskiego* świadczą niniejsze słowa:

Ani w Grecji, ani w żadnym kraju na świecie, sztuki wprowadzonymi i posuniętymi nie były do doskonałości z tą ciągłą bacznością, jaka znamionować powinna prawodawcę z powodu, że one pomnażają oświatę narodu i pomyślność powszechną, przykładając się do szczęścia każdego mieszkańca przez wpływ widoczny na zdarzenia życia cywilnego⁷.

Wśród nieporównanie mniejszych kolekcji przedstawicieli ówczesnej inteligencji wymienić należy zbiory, przykładowo: Hugona Kołłątaja, Juliana Ursyna Niemcewicza, Wojciecha Bogusławskiego.

Jednak to przede wszystkim magnaci mieli możliwości tworzenia pokazanych kolekcji. Do ważniejszych należały zbiory Wincentego Krasińskiego i Józefa Sierakowskiego, znakomitą kolekcją obrazów dysponowali również Radziwiłłowie w podwarszawskim pałacu w Królikarni⁸. W obszarze Warszawy znajdowały się wówczas także kolekcje innych przedstawicieli arystokracji. Należy tu przede wszystkim wspomnieć Józefa Kajetana Ossolińskiego. Ossoliński w 1814 roku udostępnił swoją galerię liczącą około 300 obrazów,

³ S. Lorentz, *Muzeum Narodowe w Warszawie. Zarys historyczny*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie”, t. 1, Warszawa 1938, s. 1. Por. S. Lorentz, *Dzieje Muzeum Narodowego w Warszawie*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie”, t. 6: 1962, s. 7–132.

⁴ M. Mniszech, *Myśli względem założenia Museum Polonicum*, w: *Zabawy przyjemne i pożyteczne z różnych autorów zebrane*, 1775, t. 11, cz. 2, s. 212–216; przedruk w: B. Suchodolski, *Nauka polska w okresie Oświecenia*, Warszawa 1953, s. 317–325; por. K. Malinowski, *Prekursorzy muzeologii polskiej*, Poznań 1970, s. 11–22.

⁵ P. Jaskanis, *Wstęp*, w: *Grand Tour. Narodziny kolekcji Stanisława Kostki Potockiego. Pamiątka wystawy zorganizowanej w 200-lecie działalności Muzeum w Wilanowie 1805–2005*, Warszawa 2005, s. 9.

⁶ O mecenacie Stanisława Kostki Potockiego zob. w: J. Polanowska, *Stanisław Kostka Potocki (1755–1821). Twórczość architekta amatora przedstawiciela neoklasycyzmu i nurtu picturesque*, Warszawa 2009. Por.: J. Polanowska, *Stanisław Kostka Potocki – literat Arkadyjczyk, znawca sztuki, architekt amator i jego rezydencje w dobrach wilanowskich*, w: *Działalność kulturowa Stanisława Kostki Potockiego*. Seria: *Studia Wilanowskie*, XIX, 2012, s. 86–109; J. Polanowska, *Myśl o sztuce a prywatny mecenat i kolekcjonerstwo*. (Z badań nad początkami nowoczesnej kultury miejskiej w Królestwie Polskim 1815–1875), w: *Kultura miejska w Królestwie Polskim*, cz. 1, 1815–1875, red. A. M. Drexlerowa i W. Juszczyk, Warszawa 2001, s. 203–236.

⁷ J. Polanowska, *Myśl o sztuce ...*, op. cit., s. 211.

⁸ S. Lorentz, *Dzieje Muzeum Narodowego w Warszawie*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie”, t. 6: 1962, s. 11–12. Por. S. Kozakiewicz, *Malarstwo warszawskie w latach 1815–1850*, „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie”, t. 6: 1962, s. 239–241, 325–327.

mieściła się ona na ulicy Rymarskiej w pałacu na Tłomackim. Kolekcja zawierała głównie malarstwo obce, twórców włoskich, niderlandzkich, niemieckich i angielskich. Jak określił ją Andrzej Ryszkiewicz, miała ona charakterystyczny dla ówczesnych zbiorów profil:

[...] brak wyraźniejszych umiłowań, chęć posiadania najgłośniejszych nazwisk, choćby w niezbyt wybitnych okazach, supremacja szkół włoskich, konserwatyzm gustów, ani Goyi, ani klasyków francuskich, ani portrecistów angielskich kasztelan nie miał. Z artystów współczesnych reprezentowani byli niemal wyłącznie malarze wiedeńscy. Francuskie rokoko było pewnie zbyt swawolne, David i Ingres nie uzyskali jeszcze rangi „muzealnej”. Zainteresowań „archeologią krajową” kanclerz nie miał – stąd brak artystów polskich, choćby tak łatwego do uzyskania Smuglewicza⁹.

Podsumowując, Ryszkiewicz stwierdził, że arcydzieł Ossolińskiego nie posiadał, a poziom artystyczny zbiorów nie był wysoki. Galeria była dostępna dla publiczności przez kilkanaście lat, po śmierci hrabiego wystawę zamknięto, a obrazy zostały w 1835 roku zlicytowane¹⁰.

Do innych ważnych zbiorów warszawskich o podobnym charakterze, również udostępnianych publicznie, należała kolekcja generała Aleksandra Chodkiewicza. Składała się z malarstwa, rycin, rysunków, numizmatów oraz z bogatego księgozbioru¹¹. Chodkiewicz posiadał zbiór około 1500 rycin i rysunków, znany z drukowanego katalogu kompetentnie opracowanego przez Jana Feliksa Piwarskiego. Biblioteka, w skład której weszły księgozbiory Rzewuskich, skoliigaconych z Chodkiewiczem po kądzieli, była niezwykle zasobna – jeszcze w 1826 roku, podobno znacznie już uszczuplona rozprzedażą, liczyła ok. 25 000 woluminów. Jedną z pereł zbiorów, znakomity obraz Canaletta *Elekcja Stanisława Augusta* (obecnie w Muzeum Narodowym w Poznaniu), należała pierwotnie do dalszego krewnego ze strony matki Chodkiewicza, marszałka nadwornego koronnego Franciszka Rzewuskiego. Po śmierci matki majątek hrabiego okazał się zadłużony, co zmusiło go do wystawienia warszawskiego pałacu wraz z kolekcją na licytację przeprowadzoną w latach 1832–1834.

Nie zachowały się źródła pozwalające jednoznacznie określić zawartość Chodkiewiczowskiej kolekcji malarstwa, tym samym niewiele wiadomo też o proveniencji tychże dzieł. Nie dysponujemy bowiem żadnym katalogiem galerii, a protokoły sprzedaży pochodzące z licytacji (jako eksperta wezwano rzeźbiarza Pawła Malińskiego) wymieniają poszczególne obrazy lakonicznie i na ogół anonimowo, tak więc ich identyfikacja jest niemożliwa. Jak wynika ze wspomnianej dokumentacji licytacyjnej, Chodkiewicz posiadał płótna między innymi Rembrandta, Veronesa, Rafaela, Poussina, Tycjana, choć najprawdopodobniej była to – tak jak w przypadku zbiorów Ossolińskiego – bardzo przesadzona atrybucja¹². Wiadomo natomiast, że Chodkiewicz nie uczestniczył w licytacji zbiorów Stanisława Augusta, nie posiadał więc obrazów pochodzących z kolekcji królewskiej.

Andrzej Ryszkiewicz następująco określił kolekcjonerstwo Chodkiewicza:

⁹ A. Ryszkiewicz, *Kolekcjonerzy i miłośnicy*, Warszawa 1981, s. 74.

¹⁰ S. Bołdok, *Antykwarjaty artystyczne, salony i domy aukcyjne. Historia warszawskiego rynku sztuki w latach 1800–1950*, Warszawa 2004, s. 42.

¹¹ A. Ryszkiewicz, op. cit., s. 37–53.

¹² Ibidem, s. 47.



2. Aleksander Chodkiewicz (1776–1838), grafika nieznanego autora, 1822 r.

[...] w czasach upadku Rzeczypospolitej chciał własnymi dokonaniem wskrzesić sławę swych rycerskich przodków. Jeśli nie można tego było uczynić orężem – a sięgał doń zawsze, gdy się tylko okazała zdarzyła walczyć za Polskę – to trzeba się było otoczyć nimbem chwały. Jeśli nie hetmańskiej to magnackiej. A do niej od wieków należał przepych własnych siedzib, wspaniałość ich wyposażenia. Toteż Chodkiewicz musiał gromadzić i posiadać wielkie arty-

styczne bogactwa, musiał mieć zbiory obrazów i rzeźb. Ani zbieraczem z zamiłowania, ani znawcą sztuki przez to się nie stał¹³.

Dość surowa ocena Ryszkiewicza, wskazuje na charakter kolekcjonerstwa Aleksandra Chodkiewicza, wynikający bardziej z przyjętego w warstwie arystokratycznej obyczaju, niż samodzielnej, nieuwarunkowanej względami środowiskowymi inicjatywy. Posiadanie obrazów, grafik, numizmatów i bogatego księgozbioru było manifestowaniem przynależności do uprzywilejowanej grupy oraz wysokiego społecznego statusu. Kolekcjonerstwo było zresztą jednym z wielu zajęć hrabiego. Aleksander Chodkiewicz powszechnie uważany za oryginała, zajmował się między innymi alchemią, tworzył litografie, pisał i tłumaczył powieści, publikował prace o bardzo zróżnicowanej problematyce na przykład o ważeniu piwa, czy o ciężarze światła. Jan Stanisław Bystroń w wydanej w 1938 roku książce pt. *Literaci i grafomani z czasów Królestwa Kongresowego...*, doszukiwał się podobieństw między Chodkiewiczem a postacią Mickiewiczowskiego hrabiego, pisząc: „[...] młody hrabia w „Panu Tadeuszu”, również fantasta, artysta, afektowany amant, który własnym kosztem funduje pułk Napoleonowi, jest właśnie na Chodkiewiczuz wzorowany”¹⁴.

Do innych prywatnych zbiorów o charakterze publicznym należały kolekcje artystyczne połączone z księgozbiorem trzech wielkich ordynacji: Zamojskich, Krasieńskich i Przeddzieckich. Zbiory tworzone były według jednego schematu i składały się z biblioteki, kolekcji numizmatów, broni oraz galerii obrazów – obcych i polskich, głównie malarstwa portretowego, historycznego i pejzażowego¹⁵.

¹³ Ibidem, s. 39.

¹⁴ J.S. Bystroń, *Nazwiska polskie*, Lwów–Warszawa 1938, s. 153–162.

¹⁵ K. Ajewski, *Zbiory artystyczne i galeria muzealna Ordynacji Zamojskiej w Warszawie*, Kozłówka 1997; idem, *Zbiory artystyczne Biblioteki i Muzeum Ordynacji Krasieńskich w Warszawie. Losy, ludzie, znaczenie*, Warszawa 2004.



3. Biblioteka Ordynacji Zamojskich przed 1939, Pałac Błękitny, Narodowe Archiwum Cyfrowe

Zarówno kolekcja ordynacji Zamojskich, Krasieńskich, jak i Przeddzieckich z założenia stworzone były na wzór oświeceniowy –

pełniły rolę pomocy naukowych, stanowiły element szerszej koncepcji kolekcjonerskiej, stając się również fragmentem utylitarnie traktowanego wyposażenia, funkcjonując we wnętrzach pałaców lub w bezpośredniej ich bliskości. Zbiory artystyczne wszystkich trzech ordynacji były integralnie związane z księgozbiorem, stanowiły ich dopełnienie, wykorzystywane były między innymi jako ozdoba sal bibliotecznych. Znajdowały się wśród nich przedmioty łączące wartość artystyczną oraz historyczno-sentymentalną – rodowe i patriotyczne pamiątki.

Twórcą najstarszej z omawianych kolekcji fundacyjnych, należącej do ordynacji Zamojskich był hrabia Stanisław Kostka Zamoyski. Zbiory umieszczono w należącym do Zamojskich od 1811 roku Pałacu Błękitnym przy ulicy Senatorskiej 14. Stanisław Kostka Zamoyski przebudował barokowy pałac nadając mu formę klasycystyczną i zapelniając rodzinnymi dobrami. Systematyka kolekcji, jej rozmieszczenie oraz układ zostały podporządkowane bibliotece jako swoistemu centrum, zlokalizowanemu w specjalnie przystosowanym do celów biblioteczno-archiwalnych budynku przylegającym do pałacu. W bibliotece zgromadzono bezcenne zbiory iluminowanych rękopisów, inkunabułów, ksiąg, map, atlasów, rycin, rysunków i numizmatów. Jak zauważył Konrad Ajewski:

Swój ostateczny wygląd księżnica Zamojskich uzyskała w czasach ordynata Tomasza Zamoyskiego, wnuka Stanisława, w latach 1866–1868. Nastąpiła wtedy ponowna przebudowa gmachu. Przemysłana aranżacja elementów dekoracyjnych [...], na którą składały się zawieszane na górnej kondygnacji szaf zdobyczne, historyczne sztandary oraz biusty sławnych mężów wraz z centralnie ustawionym nad przejściem do Sali muzealnej brązowym popiersiem hetmana Jana Zamoyskiego, stanowiła przykład realizacji puławskiej koncepcji miejsca trofealnego, w tym przypadku we wnętrzu bibliotecznym¹⁶.

¹⁶ K. Ajewski, *Trzy ordynackie kolekcje artystyczne w Warszawie*, w: *200 lat muzealnictwa warszawskiego...*, op. cit., s. 198.

Pojęcia miejsca trofealnego, swoistego centrum ekspozycji podkreślającego świetność rodu i jego patriotyzm, użył po raz pierwszy Zdzisław Żygulski, który analizując puławską kolekcję Izabeli z Flemingów Czartoryskiej określił kolekcjonerstwo księżnej Izabeli jako model romantyczno-patriotyczny¹⁷. Pojęcie to trwale wpisało się w historiografię polskiego kolekcjonerstwa magnackiego. Puławski model romantyczno-patriotyczny oddziaływał w mniejszym lub większym stopniu na inne kolekcje arystokratyczne tej epoki, z pewnością także na kolekcję ordynacji Zamoyskiej, choćby przez fakt skoligacenia dochodziło do wzajemnej inspiracji, a nieraz motywowanej ambicjonalnie, swoistej rywalizacji (założyciel kolekcji Jan Kostka Zamoyski był zięciem Izabeli i Adama Kazimierza Czartoryskich z Puław).

Wracając do warszawskich zbiorów Zamoyskich – kolekcja sztuki i rzemiosła artystycznego Zamoyskich składała się z galerii przodków oraz sławnych osobistości, z rzeźb, zabytkowych mebli, porcelany, sreber. Stanowiła więc wyposażenie korpusu pałacowego, pełniąc nie tylko rolę dekoracyjną, ale również użytkową. Jak wyliczał Konrad Ajewski:

Znajdowały się tam m.in. płótna takich malarzy, jak: F. Gérard, J. Grassi, M. Bacciarelli, A. Kucharski, J. Paweł Norblin, J. Rustem, E.-L. Vigée-Lebrun, J. Malczewski, J. Matejko, J. Styka, J. Kossak, Tycjan, A. del Sarto, P. Batoni, F. Lippi, A. Orłowski, [...] E. Murillo, C. Lorrain [...] F. Hals, [...] A. van Dyck [...] ¹⁸.

Pytanie czy tak znakomite atrybucje wytrzymałyby dzisiejszą weryfikację pozostaje bez odpowiedzi, ponieważ zbiory wszystkich trzech ordynacji zostały zniszczone podczas niemieckiej okupacji – najpierw w 1939, następnie z premedytacją spalono ocalałe po Powstaniu Warszawskim pozostałości w 1944.

Kolekcje Józefa Kajetana Ossolińskiego i Aleksandra Chodkiewicza, głównie ze względu na finansowe tarapaty założycieli, nie przetrwały, w przeciwieństwie do kolekcji ordynacji Zamoyskich, Krasieńskich i Przeddzieckich, które na gruncie warszawskim funkcjonowały nieprzerwanie przez cały okres zaborów. Jak krytycznie zauważył Ajewski:

Przyczyn ich trwania w tamtych trudnych czasach można doszukiwać się w postawie politycznej ich właścicieli i twórców. Uchodząc w czasie powstania listopadowego do Petersburga, zarówno Stanisław Kostka Potocki, jak i generał Wincenty Krasieński [twórca zbiorów ordynacji Krasieńskich – przyp. M. W.-K.] wybrali opcje lojalistyczne, jeśli nie wręcz serwilistyczne, [...] ale paradoksalnie ta zachowawcza postawa spowodowała, że ocalili dla przyszłych pokoleń nie tylko majątki i tytuły, lecz także cenne dla kultury narodowej zbiory¹⁹.

Zbiory Krasieńskich, Zamoyskich i Przeddzieckich po 1918 roku stały się częściowo instytucjami użyteczności publicznej – paramuzealnymi. Jak wspominał ostatni ordynat Pałacu Błękitnego, Jan Zamoyski, od 1933 roku „pracownie biblioteczne stały otworem bezpłatnie dla wszystkich studiujących”²⁰.

¹⁷ Zob. Z. Żygulski, *Dzieje zbiorów puławskich. Świątynia Sybilli i Dom Gotycki*, Kraków 2009.

¹⁸ K. Ajewski, *Trzy ordynackie kolekcje...*, op. cit., s. 201.

¹⁹ Ibidem, s. 216.

²⁰ Ibidem, s. 196, cyt. za: R. Jarocki, *Ostatni ordynat. Z Janem Zamoyskim spotkania i rozmowy*, Warszawa 1996, s. 158–160.

Nieco odmienną grupę stanowiły kolekcje tworzone przez ówczesnych malarzy, do których zaliczały się między innymi zbiory Aleksandra Kokulara²¹. Wymienić tu można także innych artystów-zbieraczy, jak: Jan Gładysz, Fryderyk Skarbek, Jan Feliks Piwarski, Franciszek Pfanhauser²². Feliks de Rosset, analizując charakter kolekcji Kokulara zauważył, że gromadzenie dzieł sztuki w tym przypadku również stanowiło swoistą misję społeczną, służąc działalności edukacyjnej malarza. Wskazać tu należy dwa kierunki, które można by określić oświeceniowym i narodowym:

[...] W pierwszym chodziło o przekazanie młodym artystom znajomości zasad sztuki, przez udostępnianie do kopiowania oraz studiów obrazów „mistrzów” i graficznych „wzorów”, czyli stworzenie jakby namiastki renomowanych galerii europejskich. [...] Drugi kierunek, postulowany przez Dąbrowskiego [Bonawenturę – przyp. M.W.-K.], polegałby na dostarczaniu uczniom wiedzy na temat historii narodu, jego obyczajów, dawnych ubiorów, uzbrojenia na podstawie materiału ikonograficznego w postaci grafiki, a czasem także malarstwa²³.

Kolekcja Aleksandra Kokulara, choć miała służyć głównie adeptom malarstwa, była również udostępniana zainteresowanej sztuką publiczności. Na marginesie wątku o prywatnym kolekcjonerstwie magnackim należy zaznaczyć, że warszawski rodowód miały również zbiory Edwarda Rastawieckiego (zakupione przez Seweryna Mielżyńskiego dla poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk) i Aleksandra Przedzieckiego (te zasiliły Gabinet Archeologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie)²⁴. Także słynna kolekcja Tomasza Zielińskiego, przed przeniesieniem jej do Kielc, w latach 20. XVIII wieku powstawała w Warszawie, a trafiła do niej część zbiorów generała Ludwika Paca, rozproszonych w dobie polistopadowych represji²⁵.

Myśl o stworzeniu zinstytucjonalizowanego kształcenia artystycznego wraz z odpowiednim zapleczem w postaci kolekcji sztuki podjęły również organizacje funkcjonujące w pierwszym trzydziestoleciu XIX wieku, jak Warszawskie Królewskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, którego działalność przyczyniła się do otwarcia w 1816 roku Uniwersytetu Warszawskiego²⁶. TPN po utracie niepodległości wzbogaciło oświeceniową koncepcję sztuki jako środka „unowocześniającego” społeczeństwo o ideę kultury przechowywującej tożsamość narodu. Stworzyło ono program kultywowania piśmiennictwa, języka i wiedzy o dziejach narodowych²⁷. Towarzystwo dysponowało ponadto własnymi zbiorami zarejestrowanymi jako muzeum, które miało w zbiorach między innymi kolekcję rycin, rysunków i obrazów Józefa Sierakowskiego. Głównie dzięki staraniom jednego z najbardziej zaangażowanych członków TPN, wspomnianego Stanisława Kostki Potockiego, otwarty został Gabinet Rycin Uniwersytetu Warszawskiego²⁸. Jak zaznaczył Jerzy Miziołek:

²¹ T.F. de Rosset, *Galeria Aleksandra Kokulara i kilka innych kolekcji artystycznych warszawskich malarzy w pierwszej połowie XIX wieku*, *Rocznik Historii Sztuki*, t. 25: 2000, s. 125.

²² T.F. de Rosset, *Malarz warszawski Franciszek Pfanhauser jako zbieracz obrazów*, „*Rocznik Warszawski*”, nr 28: 1998, s. 169–204.

²³ T.F. de Rosset, *Galeria Aleksandra Kokulara ...*, op. cit., s. 135.

²⁴ J. Polanowska, *Myśl o sztuce ...*, op. cit., s. 227.

²⁵ I. Jakimowicz, *Tomasz Zieliński, kolekcjoner i mecenas*, Warszawa 1973.

²⁶ J. Miziołek, *Zarys dziejów Uniwersytetu Warszawskiego*, w: *Ars et educatio. Kultura artystyczna Uniwersytetu Warszawskiego*, red. nauk. J. Miziołek, Warszawa 2003, s. 30–38.

²⁷ J. Polanowska, *Myśl o sztuce ...*, op. cit., s. 207.

²⁸ T. Sulerzyska, *Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie. Gabinet Rycin*, w: *Polskie zbiory graficzne*, t. 4, *Polskie kolekcjonerstwo grafiki i rysunku*, red. M. Mrozińska, S. Sawicka, Warszawa 1980, s. 112–132. Zob. J. Talbierska, *Gabinet Rycin Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie 1818–1832*, w: *Ars et educatio ...*, op. cit., s. 407.

Wyposażając uczelnię w starannie wyselekcjonowaną kolekcję, która miała pozwolić poznać postępy tej sztuki od jej początku aż do dni naszych, w rzeczywistości Potocki zrealizował jedno z fundamentalnych marzeń epoki oświecenia. [...] Gabinet spełniał zatem dwojaką dydaktyczno-muzealną rolę, podobną do uniwersyteckiego zbioru rzeźby²⁹.

W powyższym cytacie Miziołek wspomina, że poza rycinami Uniwersytet został zaopatrzony również w pochodzący ze zbiorów stanisławowskich Gabinet Figur Gipsowych i Rzeźb oraz Gabinet Wzorów Architektonicznych. W rezultacie powołany wraz z otwarciem Uniwersytetu Warszawskiego w 1816 roku Oddział Sztuk Pięknych dysponował wszelkimi pomocami naukowymi, umożliwiającymi prowadzenie dydaktyki na najwyższym poziomie. Uczelnia funkcjonowała zaledwie 14 lat, do momentu kasaty Uniwersytetu w 1830 roku. Jej zamknięcie znacznie przyczyniło się do zapaści życia kulturalnego w tym okresie³⁰. Nauczanie artystyczne reaktywowano w Warszawie w 1844, otworzyła wówczas swoje podwoje już jako samodzielna placówka Szkoła Sztuk Pięknych. Zaangażowanie uczniów w powstanie styczniowe doprowadziło do ponownego i tym razem definitywnego zamknięcia Szkoły. Swoistą namiastką uczelni artystycznej pozostała otwarta w 1865 roku Klasa Rysunkowa prowadzona przez Cypriana Lachnickiego oraz Wojciecha Gersona. Nastąpił długi okres stagnacji, w którym poziom nauczania artystycznego w dawnym Królestwie nie wykroczył poza poziom szkoły rzemieślniczej³¹. Zbiory należące do Szkoły, proveniencją sięgające jeszcze czasów Malarni Królewskiej Marcelego Bacciarellego stanowiły załączek późniejszego Muzeum Narodowego³². Choć uczelnia funkcjonowała krótko, jak zauważył Miziołek, znaczenie tej instytucji dla warszawskiego muzealnictwa nie podlega dyskusji:

Wizja stworzenia w stolicy na wzór europejski zespołu publicznego muzeum uniwersyteckiego składającego się z kilkunastu gabinetów [...] została zrealizowana dopiero wraz z powołaniem w 1862 roku Muzeum Sztuk Pięknych, a następnie dopiero w latach 1898–1927, kiedy staraniem magistratu ustanowiono Muzeum Narodowe. Jednakże bez pionierskich ambitnych planów z czasów pierwszego Uniwersytetu, będących kontynuacją polityki ostatniego polskiego króla z pewnością nie byłoby to możliwe³³.

Muzeum Sztuk Pięknych (Narodowe) w swym pierwotnym założeniu początkowo parało się gromadzeniem sztuki dawnej, pozostawiając twórczość współczesnych, rodzimych artystów poza obszarem swego patronatu. Można powiedzieć, że w swoim najwcześniejszym kształcie instytucja ta stanowiła ucieleśnienie koncepcji kolekcjonerstwa pierwszej połowy XIX wieku, w której profil zbiorów ograniczał się wyłącznie do dzieł dawnych europejskich mistrzów. Ko-

²⁹ J. Miziołek, M. Baliszewski, *Zbiory artystyczne pierwszego Uniwersytetu Warszawskiego i ich rola w muzeologii warszawskiej*, w: *200 lat muzealnictwa warszawskiego...*, op. cit., s. 219–220.

³⁰ Zob. K. Piwocki, *Historia Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie w latach 1904–1964*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1965.

³¹ J. M. Sosnowska, *Pierwsza taka szkoła*, w: *Sztuka wszędzie. Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie 1904–1944*, red. nauk. M. Sitkowska, J. Gola, A. Szewczyk, *Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie 2012*, s. 28.

³² W. Włodarczyk, *Muzeum Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie. Geneza i założenia programowe*, w: *200 lat muzealnictwa warszawskiego...*, op. cit., s. 247.

³³ J. Miziołek, M. Baliszewski, *Zbiory artystyczne pierwszego Uniwersytetu Warszawskiego...*, op. cit., s. 233.

lekcję ówczesnego polskiego malarstwa tworzyło specjalnie do tego powołane w 1860 roku Towarzystwo Zachęty Sztuk Pięknych. Działalność Zachęty, będąca wyrazem wsparcia dla rodzimych twórców, rozpoczęła nowy rozdział w historii warszawskiego kolekcjonerstwa i w dużej mierze zaważyła na formie oraz treści sztuki, która zdominowała późniejsze kolekcje, ostatecznie kształtując w drugiej połowie XIX wieku typ kolekcji warszawskiej – kolekcji *par excellence* narodowej.

Collecting in Warsaw in the First Half of the 19th Century

Nineteenth century Warsaw, which in the time of the Partitions of Poland served as a capital, was an important cultural centre, with many art patrons and collectors. The oppressive politics of the Partitions era left its mark on the development of important factors of artistic life – museums, galleries, the art market – causing the history of Warsaw collecting to be uniquely connected with early institutional museology. As a consequence of this, some aristocratic collections have reached the status of protomuseums, countervailing the lack of official cultural organisations of a national character. The political situation in the first half of the 19th century, not without reason called the “age of museums”, did not allow Poland to fully take part in the process of the birth of European museology. It was a time when the most important national museums were formed, such as the growth of the British Museum, the creation of the Prussian Museuminsel in Berlin, or the Germanisches Nationalmuseum in Nuremberg. Nineteenth century museums were an emanations of the nascent modern national consciousness in Europe, and they were an important element of national discourses centring on the notions of identity, culture (including material) and history. The social divisions caused by uprisings were not conducive to the creation of museums or private collections. Post-revolutionary repressions, including the confiscation of estates, were felt most severely by the higher classes – the aristocracy, the landed gentry, wealthy bourgeoisie. It was in these social groups that potential patrons and collectors originated.

When analysing the meaning of 19th century Warsaw collections, we must turn to their genesis – the enlightenment conception of public collections and the idea of modernizing society through art. This are the goals that Stanislaus II Augustus Poniatowski strived for. In its original conception, his royal collection was to be converted into a public museum, on par with the museums of Europe. Although the idea of creating a collection available to the artists as well as the wider public died when Poland was partitioned, the notion of creating *pro publico bono* collections found worthy continuator. Among the most important of these was Stanisław Kostka Potocki, but also other representatives of the aristocracy, such as Józef Kajetan Ossoliński or Aleksander Chodkiewicz. The collections of the Krasieński, Zamoyski or Przezdziecki estates were kept in a similar spirit. These collections were created according to one model and were made up of libraries, numismatic collections, weapons and painting galleries – foreign and Polish, mostly of portraits, landscapes and history paintings. Following the enlightenment ideals, these collections served as educational aids, but also legitimised the family’s historical significance. Warsaw collecting of the first half of the 19th century was dominated by Western European Art. After the year 1860, the focus would shift to Polish art, which would then dominate in later collections, in the second half of the 19th century forming a type of Warsaw collection – the national collection *par excellence*.

Translated by Patricia Sørensen

Teologia polityczna. Opis fenomenu

*Ich tue, was ich will, und halte, was mich trifft,
bis, was ich nicht will, tut mit mir ein Sinn wie Schrift.*

Konrad Weiß

Wprowadzenie

Teologia polityczna jest fenomenem polimorficznym¹. Przybiera różnorakie postaci, których możliwość wypływa już z samego powiązania dwóch pojęć, odzwierciedlających dwie strony zjawiska. Próbując fenomen teologii politycznej rozjaśnić, warto zarysować trzy możliwości jej ukształtowania: można akcentować jej pierwszy aspekt (wyrażający się słowem „teologia”), starać się traktować oba aspekty jako równorzędne („teologia polityczna”), albo w końcu – kłaść nacisk raczej na drugi aspekt (wyrażający się w słowie „polityczna”). Powstanie w ten sposób obraz wprowadzie dość schematyczny, ale w jakiś sposób porządkujący zjawisko. Po pierwsze więc, można wyjść od teologii i próbować na jej podstawie podjąć refleksję polityczną. Przyjmuje się tu wiarę religijną za fundament i na jej podstawie prowadzi się refleksję nad władzą polityczną, a w konsekwencji buduje się zgodny z nią model polityczny. Model ten jako oparty na wierze uzyskuje legitymizację religijną². Tak rozumiana teologia polityczna nie mieści się jednak we współczesnym standardzie uprawiania nauki. Nowożytna nauka zakłada bowiem niezależność od teologii³. Można zatem obie strony, teologiczną i polityczną, traktować jako równorzędne i badać

95

¹ „Polityczna teologia to sfera na wskroś polimorficzna.”, za: C. Schmitt, *Teologia polityczna II. Legenda o wykluczeniu wszelkiej politycznej teologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 60.

² „Zdefiniowaliśmy już przedmiot teologii politycznej: jest ona teorią polityczną, doktryną polityczną albo określeniem stanowiska politycznego, zgodnie z którym sam teolog polityczny przyjmuje Objawienie Boga za najwyższy autorytet i ostateczny fundament.”, w: H. Meier, *Czym jest teologia polityczna?*, tłum. M. Kurkowska, „Teologia Polityczna. Rocznik Filozoficzny” 1/2003–2004, s. 182. „Teologia polityczna opiera się całkowicie na wierze w Objawienie.” H. Meier, *Die Lehre Carls Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, J. B. Metzler, Stuttgart Weimar 2012, s. 109 (tłum. własne).

³ Schmitt powtarza często zawołanie Alberyka Gentilisa zwiastujące oddzielenie nauk prawnych od teologii: *silete theologi in munere alieno*. Por. np. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 2011, s. 92. C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Berlin 2015, s. 70; C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*, Berlin 2015, s. 79.

je niezależnie od wiary religijnej. Mielibyśmy wtedy do czynienia z badaniami z zakresu dziejów pojęć, a praca badawcza polegałaby na szukaniu analogii pomiędzy pojęciami teologicznymi a politycznymi. Analogie pozwalałyby umieścić pojęcia w historycznym kontekście, w odpowiadającej im strukturze, a więc lepiej je zrozumieć. I po trzecie wreszcie, można skupić się na politycznych implikacjach badanej teologii. W tym przypadku traktuje się teologię jako rzecz daną i próbuje się odkryć jej potencjał polityczny⁴.

Polimorficzność teologii politycznej sprawia jednak, że zawarte w niej, zarysowane wyżej możliwości, nie zawsze dają się oddzielić. Może się także zdarzyć, że teolodzy polityczni będą świadomie łączyć te postaci, akcentując raz jedną, a raz inną i w ten sposób zmuszać nas do pogłębionej pracy hermeneutycznej. Być może właśnie w wieloznaczności teologii politycznej tkwi jej atrakcyjność. W każdym razie wyodrębnienie trzech możliwości pozwala na bardziej klarowną, mimo konkretnych trudności, analizę teologii politycznej.

Związek teologii z polityką jest oczywisty. Refleksja nad nim oświetla jego różne aspekty. Platon w księdze drugiej *Państwa*, dając rady założycielom państwa, zastanawia się nad tym, jakie powinny być „wzory w dziedzinie teologii”, według których „poeci mają mity układać”⁵. Jasne jest bowiem dla niego, że wzory teologiczne mają implikacje polityczne, w tym przypadku implikacje o decydującym znaczeniu dla sukcesu najważniejszego politycznego przedsięwzięcia, jakim jest budowa państwa.

Arystoteles dwunastą księgę *Metafizyki*⁶, poświęconą wykładowi na temat Pierwszej Zasady, która „sama będąc nieruchoma, wprawia w ruch cały świat”, jest „czystym aktem, wiecznym i koniecznym bytem” i jako „najwyższa, pozazmysłowa substancja nie może mieć żadnej wielkości, jest niepodzielna i bez części”⁷, w ramach polemiki z metafizycznymi pluralistami, kończy słowami Odysusza z drugiej księgi *Iliady*, odnoszącymi się do panowania Agamemnona, że: „nie jest dobre wielowładztwo, niech rządzi jeden”⁸. Przenosi w ten sposób metafizyczną zasadę jedności w wymiar polityczny i ujawnia analogię między sferą metafizyczną a polityczną⁹.

Juan Donoso Cortés w *Eseju o katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie rozważanych w ich fundamentalnych zasadach* stwierdza po prostu, że skoro: „teologia, jako nauka Boga, jest oceanem, który zawiera i obejmuje wszystkie nauki, tak jak Bóg jest oceanem, który zawiera i obejmuje wszystkie rzeczy”, to: „wszelkie twierdzenia dotyczące społeczeństwa lub rządu dotyczą Boga lub, innymi słowy,

⁴ Jacob Taubes próbując wyjaśnić różnicę między swoimi badaniami a stanowiskiem Carla Schmitta tłumaczy: „Szukam potencjału politycznego w teologicznych metaforach, podobnie jak Schmitt szuka potencjału teologicznego pojęć prawnych.” J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, tłum. M. Kurowska, Warszawa 2010, s. 151.

⁵ Platon, *Państwo*, Ks. II, tłum. W. Witwicki. Por. J. Taubes, *Teologia a teoria polityczna*, tłum. R. Kuczyński, w: J. Taubes, *Apokalipsa i polityka. Eseje Mesjańskie*, Warszawa 2013, s. 299.

⁶ Sam Arystoteles nie zna pojęcia „metafizyki” i używa pojęć „filozofii pierwszej” albo właśnie „teologii” (czy też „teologii”). Por. K. Leśniak, *Wstęp tłumacza*, w: Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2013, s. 9, 19.

⁷ Ibidem, s. 13.

⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, op. cit., s. 227. Por. E. Peterson, *Boska Monarchia*, „Czterdzieści i cztery. Magazyn apokaliptyczny” 9/2017, s. 292, i E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, „Res Publica Nowa” 2012, nr 210, s. 39.

⁹ E. Peterson w kontekście tej krytyki poliarchii dokonanej przez Arystotelesa, stawia bardzo interesujące pytanie: „Czyż za sprawą sformułowanego przez Arystotelesa ideału monarchicznego w ramach porządku metafizycznego nie rozstrzygnął się wstępnie jego stosunek do monarchii Aleksandra Wielkiego?” E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, op. cit., s. 58.

że każda prawda polityczna lub społeczna jest z konieczności prawdą teologiczną¹⁰. Teoria polityczna nie może być niezależna od teologii, wypływa z niej jako nauki o Bogu, tzn. o wszystkim. Ogólnie rzecz biorąc, wyróżnienie politologii jako samodzielnej nauki jest tylko skutkiem słabości umysłu ludzkiego wobec Boga, a „nauka polityczna i nauka społeczna są tylko arbitralnymi klasyfikacjami ludzkiego rozumowania”¹¹.

TEOLOGIA polityczna, czyli refleksja nad polityką oparta na fundamencie wiary religijnej

Refleksja nad polityką wywodząca się z wiary religijnej może przybierać różną formę i może być prowadzona przez różne podmioty. Na przykład poszczególni chrześcijanie świeccy mogą odczytywać przeszłe lub aktualne wydarzenia polityczne jako znaki Opatrzności¹².

Jednym z przykładów szukania teologicznego sensu w politycznych wydarzeniach jest poszukiwanie *katechona*, o którym mówi. Św. Paweł w Drugim Liście do Tesaloniczan¹³. Pytanie o to, kim jest „ten, co teraz powstrzymuje” (*qui tenet nunc*, częściej jednak używa się terminu greckiego: *katechon*) nadejście Antychrysta (będące początkiem Apokalipsy), jest fundamentalnym pytaniem z punktu widzenia chrześcijanina¹⁴. Tym KIMŚ może być bowiem Kościół katolicki (czy na przykład

¹⁰ J. Donoso Cortés, *Esej o katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie rozważanych w ich fundamentalnych zasadach*, w: idem, *Esej o katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie rozważanych w ich fundamentalnych zasadach. Wybór pism*, Kraków 2017, s. 5, 7.

¹¹ Ibidem, s. 8. Ciekawy jest już sam powrót pojęcia *teologii politycznej* w dziejach najnowszych. Pojęcie *teologii politycznej* było bowiem od czasów Św. Augustyna pojęciem podejrzanym. Św. Augustyn analizując pracę Marka Warrona *Starożytności rzeczy ludzkich i boskich*, w której autor dzieli teologię na mityczną, czyli bajkową tworzoną przez poetów i stosowaną w teatrze, naturalną, czyli fizyczną odkrywaną przez filozofów i odnoszącą się do świata oraz państwową, czyli urzędową, używaną przez ludy, a dostosowaną do miasta, łączy teologię w pierwszym znaczeniu z teologią w trzecim znaczeniu („gdzież jest bowiem, jak nie w mieście teatr”, Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. Ks. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 232) i jako zajmujące się „wymyślo-nymi” bóstwami oraz zjednoczone „wspólnotą błędu” uznaje: „obydwie [za] niewstydyne i obydwie potępienia godne” (ibidem, s. 232–234). Por. też: H. Meier, *Die Lehre Carls Schmitts*, op. cit., s. 291, 292. Carl Schmitt pojęcie *teologii politycznej* przejmuje od anarchisty Michała Bakunina. Bakunin używa go do skrytykowania polityki Giuseppe Mazziniego. I gdy Bakunin krytykuje teologię polityczną, to Schmittowi poprzez negację wrogiej pozycji Bakunina udaje się nadać pojęciu teologii politycznej znaczenie pozytywne. Por. ibidem, s. 22, 23, 294.

¹² „W rzeczywistości nie było chrześcijańskiego narodu, który nie uprawiałby w tym sensie »politycznej teologii«, nie chwalił bojowników Chrystusa i obrońców swego Kościoła, a w ziemskich sukcesach i porażkach swojego Kościoła znajdował opatrznościowy, a więc jakoś teologiczny sens”, C. Schmitt, *Teologia polityczna II*, op. cit., s. 89.

¹³ „Albowiem już działa tajemnica bezbożności. Niech tylko ten, co teraz powstrzymuje ustąpi miejsca a wówczas ukaże się Nięgodziwiec, którego Pan Jezus zgładzi tchnieniem swoich ust i wniwecz obróci [samym] objawieniem swego przyjsia.” 2 Tes 2.7. Wszystkie cytaty z Biblii według *Biblii Tysiąclecia*. „Kto jest dziś katechonem? [...] To pytanie jest ważniejsze niż pytanie o Jüngerowskiego Nadleśniczego.” C. Schmitt, *Glossarium*, op. cit., s. 47. Postać Nadleśniczego z powieści E. Jüngera *Na marmurowych skałach* z 1939 roku jest negatywnym odpowiednikiem chrześcijańskiego katechona.

¹⁴ Według C. Schmitta chrześcijańska koncepcja dziejów, czyli odpowiedź na pytanie „Dlaczego nie przychodzi koniec?” (C. Schmitt, „*Solange das Imperium da ist.*” *Carl Schmitt im Gespräch mit Klaus Figgel und Dieter Groh* 1971, Berlin 2010, s. 48) jest możliwa właśnie dzięki wierze w *katechona*, który powstrzymuje koniec świata. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, op. cit., s. 29. Wiara w *katechona* pozwala w ogóle uczestniczyć w dziejach wobec eschatologicznego paraliżu wszelkich ludzkich działań w obliczu spodziewanego końca świata. Dla J. Taubesa sama koncepcja *katechona* jest już oswojeniem chrześcijańskiego doświadczenia końca czasów. Por. J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlin 1987, s. 22.

bardziej konkretnie zakon jezuitów)¹⁵, Cesarstwo Bizantyńskie powstrzymujące przez całe wieki wejście muzułmanów do Europy¹⁶, Imperium Rzymskie, albo też jego następcą Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego (np. cesarz Rudolf II Habsburg, który powstrzymywał wybuch wojny, która, jak się później okazało, miała trwać całe trzydzieści lat¹⁷). Wszystko to są dziejowe siły polityczne powstrzymujące nadejście Antychrysta. I tak na przykład tytuł cesarza w Świętym Cesarstwie Rzymskim nie oznaczał po prostu wyższego stopniem króla (króla nad królami), lecz wiązał się z określonym zleceniem. Misją cesarza było przyjęcie roli *katechona*. Średniowieczna wiara chrześcijańska widziała w urzędzie cesarskim święte zadanie pochodzące z innej sfery niż godność króla¹⁸. Istnieją także przejściowe lub szczątkowe wersje *katechona*. Rozumiany jest on wtedy jako wykonujący swoje zadanie dla konkretnej siły politycznej¹⁹. I tak na przykład cesarz Franciszek Józef I jest *katechonem* dla monarchii habsburskiej, Józef Piłsudski dla Polski, a Tomasz Masaryk dla zachodniej demokracji liberalnej²⁰. Odpowiedź na pytanie, kto powstrzymuje nadejście zła, a kto je przyspiesza jest niezbędna dla każdego chrześcijanina, który chce aktywnie uczestniczyć w dziejach. Jest też jednak zawsze obciążona ryzykiem. Dzieje jako takie są z punktu widzenia teologii politycznej próbą i sądem, a czyny ludzkie jedynie odpowiedzią w ciemno²¹.

Z teologią polityczną w najwyraźniejszej postaci mamy jednak do czynienia, gdy teolog po prostu buduje określony polityczny model jako zgodny z wiarą religijną. Klasycznym przykładem jest teologiczna legitymizacja Cesarstwa Rzymskiego dokonana przez Euzebiusza z Cezarei²². Legitymizacja porządku politycznego dokonuje się dzięki wydobyciu na jaw wspólnoty losów chrześcijaństwa i Imperium Rzymskiego²³. Boska opatrność kieruje po prostu dziejami Cesarstwa. Momentem przełomowym jest panowanie Oktawiana Augusta, podczas którego kończy się okres wielowładztwa politycznego (m.in. schyłek narodowego królestwa Żydów, a wraz ze śmiercią Kleopatry Wielkiej koniec pano-

¹⁵ Ale mogą nim być Żydzi odmawiający przyjęcia chrześcijańskiej wiary. Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna II*, op. cit., s. 72.

¹⁶ C. Schmitt, *Land und Meer. Eine Weltgeschichtliche Betrachtung*, Stuttgart 2011, s. 19.

¹⁷ Ibidem, s. 80.

¹⁸ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, op. cit., s. 31.

¹⁹ C. Schmitt, *Glossarium*, op. cit., s. 47.

²⁰ H. Meier, *Die Lehre Carls Schmitts*, op. cit., s. 245. C. Schmitt, *Glossarium*, op. cit., s. 85. Dzisiaj zaś można znaleźć na przykład w Komisji Europejskiej *katechona* europejskiej demokracji liberalnej (broniącego jej przed „populistami”).

²¹ C. Schmitt mówi o rozróżnieniu między Powstrzymującym (*Aufhalter*) a Przyspieszającym (*Beschleuniger*) i swego rodzaju „ofercie w ciemno” (*ein blindes Vorgebot*). Por. H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen“*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, s. 91; H. Meier, *Die Lehre Carls Schmitts*, op. cit., s. 189, 190. Schmitt nazywa siebie mianem chrześcijańskiego Epimeteusza, „nieszczęsnego” brata Prometeusza (widoczna jest tu niechęć Schmitta do prometejskiego buntu). Por. C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, op. cit., s. 12. Należy też pamiętać, że „człowiek powinien działać, ale najważniejsze może osiągnąć tylko przez łaskę”. C. Schmitt, *Theodor Däublers „Nordlicht“. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Berlin 2009, s. 57 (tłum. własne).

²² „W *Laus Constantini* Euzebiusz pokazuje, jak Konstantyn w swej monarchii naśladował Boską monarchię. Jednemu królowi na ziemi odpowiada jeden Bóg w niebie”. E. Peterson, *Boska Monarchia*, op. cit., s. 307.

²³ „Czyż nie jest zadziwiające – a jeśli się głęboko zastanowimy, zrozumiemy wówczas, że nie może to być dzieło człowieka – iż mianowicie dopiero od czasów Jezusa, a nigdy przedtem, największe narody ekumeny zaczęły podlegać *jednej* władzy – władzy Rzymian – a wraz z jego nieoczekiwanym pojawieniem się wśród ludzi również sprawa Rzymu zaczęła się pomyślnie rozwijać?”, Euzebiusz z Cezarei, cyt. za: E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, op. cit., s. 52.

wania dynastii ptolemejskiej w Egipcie) i rozpoczyna się zwycięski pochód religii monoteistycznej. Zjednoczenie świata politycznego przygotowuje bowiem grunt do przyjęcia jednego Boga i ułatwia misję ewangelizacyjną. Pluralizm polityczny łączy się z politeizmem i odpowiada za wojny, które narody prowadzą ze sobą. Monarchia Oktawiana Augusta zaprowadza pokój (a tym samym rozpoczyna walkę z politeizmem, w zasadzie Imperium Rzymskie jest już – potencjalnie – monoteistyczne). Narodziny Jezusa (w czasach panowania Oktawiana Augusta) zwiastują właśnie zwycięstwo religii wyznającej jedynego Boga. Jezus chciał być poddanym tego Cesarstwa Rzymskiego (dlatego zostaje uwzględniony w spisie powszechnym zarządzonym przez Rzymian)²⁴. *Pax Romana* jest zaś spełnieniem biblijnych proroctw odnoszących się do pokoju między narodami. Cesarstwo Rzymskie swoją pełnię osiąga za rządów Konstantyna Wielkiego²⁵. Panowanie Konstantyna jest odtworzeniem jednolitego Imperium, a jednocześnie umocnieniem monarchii bożej²⁶. Tak dochodzi do połączenia czterech pojęć: monoteizm, monarchia, Imperium Rzymskie i pokój²⁷. Monoteizm znajduje swoje odzwierciedlenie w monarchii cesarza rzymskiego²⁸, a zapowiadany przez proroków i Jezusa pokój okazuje się *pax Romana*²⁹.

²⁴ „Występuje opatrnościowy związek pomiędzy końcem państwowości narodowościowej w ramach monarchii Augustyna a pojawieniem się Chrystusa”. E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, op. cit., s. 52. E. Petersen dodaje, że „Oktawian został w ten sposób schrystianizowany, zaś Chrystus stając się *civis Romanus* uległ romanizacji”. Ibidem, s. 56.

²⁵ „Zaś nasz wyróżniający się wszystkimi cnotami pobożności cesarz Zwycięzca (ten bowiem przydomek sam sobie przybrał jako najważniejsze imię z powodu zwycięstw, którymi obdarzył go Bóg nad wszystkimi wrogami i nieprzyjaciółmi) objął władzę nad Wschodem i jeden rządził Cesarstwem Rzymskim, zjednoczonym teraz, jak w dawnych czasach, pod jego panowaniem. Był pierwszym, który ogłosił wszystkim najwyższą zwierzchność Boga, podczas gdy sam jako jedyny władca nad światem rzymskim rozciągnął swoje panowanie na cały rodzaj ludzki”. Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna*, tłum., wstęp, przypisy T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 143.

²⁶ „Po tym, jak Konstantyn zwyciężył nad Licyniuszem restytuowana została monarchia polityczna, a tym samym – umocniona monarchia boża”. E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, op. cit., s. 53.

²⁷ „Cesarstwo Rzymskie jest pokojem, zwycięstwem porządku nad zamieszaniami i podziałami wojny domowej: odbywające się na zasadzie »jeden Bóg – jeden świat – jedno cesarstwo«”. C. Schmitt, *Teologia polityczna II*, op. cit., s. 93.

²⁸ „Monarchia cesarza rzymskiego, jedyny ziemski monarcha – dla Euzebiusza jest nim tylko i wyłącznie Konstatyn I Wielki – koresponduje z jedyną monarchią bożą w niebie”. E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, op. cit., s. 54.

²⁹ Dla Petersena teologiczna legitymizacja Imperium Rzymskiego (dokonana przez Euzebiusza z Cezarei) jest przykładem negatywnym, dowodzi bowiem niemożliwości chrześcijańskiej teologii politycznej jako takiej. Przeszkodami nie do przezwyciężenia dla koncepcji chrześcijańskiej teologii politycznej są dogmat trynitarny oraz chrześcijańska eschatologia, które nie dają się przełożyć na monarchię cesarza rzymskiego i *pax Romana*. Trójosobowy Bóg jest absolutnie transcendentny i nie ma żadnego odpowiednika w bycie stworzonym, a prawdziwy pokój nie może powstać w wyniku jakichkolwiek działań politycznych, może przynieść go tylko powracający Chrystus. Czy jednak rzeczywiście można całkowicie oddzielić teologię od polityki pozostaje kwestią wątpliwą. Schmitt widzi w tym abstrakcyjnym oddzieleniu tego, co czysto teologiczne od tego, co polityczne unik przed konkretną rzeczywistością, w której mieszają się sfera duchowości ze sferą świecką (zawsze też pozostaje pytanie, kto *in concreto* rozstrzyga, co jest duchowe, a co świeckie). „Rzymski cesarz August sam w sobie należy w pełni do chrześcijańskiej historii zbawienia, a rozpoznawanie palca Bożego i Bożej Opatrzności w wydarzeniach historyczno-politycznych nie wydaje mi się niechrześcijańskie”, s. 95. Z drugiej strony można argumentować, że teologia polityczna może prowadzić do relatywizacji Chrystusa jako Syna Bożego. „Bóg objawił się tylko raz i każde dalsze objawienie przyjęte w politycznej zasadzie czy to jako rasa, klasa, naród, czy masa, Boże objawienie w Chrystusie czyniłoby mało ważnym preludium współczesnych objawień”. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009, s. 417.

TEOLOGIA POLITYCZNA, czyli analogie między pojęciami teologicznymi a pojęciami politycznymi

Problematyki politycznej nie da się oddzielić od problematyki teologicznej³⁰. Można to zobrazować w następujący sposób. Teologia katolicka na przykład naucza, że istnieje jeden osobowy Bóg, że króluje on w niebie i na ziemi, że Bóg, który króluje w niebie i na ziemi, sprawuje nad rzeczami boskimi i ludzkimi władzę nieograniczoną. Tym trzem twierdzeniom teologicznym odpowiadają trzy twierdzenia polityczne: król jest jeden, król panuje poddanym i król ma nad nimi władzę. Instytucjonalnym odpowiednikiem tych twierdzeń jest monarchia absolutna. Każdemu twierdzeniu teologii katolickiej można zaprzeczyć. Deizm jest negacją ostatniego twierdzenia, zaprzecza Opatrzności. Głosi, że Bóg istnieje, króluje, ale znajduje się tak daleko, czy też tak wysoko, iż nie może sprawować władzy nad ludzkimi rzeczami. W porządku politycznym odpowiadają im twierdzenia, że król istnieje, król panuje, ale król nie sprawuje władzy. Instytucjonalnie mamy do czynienia w tym przypadku z monarchią konstytucyjną. Panteizm jest zaprzeczeniem nie tylko opatrznosci, lecz także królowaniu Boga. Uznaje istnienie Boga, ale nie jest to Bóg osobowy. Bóg nie jest osobą, a więc nie może królować ani sprawować władzy. Odpowiednikiem politycznym jest twierdzenie, że władza istnieje, ale jest władzą wszystkich, mamy tu do czynienia z demokracją³¹. Negacją wszystkich trzech twierdzeń teologii katolickiej jest ateizm, czyli twierdzenie, że Bóg nie istnieje. W porządku politycznym odpowiada temu żądanie zniesienia rządu jako takiego, anarchizm. W ten sposób mamy zestaw twierdzeń teologicznych wraz z odpowiadającymi im ideami politycznymi (chrześcijaństwo – monarchizm, deizm – konstytucjonalizm, panteizm – demokracizm, ateizm – anarchizm)³².

Twierdzenia teologiczne są rdzeniem twierdzeń politycznych czy też pojęcia polityczne są echem pojęć teologicznych³³. Refleksja nad polityką wychodząca od teologii pozwala odkryć cały szereg analogii.

Teistycznej teologii odpowiada suwerenna władza monarchy, który ma możliwość bezpośredniej interwencji. I tak jak wszechmocna wola Boga nie

³⁰ „We wszystkich kwestiach politycznych napotykamy teologię”. P.-J. Proudhon, *Wyznania rewolucjonisty*, za: J. Donoso Cortés, *Esej o katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie rozważanych w ich fundamentalnych zasadach*, op. cit., s. 5.

³¹ „Władza to tłum, nie ma tedy innej metody rządzenia niż wybory powszechne ani innego rządu niż Republika”. J. Donoso Cortés, *Esej o katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie rozważanych w ich fundamentalnych zasadach*, op. cit., s. 335.

³² J. Donoso Cortés, *Mowa o położeniu Europy*, w: ibidem, s. 333–335.

³³ „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”. C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 60. „Nie jest to pochwała sekularyzacji, ale odkrycie, że w prawie państwowym używa się pojęć, których podłoże i korzenie pozostają ukryte, a to z powodu amnezji, zapomnienia. Na tym fundamencie powstają budowle, które w sytuacji wyjątkowej zamieniają się w kupę gruzu”. J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 142. Jeżeli chodzi o problem sekularyzacji, to trzeba zauważyć, że człowiek zawsze uznaje jakiś czynnik za ostateczną, absolutną instancję. (por. C. Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin 1998, s. 18). Sekularyzacja byłaby przesunięciem tej absolutnej instancji; przejście od Boga jako absolutnej instancji do państwa, czy w końcu jednostki. Ostatni etap sekularyzacji rozpoczyna romantyzm z jego postawieniem w centralnym miejscu indywiduum. Romantyzm jest subiektywnym okazjonalizmem. Boga Malebranche’a zastępuje romantyczny podmiot, który traktuje świat jako okazję do snucia swojej fabuły (gry asocjacji). C. Schmitt, *Politische Romantik*, op. cit., s. 18. Liberalizm w końcu za ostateczną instancję uważa wyemancypowaną, samotną i odizolowaną jednostkę. Por. ibidem, s. 105.

może chcieć niczego złego ani nierozumnego, tak wola absolutnego monarchy jako „żywego prawa” (*nomos empsychos*) jest prawem po prostu³⁴.

Pojęciu wszechmocnego Boga odpowiada pojęcie wszechmocnego prawodawcy. Wszechmocny prawodawca ustala reguły, rozstrzyga kontrowersje, ale jest też instancją miłosierdzia rozdającą ułaskawienie czy ogłaszającą amnestię³⁵.

Cud w teologii ma swój odpowiednik w sferze politycznej w stanie wyjątkowym. Rozstrzygnięcie zaś o stanie wyjątkowym to posiadanie władzy najwyższej, czyli suwerennej³⁶. Stan wyjątkowy to sytuacja, dla której nie przewidziano reguł. Decyzja o stanie wyjątkowym jest więc decyzją powstałą w sensie normatywnym z nicości (mamy tu do czynienia ze swego rodzaju *creatio ex nihilo*)³⁷. Suwerenność zaś znaczy w praktyce tyle, co nieomyślność. Suwerenna decyzja jest w zasadzie nieomyślna, bowiem nie ma instancji wyższej, do której można byłoby się od niej odwołać³⁸. Nie ma wyższej instancji niż państwo. Jeżeli sensem państwa jest urzeczywistnienie w świecie prawa³⁹, to, jak przy każdej realizacji idei (urzeczywistnieniu myśli), niezbędna jest decyzja oraz nieomyślna (w znaczeniu – najwyższa) instancja, która dokonuje ostatecznych rozstrzygnięć⁴⁰.

Deizm, zachowując istnienie Boga, wyklucza go ze świata. Odpowiadający mu konstytucjonalizm pozostawia króla na tronie, ale ubezwłasnowolnia go za pomocą parlamentu⁴¹. Deistyczny Bóg konstruuje świat jak maszynę, która raz puszczona w ruch nie potrzebuje już swojego twórcy, a ustawodawca urządza w taki sam sposób maszynę państwową. Kluczowym pojęciem staje się *balance*, równowaga między poszczególnymi elementami państwa pozwalająca wyeliminować nadzorcę. I tak jak w deizmie wykluczono cud, czyli bezpośrednią interwencję Boga przełamującą prawa natury, tak w państwie prawa odrzucono możliwość ingerencji suwerena (monarchy czy ludu) w porządek prawny⁴².

Z szukaniem odpowiedników politycznych pojęć teologicznych wiąże się jednak problemy. Przykładem może być dogmat trynitarny, który może mieć swój odpowiednik w atrybutach króla (władza, mądrość, dobro). Można jednak także widzieć zsekularyzowaną Trójcę Świętą, w której poszczególne osoby wzajemnie się relatywizują, w trójpodziale władzy w państwie⁴³. Można

³⁴ Por. C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlin 2015, s. 96.

³⁵ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, op. cit., s. 60–62.

³⁶ „Ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym, jest suwerenny”. Ibidem, s. 33.

³⁷ „Decyzja podejmowana jest przez odpowiednią instancję lub osobę. To czyni ją relatywnie, a w niektórych okolicznościach absolutnie niezależną od tego, czy w swej istocie jest ona słuszna, czy nie. Definitywnie kończy to też dalsze dyskusje nad wątpliwościami, które wyrażano przed podjęciem decyzji. Decyzja momentalnie staje się niezależna od uzasadniającej ją argumentacji i uzyskuje samostną wartość”. Ibidem, s. 58.

³⁸ „W praktyce nie ma dla Maistre’a różnicy między tym, że ktoś jest nieomyślny, a więc nie popełnia błędów, i sytuacją, w której nie można odwołać się od decyzji, uzasadniając, że jest ona niesłuszna. Chodzi bowiem o to, że od decyzji ostatecznej nie może już być żadnego odwołania do wyższej instancji”. Ibidem, s. 75.

³⁹ Por. C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., s. 10.

⁴⁰ Por. ibidem, s. 81, 82.

⁴¹ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, op. cit., s. 78.

⁴² Ibidem, s. 61.

⁴³ „Władza podzielona, nie władza absolutna, jest władzą trójjedynego Boga. [...] Tak jak Bóg relatywizuje się w swojej trójjedyności przez siebie samego, tak nowoczesne państwo w podziale władzy ogranicza swoją władzę przez siebie samego”. W.J. Hollerweger, cyt. za: G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, op. cit., s. 419.

w końcu analogię do Trójjedynego Boga, którego trzy osoby postawione są na tym samym poziomie, widzieć we wspólnocie ludzi, w której panuje równość⁴⁴.

Analogie pojęć teologicznych mogą być odkrywane w różnych przestrzeniach prawno-politycznych, także tych, zaprzeczających istnieniu Boga (oraz państwa). Pojęcia *Boga* i *państwa* odpowiadają sobie także w przypadku, gdy i Boga, i państwo uznaje się za byty fikcyjne. Pojęcie Boga można traktować jako antropomorficzną personifikację porządku świata⁴⁵. Pojęcie państwa zaś jako antropomorficzne uosobienie porządku prawnego⁴⁶. Wówczas zarówno Bóg, jak i państwo są tylko hipostazami, fikcjami, którym nadaje się realne istnienie, a następnie przeciwstawia się światu (Bóg) lub prawu (państwo) jako byty transcendentne wobec nich. Personifikacje są jedynie narzędziami poznawczymi (świat jako jedność, czy prawo jako wywodzące się z jednej woli), traktując je jednak jak realne byty teologia teistyczna sprzeciwia się utożsamieniu Boga ze światem, a nauka o państwie stara się zapobiec rozplynięciu się państwa w porządku prawnym.

Boga i państwo opisuje się w sposób negatywny, Boga jako byt nieskończony, a suwerenność władzy państwowej jako nieposiadanie nad sobą żadnej wyższej władzy. Wszechmoc Boga ma zaś odpowiednik w omnipotencji państwa. I podobnie jak transcendentny wobec świata Bóg w cudzie wyraża swoją istotę jako różną od świata, państwo jako transcendentne wobec prawa stanowi akty je przekraczające, których uzasadnieniem jest tylko interes państwa. Cudowi naturalnemu odpowiada cud prawny⁴⁷.

Teologicznej nauce o duszy odpowiada zaś prawnicza teoria podmiotu prawnego. Mówimy tu o podobieństwie relacji między Bogiem a człowiekiem oraz państwem a jednostką. W obu przypadkach człowiek jako istota biologiczno-psychologiczna zasadniczo nie jest brana pod uwagę. Boga interesuje człowiek jako istota duchowa, a prawo zajmuje się jednostką jako podmiotem prawnym⁴⁸.

⁴⁴ „Trzy Boskie osoby mają coś wspólnego, pomijając ich osobowe właściwości. A zatem trójcy Świętej odpowiada wspólnota, w której osoby definiowane są przez ich relacje między sobą i ich znaczenia dla nich samych, ale nie przez władzę i posiadanie siebie nawzajem.” J. Moltmann, cyt. za: G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, op. cit., s. 420. Można przy tej okazji wspomnieć o różnicy podejść do teologii politycznej między J. Taubesem a C. Schmittem. Ogólnie rzecz biorąc, Taubes i Schmitt uprawiają teologię polityczną z dwóch różnych perspektyw. Taubes zgodnie ze swoimi słowami, myśli od dołu, tzn. od strony wspólnoty, Schmitt natomiast myśli z perspektywy odgórną, tzn. od strony władzy. Gdzie indziej widzą w związku z tym niebezpieczeństwo i w innym miejscu szukają ratunku. Schmitt broni państwa przed zagrożeniem płynącym z dołu. Por. J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 204. Stąd podkreślanie przez niego znaczenia decyzji i powtarzanie za T. Hobbesem, że *autoritas non veritas facit legem*. Por. C. Schmitt, *Über drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin 2006, s. 23. Taubes widzi w Schmitcie inkarnację Wielkiego Inkwizytora z powieści Fiodora Dostojewskiego *Bracia Karamazow*. Por. J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, op. cit., s. 15. Sam Taubes zwraca zaś uwagę na możliwość „chaosu płynącego z góry”, czyli niebezpieczeństwo wychodzącego właśnie od państwa, czy też, mówiąc bardziej ogólnie, od władzy jako takiej i podkreśla znaczenie obywatelskiego nieposłuszeństwa. Por. W.-D. Hartwich, A. i J. Assmannowie, *Posłowie*, w: J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 254–255.

⁴⁵ „W celu zrozumienia świata, zakłada się go jako sensowną całość, to znaczy jako spójny porządek wszystkich zdarzeń”. H. Kelsen, *Bóg i państwo*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, 2014, nr 59, s. 361.

⁴⁶ „Pojęcie porządku prawnego służy pojmowaniu wielości stosunków prawnych między jednostkami jako jedności. Abstrakcyjna jedność porządku prawnego unaocznia się w wyobrażeniu osoby, której wola oznacza również treść tego porządku prawnego, tak jak wola Boga wyraża się w porządku świata”. Ibidem, s. 361.

⁴⁷ Por. ibidem, s. 369.

⁴⁸ Por. ibidem, s. 371.

Teologia i nauka o państwie stają też przed podobnym kłopotem, a mianowicie relacją między Bogiem a światem oraz państwem a prawem. Transcendentny Bóg ujawnia się jako Bóg Ojciec i Syn Boży. Bóg, który stał się człowiekiem, rezygnuje ze swej wszechmocy. To samoograniczenie Boga dokonane poprzez wcielenie, ma odpowiednik w koncepcji samozobowiązania państwa wobec ustanowionego przez siebie prawa. Z jednej strony Bóg jest wszechmocny, a z drugiej jako Bóg-człowiek podlega prawom świata. Podobnie, z jednej strony państwo to władza ustanawiania dowolnego prawa, a z drugiej działaniami państwowymi mogą być tylko te, do których upoważnia prawo⁴⁹.

Analogiczne są dwa inne problemy: także problem zła w stworzonym przez Boga, czyli z zasady dobrym świecie, z problemem bezprawia w systemie prawnym. Pytanie, jak wszechmocny i dobry Bóg może stworzyć zło, jest podobne do pytania, jak państwo może stanowić akty bezprawne?

Wszystkie te problemy stają się pozorne, jeżeli zrozumiemy, że mamy do czynienia właśnie z hipostazami. Dzięki zrozumieniu, że Bóg jest tożsamy ze światem, a państwo identyczne z porządkiem prawnym, pojęcia te stają się zbędne i cała problematyka znika. I tak jak panteizm usunął transcendentnego Boga, tak czysta nauka prawa redukuje pojęcie państwa do pojęcia prawa. Można także zauważyć paralelę między ateizmem a anarchizmem (mimo różnicy polegającej na tym, że ateista daje negatywną odpowiedź na pytanie, czy istnieje Bóg, a anarchista negatywnie ustosunkowuje się do problemu, czy państwo powinno istnieć). Według obu koncepcji zarówno Bóg, jak i państwo istnieją jedynie pod warunkiem wiary w Boga lub państwo.

Poszukiwanie rdzenia teologicznego, czy też, szerzej mówiąc, rdzenia metafizycznego, pojęć politycznych pozwala zrozumieć, dlaczego w danej epoce takie, a nie inne wyobrażenia polityczne (choćby zasada legitymizacji dynastycznej lub demokratycznej) wydają się oczywiste⁵⁰. Chodzi o tożsamość struktury metafizycznego obrazu świata danej epoki z formą jej politycznej organizacji. Światopogląd danej epoki skupia się właśnie w teologii czy też metafizyce⁵¹.

W XVII i XVIII w. Bóg jest transcendentny wobec świata, a monarcha wobec państwa. Absolutny monarcha gwarantuje jedność państwa, podejmując decyzje, które kończą spory między wrogimi sobie poddanymi. W XIX w. zaczyna panować idea immanencji⁵². W metafizyce jako panteizm lub jako pozytywistyczna obojętność na metafizykę, natomiast w porządku politycznym jako demokratyczna koncepcja tożsamości rządzących i rządzonych⁵³. Monarchia, dotychczas w oczywisty sposób uznawana za prawomocną, zostaje wyparta przez demokratyczną koncepcję legitymizacji. Analogie między pojęciami politycznymi a teologicznymi

⁴⁹ „Jak wszechmocny Bóg, ze swej istoty nieograniczony i niezwiązany, może jednocześnie urodzić się i podlegać prawom natury; żyć, cierpieć, umierać i podlegać prawu moralnemu? [...] Jak państwo, którego władzę, jako jego istotę, uczymy się odróżniać od prawa, może być w jakikolwiek związane, nawet przez »własne« prawo?” Ibidem, s. 366.

⁵⁰ „Historyczno-polityczna treść monarchii odpowiadała stanowi świadomości ludzi w Zachodniej Europie w owych czasach, a prawna forma tej historycznej i politycznej rzeczywistości wyrażała się w pojęciu, którego struktura zgadzała się ze strukturą pojęć metafizycznych. [...] Przez zestawienie z panującym wówczas światopoglądem monarchia staje się zjawiskiem tak samo oczywistym i zasadnym jak dzisiaj demokracja”. C. Schmitt, *Teologia polityczna*, op. cit., s. 68.

⁵¹ „Metafizyka jest najbardziej czytelnym i najmocniejszym wyrazem danej epoki”. Ibidem, s. 68.

⁵² „Nowoczesność to immanentny kosmos”. J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 177.

⁵³ C. Schmitt, *Teologia polityczna*, op. cit., s. 70–71.

istnieją jednak dalej. Można odnaleźć szczątkowe formy myślenia teologicznego, na przykład w zasadzie *vox populi, vox Dei*. Wola powszechna (*volonté générale*) może wszystko, ale nie może chcieć niczego złego⁵⁴, podobnie jak Bóg łączy w sobie władzę i prawo⁵⁵. Rozróżnienie zaś na władzę konstytuującą (*pouvoir constituant*), czyli lud jako źródło legitymizacji wszelkiej władzy i władzę ukonstytuowaną (*pouvoir constitué*), czyli strukturę organów władzy publicznej jest analogiczne do rozróżnienia na byt stwarzający (*natura naturans*) oraz byt stworzony (*natura naturata*)⁵⁶.

We współczesnym świecie największa siła argumentacyjna osiągnana jest za pomocą historiozofii (dla współczesnego człowieka oczywistym jest bowiem, że procesu historycznego nie można zahamować, a to, co nowe ma przewagę nad starym, i zasadniczo jest nie do odparcia)⁵⁷. Transcendentny Bóg jako ostateczna instancja zostaje zastąpiony historią⁵⁸, a poszczególne człowiek staje się narzędziem socjologicznych lub dziejowych warunków⁵⁹.

Filozofia dziejów jest jednak zsekularyzowanym odpowiednikiem teologii historii Joachima z Fiore, która ze swej strony jest interpretacją dogmatu trynitarnego. Poszczególne Osoby Trójcy oznaczają następujące po sobie okresy dziejowe: epoka Ojca (trwająca od Abrahama do Jezusa), epoka Syna (od Chrystusa do „teraz”, czyli około 1200 roku) i epoka Ducha Świętego. W ostatniej epoce centralne miejsce Chrystusa zostaje zanegowane, zajmuje je Duch Święty. Tradycyjny schemat ujmowania dziejów: starożytność, średniowiecze i nowożytność jest zeświecczoną wersją „trynitarnego” schematu. Podobnie historiozofia Georga W.F. Hegla⁶⁰ oraz cała od niego się wywodząca filozofia dziejów jest echem dogmatu trynitarnego⁶¹.

Teologia POLITYCZNA, czyli polityczny potencjał teologii

Przykładem politycznej interpretacji teologii może być analiza *Listu do Rzymian Św. Pawła*. Początek listu⁶² jest już wyraźną deklaracją polityczną. List jest skierowany

⁵⁴ „Wola ludu jest zawsze słuszna, lud tworzy sprawiedliwe prawo”. C. Schmitt, *Teologia polityczna*, op. cit., s. 70. Woli powszechnej nie należy mylić z wolą wszystkich (*volonté de tous*). Wola powszechna jest skierowana na realizację dobra wspólnego i w związku z tym jest zawsze racjonalna.

⁵⁵ C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlin 2015, s. 118.

⁵⁶ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin 2010, s. 79, 80. C. Schmitt, *Die Diktatur*, op. cit., s. 139.

⁵⁷ C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamt-europäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Berlin 2009, s. 11–12. „Prawem jest dziś to, co służy postępowi, przestępstwem to, co go zatrzymuje”. C. Schmitt, *Die Einheit der Welt*, „Merkur” 1952, nr 1 (tłum. własne).

⁵⁸ C. Schmitt, *Politische Romantik*, op. cit., s. 68.

⁵⁹ Ibidem, s. 90.

⁶⁰ „Również za metodą dialektyczną Hegla kryje się »trynitarna« teologia dziejów Joachima”. J. Taubes, *Dialektyka i analogia*, tłum. R. Pawlik, w: J. Taubes, *Apokalipsa i polityka*, op. cit., s. 224.

⁶¹ „Począwszy od Joachima każda rewolucyjna eschatologia uważa, że wraz z nią rozpoczyna się coś ostatecznego, przekraczającego starożytność i średniowiecze, które były jedynie prehistorią: rozpoczyna się trzecie królestwo, epoka Ducha Świętego, w której tkwi spełnienie”. J. Taubes, *Zachodnia eschatologia*, tłum. A. Serafin, Warszawa 2016, s. 100. Dla Karola Marksa na przykład wraz z burżuazyjną „formacją społeczną kończy się tedy prehistoria społeczeństwa ludzkiego” (K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, cyt. za: K. Marks, F. Engels, *O materializmie historycznym. Wybór tekstów*, red. I. Strumińska, Warszawa 1975, s. 13). A dla Francisca Fukuyamy spełnieniem dziejów jest demokracja liberalna (por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Kraków 2009).

⁶² „Paweł, sługa Chrystusa Jezusa, z powołania apostoła, przeznaczony do głoszenia Ewangelii Bożej [...] o Jego Synu – pochodzącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha Świętości pełnym mocy Synem Bożym przez powstanie z martwych – o Jezusie Chrystusie, Panu naszym. Przez Niego otrzymaliśmy łaskę i urząd apostołski, aby ku chwale Jego imienia pozyskiwać wszystkich pogan dla posłuszeństwa w wierze. [...] Do wszystkich przez Boga umiłowanych, powołanych świętych, którzy mieszkają w Rzymie [...]”.

do gminy mieszczącej się w centrum politycznym ówczesnego świata i może być traktowany jako wypowiedzenie wojny Imperium Rzymskiemu⁶³. Sam autor, który jako trzynasty apostoł właściwie nim nie jest⁶⁴, określa siebie jako „z powołania apostoł”⁶⁵. Chrystus zaś już z pochodzenia jest przeznaczony do władzy królewskiej („z rodu Dawida”). Poprzez zmartwychwstanie zaś zostaje „ustanowionym” Synem Bożym. Mowa tu więc o akcie intronizacji⁶⁶. Już poprzez samo roszczenie Chrystusa do panowania nad światem św. Paweł poddaje w wątpliwość władzę na światem Cesarstwa Rzymskiego.

Pamiętając o zasadzie, że pojęcia polityczne mają zawsze charakter polemiczny⁶⁷ (do ich zrozumienia niezbędna jest wiedza przeciw komu zostały skierowane) można dokładniej przeanalizować list. Wiara (*pistis*)⁶⁸, a nie uczynki, jest podstawą nowej relacji człowieka z Bogiem⁶⁹. Wiara unieważnia wszelkie naturalne więzi. Jest to przypadek „rycerza wiary” Abrahama, który dla Boga gotowy był poświęcić nawet swojego syna Izaaka⁷⁰. Sformułowanie „posłuszeństwo w wierze” z samego początku listu należy rozumieć jako polemiczne wobec „posłuszeństwa prawu”⁷¹. Duch (*pneuma*)⁷² pozwala na ukonstytuowanie nowej, szerszej wspólnoty⁷³ i służy

⁶³ J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 59. „List do rzymian stanowi teologię polityczną, polityczny gest, wypowiedzenie wojny cesarzom”. Ibidem, s. 64.

⁶⁴ Ibidem, s. 68.

⁶⁵ Odpowiednikiem charyzmatycznej legitymizacji św. Pawła, który jako trzynasty apostoł mógł się uprawomocnić tylko charyzmatycznie jest socjologiczna koncepcja panowania charyzmatycznego M. Webera. Por. C. Schmitt, *Teologia polityczna II*, op. cit., s. 62.

⁶⁶ „Chodzi więc o świadome podkreślenie atrybutów imperatora, króla, cesarza w liście skierowanym do gminy w Rzymie, którym władza przecież sam imperator i który stanowi ośrodek kultu cesarza i jego religii”. J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 61.

⁶⁷ „Wszystkie polityczne pojęcia, wyobrażenia i określenia mają znacznie polemiczne. Odnoszą się do konkretnej sytuacji przeciwieństwa i pozostają z nią w ścisłym związku. Jej ostateczną konsekwencją jest jednoczenie się ludzi według kryterium przyjaciela lub wroga”. C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, w: idem, *Teologia polityczna i inne pisma*, op. cit., s. 2012.

⁶⁸ Wiara w sensie *pistis* to wiara, na którą się nawraca, podmiotem jej jest przede wszystkim jednostka, a wspólnota powstaje jako związek nawróconych jednostek. Wiara zaś w sensie *emunah* to wiara, która jest wiarą pierwotną i naturalną, w której człowiek się już znajduje jako członek wspólnoty. Por. J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 50.

⁶⁹ „Sądzimy bowiem, że człowiek osiąga usprawiedliwienie na podstawie wiary, niezależnie od pełnienia czynków wymaganych przez Prawo”. Rz 3.28.

⁷⁰ „Albowiem cóż mówi Pismo? Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to policzone za sprawiedliwość”. Rz 4.3; „Albowiem nie od [wypełniania] Prawa została uzależniona obietnica dana Abrahamowi i jego potomstwu, że będzie dziedzicem świata, ale od sprawiedliwości [uzyskanej przez] wiarę. [...] Dlatego [dziedzictwo przypada] dzięki wierze [...]” Rz 4.13–16. Sytuację Abrahama Søren Kierkegaard oddaje słowami: Abraham „wiedział, że Bóg wszechmogący doświadcza go, wiedział, że jest to najcięższa ofiara, jakiej można od niego żądać; ale wiedział także, że żadna ofiara nie jest zbyt ciężka, jeżeli Bóg jej żąda, i wyciągnął nóż. Któż wzmocnił ramię Abraham, kto podtrzymał jego prawicę, aby nie opadła bezsilnie? Ten, kto rozmyśla o tej chwili, nieruchomieje”. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, w: idem, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 21. U Kierkegarda Abraham stoi w centrum rozumienia wiary chrześcijańskiej. „Zazwyczaj ludzie podróżują dookoła świata, aby zobaczyć rzeki i góry, nowe gwiazdy, jaskrawo upierzone ptaki, dziwaczne ryby, śmiesznych ludzi; w zwierzęcym niemal osłupieniu oglądają rzeczywistość i myślą, że coś widzieli. To mnie nie interesuje. Ale gdybym wiedział, gdzie mieszka rycerz wiary, poszedłbym tam piechotą; takie bowiem cuda interesują mnie absolutnie”. Ibidem, s. 37.

⁷¹ J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 61.

⁷² Św. Paweł rozróżnia Ducha Bożego (*pneuma tou theou*) od ducha tego świata (*pneuma tou kosmou*), który jest zasadą negatywną. „Otóż my nie otrzymaliśmy ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania dobra, jakim Bóg nas obdarzył”. 1 Kor 2.12. Hegel natomiast polemicznie uznaje ducha świata za pojęcie pozytywne.

⁷³ „Teraz zaś Prawo straciło moc nad nami, gdy umarliśmy dla tego, co trzymało nas w jarzmie, tak że możemy pełnić służbę w nowości Ducha, a nie według przestarzałej litery”. Rz 7. 6.

uniwersalizacji religii żydowskiej⁷⁴. Duch Boży znosi podział na Żydów i pogan. *Pneuma* przemienia lud⁷⁵. Jest to idea nowego, duchowego Izraela, w którym poganie uzyskują udział tylko przez wiarę w Chrystusa⁷⁶. Chrystus ukrzyżowany jak przestępca znosi rozróżnienie między czystością a nieczystością⁷⁷. Mesjasz skazany zgodnie z Prawem przemawia przeciwko Prawu⁷⁸. Mamy tu do czynienia z paradoksem. Chrystus będąc niewinnym umiera śmiercią przeklętych i staje się nieczysty, aby uświęcić swoich wyznawców⁷⁹. W konsekwencji więc unieważnia Prawo.

Krytyka prawa (*nomos*) skierowana jest nie tylko przeciw Żydom, lecz też Rzymianom. W Imperium Rzymskim, w którym istnieje przecież wiele grup religijnych pojęcie prawa jest tym najmniejszym wspólnym mianownikiem, który pozwala zachować pokój⁸⁰. Prawo zresztą przez każdą grupę jest rozumiane inaczej (prawo, o którym mówi św. Paweł jest zarówno Torą, jak i prawem świeckim⁸¹). Św. Paweł dokonuje rewolucyjnego gestu ogłaszając, że prawdziwym władcą nie jest *nomos*, lecz Jezus, który w imię prawa został ukrzyżowany⁸². Jest to teologia polityczna o negatywnym potencjale politycznym⁸³.

Przede wszystkim trzeba odpowiedzieć sobie na pytanie, jaki cel stawia sobie Paweł. Jest nim ukonstytuowanie nowej wspólnoty, duchowego Izraela⁸⁴. Projekt ten skierowany jest przeciw dwóm ówczesnym modelom wspólnoty: wspólnocie opartej na porządku prawnym (Cesarstwo Rzymskie) i wspólnocie etnicznej (naród żydowski)⁸⁵. Św. Paweł znajduje się w sytuacji podobnej do tej, w której był Mojżesz. Naród wybrany zgrzeszył odrzucając Mesjasza. Tworząc nową wspólnotę św. Paweł stawia się jednak w roli anty-Mojżesza. Mojżesz przebłagał Boga do zachowania przymierza z narodem wybranym. Św. Paweł zaś w chwili, gdy Izrael w większości odrzucił Mesjasza, wyrusza do pogan⁸⁶. A nowa wspólnota zostaje ufundowana na miłości, a nie prawie, miłości bliź-

⁷⁴ „Nie ma już różnicy między Żydem a Grekiem. Jeden jest bowiem Pan wszystkich”. Rz 10.12.

⁷⁵ J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 111.

⁷⁶ W.-D. Hartwich, A. i J. Assmannowie, *Posłowie*, op. cit., s. 217.

⁷⁷ „Zmarł śmiercią wyklętych. Syn Dawida wisi na krzyżu! Pomyślcie teraz z żydowskiej perspektywy: wykluczony z gminy żydowskiej wisi na krzyżu jako przeklęty i trzeba go zdjąć wieczorem, by ziemia nie została zanieczyszczona”. J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 56.

⁷⁸ Ibidem, s. 98.

⁷⁹ „On to dla nas grzechem uczynił tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą”. 2 Kor 5.21.

⁸⁰ „Pojęcie prawa (i to znowu jest teologia polityczna) było formułą kompromisową dla Imperium Romanum. [...] Panował jednak hellenistyczny klimat, w którym dominowała apoteoza nomosu”. J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 75.

⁸¹ Ibidem, s. 76.

⁸² „Odpowiedzią Pawła jest protest, przewartościowanie wszystkich wartości: nie *nomos*, ale ten, który został przybity do krzyża przez *nomos*, jest władcą!”. Ibidem, s. 77.

⁸³ „Paweł wysuwa swoją negatywną teologię polityczną, która wysadza z posad wszechogarniający porządek świata. Stawia pod znakiem zapytania funkcję Prawa jako władzy porządkującej bez względu na to, czy dotyczy ona porządku władzy, Kościoła, czy natury”. W.-D. Hartwich, A. i J. Assmannowie, *Posłowie*, op. cit., s. 221.

⁸⁴ „Co teraz ma nastąpić? Według Pawła stworzenie i uprawomocnienie nowego Ludu Bożego”. J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 82.

⁸⁵ „Ma to być, z jednej strony, eklezyja wymierzona w doczesną potęgę Imperium Rzymskiego, z drugiej zaś w etniczną jedność narodu żydowskiego”. J. Taubes za: W.-D. Hartwich, A. i J. Assmannowie, *Posłowie*, op. cit., s. 212.

⁸⁶ „Apostoł bez wątpienia konkuruje z Mojżeszem. Stoi przed tym samym zadaniem: ma stworzyć naród”. J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 102.

niego, do której zostają sprowadzone wszystkie przykazania⁸⁷. Co ciekawe, św. Paweł, stawiając w centrum miłość bliźniego, wypowiada się polemicznie wobec Jezusa⁸⁸ i redukuje podwójne przykazanie do nakazu miłości bliźniego⁸⁹.

Nowa, powszechna religia relatywizuje nie tylko uniwersalistyczne dążenie Imperium Rzymskiego, lecz również tożsamość narodu wybranego opartą na *nomos* i *ethnos*⁹⁰. Nie znaczy to jednak, że Żydzi zostają przez Boga odrzuceni⁹¹. W zamiarze św. Pawła leży stworzenie sytuacji, w której Żydzi poczują zazdrość, że poganie wyprzedzili ich w oddaniu się Bogu⁹². Głoszenie wiary w Chrystusa wśród pogan nie ma wykluczyć Żydów, lecz staje się w tej perspektywie krokiem do uznania Jezusa za Mesjasza również przez Żydów. Wiara w Zbawiciela wśród pogan poprzedza i jest bodźcem do przyjęcia jej przez Żydów⁹³.

Zakończenie

Teologia może być polityczna w sposób negatywny, tzn. może od polityczności uwalniać. Przyglądając się monoteizmowi z perspektywy emancypacyjnej, można podkreślić kilka punktów. Wyjście Izraelitów z Egiptu, gdzie Egipt jest symbolem państwa jako takiego, pokazuje antypaństwowy impuls przymierza z Bogiem, które jest rozumiane jako uwolnienie od podległości ludzkiej (inaczej mówiąc, podległość prawu boskiemu oznacza uwolnienie od podległości prawu państwo-

⁸⁷ „Albowiem przykazania: Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, i wszystkie inne – streszczają się w tym nakazie: Miłuj bliźniego swego jak siebie samego! Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa”. Rz 13.9-10). J. Donoso Cortés twierdzi, że „wśród ludzi możliwe są tylko dwa rodzaje wędzideł, religijne i polityczne. Natura tych wędzideł jest taka, że gdy słupek rtęci termometru religijnego podnosi się, temperatura politycznego ucisku opada. I na odwrót, temperatura religijna nie może opaść bez podniesienia temperatury politycznej, to znaczy politycznego ucisku aż do tyranii. [...] Między Jezusem a jego uczniami nie było innej władzy niż miłość Nauczyciela do uczniów i miłość uczniów do nauczyciela, co oznacza, że z pojawieniem się doskonałego wędzidla wewnętrznego nastąpiła absolutna wolność.” J. Donoso Cortés, *Mowa o dyktaturze*, w: J. Donoso Cortés, *Esej o katolicyzmie, liberalizmie i socjalizmie rozważanych w ich fundamentalnych zasadach*, op. cit., s. 308–310.

⁸⁸ „Pierwsze jest: Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jeden. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą. Drugie jest to: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Nie ma innego przykazania większego od tych”. Mk 12.29-31.

⁸⁹ „Tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość – te trzy: największa z nich [jednak] jest miłość”. 1 Kor 13.13. Miłość jest największa, ponieważ według św. Pawła także w królestwie Bożym będzie potrzebna (w odróżnieniu do nadziei, która będzie spełniona i wiary, która będzie zbędna – będziemy bowiem widzieć „twarzą w twarz”). Człowiek jest ze swej istoty bytem społecznym. „U Pawła nawet w swojej doskonałości ja nie jestem mną, ale my jesteśmy nami, a więc potrzeba istnieje nawet w samej doskonałości”. J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 128. Ontologia odkupienia św. Pawła zakłada istnienie wspólnoty. „Nie jesteśmy – jak głoszą gnostycy – doskonali każdy dla siebie, lecz w swoim niedostatku wspólnie istniejemy w ciele Chrystusa”. Ibidem, s. 129.

⁹⁰ Por. W.-D. Hartwich, A. i J. Assmannowie, *Posłowie*, op. cit., s. 213.

⁹¹ „Co prawda – gdy chodzi o Ewangelię – są oni nieprzyjaciółmi ze względu na wasze dobro; gdy jednak chodzi o wybranie, są oni – ze względu na praojców – umiłowani. Bo dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne”. Rz 11.28.29.

⁹² „Paweł nie chce wyrzec się narodu, ale wzbudzić w nim zazdrość”. J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 118.

⁹³ „Pytam jednak: Czyż aż tak się potknęli, że całkiem upadli? Żadną miarą! Ale przez ich upadek zbawienie przypadło w udziale poganom, by ich pobudzić do współzawodnictwa”. Rz 11.11 „Nie chcę jednak, bracia, pozostawiać was w nieświadomości co do tej tajemnicy – byście o sobie nie mieli zbyt wysokiego mniemania – że zatwardziałość dotknęła tylko część Izraela aż do czasu, gdy wejdzie [do Kościoła] pełnia pogan. I tak cały Izrael będzie zbawiony [...]”. Rz 11.25–26.

wemu)⁹⁴. Na przykładzie relacji Mojżesza wobec faraona (a później Jezusa wobec Piłata) widać, że sprzymierzając się z Bogiem popada się w konflikt z ziemskimi mocami. Monoteizm ma w tym przypadku (anty)polityczny charakter. Znaczący wybór między przymierzem z Bogiem a faraonem⁹⁵. Zazdrość Boga jako strony przymierza jest także afektem politycznym. Nie można służyć dwóm Bogom. Jest to kwestia woli, a nie poznania (Bóg nie mówi, że nie ma innych Bogów, lecz że nie będziesz miał innych Bogów poza nim)⁹⁶. Bóg rządzi bezpośrednio Izraelitami. Nie ma swojej reprezentacji. Zakaz idolatrii w swym politycznym rdzeniu to zakaz politycznego reprezentowania Boga⁹⁷. I w końcu Bóg jest prawodawcą. Jest to wręcz anarchizujący impuls relatywizujący wszelką ludzką instytucję stanowiącą prawo.

Chrześcijaństwo zawiera w sobie tendencję depolityzującą zawartą w słowach Chrystusa „Królestwo moje nie jest z tego świata”. Teologia polityczna jako instancja krytyczna pokazuje przede wszystkim prowizoryczny charakter świata doczesnego jako takiego. Przeznaczenie człowieka leży poza tym światem, nie może być zatem zrealizowane wyłącznie dzięki działaniom politycznym. Polityka może pełnić jedynie przejściową funkcję wobec eschatologicznego oczekiwania Królestwa Bożego⁹⁸. Subwersywna teologia polityczna⁹⁹ pełni funkcję relatywizującą w stosunku do roszczeń wysuwanych przez nowoczesną politykę¹⁰⁰, posiadającą coraz większe możliwości mobilizacji i dyscyplinowania jednostki¹⁰¹. Teologia polityczna w tym rozumieniu staje się ratunkiem przed

⁹⁴ J. Assman, *Monotheismus als Politische Theologie*, w: *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, red. J. Brokoff, J. Fohrmann, Paderborn 2003, s. 22.

⁹⁵ „Cała Tora jest z gruntu egipska. Wszystko dosłownie wszystko jest skierowane przeciwko Egipcjom”. J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, op. cit., s. 87.

⁹⁶ Por. J. Assman, *Monotheismus als Politische Theologie*, op. cit., s. 23.

⁹⁷ Por. ibidem, s. 25.

⁹⁸ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, op. cit., s. 417.

⁹⁹ Termin przejęty od E. Otto. Por. J. Assman, *Monotheismus als Politische Theologie*, op. cit., s. 27.

¹⁰⁰ Jednostka może się oprzeć doczesnej władzy politycznej, ponieważ punkt oparcia znajduje w ogóle poza światem. Można w tym miejscu przypomnieć *Pieśń Konfederatów* Juliusza Słowackiego:

„Nigdy z królami nie będziem w aljansach,
Nigdy przed mocą nie ugniemy szyi;
Bo u Chrystusa my na ordynansach —
Słudzy Maryi!

[...]

Nie złamie nas głód, ni żaden frasunek,
Ani zhołdują żadne świata hołdy:
Bo na Chrystusa my poszli werbunek,
Na jego żołydy. —”

¹⁰¹ Schmitt uważa, że dawna opozycja autorytetu i anarchii zostaje dziś zastąpiona przeciwieństwem anarchii i nihilizmu, gdzie anarchia może być ostatnią ostoją dla zrozpaczonej jednostki stojącej wobec nihilistycznych roszczeń ze strony nowoczesnych instytucji państwowych czy pozapaństwowych, które dysponują potęgą niemającą porównania w dziejach. Por. C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, op. cit., s. 9. W kwestii nihilizmu por.: E. Jünger, *Über die Linie*, w kwestii nie tyle anarchisty, co anarchy por.: E. Jünger, *Der Waldgang*. Analiza obydwu zagadnień w: S. Piskorz *Der Waldgang*. E. Jüngers *Zeitkritik*, „Przegląd humanistyczny. Pedagogika. Politologia. Filologia”, 2012, nr. 6. Postawę anarchy obrazuje sytuacja, kiedy Jünger, pijąc szampana, w którym pływa poziomka, obserwuje bombardowanie Paryża, zamiast zejść do schronu. „Oto właśnie postawa anarchy. Oto człowiek, który zupełnie nie przejmuje się tymi z góry, którzy chcą wzbudzić strach, ani tymi z dołu, którzy ten strach czują, tylko stoi sobie spokojnie przy oknie i widzi: poziomka krystalizuje”. Rozmowa *Der Spiegel* z E. Jüngerem, „Literatura na Świecie”, 1986, nr 9, s. 253.

polityką¹⁰². Ratunkiem, który jednak w pewnych momentach dziejowych może także mieć swoją cenę (przypominają o tym losy męczenników)¹⁰³.

Political Theology. Description of the Phenomenon

The author considers political theology a polymorphic phenomenon that may take a variety of forms. Political theology could be understood as a reflection on politics based on religious faith, as a research of analogy between theological and political ideas or as a search of political potential of theology. Finally, the author emphasises the subversive character of political theology, which may relativize claims made by politics.

Translated by Marek Pietruszewicz

¹⁰² „Ostatnim azylem dla udręczonego przez innych ludzi człowieka jest modlitwa, akt strzelisty do ukrzyżowanego Boga”. C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, op. cit., s. 61 (tłum. własne).

¹⁰³ „Nie wyobrażajmy sobie jednak, że możliwe jest tchórzliwe uniknięcie w tym życiu decyzji, że możliwe jest omińnięcie tej strasznej sfery rzeczywistości, w której jest krzyż i śmierć. Zawsze bowiem pozostanie alternatywa: o naszych ciałach będzie decydować albo Chrystus, albo państwo, czy też jakakolwiek ziemską władzą”. E. Peterson, *Krzyż Zwycięża*, tłum. O. Panfil, „Czterdzieści i cztery. Magazyn apokaliptyczny” 2017 nr 9, s. 319.

Komunikacja medialno-religijna. Teoria nauczania

Zacznijmy od gramatyki. Organizatorzy konferencji¹ zapewne świadomie sformułowali temat debaty jako „komunikacja medialno-religijna” w tym właśnie porządku, a nie „religijno-medialna”. Zasada mówiąca o pisowni łącznej przymiotników za pomocą dywizu wskazuje, że oba przymiotniki są równorzędne znaczeniowo. Można by więc powiedzieć, że chodzi o komunikację medialną i religijną zarazem. Wyszukiwarka Google znalazła niewiele rekordów z wyrażeniem „komunikacja medialno-religijna”. Wszystkie on odwoływały do Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego i do nowego kierunku studiów. Wyszukiwarka nie odnotowała również terminu „komunikacja religijno-medialna”. Hasło „komunikacja medialno-religijna” nie jest zbyt popularne i nie zostało chyba jeszcze zdefiniowane. Czy znajdujemy w literaturze jakiś analogiczny termin? Owszem, istnieje przecież specjalizacja o nazwie komunikacja medialno-kulturowa, a także medialno-marketingowa. Oba te terminy dotyczą prowadzonego tutaj (w UKSW) kierunku studiów, czyli dziennikarstwa o różnych specjalnościach. Nie ma jednak komunikacji medialno-medycznej, medialno-sportowej, medialno-ekonomicznej, choć znaleźć można „komunikację medialną i społeczną”.

Przy opisie tej ostatniej –oferowanej w Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim – można wyczytać, iż student uzyskuje umiejętności dziennikarza albo specjalisty w dziedzinie komunikacji medialnej oraz społecznej, autorzy nie uważali jednak za stosowne, by dokładniej scharakteryzować profil absolwenta. Z dalszego opisu można wywnioskować, że nie chodzi o komunikowanie treści społecznych, ale określony typ komunikacji zdefiniowany jako komunikacja społeczna, czyli:

¹ Pierwotna wersja niniejszego tekstu została wygłoszona 13.03.2019 roku podczas Ogólnopolskiej Debaty Ekspertkiej pt. *Komunikacja medialno-religijna. Teoria i praktyka nauczania* zorganizowanej przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w związku z planowanym wprowadzeniem nowego kierunku studiów.

proces wytwarzania, przekształcania i przekazywania informacji pomiędzy jednostkami, grupami i organizacjami społecznymi, mający na celu dynamiczne kształtowanie, modyfikację bądź zmianę wiedzy, postaw i zachowań w kierunku zgodnym z wartościami i interesami oddziałujących na nie podmiotów. W komunikacji społecznej nadawca często w przekazie medialnym wykorzystuje znane mu środki perswazji lub manipulacji medialnej w celu wywołania określonego zachowania u odbiorcy².

Należy więc rozumieć, że absolwent takich studiów posiada umiejętność posługiwania się narzędziami komunikacji społecznej:

Absolwent – czytamy – osiągnie kompetencje pozwalające na podjęcie pracy w: redakcjach radiowych, prasowych, telewizyjnych i internetowych, agencjach *public relations*, agencjach reklamowych, komórkach PR jednostek administracyjnych, instytucjach samorządów lokalnych, jednostkach samorządowych i urzędach (np. w działach komunikacji z otoczeniem, promocji), działach promocji i marketingu podmiotów gospodarczych, biurach rzecznika prasowego, biurach poselskich i sztabach wyborczych, organizacjach non-profit, instytucjach kultury, show-biznesie³.

Czym byłaby komunikacja religijna? Czy mamy taką definicję? Istnieje katedra komunikacji religijnej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, zanim zaproponuję własną definicję, przywołam tę z książki Krzysztofa Marcyńskiego, *Komunikacja religijna i media*. Proponuje on takie rozumienie komunikacji religijnej, a właściwie nauki o komunikacji religijnej:

Czynnikiem wyróżniającym tę nową dyscyplinę jest skoncentrowanie refleksji teologicznej na eklezjalnych funkcjach mediów elektronicznych, traktowanych jako środki wyrazu wiary i przekazu orędzia o zbawieniu i samego procesu zbawczego⁴.

Jak widać, ta definicja koncentruje się na badaniu związków między elektroniką a eklezjogenezą. Nie dziwi więc takie określenie przedmiotu wspomnianej monografii:

Zagadnienie formy w znaczeniu mediów elektronicznych, ich wykorzystanie w przepowiadaniu słowa Bożego oraz dobór mediów w dziele ewangelizacji stoi w centrum prezentowanej publikacji⁵.

Autor istotnie zawęża problem badawczy – jest, podobnie jak ja, homiletą – i zajmuje się faktycznie jedynie przepowiadaniem słowa Bożego w sensie bardzo ścisłym i jednoznacznie dookreślonym, czyli homilią. Pyta:

na ile współczesna retoryka, jaką są elektroniczne media, nadaje się do przepowiadania homilijnego? Czy przepowiadanie słowa Bożego dokonujące się przez media elektroniczne nie gubi czegoś ze swojej istoty?⁶

Na te pytania daje kategoryczną odpowiedź:

² https://pl.wikipedia.org/wiki/Komunikacja_spo%C5%82eczna.

³ <http://ajp.edu.pl/studia-i-stopnia-licencjackie/3665-komunikacja-medialna-i-spoeczna.html>.

⁴ K. Marcyński, *Komunikacja religijna i media*, Kraków 2016, s. 11.

⁵ Ibidem, s. 10.

⁶ Ibidem, s. 11.

Elektroniczne media są nieadekwatnym środkiem do przepowiadania słowa Bożego. Ich natura nie pozwala na jego realizowanie. Co więcej, z przeprowadzonej analizy wynika, że media elektroniczne uderzają w samo serce przepowiadania słowa Bożego⁷.

Zgadzam się z autorem tych słów. Nie wydaje mi się jednak zasadne ograniczenie znaczenia terminu „komunikacja religijna” do klasycznie rozumianego przepowiadania słowa Bożego, czyli homilii bądź – szerzej – kaznodziejstwa. Przejrzałem wiele publikacji z zakresu tzw. teolingwistyki, teologii mediów czy homiletyki. Próżno szukać jakiejś ustalonej definicji komunikacji religijnej. Kontekst użycia tego terminu pozwala jednak na sformułowanie możliwych sposobów rozumienia „komunikacji religijnej”. Będzie to po pierwsze – komunikowanie o charakterze religijnym – ujęcie podmiotowe, po drugie – komunikowanie treści religijnych – ujęcie przedmiotowe. Komunikację religijną definiować może zarówno jej treść, jak i podmioty tej komunikacji, generujące określoną religijną relację, w której dokonuje się komunikacja (treści religijnych). Tak więc można w przypadku komunikacji religijnej mówić o komunikacji o religii i komunikacji religii.

Do zdefiniowania komunikacji religijnej pomocne może być posłużenie się terminem dyskursu religijnego, dobrze zdomowionym w językoznawstwie. Można go nazwać „zbiorem praktyk komunikacyjnych” dokonujących się w obszarze religii. Co się dzieje z dyskursem religijnym w kontekście medialnym? Jak to formułuje Maria Wojtak: „w jaki sposób może on [dyskurs religijny] się odzwierciedlać w mediach i jaka jest rola mediów w przeobrażaniu się tego dyskursu”⁸. Jest to pytanie, które formułował Marcyński, ale poszerzone i wykraczające poza wąsko rozumianą komunikację jako homilię. Zapytajmy więc: w jaki sposób komunikacja religijna może odzwierciedlać się w mediach i jaka jest rola mediów w przeobrażaniu się tej komunikacji? Wojtak odpowiada, oczywiście odwołując się do koncepcji dyskursu religijnego, wyróżniając w nim także dwa typy dyskursu religii oraz dyskurs o religii:

113

W dyskursie religii, przekazywanym przez media, zachowana jest w większym stopniu tożsamość dyskursu macierzystego (choć nie wszystkie jego wymiary są i mogą być precyzyjnie odzwierciedlone), dyskurs o religii jest natomiast całkowicie podporządkowany prawom mediów. [...] W przypadku dyskursu religii media zyskują rolę antynomicznego środka zapośredniczającego, środka pozornie obiektywnej (stosownej) prezentacji wydarzenia religijnego [...]. Dyskurs o religii z kolei podlega prawom przekazu medialnego, a więc selekcji oraz interpretacji w kategoriach typowych dla poszczególnych mediów. Bardzo ważna w tym kontekście jest zatem edukacja medialna społeczeństwa, powiększająca świadomość korzyści, a także niebezpieczeństw związanych z funkcjonowaniem religii w świecie mediów⁹.

Okazuje się, że Wojtak inaczej niż Marcyński ocenia zdolności mediów (w tym mediów elektronicznych) do transmisji dyskursu religijnego czy też komunikacji religijnej. Ten konflikt jest jednak pozorny. Wojtak twierdzi, że medium nie ingeruje w sposób znaczny w strukturę dyskursywną czy retoryczną komunikacji religii (a tym byłaby homilia). Według Marcyńskiego – i tutaj pojawia się argument teologiczny, inkarnacyjny – samo medium jest antyinkarnacyjne i nawet nieingerująca w homilię, jej strukturę, transmisja uniemożliwia jej skuteczne

⁷ Ibidem, s. 156.

⁸ M. Wojtak, *Dyskurs religijny w mediach. Próba rekonesansu*, w: *Dyskurs religijny w mediach*, red. D. Zdunkiewicz-Jedynak, Tarnów 2010, s. 24.

⁹ Ibidem, s. 30.

teologiczne działanie. I choć na płaszczyźnie retorycznej oba dyskursy okazały się kompatybilne, to jednak – na płaszczyźnie teologicznej – jeden, czyli homilia – wykluczył ten drugi, czyli medium.

Pozostaje nam dyskurs, czy też komunikacja o religii, czym Marcyński się nie zajmował. Można powiedzieć, że to przestrzeń tradycyjnie nazywana dziennikarstwem religijnym. Wojtak uważa, że następuje tutaj wtopienie dyskursu religijnego w dyskurs medialny, a *de facto* podporządkowanie się temu drugiemu, czego przykładem jest według niej typowe dla świata mediów upolitycznienie wydarzeń religijnych.

Te teoretyczne rozważania są potrzebne, by uświadomić sobie, co się dzieje na styku, określonym jako „komunikacja medialno-religijna”. Teza jest nienowa, ale chyba wymagająca sformułowania na nowo: komunikacja medialno-religijna jest obszarem wielorakich interferencji, jakie zachodzą między tymi dwoma typami komunikacji. I to nie jest interferencja w obszarze treściowym, jak choćby komunikacja religijno-kulturowa, ale chodzi o nakładanie się i krzyżowanie dwóch typów komunikacji o zróżnicowanej naturze. O ile – tak przynajmniej uważa Wojtak – komunikacja religii zdaje się opierać mediatyzacji, z czym się nie zgadzam, bo jest wiele przykładów na mediatyzację religii – jak choćby transmisja mszy św., o tyle komunikacja o religii zostaje kompletnie zdominowana przez komunikację medialną i przez nią zdeformowana. Poddaje się jej rygorom, tracąc tym samym swoją specyfikę. Czy komunikowanie religii jest tym samym co komunikowanie kultury, sportu czy ekonomii bądź marketingu?

Mimo próby logicznego rozróżnienia i wprowadzenia dystynkcji pomiędzy komunikowaniem religii a komunikowaniem o religii, trzeba powiedzieć, że ostateczne takie różnicowanie musi – w odniesieniu do mediów katolickich – zostać zniesione. Nie ma bowiem i być nie może – dla wierzącego dziennikarza – dwóch odrębnych sfer: zewnętrznej – komunikowania o religii i wewnętrznej – komunikowania religii. Owszem, w dziennikarstwie – inaczej niż w homilii – dominować będzie komunikacja o religii. Homilia jest – jako część liturgii – komunikowaniem religii samej, a właściwie – chcąc być teologicznie dokładniejszym i poprawniejszym – komunikowaniem wiary (*communicatio fidei*). Ale nawet w dziennikarstwie nie można nie być wyznawcą wiary, jej komunikatorem. Pisał o tym ks. Antoni Lewek, formułując cele i zadania edukacji „teologiczno-medialno-dziennikarskiej”. Celem tworzonych wówczas studiów oraz Instytutu Edukacji Medialnej było „kształcenie w duchu chrześcijańskim dziennikarzy jako ewangelizatorów medialnych”¹⁰. To nie jest tylko „komunikowanie o Bogu”, ale także „komunikowanie Boga”. Dziennikarstwo religijne uprawiane z pozycji konfesyjnych będzie zawsze dziennikarstwem *sui generis*, podobnym do innych typów dziennikarstwa, a jednak jednocześnie innym. Tak to przynajmniej wygląda z punktu widzenia tych teologów mediów, którzy wywodzą się z tradycji homiletycznej.

Z językoznawczego punktu widzenia, który rozróżnia w języku komunikacji religijnej język przedmiotowy (komunikacja o Bogu) i podmiotowy (komunikacja z Bogiem), odniosę się do tezy sformułowanej przez nie tak dawno zmarłego ks. Tadeusza Karkosza, pisał on: „Język religijno-teologiczny ma walor przedmiotowy, nie zaś tylko podmiotowy, ponieważ pozwala powiedzieć coś o Bogu, a nie tylko wyrażać nasze uczucia i postawy naszego ducha wobec Boga”¹¹. Karkosz upominał

¹⁰ A. Lewek, *Podstawy edukacji medialnej i dziennikarskiej*, Warszawa 2003, s. 30.

¹¹ T. Karkosz, *Język teologiczny: jak mówić dziś o Bogu*, w: S. Mikołajczak, T. Węclawski (red.), *Język religijny dawniej i dziś*, Poznań 2004, s. 419.

się o wymiar przedmiotowy, ponieważ wymiar podmiotowy w języku komunikacji religijnej był dla niego oczywisty, niekwestionowany. Chciał powiedzieć, że da się mówić sensownie nie tylko do Boga, ale także o Bogu. W perspektywie komunikacji medialno-religijnej to upomnienie należy moim zdaniem odwrócić. Dziennikarz religijny, specjalista od komunikacji medialno-religijnej musi żyć przekonaniem, że da się – także w jego sytuacji zawodowej – coś sensownego powiedzieć nie tylko o Bogu, ale do Boga, albo – (wy)powiedzieć Boga.

Na marginesie pozwolę sobie przytoczyć uwagę Martina Bubera, która może się wydawać daleka od tematu. Ten wielki myśliciel pochodzenia żydowskiego powiedział, że Hitler zmusił Żydów, wierzących i niewierzących, do mówienia o Bogu i nie jest to jedna z jego najmniejszych zbrodni: ponieważ albo Bóg przemawia i wtedy się Go słucha, albo też mówi się do Boga przez modlitwę, jednak nie należy mówić o Bogu¹². Ta uwaga brzmi bardzo radykalnie i nie do końca przystaje do chrześcijaństwa, w którym nakaz misyjny można potraktować jako konieczność mówienia o Bogu. Ale jest w tym pewna bardzo istotna intuicja. Pierwotne jest słuchanie Boga i mówienie do Boga, a więc to, co nazwałem dyskursem czy komunikacją religii *vel* wiary. Wtórne jest mówienie o Bogu, a więc dyskurs czy komunikacja o religii (bądź wierze). W pewnym sensie, człowiek mówi o Bogu z konieczności, ale tym co pierwotne jest rozmowa z i do Boga. Tak też musi być kolejność w komunikacji medialno-religijnej. Żle by się stało, gdyby komunikacja o Bogu dokonywała się bez tej pierwotnej komunikacji z Bogiem. Ta pierwsza musi tą drugą być uwarunkowana, jeśli komunikacja medialno-religijna nie chce stać się dziennikarstwem jak każde inne, a wtedy rzeczywiście dziennikarz sportowy jutro może stać się dziennikarzem religijnym, narzędzia są *de facto* takie same, a wiedzy można się nauczyć. Ostatecznie – mimo że mówimy o komunikacji medialno-religijnej – przesłanką większą tego sylogizmu musi stać się komunikacja religijna, a więc kryteria teologiczne. Christian Duquoc proponuje dwa takie kryteria, które odnoszą się do dwóch wymiarów współczesnej komunikacji audio-wizualnej. Pierwsze dotyczy słowa, drugie – obrazu¹³. Pierwsze kryterium można zamknąć w postulatcie: powiedzieć to, co niewypowiedziane. Duquoc nie pyta, czy to jest możliwe, ale czy to jest *faitable*, czy da się to zrobić w świecie mediów współczesnych. Istotnym kontekstem dla tego pytania są nie tyle zmiany technologiczne, co społeczne skutki tych zmian. A jednym z najważniejszych jest demokratyzacja informacji, czyli – mówiąc językiem bardziej kościelnym – *magisterium* Internetu. Zrównanie technologicznych możliwości rozpowszechniania wszelkich informacji relatywizuje funkcjonowanie jakiegokolwiek autorytetu, a pytania ostateczne sprowadza do poziomu ulotnych przekonań. Bieżąca opinia staje się ważniejsza niż prawda ostateczna. Współczesne technologie medialne nagłaśniają plotkę, podtrzymują chwilowe opinie, akcentują to, co wybija się ponad natłok informacji. Im jest ich więcej, tym trudniej jest się słyszanym, co prowadzi do używania technik słujących zaistnieniu w hałasie. Wyzwaniem dla Kościoła, a więc dla komunikacji medialno-religijnej, pozostaje wkroczenie w ten chaotyczny, chwilowy i zmienny świat mediów bez jednoczesnej zgody na dostosowanie się do niego poprzez zbanalizowanie tego, co wieczne i ostateczne. Jak pozostać profetycznym, nie będąc jednocześnie oskarżanym o doktrynerstwo i nietolerancję? Z jednej strony należy

¹² Zob.: S. Quinzio, *Przebrana Boga*, Kraków – Dębica 2008, s. 11.

¹³ Ch. Duquoc, *Des médias et du christianisme. „N'existe que se donne à voir”*, „Lumière et Vie” 2005, nr 3(268), s. 66–68.

zaakceptować reguły gry medialnej, z drugiej jednak – należy mieć świadomość, że w odpowiedzi na słowa ma się tylko i aż Słowo. Niestety przyglądając się niektórym portalom religijnym odnoszę wrażenie, że ich twórcy mają świadomość, jak funkcjonuje *clickbait*, a nie rozumieją natury Słowa Bożego.

Drugie z wymienionych kryteriów można zamknąć w postulatcie: ukazać to, co niewidzialne. Duquoc twierdzi, że wizualność stanowi jeszcze większe wyzwanie dla komunikacji medialno-religijnej niż słowo. Obraz ekranowy jest z natury rzeczy chwilowy, efemeryczny i poddany zmiennym gustom odbiorcy. Czy zdolny jest do tego, by ikonicznie wyrazić słowo prorockie? Czy da się dostosować piękno niewidzialnego do gustu dnia? Czy poddanie się strategii tego, co ładne, nie sprawia, że stajemy się więźniami banalności? Jak zauważa Dariusz Czaja:

[...] piękno nie jest tylko wartością estetyczną. Nie jest niekoniecznym dodatkiem, ornamentem ludzkiego doświadczenia. Nie jest czymś podrzędniejszym od dobra. Rozłączne traktowanie dobra i piękna, sprowadzanie piękna z jego głębokiego, metafizycznego wymiaru do poziomu »rzeczy ładnej«, miało tragiczne konsekwencje dla chrześcijaństwa. Ich skutki odczuwamy do dziś¹⁴.

Jak wiemy – „piękno zbawi świat”. To piękno, którego teologiczny sens daleki jest od wątpliwej urody kiczowatych obrazków, ilustrujących materiały portali katolickich.

W księgach karolińskich z IX wieku czytamy, że malarstwo religijne to nie jest *ars*, ale *opificium* – rzemiosło, którego może się nauczyć każdy, a osoba doskonale malująca sceny zbrodni równie dobrze namaluje sceny religijne. Teologia wschodnia nigdy nie zaakceptowała takiej perspektywy, uznając, że malowanie ikon jest czynnością świętą z porządku *sacramentale*¹⁵.

Czym jest dziennikarz religijny, specjalista od komunikacji medialno-religijnej? Mój postulat dla teorii nauczania komunikacji medialno-religijnej to konieczność dominacji w nim perspektywy teologicznej. Rzekłbym nawet, że dziennikarstwo religijne to nie *techne* czy *opificium* – jak każde inne, ale w sensie ścisłym teologia, tylko że uprawiana za pomocą medialnych instrumentów. Tym trudniejsza i bardziej niebezpieczna. Właśnie dlatego czymś koniecznym wydaje się bardzo dobra formacja z zakresu teologii słowa i obrazu, aby ci, którzy będą się nimi posługiwali w komunikacji audio-wizualnej mieli świadomość, jakie teologiczne kryteria stawia się słowu i obrazowi. Ich prawdziwość oraz piękno nie mają nic wspólnego z popularnością (klikalnością) i atrakcyjną wizualnością.

Na koniec jeszcze jeden argument natury homiletycznej. W małej książeczce z roku 1930 *Kaznodziejstwo „realne” i „nierealne”*. *Uwagi praktyczne dla kaznodziejów* francuski jezuita Raoul Plus zamieszcza swoje uwagi sformułowane jako pokłosie wsłuchiwania się mówców w Hyde Parku. Otóż zauważa on, że niektórzy mówcy religijni starają się być bardziej przekonujący niż pozostali. Dlaczego? Jakież wnioski wprowadza?

Biorąc [...] rzecz logicznie, muszą oni mniej liczyć na przedmiotową wartość ich zasad, aniżeli na subiektywną moc własnego zapału. Oni nie tyle głoszą wiarę, jako taką, jak raczej swoją własną wiarę, by narzucać się, zdobywać, podbijać¹⁶.

¹⁴ D. Czaja, *Lekcje ciemności*, Wołowiec 2009, s. 116.

¹⁵ A. Besançon, *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'icône*, Paris 1994, s. 283–285.

¹⁶ R. Plus, *Kaznodziejstwo „realne” i „nierealne”*. *Uwagi praktyczne dla kaznodziejów*, Kraków 1930, s. 9.

Kto nie wierzy w siłę dyskursu religijnego, musi nadrabiać wiarą w siłę dyskursu medialnego. Niejeden już kaznodzieja swoją popularność wziął za wiarę słuchaczy.

Media and Religious Communication. Theory of Teaching

The author raises the issue of understanding media and religious communication as the name for a planned degree course in the field of journalism. The term refers to both religious and media communication. The difficulty in defining a new term of religious and media communication results from the fact that the idea of media communication refers to the way of communicating, while the concept of religious communication refers to the message. There is a vital question of the extent to which communicating religious content with the use of media is analogous to direct communication. In other words, what the media does with religious message, since technology does influence theology. In conclusion, the author formulates criteria which should be met by religious journalism to fulfil the conditions of theological correctness.

Translated by Marek Pietrusewicz

Obecna kondycja i rola Kościoła katolickiego w Polsce

Moje uwagi na temat obecnej kondycji i roli Kościoła katolickiego w Polsce nie opierają się na formalnych badaniach socjologicznych, ponieważ nie jestem socjologiem. Pragnę jedynie podzielić się pewnymi spostrzeżeniami i obawami, które przeżywam jako chrześcijanin i kapłan. Niniejsze opracowanie powstało głównie na podstawie osobistego doświadczenia, jednak mimo subiektywnej perspektywy staram się obiektywizować moje poglądy, biorąc pod uwagę szerszy kontekst.

1. Przez pryzmat statystyki

Spytajmy po pierwsze, co o Kościele katolickim w Polsce mówią statystyki. W porównaniu do sytuacji w Europie Zachodniej, Kościół katolicki w moim kraju jawi się jako dość silna instytucja i żywa społeczność wiernych. Ponad 30% wszystkich mieszkańców Polski stanowią *dominantes*, czyli katolicy biorący udział we mszy w każdą niedzielę. Dodać należy, iż na południu Polski ich odsetek jest wyższy i w niektórych miejscach osiąga wartość 40%. Choć liczby *dominantes* i *communicantes* utrzymują się na wyjątkowo wysokim poziomie, daje się zauważyć tendencja spadkowa. W ubiegłym 2017 roku spadek wyniósł 3,2%, co powinno być alarmujące.

Skłonnny jestem twierdzić, iż przyczyną tego stanu mogą być silne powiązania kleru z partią polityczną rządzącą od 2015 roku. Osobiście spotykałem się z osobami, które postanowiły zaprzestać uczestniczenia w nabożeństwach kościelnych lub bliskie są podjęcia takiej decyzji, winiąc swojego biskupa lub duszpasterza za aktywne wspieranie partii niszczącej fundamenty demokracji. Znam dużą liczbę świeckich katolików, którzy nie porzucają swojego Kościoła, jednakże wyrażają głębokie rozczarowanie milczeniem hierarchów w obliczu obecnego kryzysu politycznego w Polsce. Niektórzy z nich doświadczają autentycznego konfliktu sumienia.

Oprócz napięć politycznych, wpływ na spadek liczby praktykujących ma również postępujący sekularyzm. Daje się to zaobserwować szczególnie wśród młodzieży. Po upadku komunizmu w roku 1989 nowa władza, pod presją episkopatu, wprowadziła lekcje religii do szkolnictwa publicznego. Nie są one obowiązkowe, uczniowie zaś mogą dokonać wyboru pomiędzy katechezą a etyką. Zdarza się, że

w dużych miastach na lekcje religii decyduje się mniej niż 50% uczniów. Połączenie nauczania religii z innymi przedmiotami szkolnymi spowodowało w znacznej mierze zaprzepaszczenie poczucia misterium i tożsamości religijnej jako takiej. Nauka religii upodobniła się do nauki fizyki czy biologii. Porażka katechizacji jako elementu szkolnictwa jest przyczyną wzrostu liczby nastolatków rezygnujących z uczęszczania do kościoła.

W ciągu ostatnich dwudziestu lat w szybkim tempie zmalała również liczba powołań. Na przykład w archidiecezji lubelskiej, do której należą, w roku 1998 było 208 seminarzystów, obecnie zaś, w roku 2018, jest ich 54. Dotyczy to również innych seminariów duchownych, uszczuplających się pod względem liczby powołań.

Pomimo mniejszej liczby uczestników niedzielnej mszy i spadku liczby powołań, obecność Kościoła katolickiego jest widocznym i ważnym czynnikiem w życiu współczesnych Polaków.

Działalność duszpasterska parafii skupia się na sakramentach. Ponownie przywołam tu statystyki. Według sondaży CBOS 67% katolików poszło do spowiedzi, a 55% wzięło udział w rekolekcjach podczas Wielkiego Postu w roku 2018. Zgodnie z tymi samymi badaniami 90% zaniósł pokarmy do poświęcenia przed Wielkanocą. Pokazuje to związek głębokiej duchowości z pewnymi formami tradycyjnej pobożności. Niemal 100% ochrzczonych dzieci przystępuje do Pierwszej Komunii w wieku dziewięciu lat, jednak kilka lat później, gdy otrzymują sakrament bierzmowania, ich liczba jest mniejsza i dla wielu z nich jest to niestety moment ostatniej obecności w Kościele, jakby bierzmowanie miało oznaczać pożegnanie.

Po roku 1989 Kościół katolicki w Polsce zintensyfikował aktywność na polach oświaty, kultury i działalności charytatywnej. W przypadku tej ostatniej, zaangażowanie w wolontariat było rzeczą niemal nieznaną przed rokiem 1989, podczas gdy obecnie tego typu działania przyciągają coraz więcej osób. Również zbiórki pieniędzy na rzecz ofiar klęsk żywiołowych oraz na potrzeby lokalne przynoszą coraz większe sumy, co po części może być spowodowane poprawą sytuacji gospodarczej społeczeństwa, po części zaś świadomym promowaniem kultury dzielenia się.

Kościół katolicki w Polsce jawi się jako pełen energii. W świetle statystyk przedstawia się dość imponująco, pomimo niewielkiego spadku liczby jego członków. Statystyki nie mogą jednak przedstawić zbyt wiele poza ogólnymi tendencjami socjologicznymi i nie pretendują nawet do miana pełnego odwzorowania rzeczywistości. W tym momencie musimy skierować naszą analizę ku pojęciom, które tworzą bardziej dynamiczny, a zarazem problematyczny wizerunek katolicyzmu w Polsce roku 2018.

2. Kościół w zawieszeniu pomiędzy Janem Pawłem II i Franciszkiem

Obecną kondycję Kościoła katolickiego w Polsce w zasadniczym stopniu scharakteryzować można jako „mentalne zawieszenie” pomiędzy Janem Pawłem II a Franciszkiem. Otwarta i wyraźna kontestacja papieża Franciszka nie jest aż tak widoczna, niemniej, przed kilkoma tygodniami opinią publiczną wstrząsnęło skandaliczne oświadczenie krakowskiego księdza, byłego rektora seminarium duchownego. Ogłosił on, iż modli się o nawrócenie papieża-heretyka, gdyby zaś okazało się ono niemożliwe, o jego odejście. Powszechna i bezkrytyczna opinia przeciwstawia Franciszka Świętemu Janowi Pawłowi II. Jego odstąpienie od hieratycznego stylu i dalekie od uprzedzeń odnoszenie się do rozwiązywania

współczesnych problemów moralnych nie jest akceptowane przez, ośmielę się rzec, większość polskiego kleru. Wyśmiewa się nawet jego ubóstwo. Krytyka obecnego Biskupa Rzymu wiąże się zazwyczaj z *Amoris Laetitia*, kwestią uchodźców i spojrzeniem papieża na ekologię. Pozwolę sobie skomentować każdą z tych kwestii.

Polscy biskupi biorący udział w synodzie w 2015 roku obawiali się odstępstwa od nauczania Jana Pawła II w kwestiach małżeństwa i rodziny (*Familiaris consortio*) oraz samej moralności (*Veritatis splendor*). Pojawiły się nawet ostrzeżenia przed zdradą Jana Pawła II. Zostały one ciepło przyjęte przez różne kręgi katolickie w Polsce. Jedynie *Więź* i *Tygodnik Powszechny* przyjrzały się tej okropnej wizji w sposób krytyczny. Niestety, zamiast podjąć dyskusję na temat poważnych wyzwań duszpasterskich dotyczących małżeństw, w szczególności zaś powtórnych związków, polscy katolicy z inspiracji biskupów zaczęli bronić Jana Pawła II przed Franciszkiem.

Krótko po publikacji *Amoris laetitia* Konferencja Episkopatu Polski postanowiła nie zmieniać dotychczas obowiązujących reguł dotyczących opieki duszpasterskiej nad osobami znajdującymi się w nieuregulowanej sytuacji. W tym samym czasie biskupi zadeklarowali opracowanie nowych regulacji w świetle *Amoris laetitia*. Może to oznaczać, że obecne przepisy mają charakter przejściowy, choć zasady, które obowiązywały do tej pory, nie zostały w żaden sposób zmienione. Faktem jest, iż rezultatów prac komisji episkopatu do tej pory nie opublikowano i wygląda na to, że wśród biskupów nie ma porozumienia. Tego typu zwłoka może też oznaczać brak odwagi potrzebnej do szerszego otwarcia wrót miłosierdzia w pojedynczych przypadkach, bez odrzucania doktryny o całkowitej nierozwalności małżeństwa¹. Być może sztywność doktrynalna jest przeszkodą dla ducha współpracy, roztropności i integracji.

W kwestii nastawienia do uchodźców nauczaniu papieża Franciszka – sprzeciwiają się politycy PiS, którzy przy różnych okazjach podkreślają katolicki charakter swoich poglądów lub wręcz skłonni są przewodzić rechrystianizacji zsekularyzowanej Europy. Tworzą oni rozróżnienie pomiędzy płaszczyzną moralną, do której Kościół ma prawo się odwoływać a płaszczyzną decyzji politycznych. Ten podział sam w sobie jest poprawny, gdyż opiera się na rozdziale i autonomii Kościoła i państwa. Jeśli jednak wziąć pod uwagę, iż na szali znajdują się pilna pomoc humanitarna ofiarom wojen i solidarność wobec krajów należących do Wspólnoty Europejskiej, stanowisko polskiego rządu powinno co najmniej zastanawiać. W rzeczywistości determinują je polityka szerszenia strachu przed cudzoziemcami i manipulowanie sentymentami nacjonalistycznymi. „Chrześcijańscy politycy” straszą Polaków tym, że staną się celem islamskiego terroryzmu. Co więcej, przed wyborami w 2015 roku, lider PiS Jarosław Kaczyński opisywał uchodźców jako ludzi przynoszących z zagranicy insekty i choroby. Jego wystąpienie miało ogromny wpływ na wyobraźnię zbiorową.

Biskupi nieprzerwanie orędownali za przyjęciem uchodźców z powodów etycznych, jednak ich wezwania pozostawały bez odpowiedzi ze strony władz politycznych. Nawet koncepcja „korytarzy humanitarnych”, proponowana przez biskupów jako rozwiązanie minimalne, została zaniedbana. Do dziś żaden z uchodźców

¹ Sytuacja zmieniła się w czerwcu 2018 roku. Wydano długo oczekiwane wytyczne. Omawiam je bardziej szczegółowo w książce: *Krucze dziedzictwo. Jan Paweł II od nowa*, Warszawa 2018, s. 188–191. Chociaż biskupi podkreślają nowe impulsy duszpasterskie zawarte w *Amoris laetitia*, są bardzo ostrożni w formułowaniu bardziej szczegółowych zaleceń.

syryjskich nie może legalnie znaleźć się na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej. Jest to w pewnym sensie najpoważniejsza oznaka kryzysu chrześcijaństwa w Polsce. Pomimo licznych prób, Kościołowi tak naprawdę nie udało się wypromować kultury solidarności w obliczu silnych tendencji nacjonalistycznych panujących wśród polityków.

Encyklika *Laudato si'* została skrytykowana przez prawicowe media za rzekomo lewicową proveniencję, a niektórzy recenzenci zinterpretowali ją wręcz jako „antypolską” z uwagi na fakt, iż polska polityka energetyczna w przeważającym stopniu oparta jest na wydobywaniu węgla. Przytaczam tę nieistotną opinię, gdyż ukazuje ona, jak zawężone są nawiązujące do interesów nacjonalistycznych kryteria stosowane przy interpretacji nauczania Kościoła. To, co naprawdę zasmuca, to fakt, iż tak ważny wkład Franciszka w toczącą się aktualnie debatę na temat ekologii pozostaje w Polsce niemal niezauważony, jak gdyby zagadnienie globalnych zmian klimatycznych było zbyt abstrakcyjne i skomplikowane. Wydaje się, że chorobą, na którą cierpi polska dusza, jest pewien rodzaj narcyzmu, polegającego na przesadnej autoreferencji, dającej się łatwo wykorzystać do celów politycznych, w wyniku czego zaprzeczają się profetycznemu przesłaniu Kościoła.

Paradoksem, być może obserwowanym nie tylko w Polsce, jest to, że większą wrażliwość na przesłanie Franciszka wykazują media świeckie czy nawet lewicowe, aniżeli kręgi kościelne. W naszym kraju jednakże źródła tego zjawiska tkwią w pewnej kruchości polskiej kultury katolickiej, w której elementy uniwersalne znajdują się w konflikcie z narodowymi. Być może większość z nas nie poszukuje w chrześcijaństwie zbawienia i nadprzyrodzonej łaski, ale traktuje katolicyzm jako coś dającego się zredukować do zwykłego składnika tożsamości narodowej. W nauczaniu Świętego Jana Pawła II dokonana została synteza elementów uniwersalnych dla chrześcijaństwa oraz tych specyficznych dla narodu, odebrano ją jednak zbyt powierzchownie i obecnie jest ona przyćmiewana przez pogłębiający się katolicyzm narodowy.

Nie budzi wątpliwości fakt, iż tym, co potrzebne jest w obecnym momencie kryzysu, jest bardzo poważne intelektualne i duszpasterskie zaangażowanie we wskazanie ciągłości i twórczego rozwinięcia nauczania Świętego Jana Pawła II w nauczaniu Franciszka. W przeciwnym wypadku polski Kościół może zaryzykować utratę dziedzictwa wielkiego pontyfikatu Karola Wojtyły i przerwanie autentycznej więzi z duszpasterstwem obecnego Następcy Świętego Piotra.

3. Kościół w pułapce polityki

Fakt, iż polscy katolicy są podzieleni pod względem politycznym, nie jest niczym dziwnym i nie powinno się ich za to winić, gdyż podziały i kontrowersje polityczne związane są z zasadami demokracji. Jednakże w Polsce przyszłość demokracji jako takiej jest zagrożona. Ograniczono już niektóre wolności obywatelskie, naruszono odrębność władzy sądowniczej, a cały system polityczny znajduje się na drodze do dyktatury. U zarania kryzysu politycznego w latach 2015 i 2016 biskupi nie przyjęli wobec niego żadnej postawy, co zinterpretowane zostało zarówno przez opozycję polityczną, jak i koalicję rządzącą jako milczące wspieranie reform politycznych gwałcących Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej. Sądzę, że biskupi nie zdawali sobie wówczas sprawy, jak destrukcyjny dla praworządności był projekt przemian politycznych i ponieważ uważali, iż będzie to kolejny przypadek typowo politycznej rywalizacji pomiędzy partiami, nie interweniowali w tę sprawę bezpośrednio. Jednak w roku 2017 sytuacja uległa zmianie, kiedy to prezydent Andrzej Duda zawetował ustawy mające zreformować

system sądownictwa. Arcybiskup Stanisław Gądecki pogratulował Prezydentowi Rzeczypospolitej Polskiej jego decyzji w liście, w którym naszkicował zasadę podziału władz w zgodzie z katolicką doktryną społeczną. Jego głos, przełamujący milczenie Kościoła katolickiego w odniesieniu do kryzysu demokracji, pociągnął za sobą homilie Kardynała Kazimierza Nycza i Arcybiskupa Wojciecha Polaka, sprawującego urząd Prymasa Polski. Niemniej reszta biskupów nadal zachowała milczenie i rzekomą neutralność.

Rychłej interwencji episkopatu w polski kryzys polityczny spodziewano się ze względu na pamięć o roli, jaką Kościół odegrał w przejściu z totalitaryzmu komunistycznego do demokracji, pod przewodnictwem Solidarności w latach osiemdziesiątych XX wieku. Po 2015 roku interwencja taka nie była już możliwa, gdyż nie mała liczba biskupów i kapłanów aktywnie, choć nieformalnie, wspierała partię, która wygrała wybory. Czołowi przedstawiciele polskiego episkopatu oficjalnie pogratulowali zwycięzcom, co było wydarzeniem bezprecedensowym.

W tym miejscu muszę również wspomnieć o działalności toruńskiego „Radia Maryja”, mającego wśród polskich katolików wielkie audytorium. Przedstawia się ono jako „katolicki głos w twoim domu”. Jego program stanowi mieszankę nacjonalizmu, antyliberalizmu i katolickiego konserwatyzmu doktrynalnego. Stanowisko takie nie jest oczywiście szkodliwe dla jedności Kościoła, o ile nie wyklucza istnienia stanowisk odmiennych. W rzeczywistości olbrzymi koncern medialny stworzony przez Ojca Tadeusza Rydzyka (gazeta, radio, telewizja i szkoła komunikacji publicznej) narzuca własne poglądy i opinie, nie konfrontując ich z nikim. Zamiast dialogu społecznego i kulturowego, kultywuje ideologiczny monolog. Takie nastawienie odnosi się również do polityki, w wyniku czego centrum medialne w Toruniu stało się kanałem propagandowym partii rządzącej. Nie dopuszcza się żadnych innych opinii, nawet wiadomości przedstawiane są wybiórczo. Wielu członków kleru upatruje w nim twierdzą chroniącą przed nowoczesnością i sekularyzmem, mającą bronić rzekomej polskiej tożsamości narodowej. Po dwudziestu pięciu latach działalności „Radio Maryja” z jednej strony sprawia, iż obecność katolików w pluralistycznym społeczeństwie jest marginalizowana i zawężana do własnej grupy, z drugiej wywiera bezpośredni wpływ na politykę w takim stopniu, że niektórzy politycy zawdzięczają zwycięstwo w wyborach poparci tego koncernu medialnego i odpłacają mu przyznawaniem korzyści gospodarczych.

Bezpośredni związek polityki z Kościołem jest w każdym razie widoczny na płaszczyźnie ideologicznej prezentowanej przez centrum medialne w Toruniu, w którego działalność angażują się bezpośrednio również niektórzy biskupi. Powiązanie to do pewnego stopnia wyjaśnia milczenie episkopatu wobec kryzysu politycznego dotyczącego zasad demokracji i praworządności.

W rzeczywistości działalność „Radia Maryja” rodzi głębokie podziały w kręgach polskich katolików. Ten rozłam, a nawet wzajemna nienawiść pogłębiane są przez ataki polityczne na obrońców demokracji, których obwinia się o zdradę narodu. Zbiega się to z polityką partii rządzącej, rozróżniającej prawdziwych, bohaterskich Polaków i Polaków fałszywych, służących zagranicznym niepatriotycznym ideom. Zbiega się to także z podziałami spowodowanymi rozbieżnymi interpretacjami katastrofy lotniczej pod Smoleńskiem z roku 2010, podczas której zginął prezydent Lech Kaczyński oraz 95 innych pasażerów prezydenckiego samolotu. Istnieje wielu księży, którzy wierzą w zмовę pomiędzy byłym premierem Polski Donaldem Tuskiem a przywódcą Rosji Władimirem Putinem, mającą na celu wyeliminowanie prezydenta Kaczyńskiego i nie wahają się oni mówić o tym w swoich parafiach.

Niezdolność Kościoła do promowania przywrócenia jedności narodowej oraz przede wszystkim jedności wśród katolików wynika w dużej mierze z wpadnięcia w pułapkę gry politycznej. Zmniejsza to społeczną wiarygodność Kościoła katolickiego i istnieją powody, by twierdzić, że w wypadku porażki obecnie rządzącej partii w demokratycznych wyborach, jako główny przegrany może jawić się Kościół katolicki wraz ze swą religijną i kulturową misją.

4. Wobec Unii Europejskiej

Polacy generalnie wykazują wiele entuzjazmu wobec integracji z Unią Europejską. W 2003 roku, w okresie poprzedzającym referendum w sprawie przystąpienia Polski do UE, biskupi i kler zdawali się być bardziej niż przeciętny obywatel sceptyczni wobec tej zmiany. Episkopat powiedział „tak” jedynie pod wpływem perswazji Jana Pawła II. W swoim słynnym przemówieniu dokonał on syntezy historii Polski za pomocą krótkiego, brzmiącego niczym slogan zadania: „Od unii lubelskiej do Unii Europejskiej”. Przypomniał on mianowicie owocne doświadczenie unii realnej Polski i Litwy z 1569 roku. Ten związek dwóch państw przetrwał niemal trzy stulecia, do roku 1795, skutkując powstaniem wielonarodowej i wieloreligijnej kultury. Pamięć o nim stanowi jeden z kluczowych elementów polskiej tożsamości kulturowej. Wspominając unię lubelską, którą nazwać można również unią jagiellońską, Jan Paweł II związał ze sobą przeszłość i przyszłość. Choć gorzko rozczarował się odrzuceniem *Invocatio Dei* z projektu konstytucji UE, projekt integracji państw i narodów w ramach szerszej politycznej, gospodarczej, przede wszystkim zaś kulturalnej unii był przez niego zawsze pozytywnie oceniany. Marzył o Europie oddychającej dwoma płucami i tworzącej różnorodną przestrzeń dla ludzkiej solidarności. Jestem głęboko przekonany, że bez rozsądnej, profetycznej wizji Jana Pawła II Polska być może nie przystąpiłaby do UE w 2004 roku. Jego wkład w upadek komunizmu i stworzenie nowego ładu politycznego w Europie zalicza się do jego dziedzictwa, które łatwo może zostać zaprzepaszczone wskutek szerzenia się nacjonalizmu.

Nikt nie mówi otwarcie o ewentualności „Polexitu” mogącego przypominać „Brexit”, w chwili obecnej mamy do czynienia jedynie z plotkami dotyczącymi kilku mniej istotnych głosów wśród polityków i dziennikarzy. Można jednak wyobrazić sobie sytuację, w której polityka nacjonalistyczna w Polsce dociera do punktu wystąpienia z Unii Europejskiej. Czy Kościół katolicki przygotowany jest na obronę integracji Polski z UE?

Również w tej dziedzinie opinie i sympatie biskupów są podzielone. W rzeczywistości w Kościele polskim brak dostatecznej jasności, w jaki sposób suwerenność państwa narodowego i unijne członkostwo godzą się i wzajemnie warunkują. Chwilami słyszymy biskupów wypowiadających się na temat UE jako obcej siły, jak gdyby był to zewnętrzny podmiot polityczny, do którego Polska albo nie należy, albo przynależność taka jest w jakiś sposób wymuszona. Opinie takie wypowiedane są głośno, podczas gdy ujawniają się napięcia pomiędzy obecnym rządem Polski a Komisją Europejską. Aby zilustrować otwarcie wrogie nastawienie wobec UE, pozwolę sobie zacytować słowa arcybiskupa krakowskiego Marka Jędraszewskiego wygłoszone podczas obchodów Wielkiego Piątku. Stwierdził on, iż Jezus został skazany na śmierć przez „ulicę i zagranicę”. Czy jest to kazanie o tajemnicy zbawienia, czy też mowa polityczna? Jestem pewien, iż słuchający łatwo uchwycili faktyczne przesłanie polityczne. W sposób oczywisty pokrywa się ono z przesłaniem rządu, winiącego opozycję za wykorzystywanie „ulicy i zagranicy”

przeciwko polityce pogwałcania zasad konstytucji. Co istotne, biskup wskazuje na UE jako wroga tak groźnego dla Polski, jak groźnym dla Jezusa Chrystusa był reprezentujący cesarza rzymskiego Poncjusz Piłat. Nie trzeba nadmieniać, jak naiwny i prymitywny jest ten rodzaj egzegezy Ewangelii, o wiele gorsze jest bowiem wykorzystywanie Ewangelii do szerzenia emocji nacjonalistycznych.

Istnieje naturalnie nurt wśród biskupów, kapłanów i świeckich chrześcijan, poświęcający się ideom wspólnoty i solidarności narodów, a tym samym odrzucający nacjonalizm i izolację. W 2017 roku Konferencja Episkopatu Polski udało się opublikować list pasterski na temat chrześcijańskiej postaci patriotyzmu. Chwali on i zaleca patriotyzm jako cnotę chrześcijańską opartą na miłości wobec własnej ojczyzny, równocześnie krytykując nacjonalizm jako wyraz pogańskiego egoizmu. Można jedynie żałować, iż w liście tym obiekt patriotyzmu ogranicza się do Polski jako ojczyzny; list taki powinien być również doskonałą sposobnością do poszerzenia koncepcji patriotyzmu, jak również do tego, by mówić także o „patriotyzmie europejskim”.

W rzeczywistości daje się zauważyć poważna sprzeczność. Z jednej strony Polaków bardzo satysfakcjonuje ich członkostwo w UE, gdyż odnoszą oni wszelkie wynikające z niego korzyści gospodarcze, z drugiej jednak pojawia się również pewna irracjonalna narodowa duma. Tło tego zjawiska jest bardzo złożone i wystarczy w tym miejscu wskazać ogólnie czynniki historyczne, gospodarcze i kulturowe. Bez zagłębiania się w szczegóły tych uwarunkowań, chciałbym zwrócić uwagę na fakt, iż podsyćanie dumy narodowej zbiega się z odrodzeniem sarmackich form polskiej religijności katolickiej. Sarmatyzm był ideologią popularną w XVII i XVIII wieku. Zgodnie z nią dawni Polacy, w szczególności szlachta, są potomkami legendarnej starożytnej nacji Sarmatów i stanowią drugi naród wybrany. Zostali bowiem wezwani przez Boga do pełnienia szczególnej misji względem innych narodów. Jest to, jak wiadomo, mesjanistyczna interpretacja powołania i przeznaczenia narodu polskiego. W XIX wieku, gdy Polska przestała istnieć jako niepodległe państwo, idea ta przybrała wyraźną formę doktrynalną ideologii mesjanistycznej i Polskę ogłoszono „Chrystusem narodów”. Nie trzeba wspominać, że nie było to niczym innym niż herezją. Ów wzorzec postrzegania ewidentnie wyjątkowego powołania Polski jest bardzo głęboko zakorzeniony w polskiej tradycyjnej religijności i pobożności. Pochodzi on z epoki baroku, lecz, co stanowi paradoks, staje się bardzo pociągający obecnie, co pokazuje na przykład spektakularna akcja „Różaniec do granic”.

Choć w Polsce istnieją szerokie zasoby religijności, potrzeba ich oczyszczenia z nacjonalistycznych deformacji, które nie tylko izolują nas od innych chrześcijan, lecz także utrwalają model chrześcijaństwa opornego wobec prawdziwego przesłania Chrystusa. Taki model chrześcijaństwa rodzi walkę z nowoczesnością w postaci bezpośredniej działalności politycznej, w wyniku czego zużywana jest cała energia religijna. Polski katolicyzm istotnie znajduje się na rozdrożu. Może on podążyć ścieżką duszpasterskiego nawrócenia i nowej ewangelizacji, może jednak również zbroczyć w kierunku narodowego Kościoła sekciarskiego.

Present Condition and Role of the Catholic Church in Poland

The essay combines an attempt at sociological analysis with personal reflection. The author demonstrates the deepening crisis of the Catholic Church in Poland. The progress of secularism accelerates due to politicisation of Church. Anxiety about social changes causes Church to seek support in right-wing nationalism. This phenomenon is accompanied by 'mental suspension' between John Paul II and Francis. Lack of reflection on continuity and development between teaching of both popes coincides with revival of Sarmatianism and Messianism in pastoral activity. The Church in Poland is at risk of losing evangelical and universal approach towards human matters, of getting trapped in moral rigidity and even of a certain kind of national sectarianism. Opting for cultural war and rejection of the spirit of dialogue may result in deep self-isolation of Polish Catholicism in contemporary world.

Translated by Marek Pietruszewicz

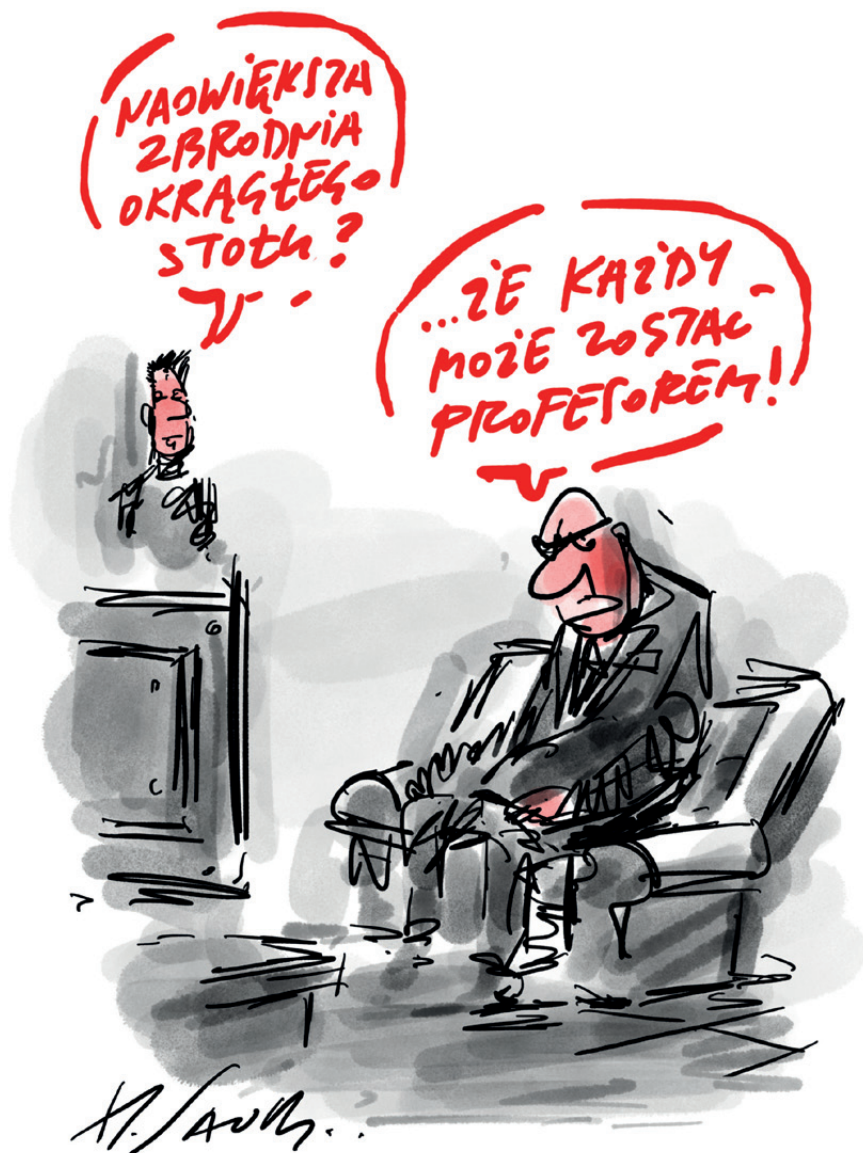
Galeries

“

Nicość jest bardzo pojemna.

”

Stanisław Jerzy Lec



“ Burząc pomniki, oszczędzajcie cokoly.
Zawsze mogą się przydać.

”

Stanisław Jerzy Lec



“

Antysemita w kraju bez Żydów -
- ryba wyrzucona na brzeg.

”

Stanisław Jerzy Lec



“ Niejeden osioł wprzęga się przed rydwan zwycięzcy. Chce uchodzić za rumaka. ”

Stanisław Jerzy Lec



“

Zostań człowiekiem!
Małpom to się już udało.

”

Stanisław Jerzy Lec



Indeks osobowy

- Agamben Giorgio 59, 64, 65
Ajewski Konrad 89–91
Allerhand Maurycy 28
Arendt Hannah 64
Arystoteles 96
Assmann Jan 102, 106, 107
Augustyn św. 97, 99
- Bakunin Michaił 97
Balcerzan Edward 51
Baliszewski Mikołaj 93
Bartoszewski Władysław 80
Bauer Fritz 65, 83
Bautze Adolf 77–79
Beecham Thomas 78
Beethoven Ludwig van 77
Benjamin Walter 77
Benoit Gerd 76
Bereś Stanisław 45
Berg Alban 76
Bogusławski Wojciech 87
Bołdok Sławomir 88
Boniecki ks. Adam 12
Böttger Gustav 74
Brückner Aleksander 70
Bruckner Anton 81
Brüggemann Dietlinde 39, 40
Brzezina Maria 28
Buber Martin 115
Butterweck Hellmut 80, 81
Bystroń Jan Stanisław 89
- Canaletto (Belotto, Bernardo) 88
Celan Paul 19, 20, 32
Chaciński Bartek 50
Chodkiewicz Aleksander 88, 89, 91, 94
Chopin Fryderyk 13, 77
Cwietajewa Marina 16, 17
Cygański Mirosław 78
Cygulska Elżbieta 21
Czaja Dariusz 116
Czapliński Przemysław 48
- Dąbrowski Mieczysław 32
Derrida Jacques 65
- Des Pres Terrence 57
Diner Dan 56
Diogenes z Synopy 27
Domańska Ewa 65, 66
Donoso Cortés Juan 96, 97, 100, 107
Drexler Anna 87
Duda Andrzej 122
Duquoc Christian 115, 116
Dvořák Antonín 77
Dzierzgowski Jan 10
Dziewitt-Meller Anna 55
Döblin Alfred 62
- Eco Umberto 9
Eisler Jerzy 63
Eisner Marek 66
Euzebiusz z Cezarei 98, 99
- Felgentreff Traut 33
Fiechtner Helmut 12, 69–84
Fiechtner Hildegarda 79
Franciszek Józef I 98
Franciszek papież 120, 121
Franck Caesar 42, 77
Franz Werfl 57
Freire Paulo 65
Freud Sigmund 80, 81
Funder Friedrich 80, 81
- Gajewska Agnieszka 46–49, 52, 53
Gałczyński Konstanty Ildefons 21
Garbal Łukasz 8
Gentili Alberik 95
Gershon Levi Ben 65
Gerson Wojciech 93
Ginczanka Zuzanna 21
Gładysz Jan 92
Gliński Mikołaj 46
Głowiński Michał 8, 9, 59
Goebbels Joseph 75
Goethe Johann Wolfgang von 28
Gola Jola 93
Grabowska Anna 65
Greiser Arthur 74
Greshake Gisbert 91, 101, 102, 108

Grieg Edvard 77, 79
Grimm Jacob 74
Grimm Wilhelm 74
Grochowiak Stanisław 26
Gronczewski Andrzej 26
Grynberg Mikołaj 63
Guillemin Anna 71

Halkowski Henryk 16, 30
Halpern Feliks 78
Hartmann Karl Amadeus 77
Hasse Karl 72
Haydn Joseph 78, 79
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 105
Heidegger Martin 56
Heine Christian Johann Heinrich 8, 21
Hennenberg Fritz 78
Hepburn Audrey 42
Hepburn Ferrer Sean 42
Heraklit z Efezu 14
Herden Elżbieta 8
Hertz Paweł 71
Heschel Abraham Joshua 16, 30
Hindemith Paul 77
Hofmannsthal Hugo von 13, 14, 70–72,
81–84
Humperdinck Engelbert 74

Inglis Fred 11
Inglot Mieczysław 24
Istner Filip 17
Iwasiów Inga 7

Jakimowicz Irena 92
Jan Paweł II 124
Jankowiak-Siuda Kamila 65
Jarocki Robert 91
Jarzębski Jerzy 45
Jaskanis Paweł 87
Juchniewicz Andrzej 87
Jünger Ernst 97, 108
Juszczak Dorota 86
Juszczak Wiesław 87

Kaczka Natan 20
Kaczyński Jarosław 121

Kaczyński Lech 123
Kant Immanuel 13
Kargel Adolf 73–75
Karkosz Tadeusz 114
Kater Michael 72
Keil Georg 73
Keilberth Joseph 78
Kelsen Hans 102
Kersten Krystyna 63
Kertész Imre 21
Kierkegaard Søren 105
Kijko Maciej 53
Knapp Arno 76, 77
Koenkamp Reinhold 78
Kokular Aleksander 92
Kołakowski Leszek 7, 20, 27
Kołłątaj Hugo 87
Komar Michał 80
Konoye Hidemaro 77
Konstantyn Wielki 98, 99
Kośka Lidia 7, 9
Kozakiewicz Stefan 87
Kraśniński Wincenty 87, 91
Krasucki Eryk 61–67
Křenek Ernest 81
Królak Sławomir 59, 65
Krzemieniowa Krystyna 30
Krzyżanowski Julian 70
Kulma Jan 11
Kulmowa Joanna 11
Kurbach Paul 78
Kuśniewicz Andrzej 29

Lachnicki Cyprian 93
Lang Berel 57, 58
Lankosz Borys 50
Łastik Salomon 33
Lec Stanisław Jerzy 7–34
Lec Tomasz 7
Leopold Wanda 26
Letz Adela z Safrinów 19
Letz Benon 19
Levi Eric 72
Levitas Ruth 65
Lewek Antoni 114
Lewin Mendel 33

Lichtenberg Georg Christoph 8
Liebmann A. 20
Lipski Jan Józef 8
Lisek Joanna 20
Liszt Ferenc 74
Lorentz Stanisław 87
Lueger Karl 81

Łyczywek Roman 11, 12

Mahler Gustav 74, 80
Małachowicz Hanna 86
Malinowski Kazimierz 87
Maliński Paweł 88
Manger Icyk 20
Manikowska Ewa 86
Mańkowski Tadeusz 86
Marcyński Krzysztof 112–114
Markowska Barbara 65
Marks Karol 104
Martin Frank 81
Masaryk Tomasz 98
Matzke Hermann 74
Mazzini Giuseppe 97
Meissl Sebastian 83
Mentzel Zbigniew 7
Metastasio Pietro 74
Michnik Adam 7
Midlarsky Manus I. 57
Mieczkowski Janusz 31
Mieszkowska Anna 36, 37, 42, 44
Mikołajczak Stanisław 114
Miziołek Jerzy 92, 93
Mniszech Michał 87
Mock Renate 39, 40
Molisak Alina 32
Morawiec Arkadiusz 55–60
Morsztyn Zbigniew 10
Mrozińska Maria 92
Mrugański Michał 32
Muchowski Jakub 57

Nadler Josef 70–72, 82–84
Nałkowska Zofia 56, 58
Niemcewicz Julian 87
Nietzsche Friedrich Wilhelm 8, 71

Novalis 8
Safrin Izaak Jakub 19
Safrin Rosa z Weissglasów 20
Salieri Antonio 74
Salzman Stanisław 20
Sawicka Stanisława 92
Sawka Henryk 7
Schiller Friedrich 11
Schindler Oskar 38
Schlegel Friedrich 8
Schmitt Carl 95–109
Schnitzler Arthur 81
Schoenberg Arnold 76
Schopenhauer Arthur 8
Schulz Bruno 16, 19
Schünemann Georg 72
Sandlerowa Irena 35–44
Sennett Richard 10
Siemieniuk Katarzyna 65
Sierakowski Józef 87, 92
Sitkowska Maryla 93
Skalnik Kurt 80, 81
Skarbek Fryderyk 92
Skorupka Stanisław 10
Skrendo Andrzej 7
Ślucki Arnold 27, 33
Smetana Bedřich 77
Sobolewska Elżbieta 21
Sołtan Andrzej 85
Sosnowska Joanna 93
Śpiewak J. Jakób (Jan Śpiewak) 20
Stańczyk 27
Stolarska Małgorzata 11
Strauss Richard 70, 81
Strawiński Igor 81
Strong Anna Louise 32
Strykowski Julian 30
Suchodolski Bogdan 87
Sucholicki Chaim 66, 67
Sulerzyska Teresa 92
Swirski Peter 45, 52
Szeląg Jan (Zbigniew Mitzner) 24, 32
Szenderowicz Wiktor 9
Szewc Piotr 30
Szewczyk Agnieszka 93
Szlengl Władysław 56, 57

Talbierska Joanna 92
Taubes Jacob 96, 97, 100–108
Torańska Teresa 63
Treiber Alfred 81
Trommler Frank 83
Tusk Donald 123
Tuwim Julian 21

Ugniewska Joanna 9

Wagner Otto 78, 80
Warner Hans 78
Wasilewska Anna 9
Weber Max 105
Webern Anton 76
Węclawski Tomasz 114
Weigelt Fritz 70
Weiß Konrad 95
Weissglas Hersz 20
Weissglas Siegmund 20
Weliczker Leon 58
Wiszniewicz Joanna 63
Wittgenstein Ludwig 8

Włodarczyk Wojciech 93
Wodiczko Bohdan 77
Wojtak Maria 113, 114
Wolf Andrzej 40
Wolff Ludwig 78
Wolff Manfred 37, 38, 40
Woroszyński Wiktor 33
Wrede Marek 85

Zamoyski Jan 91
Zamoyski Stanisław Kostka 90, 91
Zaworska Helena 8
Zdunkiewicz-Jedynak Dorota 113
Żeromski Stefan 56, 58
Zgrzemska Janina 40, 42
Zgrzembki Adam 37
Ziębińska-Witek Anna 57
Zieliński Adam 7
Zieliński Tomasz 92
Zimniak Henryk 78
Zweig Stefan 81

Żygulski Zdzisław 91



Muzeum Narodowe w Szczecinie

ul. Staromyńska 27

70-561 Szczecin

tel. (+48) 91 4315 200

fax (+48) 91 4315 204

www.muzeum.szczecin.pl

Dyrektor: Lech Karwowski

Recenzent

dr hab. Maciej Duda

Projekt graficzny

Agata Kosmacz

Redakcja językowa i korekta

Wiktoria Klera-Olszak

Proofreading

Wiktoria Klera-Olszak, Bartosz Zasieczny

Skład i druk

Soft Vision, Szczecin

© Copyright by Muzeum Narodowe w Szczecinie & Autorzy, Szczecin 2020

ISBN 978-83-63365-76-9

Publikacja jest pokłosiem szczecińskich Dni Kultury Żydowskiej Adlojada w latach 2018 (*Kultura i polityka*) oraz 2019 (*Kultura i media*).

Organizatorzy



UNIWERSYTET SZCZECIŃSKI
INSTYTUT FILOZOFII
I KOGNITYWISTKI



UNIWERSYTET SZCZECIŃSKI
INSTYTUT LITERATURY
I NOWYCH MEDIÓW



Współorganizatorzy



Fika

Partnerzy



Mecenat



Mecenat Miasta
Szczecin

Patronat medialny



Myśli nieuczesane

W debatach festiwalowych interesował nas głównie społeczny status słowa, który dobrze wyraża myśl: „Prasa uciska”. Nie chodzi w niej przecież tylko o proste wykorzystanie opisu urzędnika do ukazania, w mowie ezopowej, czym jest gazeta w warunkach ustroju totalitarnego. Taki aforyzm od razu skupia naszą uwagę na sposobie wyzwalania znaczeń w języku. A takich zdań, które demitologizują mowę urzędową, odsłaniają manipulację, a przy okazji „uczają” czytać język propagandy, znajdziemy sporo. Tak więc Lec tropił nadużycia w komunikacji masowej i w swoich diagnozach był bezwzględny. W tym kontekście *Myśli nieuczesane* mogą pełnić tę samą rolę co dwudziestowieczne traktaty o nowomowie.

ze wstępu Jerzego Madejskiego