

W KRĘGU GNEŹNIEŃSKIEJ
HUMANISTYKI

Antologia tekstów pracowników
Instytutu Kultury Europejskiej UAM
w stulecie Uniwersytetu Poznańskiego



W kręgu gnieźnieńskiej humanistyki

INSTYTUT KULTURY EUROPEJSKIEJ
UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

INSTITUTE OF EUROPEAN CULTURE
ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY, POZNAŃ

ACTA HUMANISTICA GNESNENSIA
GNIĘŻNIĘSKIE PRACE HUMANISTYCZNE

VOLUMEN / TOM
XXII

Series editor / Redaktor serii
Leszek Mrozewicz

UNIwersytet IM. Adama Mickiewicza w Poznaniu

W kręgu gnieźnieńskiej humanistyki

Antologia tekstów pracowników
Instytutu Kultury Europejskiej UAM
w stulecie Uniwersytetu Poznańskiego

Redaktorzy tomu
Igor Ksenicz, Kamil Wasilkiewicz



Poznań 2020

In the circles of Gniezno humanities. Anthology of texts by scholars from the AMU Institute of European Culture, on the centennial of the University of Poznań, edited by Igor Ksenicz, Kamil Wasilkiewicz

This volume is an anthology of texts published by the researchers from the AMU Institute of Culture in Gniezno, spanning disciplines such as history, cultural studies, and philosophy. The volume celebrates the centennial of the University of Poznań.

Recenzent
prof. dr hab. Danuta Okoń

© Autorzy & Instytut Kultury Europejskiej UAM 2020

© Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2020

Publikacja sfinansowana przez
Urząd Miejski w Gnieźnie



oraz Instytut Kultury Europejskiej UAM

Adres redakcji / Editorial Office
ul. Kostrzewskiego 5-7, 62-200 Gniezno
tel. 61 8294800, faks 61 8294802

ISBN 978-83-232-3598-9

Spis treści

Słowo wstępne	7
MIESZKO CIESIELSKI	
Problem ciągłości istnienia Boga	9
KATARZYNA JĘDRASZCZYK	
Polityka pamięci i konflikt o miejsca pamięci w praktyce bilateralnej. Studium przypadku Cmentarza Orłąt Lwowskich	31
ZOFIA KACZMAREK	
Tkaniny w powieści „Quo vadis?” Henryka Sienkiewicza	73
JANUSZ KARWAT	
Mity i legendy powstania wielkopolskiego 1918-1919	85
OREST KRASIWSKI	
Kultura a globalizacja: problemy zasadnicze	95
GRZEGORZ ŁUKOMSKI	
Pięć wieków tradycji. Kształtowanie się poznańskiego środowiska akademickiego ..	109
LESZEK MROZEWICZ	
Antyk fundamentem cywilizacji europejskiej	131
WALDEMAR SZCZERBIŃSKI	
Problemy asymilacyjne Żydów polskich w Izraelu	139

Contents

Preface	7
MIESZKO CIESIELSKI	
Problem of the Continuity of God's Existence	9
KATARZYNA JĘDRASZCZYK	
Policies of Memory and the Conflict of Memorial Sites in Bilateral Practice. A Case Study of the Cemetery of the Defenders of Lwów	31
ZOFIA KACZMAREK	
Textiles in Henryk Sienkiewicz's "Quo Vadis?"	73
JANUSZ KARWAT	
Myths and Legends of the Greater Polish Uprising 1918-1919	85
OREST KRASIWSKI	
Culture and Globalization – Essential Problems	95
GRZEGORZ ŁUKOMSKI	
Five Centuries of Tradition. The Development of the Academic Milieu in Poznań ...	109
LESZEK MROZEWICZ	
Antiquity as a Foundation of European Civilization	131
WALDEMAR SZCZERBIŃSKI	
Polish Jews in Israel: Assimilation Issues	139

Słowo wstępne

Oddajemy do rąk Czytelników antologię tekstów pracowników Instytutu Kultury Europejskiej w Gnieźnie. Wydajemy ją w szczególnym momencie – w ramach obchodów stulecia Uniwersytetu Poznańskiego.

Instytut Kultury Europejskiej (IKE) rozpoczął swą działalność 1 września 2009 roku jako jednostka podstawowa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, kontynuująca tradycje Kolegium Europejskiego im. Jana Pawła II powołanego w Gnieźnie w 2000 roku. Od 1 października 2019 roku IKE funkcjonuje jako filia UAM. IKE wpisnął się na stałe w krajobraz Gniezna i ziemi gnieźnieńskiej, nawiązując do *genius loci* pierwszej stolicy Polski jako miejsca spotkań między Wschodem i Zachodem.

Większość pracowników IKE reprezentuje nauki humanistyczne, m.in.: historię, nauki o kulturze i religii, językoznawstwo, filozofię. Szerokie spektrum badawcze, którego osią są interdyscyplinarne rozważania nad przemianami w kulturze europejskiej, potwierdza niniejsza publikacja.

Antologię rozpoczyna filozoficzno-teologiczny artykuł Mieszka Ciesielskiego *Problem ciągłości istnienia Boga*. Istotną część publikacji stanowią teksty traktujące o mniej lub bardziej odległej historii. Współczesny polsko-ukraiński spór o Cmentarz Obrońców Lwowa opisuje Katarzyna Jędraszczyk (*Polityka pamięci i konflikt o miejsca pamięci w praktyce bilateralnej. Studium przypadku Cmentarza Orłąt Lwowskich*). O antycznych rzymskich tkaninach traktuje tekst Zofii Kaczmarek (*Tkaniny w powieści „Quo vadis?” Henryka Sienkiewicza*). Z mitami i legendami powstania wielkopolskiego rozprawia się Janusz Karwat (*Mity i legendy powstania wielkopolskiego 1918-1919*). W roku jubileuszowym symbolicznego charakteru nabiera artykuł Grzegorza Łukomskiego (*Pięć wieków tradycji. Kształtowanie się poznańskiego środowiska akademickiego*). Antycznym korzeniom cywilizacji europejskiej swój tekst poświęcił Leszek Mrozewicz (*Antyk fundamentem cywilizacji europejskiej*). Antologię dopełniają artykuły z pogranicza kulturoznawstwa i innych dyscyplin naukowych: Waldemara Szczerbińskiego (*Problemy asymilacyjne Żydów polskich w Izraelu*) i Oresta Krasiewskiego (*Kultura a globalizacja: problemy zasadnicze*).

Życzymy Państwu przyjemnej lektury.

Redaktorzy tomu

MIESZKO CIESIELSKI

Problem ciągłości istnienia Boga

„W filozofii idzie o to, by wydobywać i usuwać – choćby najbardziej hipotetycznie – skamieliny, które leżą u samych podstaw naszego myślenia. (...) Zaskoczenie wszędzie jest kryterium prawdy. Głębokie zaskoczenie jest kryterium prawdy filozoficznej”¹.

Abstrakt. Artykuł zawiera rozważania dotyczące problematyki wiecznego (ciągłego) istnienia Boga. W punkcie wyjścia przybliżona jest argumentacja na temat wpływu Objawienia opisanego w księgach Starego Przymierza na filozofię klasyczną. Szeroko znane jest twierdzenie, że wizja biblijnego Boga przyczyniła się do odrzucenia greckiego założenia o rzeczowym charakterze podstawy ontologicznej – absolutu i zastąpienia go koncepcją Boga osobowego. Najważniejszą treścią artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie o doniosłość ontologiczną wizji Boga, jaka wyłania się z opisów zawartych w Nowym Testamencie. A mianowicie, przedstawiona jest interpretacja wybranych fragmentów Nowego Testamentu, która skłania do przyjęcia tezy, że Bóg jest bytem od-wiecznym, ale nie jest do-wieczny, czyli poświęcił w całości swoje istnienie i obecnie nie istnieje. Z tej perspektywy Nowy Testament jawi się jako opis przewycięzający jedno z zasadniczych założeń klasycznej ontologii (a później filozofii chrześcijańskiej), że podstawa ontologiczna jest wieczna. Powyższa interpretacja wzmocniona jest autorskim rozumowaniem, które określone jest jako „dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga”. W ostatniej części artykułu przedstawiona jest analiza pojęcia „konieczności istnienia Boga”. Wynikiem analizy jest teza, że pojęcie to nie wyklucza idei Boga rezygnującego ze swojego istnienia.

Słowa kluczowe: istnienie Boga, Anzelm z Canterbury, miłosierdzie, śmierć Boga, Nowy Testament

1. Wstęp

Spotkanie filozofii greckiej z judeochrześcijańskim Objawieniem pozwoliło – jak opisuje to m.in. E. Gilson w książce *Bóg i filozofia* – przewyciężyć ograniczenia namysłu Greków dotyczące ontologicznej podstawy bytu.

¹ Nowak 1998, s. 74.

Ograniczenia koncepcyjne mają zwykle swe źródło w przyjmowanych, często w sposób bezrefleksyjny i wraz z tradycją myślową, założeniach zawężających pole możliwych rozważań. U podstaw greckiej refleksji dotyczącej rzeczywistości legły m.in. dwa zasadnicze założenia, określimy je jako Z1 i Z2:

- (Z1) podstawa ontologiczna rzeczywistości ma charakter nieosobowy;
- (Z2) podstawa ontologiczna rzeczywistości jest wiecznotrwała, tzn. nie ma początku i nie ma końca.

Od samego początku filozofii myśliciele próbowali wykazać istnienie głębokiego poziomu rzeczywistości, podstawy ontologicznej, która sama będąc nie-uwarunkowana, warunkuje poziom powierzchniowy, bezpośrednio dany zmysłom. Rozważania nad podstawą rzeczywistości zilustrować można przykładowo nauką filozofów jońskich o zasadzie bytu – *arche*, która jest:

a) źródłem, czyli początkiem rzeczy, b) ujściem, czyli ostatecznym kresem rzeczy, c) trwałą podporą rzeczy (używając późniejszego terminu można by powiedzieć: substancją). Krótko mówiąc, „zasadą” (*principium, arché*) jest to, z czego się rzeczy wywodzą, dzięki czemu są, w co się rozpadną².

Arche, podstawa rzeczywistości jest nieosobowa, ma charakter „rzeczy” – jak pisze G. Reale: uważana jest za „coś boskiego» (το θεϊον – rodzaj nijaki)³, lecz bogiem osobowym nie jest. E. Gilson w takich słowach podsumowuje metafizykę grecką w interesującej nas tu kwestii:

Grecy pospołu próbowali wytłumaczyć wszystko za pomocą jednej lub kilku zasad, które sami uważali za „rzeczy”⁴.

Podstawa ontologiczna, będąc czymś nieuwarunkowanym z konieczności, jest „niezniszczalna”. Trwa w sposób niezmienny, bez początku i bez końca. G. Reale pisze:

nieśmiertelność zasady nie tylko nie dopuszcza *końca*, lecz także *początku*. A jeśli tak jest, to zostają naruszone same fundamenty, na których zbudowane zostały teogonie i genealogie rozmaitych bóstw: to, co boskie, tak jak nie umiera, tak samo się też nie rodzi; ono jest nieskończone i wieczne⁵.

² Reale 2000, s. 77.

³ Ibidem, s. 83.

⁴ Gilson 1982, s. 38. Przykładowo, o ideach platońskich Gilson pisze: „Aby zrozumieć platońską ideę boga, musimy sobie najpierw wyobrazić jakąś indywidualną żywą istotę, podobną do tych, które znamy ze zmysłowego doświadczenia. Ale zamiast wyobrażać ją jako zmienną, przypadkową i śmiertelną, musimy ją pojąć jako intelektualnie poznawalną, niezmienną, konieczną i wieczną. (...) Tu właśnie leży powód, dlaczego Idea platońska może być bardziej boska od boga, a jednak nie być bogiem” – ibidem, s. 31.

⁵ Reale 2000, s. 83.

Obydwa założenia, oznaczone przez nas jako Z1 i Z2 przyjęte są nie tylko w koncepcjach pierwszych filozofów przyrody, lecz widoczne są w każdym systemie metafizycznym Greków. Pitagorejski świat liczb, atomy Demokryta, idee i pierwsze zasady Platona, czy też „myśl myślącą samą siebie” (czysty akt) Arystotelesa – w każdym przypadku rzeczywistość podstawowa, „prawdziwa rzeczywistość” ma charakter bytu nieosobowego i wiecznie trwałego.

Otóż szeroko rozpowszechniony i akceptowany jest pogląd, że religijna myśl żydowska o Bogu Stworzycielu przyczyniła się do przewyżczenia założenia greckiej filozofii o nieosobowej podstawie rzeczywistości (Z1). Podstawa ontologiczna – Absolut, obraz którego odnajdujemy w księgach Starego Przymierza, przejawia cechy osobowe: ma rozum, wolę i decyzyjność działania, oraz nawiązuje komunikacyjne relacje z wybranymi ludźmi. W niniejszym artykule chcielibyśmy postawić pytanie o założenie dotyczące wieczności podstawy ontologicznej (Z2): czy Objawienie judeochrześcijańskiego Boga, w szczególności opisy dotyczące ofiary Jezusa z Nazaretu i jego nauki o miłosiernym Bogu dopuszczają w jakiejś mierze interpretację, w której odrzucone jest założenie o wiecznym trwaniu Absolutu? Przyjęcie osobowej koncepcji tego, co boskie, otwiera możliwość postawienia pytania o akt jego samounicestwienia. Pytanie to – zwykle zbywane odpowiedzią „Bóg jest wieczny, bo nie podlega śmierci” – jest tym bardziej interesujące i warte przemyślenia bez światopoglądowych uprzedzeń, bowiem wydaje się, że tak jak filozoficznie doniosłą tezą Starego Przymierza jest osobowe ujęcie Absolutu, tak też filozoficznie znaczącym twierdzeniem Nowego Testamentu jest wizja Boga miłosiernego, który radykalnie poświęca się i „umiera” dla człowieka. Jak rozumieć owo „umiera”? Czy Absolut Nowego Testamentu przestał istnieć?

Celem niniejszego artykułu jest próba namysłu nad problematyką wiecznego/ciągłego istnienia Boga (postawiony we Wstępie – pkt 1)⁶. Punktem wyjścia będzie przybliżenie rozważań E. Gilsona na temat wpływu Objawienia opisanego w księgach Starego Przymierza na ontologię klasyczną w aspekcie osobowego pojmowania podstawy ontologicznej – nazywanej odtąd (już w ramach filozofii chrześcijańskiej) Bogiem (pkt 2). W kolejnej części przeprowadzimy analogiczne rozumowanie, tyle że dotyczące Nowego Testamentu i w odniesieniu do założenia o wieczności/ciągłości istnienia Boga. Spróbujemy pokazać, że wybrane fragmenty Nowego Testamentu skłaniają do takiej interpretacji Objawienia Boga w Jezusie z Nazaretu, w której założenie o wiecznym, czyli od-wiecznym i do-wiecznym istnieniu Absolutu, jest odrzucone i zastąpione założeniem słabszym: o istnieniu od-wiecznym, ale nie do-wiecznym (pkt 3). Następnie przedstawimy argumentację, którą określimy mianem „dowodu z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga”,

⁶ Mówiąc słowo „Bóg”, mamy na myśli byt określany w tradycji filozofii zachodniej i teologii chrześcijańskiej takimi cechami jak: najdoskonalszy z bytów (by użyć formuły Anzelmia: byt, ponad który nic większego nie może być pomyślane), byt osobowy, najmiłosierniejszy, wszechmocny, wszechwiedzący, itd.

wzmacniającą tezę, że naukę Jezusa z Nazaretu o Bogu miłosiernym należy interpretować jako wizję Boga rezygnującego ze swojego istnienia (pkt 4). Rozważania zakończymy analizą pojęcia „konieczności” Bożego istnienia i wyróżnimy takie jego znaczenie, które da się pogodzić z ideą radykalnego poświęcenia się Boga polegającą na samounicestwieniu (pkt 5).

2. Ontologiczne znaczenie Starego Przymierza: Absolut jest osobą

Teza o wpływie Objawienia judeochrześcijańskiego na pojmowanie podstawy ontologicznej jako osoby, a nie rzeczy, jest szeroko znana i przekonująco uargumentowana. W tym miejscu zatem ogólnie przytoczymy rozważania wybranych autorów zajmujących się tą kwestią, przyjmując ich rozstrzygnięcia.

E. Gilson w swej książce *Bóg i filozofia* opisuje wpływ Objawienia spisane go w księgach Starego Przymierza na myślenie filozoficzne Greków:

Tutaj znowu historycy filozofii spotykają się z tym przykrym zawsze dla siebie faktem: niefilozoficzne przekonanie, które odąd miało stać się epokowym w historii filozofii⁷.

To niefilozoficzne przekonanie, o którym pisze cytowany wyżej autor, to myśl, że absolut – prawdziwy i doskonały byt, początek wszystkiego i koniec wszystkiego, to Bóg, byt osobowy. Myśl tak bardzo oczywista dla namysłu religijnego Żydów, a później również dla chrześcijan, i zarazem obca tysiącletniej historii filozofii Greków. Ci ostatni, mówiąc o rzeczywistości prawdziwej – w pewien sposób pojmowanej jako coś boskiego⁸, zawsze mieli na myśli byt istniejący na sposób „rzeczy”, a nie byt posiadający – podobnie jak człowiek – rozum, wiedzę, wolną wolę, zamiary przejawiane w działaniach:

Objawienie chrześcijańskie wskazało jako najwyższą przyczynę wszystkiego, co jest, kogoś, kto jest, o kim najlepiej jest orzekać w postaci: „On jest”⁹.

Ta różnica w pojmowaniu absolutu była zauważona bardzo wcześnie. Już w *Mowach przeciwko Grekom* z III w. po Chrystusie czytamy, że obok wielu podobieństw między filozofią Platona a nauką chrześcijańską, istnieje zasadnicza

⁷ Gilson 1982, s. 40. W innym miejscu Gilson pisze o nieświadomym już wpływie myśli chrześcijańskiej na późniejszych filozofów: „Istotnie bowiem jest rzeczą ciekawą i godną uwagi, że nasi współcześni, jeżeli nawet przestali się powoływać się na *Państwo Boże* i na Ewangelię (...) to nie przestali ich wpływowi podlegać. Wielu z nich żyje tym, czego już nie zna” – Gilson 1958, s. 21.

⁸ Zob. więcej na ten temat w: Jaeger 2007.

⁹ Gilson 1982, s. 42.

odmienność „rodzajnika. Albowiem Mojżesz powiedział: «Ten, który jest», a Platon: «To, co jest»¹⁰.

Pierwsze słowa Biblii – opis stwarzania świata zawarty w *Księdze Rodzaju* – ujawniają Boga jako absolut-osobę: rozumną i całkowicie wolną, decydującą i działającą według ustanowionego przez siebie planu. Akt stworzenia wskazuje, że osobowy Stwórca jest absolutnym początkiem wszystkiego¹¹, jest Kimś istniejącym „najpełniej” i „najbardziej prawdziwie”, i od kogo zależy pozostały byt, zarówno jeśli chodzi o zaistnienie, jak i późniejsze trwanie. Charakterystyka odpowiadająca filozoficznym ujęciom podstawy metafizycznej bytu, z tą zasadniczą różnicą, że podstawa ta jest osobą. Myśl ta jest bardzo widoczna w wielorako interpretowanym fragmencie *Księgi Wjścia*, gdzie zapytany przez Mojżesza o imię Bóg „przedstawia się”, mówiąc: „«JESTEM, KTÓRY JESTEM». (...) «Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was»”. Bóg zdradza bezpośrednio swoje „imię”, czyli istotę, którą jest istnienie. Tak jak w koncepcjach ontologicznych Greków podstawą rzeczywistości było coś, co prawdziwie istnieje (Platon wprost określił ideę: istota istotnie istniejąca), tak też w religijnym ujęciu rzeczywistości u Żydów istotą Boga jest istnienie. Z tą różnicą, że Absolut Mojżesza sam wyjawia swoją naturę, jest wszak osobą, która może komunikować się z człowiekiem. Natomiast filozofowie greccy wysiłkiem własnego rozumu muszą odkrywać podstawę ontologiczną – nie jest ona bytem zdolnym do aktów porozumiewania się.

3. Ontologiczne znaczenie Nowego Testamentu: Absolut nie jest wieczny

Księgi Starego Przymierza zawierają prawdę o osobowym charakterze podstawy rzeczywistości, Bogu, co pozwoliło przezwyciężyć założenie klasycznej ontologii o „rzeczowej” naturze bytu podstawowego, oznaczone przez nas jako założenie Z1. W tym kontekście interesujące jest następujące pytanie: czy księgi Nowego Testamentu przynoszą równie doniosłą prawdę ontologiczną, co Pisma Starego Przymierza?

Otóż poniżej spróbujemy wykazać, że w „drugiej części” Biblii zawarte są fragmenty podważające drugie zasadnicze założenie filozofii Greków, że podstawa rzeczywistości jest wieczna: nie ma początku i nie ma końca (Z2). Wydaje się, że niektóre stwierdzenia Nowego Testamentu można zinterpretować w taki sposób,

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Jak czytamy w komentarzu tłumaczy polskich do omawianego fragmentu, „odwieczny i niezależny od materii Bóg jest bezwzględny początkiem całego stworzenia”. Cytuję za: Pismo Święte 2000 – wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z tego przekładu, chyba że zostanie wskazane inne źródło.

że wyłania się z nich koncepcja, w której Bóg (osobowa podstawa rzeczywistości – to już wiemy z ksiąg Starego Przymierza) jawi się jako byt bez początku (jest „od-wieczny”), lecz zarazem jest bytem doświadczającym swego „kresu istnienia” (nie jest „do-wieczny”). Przy proponowanej interpretacji zatem Biblia okazuje się księgą zawierającą Objawienie, które skłania do odrzucenia dwóch założeń klasycznej ontologii: podstawa bytowa rzeczywistości jest „rzeczą” (Z1) oraz jest wieczna (Z2), a nie tylko pierwszego z nich¹².

Jezus z Nazaretu głosi prawdę o Bogu miłosiernym, który lituje się i troszczy o los każdego człowieka. Co więcej, Bóg Jezusa „poświęca się” dla człowieka, czyni z siebie „ofiara” i „umiera” na krzyżu. Wizja Jezusa przełamuje dotychczasowe rozumienie Boga jako absolutu, który chociaż nawiązuje kontakty z ludźmi (kolejne Przymierza – umowy), to jednakże istnieje gdzieś daleko jako nieosiągalna wieczna doskonałość, nieuczestnicząca bezpośrednio w losie ludzkim. W przeciwieństwie do tego, Bóg Jezusa dokonuje Inkarnacji i radykalnej ofiary. Jak zatem należy rozumieć radykalne „poświęcenie się” Boga?

Zauważmy na początku, że księgi Pisma św. niekiedy nazywa się Stary/Nowy Testament, a czasami spotykamy określenie Stare/Nowe Przymierze¹³. Otóż użyte w tym miejscu greckie słowo „diatheke” ma takie właśnie podwójne znaczenie: „testament” i „przymierze”, przy czym od pewnego już czasu dominuje tendencja do przekładania terminu „diatheke” jako „przymierze”, eliminując słowo „testament”¹⁴. Zabieg ten wydaje się zrozumiały, gdyż określenie „Testament Boży” jest problematyczne na gruncie klasycznego teizmu chrześcijańskiego. Jak rozumieć twierdzenie, że Bóg pozostawił Testament? Przecież testament to ostatnia wola osoby-testatora, która realizuje się po śmierci testatora. W przeciwieństwie do „testamentu”, pojęcie „przymierza” nie sprawia takich kłopotów interpretacyjnych, ponieważ warunkiem obowiązywania przymierza są dwie, żyjące/istniejące strony. Jest jednakże miejsce w Nowym Testamencie, w którym nie da się wyeliminować pojęcia testamentu. W *Liście do Hebrajczyków* czytamy fragment o ofierze Chrystusa, w którym greckie słowo „diatheke” musi być tłumaczone jako „testament”, a nie „przymierze”:

¹² W dalszej części tego punktu przywołamy jedynie i bardzo ogólnie omówimy te fragmenty Nowego Testamentu, które w pewien sposób mogą uzasadnić dalszą i odpowiednio głęboką egzegezę obejmującą także studium porównawcze z wykładnią w ramach teologii chrześcijańskiej. Celem tych przywołań jest wyłącznie postawienie pytania o Boga rezygnującego ze swojego istnienia i rozpoczęcie refleksji, a nie formułowanie ostatecznych odpowiedzi.

¹³ Bardzo często w pracach teologicznych ma miejsce zamienne używanie tych wyrażen; zob. przykładowo: Fąfara 2001.

¹⁴ W Nowym Testamencie słowo „diatheke” występuje 33 razy, przy czym w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia tylko w pięciu przypadkach oddane jest ono jako „testament”: Hbr 9, 16 i 17; Hbr 12, 24; Ga 3,15 i 17.

Gdzie bowiem jest testament, tam musi nastąpić śmierć tego, który sporządza testament. Testament bowiem po śmierci nabiera mocy, nie ma zaś znaczenia, gdy żyje ten, który sporządził testament (Hbr 9, 16-17)¹⁵.

Ks. H. Witczyk w taki oto sposób komentuje powyższy fragment o testamencie z *Listu do Hebrajczyków*:

Odwołując się do podstawowego znaczenia rzeczownika *diathēkē* – „testament”, używanego w ST (...) na określenie przymierza, a który zakłada śmierć osoby, która sporządza testament (wówczas dopiero jest on ważnym dokumentem) – autor *Listu* uzasadnia biblijnie konieczność śmierci Jezusa¹⁶.

Jednakże można zapytać, czy stroną Starego Przymierza i zarazem testatorem Nowego Testamentu jest Jezus-Syn Boży czy Bóg w ogólności? Księgi Starego Przymierza nie mówią nic o Jezusie jako stronie Przymierza z Noem, Abrahamem czy Mojżeszem. To raczej Bóg jako taki, w „całości swego istnienia” jest zarówno Stroną Przymierza z ludem wybranym oraz Testatorem sporządzającym Testament dla wszystkich ludzi. Znaczy to, że kres istnienia Boga jako takiego jest warunkiem tego, że Testament będzie miał moc obowiązywania. Poza tym nauka chrześcijańska o zmartwychwstaniu Jezusa-Syna Bożego w ogóle nie pozwala powiązać Jego osoby z ideą testamentu jako ostatniej woli: z perspektywy dnia trzeciego unieważniony jest warunek obowiązywania testamentu, bowiem Testator żyje/istnieje¹⁷.

¹⁵ Są podejmowane próby eliminacji słowa „testament” nawet w tym fragmencie, co prowadzi do istotnych zniekształceń nadinterpretacyjnych. W przekładzie interlinearnym z języków oryginalnych Hbr 9,16-17 brzmi: „Gdzie bowiem testament, śmierć koniecznością (by) być spodziewaną, (tego) (który zarządził); testament bowiem przy martwych mocny, gdyż nigdy (nie) okazuje siły, gdy żyje (ten), (który zarządził)” – Grecko-polski Nowy Testament 1993. Podstawą tego przekładu jest: The Greek New Testament 1966, 1968, 1975. Natomiast w Piśmie Świętym w Przekładzie Nowego Świata jest on przełożony: „Bo gdzie jest przymierze, tam musi nastąpić śmierć człowieka doprowadzającego do zawarcia przymierza. Przymierze jest bowiem prawomocne nad martwymi ofiarami, gdyż nie ma mocy, dopóki żyje człowiek doprowadzający do zawarcia przymierza”. Widzimy tu pomieszanie pojęć „strony przymierza”, „pośrednika przymierza”, „ofiary przymierza”, które, co najważniejsze, w tekście źródłowym w ogóle nie występują.

¹⁶ Witczyk 2003, s. 317.

¹⁷ Trudności z omawianym fragmentem Hbr 9, 16–17 widoczne są w omówieniach teologów; przykładowo: „Chrystus umarł dla zbawienia wszystkich, którzy w Niego uwierzą. W tym fakcie streszczają się wszystkie zapowiedzi i oczekiwania Starego Testamentu. Dla wyrażenia tej wiary użył kaznodzieja porównania do testamentu, który nabiera mocy dopiero po śmierci tego, kto go sporządził. Dla uściślenia tego obrazu można powiedzieć, że w wymiarze religijnym Testament wyraża wolę Boga, a nie jest dziełem Chrystusa. Myśl istotna jest jednak jasna: w śmierci Jezusa objawił się nieodwołalny zamysł Boży dotyczący Nowego Przymierza” – Tronina 1998, s. 120-121. Autor całkowicie pomija fakt, że testament wyraża *ostatnią* wolę, realizującą się w momencie, gdy testatora już nie ma; a zatem, jeśli testament ma wyrażać „wolę Boga” i nie być „dziełem Chrystusa”, to warunkiem

Cytowane słowa *Listu do Hebrajczyków* da się konsekwentnie zrozumieć w świetle interpretacji odrzucającej założenie klasycznej metafizyki o wiecznym, bez początku i bez końca, istnieniu absolutu. Dobrowolna rezygnacja z istnienia dokonana przez Boga pozwala zasadnie mówić o „Bożym Testamencie”. Warunkiem realizacji testamentu – ostatniej woli sporządzającego testament – jest śmierć tej osoby, a w odniesieniu do Boga: Jego nieistnienie po dobrowolnym samouciestwieniu, gdyż Boga śmierć, w sensie kresu życia następującego z zewnątrz z nieubłaganą koniecznością, rzecz jasna nie dotyczy.

Również w *Liście do Hebrajczyków* czytamy słowa cytowane (w wersji nieco skróconej) z *Księgi Jeremiasza*:

Takie jest przymierze, które zawarę z nimi
po owych dniach, mówi Pan:
Nadam prawa moje w ich sercach,
także w myśli ich je wypiszę.
A na ich grzechy oraz ich nieprawości
więcej już nie wspomnę (Hbr 10, 16-17; zob. też: Jr 31, 33-34).

Trudno zrozumieć na gruncie teologii chrześcijańskiej jest ostatnie zdanie przytoczonego wyżej fragmentu¹⁸. Dlaczego Bóg po zawarciu „przymierza” na grzechy i nieprawości ludzkie więcej już nie wspomni? Możliwe odpowiedzi zgodne z tradycyjnym ujęciem można sformułować następująco:

- 1) Bóg nie wspomni na grzechy ludzkie, bowiem ludzie po ukrzyżowaniu Jezusa nie będą już grzeszyć;
- 2) pomimo że ludzie będą nadal dopuszczać się grzechów, Bóg nie będzie ich brał pod uwagę na Sądzie Ostatecznym.

Obydwie odpowiedzi jednakże są trudno akceptowalne. Pierwsza odpowiedź jest jawnie fałszywa – dwa tysiące lat historii społeczeństw chrześcijańskich obfituje w wydarzenia, mające niewiele wspólnego z etyką miłości bliźniego. Druga odpowiedź również jest niezadowolająca, gdyż grzechy wszystkich ludzi, również tych urodzonych po ukrzyżowaniu Jezusa, będą podlegać Osądowi.

jego obowiązywania jest rezygnacja z istnienia („śmierć”) Boga. Autor jednakże nie przeprowadza konsekwentnie analizy, powracając na końcu do „bezpiecznego” terminu „Nowe Przymierze”.

¹⁸ Przykładowo, R. Bogacz w bardzo obszernej i z dużym znanstwem przeprowadzonej analizie *Listu do Hebrajczyków* w ogóle nie komentuje wersetu 17; zob.: Bogacz 2007, s. 172-175. A. Paciorek natomiast komentuje ten werset w taki oto sposób: „autor jeszcze raz podkreśla jedyność i ostateczność ofiary Chrystusa. Na mocy tej samej ofiary, która została za wszystkich raz na zawsze złożona, dokonuje się ciągle odpuszczanie grzechów” – *List do Hebrajczyków* 1998, s. 113. Podobnie rozumie ten fragment K. Fąfara – zob. więcej w: Fąfara 2001, s. 48-49. Wydaje się jednakże, że pojęcie „ciągłego odpuszczania grzechów” zakłada ich początkowe „wskazywanie” i „naliczanie” przez Boga, a następnie dopiero miłosierne ich „wymazanie”; tymczasem, wbrew temu, słowa z *Listu* wskazują, że Bóg w ogóle nie wskaże na czyny określone jako grzeszne („więcej już nie wspomnę”): tak jakby bądź grzesznych czynów już nie było, bądź nie było tego, kto miałby wspomnieć.

Omawiany fragment nabiera innego sensu na gruncie interpretacji odrzucającej założenie o wiecznym istnieniu Boga. Otóż słowo „*diatheke*” w pierwszym wersie cytowanego wyżej fragmentu przełożyć należy jako „testament”. Tłumaczenie takie jest bardziej spójne z całym wersem, które w tłumaczeniu interlinearnym brzmi:

To *diatheke*, które ułożę sobie względem nich¹⁹.

Słowa „ułożę sobie” bardziej odpowiadają idei ustanawiania testamentu, który to akt w całości zależy od testatora, uwzględniającego kogoś w swoim testamencie („względem nich”), aniżeli idei zawierania przymierza, które zakłada porozumienie obydwu stron. Użycie w tłumaczeniu słowa „przymierze” zamiast „testament” wymusza na tłumaczach daleko idącą zmianę, polegającą na użyciu słów „zawrę z nimi”, zamiast „ułożę sobie”, a przecież te ostatnie bardziej odpowiadają tekstowi źródłowemu.

Jeżeli więc przyjąć tłumaczenie zawierające słowo „testament” („Taki jest testament, który ułożę (ustanowię) sobie względem nich”), to akt nadania bożych praw w serca ludzkie i wpisania ich w myśli można rozumieć jako realizujący się w drodze testamentalnego dziedziczenia, czyli po rezygnacji przez Boga z Jego istnienia, a nie na zasadzie umowy-przymierza pomiędzy istniejącymi stronami. Stąd też w pełni zrozumiałą jest brak „wspominania” na grzechy ludzkie przez Boga: Bóg po prostu po spełnieniu warunku obowiązywania Testamentu (samo-unicestwienie się) obecnie nie istnieje.

W *Ewangelii św. Mateusza* czytamy takie oto słowa:

Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? (Mt 27, 46).

Powyższe zapytanie umierającego Jezusa na krzyżu stanowi bardzo trudny problem interpretacyjny na gruncie klasycznego teizmu²⁰. W pytaniu tym zawarte są dwa istotne elementy:

¹⁹ Grecko-polski Nowy Testament 1993.

²⁰ W książce *Trudne fragmenty Biblii* czytamy: „Słowa te stanowią niewątpliwie najtrudniejszą z trudnych wypowiedzi Jezusa przytoczonych w Ewangeliach” – Kaiser Jr. i in. 2011, s. 385. Warto zauważyć, że próba objaśnienia tego fragmentu przez autorów nie zawiera jasnej odpowiedzi na pytanie, jak możliwe jest owo „opuszczenie” w świetle tezy o podwójnej naturze bosko-ludzkiej Jezusa. Dodajmy na marginesie, że wyjaśnienie tego „najtrudniejszego” fragmentu zajmuje autorom względnie niewiele miejsca w porównaniu, przykładowo, z objaśnieniem różnej kolejności pokus w czasie kuszenia Jezusa na pustyni w *Ewangelii św. Łukasza* i *Mateusza*, co zajmuje dwa razy więcej miejsca. Por.: ibidem, s. 387 i nn. Analizę omawianych słów Jezusa o opuszczeniu przedstawia A. Malina, który pisze: „Powracając do wołania Jezusa z krzyża, można teraz łatwiej dostrzec znaczenie słów o opuszczeniu (...). Ukrzyżowany jest rzeczywiście wydany na śmierć z woli Boga (...), dlatego jest opuszczony przez Niego” – Malina 2010, s. 18. Autor ten jednakże również nie podejmuje kwestii możliwości opuszczenia Jezusa-Boga przez Boga, a ponadto w swej interpretacji

- i) stwierdzenie „opuszczenia” Jezusa przez Boga, które jest założeniem uzasadniającym akt zapytania oraz
- ii) samo pytanie o powody opuszczenia.

Zarówno pierwszy, jak i drugi element jest problematyczny. Jak możliwe jest opuszczenie Jezusa przez Boga, w świetle dogmatu o współlistotności, swoistej jedności osób boskich?²¹ Czy możliwe jest takie rozumienie „opuszczenia”, które da się pogodzić z twierdzeniem o podwójnej naturze bosko-ludzkiej Jezusa z Nazaretu? Samo pytanie również rodzi problemy: czy Jezus będąc Bogiem – Synem Bożym mógłby nie znać zamiarów Boga – Boga Ojca? Wątpliwości są jeszcze większe w kontekście fragmentów Pisma Świętego, w których Jezus zapowiada swoją śmierć i zmartwychwstanie²².

Słowa te stają się zrozumiałe na gruncie interpretacji odrzucającej założenie o do-wiecznym istnieniu Boga. Otóż Jezus, wypowiadając słowa „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”, wypowiada się nie w swoim imieniu, lecz w imieniu wszystkich ludzi. Sens pytania jest taki: dlaczego opuszczasz człowieka? Jak teraz żyć bez Twojej, Boże, Opatrzności? Pytanie to pada w momencie, gdy Bóg całkowicie „umiera” (rezygnuje z atrybutu istnienia), a Jezus-człowiek (już tylko człowiek (?)), będąc pierwszym świadkiem „kresu istnienia” Boga, z troską zapytuje o dalsze losy ludzi, którzy od tej chwili muszą żyć bez obecności Boga. Bez obecności Boga, ale z pozostawionym Bożym Testamentem...

Przywołajmy jeszcze jeden fragment z Nowego Testamentu, słowa z przypowieści o Dobrym Pasterzu:

Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce (J 10, 11).

O kim jest mowa, gdy używa się słów o pasterzu? W tradycyjnej interpretacji słowa te rozumiane są jako zapowiedź śmierci Jezusa przez ukrzyżowanie, dzięki czemu jego wyznawcy („owce”) nie zginą, lecz będą się cieszyć życiem wiecznym²³. Do takiej interpretacji jednakże można zgłosić pewne wątpliwości.

Otóż można zadać pytanie: czy mówiąc o pasterzu mamy na myśli Jezusa z Nazaretu czy Boga? Wydaje się, że określenie „pasterz” odnosi się raczej do Boga jako takiego, Stwórcy i swoistego opiekuna stworzenia, przecież już w księ-

omawiane słowa analizuje jako „wołanie” Jezusa, a nie jako pytanie skierowane do Boga, co wyraźnie sugeruje tekst *Ewangelii*.

²¹ Por. wypowiedź Jezusa przytaczaną przez św. Jana: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30).

²² Zob. m.in.: Mk 8, 31.

²³ W interpretacjach tego fragmentu w ramach teologii katolickiej akcentuje się wymiar pasterzowania jako posługi kapłańskiej ustanowionej przez Chrystusa. Sam problem rozumienia „śmierci” Pasterza – Jezusa Chrystusa (człowieka? i/lub Boga?) pozostaje poza rozważaniami. Por. przykładowo: Drożdż 2002, s. 194 i n.

gach Starego Przymierza występuje opis Boga jako pasterza ludzi²⁴. Nawet jeśli przyjąć, że słowa te odnoszą się do Chrystusa – Syna Bożego, to nadal pozostają wątpliwości: Jezus Chrystus jako jedna z osób boskich nie umarł, Bóg bowiem – głosi teologia chrześcijańska – nie umiera²⁵.

Omawiany fragment *Ewangelii św. Jana*: „Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce” (J 10, 11) można zinterpretować w sposób konsekwentny i niesprzeczny odrzucając założenie o wieczności Boga. Jezus mówi tu w imieniu Boga (jako Bóg (?)), czyli Dobrym Pasterzem jest Bóg jako taki, a oddanie przez Niego życia polega na rezygnacji z atrybutu istnienia dokonanej dobrowolnie przez Boga. Oddanie życia za owce przez pasterza ma tylko wówczas sens, gdy jest to poświęcenie pozwalające uchronić owce nie przed określonym, jednym z wielu zagrożeń, lecz pozwala ocalić stado przed wszelkimi możliwymi zagrożeniami. A ma to miejsce wówczas, gdy po akcie pasterskiego poświęcenia owce nie potrzebują już pasterza: przestają być owcami wymagającymi ochrony, czyli samodzielnie unikają niebezpieczeństw.

4. Dowód z „miłosierdzia” na obecne nieistnienie Boga

Powyżej przywołaliśmy wybrane fragmenty Nowego Testamentu, które przynajmniej dopuszczają interpretację, w której Bóg nie jest absolutem istniejącym wiecznie: tzn. jest od-wieczny, ale nie jest do-wieczny. W świetle tej interpretacji ujawnia się doniosłość ontologiczna nowotestamentalnego opisu Boga: tak jak wizja Boga zawarta w księgach Starego Przymierza przyczyniła się do odrzucenia założenia greckiej ontologii, dotyczącego nieosobowej natury bytu absolutnego, tak wizja

²⁴ Zob.: Ps 23,1; 79,13; 95,7; 100,3; Iz 40,11; Ez 34,11 i nn. Na temat Jahwe jako pasterza zob. w: Homerski 1997. Autor nie odnosi się w żaden sposób do fragmentu *Ewangelii św. Jana* i postaci Chrystusa jako pasterza choć zauważa (tylko zauważa, nie kusząc się na jakieś rozwiązanie) pewien problem: „W tej pięknej przerośni (narodu izraelskiego jako owiec i jego przywódców jako pasterzy – dopisek mój: M.C.) zaskakujące jest jednak to, że zapowiadany nowym pasterzem ludu Bożego będzie sam Jahwe. Toteż w niniejszym opracowaniu wyżej cytowanej wyroczni będzie nas interesować wyłącznie temat pasterzowania Jahwe oraz ustanowionego przezeń sługi Dawida – pasterza” – ibidem, s. 123.

²⁵ Trudność interpretacyjna tego fragmentu widoczna jest w szóstym kanonie Konstytucji Dogmatycznej o Kościele (Lumen Gentium): „(KK6) I tak Kościół (...) (j)est również trzodą, której sam Bóg zapowiedział, że będzie jej pasterzem (por.: Iz 40,11, Ez 34,11 nn.), i której owce, choć kierują nimi pasterze-ludzie, nieustannie przecież prowadzi i żywi sam Chrystus, dobry Pasterz i Księżę pasterzy (por.: J 10,11, 1 P 5,4), który życie swoje za owce oddał (por.: J 10,11-15)” – Konstytucja Dogmatyczna o Kościele 1986, s. 108. W jednym zdaniu mamy określenie Boga jako pasterza (słowo „pasterz”, co zastanawiające, pisane z małej litery, podobnie jak określenie kapłanów: pasterzy-ludzi) oraz Chrystusa jako Pasterza (słowo „pasterz” pisane z dużej litery). Jak uzasadnić różnicę pojmowania i pisowni: Bóg-pasterz i Chrystus-Pasterz? Kto jest zatem „pasterzem” z przypowieści, w której ów oddaje życie za owce swoje?

Boga oparta na wybranych fragmentach Nowego Testamentu skłania do odrzucenia drugiego istotnego założenia, że absolut jest wiecznie trwały (nie ma kresu istnienia).

W tym miejscu dajemy szkic rozumowania, które wzmocni przedstawioną wyżej interpretację fragmentów Nowego Testamentu²⁶. Będzie to dowód z „miłosierdzia” na obecne nieistnienie Boga, czyli argumentacja, która opiera się na zasadniczych ideach judeochrześcijańskiego Objawienia (akceptowanych, jak się wydaje, na gruncie teologii chrześcijańskiej) jako wyjściowych przesłanek, a której logiczną konsekwencją jest wniosek, że istniejący Bóg poświęcił swoje istnienie i obecnie nie istnieje.

W przedstawianym rozumowaniu dowodzi się, że Bóg nie istnieje obecnie. Nie jest to więc teza ateistyczna, że Bóg w ogóle nigdy nie istniał. Jednym z założeń dowodu jest teza, że jest taki „czas”, w którym Bóg istnieje. Istnienie Boga w „przeszłości” jest niezbędną przesłanką dowodu na obecne Jego nieistnienie. Ponadto dowód dotyczy natury naszego myślenia o Bogu, a nie Jego samego. To jaka jest rzeczywista sytuacja teontologiczna – czy Bóg jest, czy Go nie ma – pewności, w sensie pewności naukowej, weryfikowanej empirycznie, mieć nie możemy, Bóg wszak jest bytem pozaempirycznym (zakłada się tu słuszność rozstrzygnięć krytycznych I. Kanta, dotyczących apriorycznego dowodu istnienia Boga). Możemy jednakże mieć pewność co do poprawności naszego myślenia o Bogu, gdzie przez poprawne myślenie będziemy rozumieli myślenie niedopuszczające sprzeczności.

Przedstawiona poniżej argumentacja opiera się na sześciu wyjściowych założeniach. Listę założeń można wyrazić następująco:

- i) jest taki odcinek czasu, w którym Bóg istnieje;
- ii) Bóg jest istotą osobową;
- iii) Bóg jest istotą wszechmogącą;
- iv) Bóg jest czymś, ponad co nic miłosierniejszego nie może być pomyślane;
- v) miłosierdzie Boga wobec człowieka polega na złożeniu przez Niego ofiary, poświęceniu się;
- vi) wielkość miłosierdzia jest wprost proporcjonalna do wielkości złożonej ofiary.

Wszystkie założenia wydają się akceptowalne na gruncie teologii chrześcijańskiej. W tym miejscu przytoczymy tylko wybrane fragmenty Pisma św., uzasadniające powyższe założenia, pozostawiając na razie na boku wnikliwszą ich analizę i obszerniejszą dyskusję.

W pierwszym założeniu stwierdza się, że Bóg jest bytem istniejącym przynajmniej w jakimś odcinku czasu. Przyznać należy, że bardziej rozpowszechnionym stanowiskiem teologicznym jest przekonanie o pozaczasowym istnieniu Boga,

²⁶ Argumentacja ta oraz inne zagadnienia związane z ideą samounicestwiającego się Boga szerzej przedstawione są w książce niżej podpisanego: Ciesielski 2016a. Zob. również: Ciesielski 2018, 2016b, 2015, 2014. Polemikę z przedstawianym ujęciem znaleźć można w: Kiejkowski 2016, natomiast odpowiedź na nią w: Ciesielski 2017.

tutaj zaś przeciwnie, przyjmuje się Jego (w jakiejś mierze) uczestnictwo w czasie. Pogląd taki, choć rzadziej występuje w rozważaniach teologicznych, to jest również reprezentowany przez uznanych myślicieli, wskazać tu można przykładowo R. Swinburne'a²⁷. Cała historia judeochrześcijańskiego Objawienia jest „historyczna”, czyli przedstawia wydarzenia dialogu Bóg-człowiek w czasie. Twierdzenie o całkowicie pozaczasowym istnieniu Boga trudno pogodzić z biblijnymi opisami Stworzenia, zawierania kolejnych przymierzy, objawienia miłosierdzia Bożego w Jezusie z Nazaretu itd.

Drugie założenie głosi, że Bóg jest istotą osobową, czyli jest obdarzony wolną wolą i posiada moc decyzyjną. Założenie to ma potwierdzenie w wielu miejscach Biblii, w których Bóg objawia się jako byt decydujący o swoich działaniach, o losach świata i ludzi. Bardzo wyraźnie widać to już od pierwszych fragmentów Starego Przymierza, gdzie czytamy m.in.: „Wtedy Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!» I stała się światłość. Bóg, widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności” (Rdz 1, 2-4). „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam». (...) Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 26-27). W Nowym Testamencie znajduje się wiele fragmentów wskazujących na to, że Bóg posiada

²⁷ Zob. więcej w: Swinburne 1997 oraz niżej przypis 31. Nie wchodząc w szczegółową dyskusję problemu, można wskazać m.in. trzy argumenty przemawiające za temporalnym ujęciem Boga:

(a) postrzeganie i myślenie człowieka ma charakter czasowego ujmowania i analizowania zjawisk, w tym również zjawisk związanych z objawieniem Boga w dziejach, a omawiany dowód dotyczy raczej ludzkiego myślenia o nieistnieniu Boga, aniżeli rzeczywistej sytuacji teontologicznej, stąd nieuniknione jest czasowe myślenie Boga;

(b) ujęcie atemporalne jest problematyczne w próbach pogodzenia pozaczasowości Boga z jednorazowym i historycznym aktem Zbawienia dokonany przez Syna Bożego. Św. Tomasz atemporalne ujęcie wieczności Boga: wieczność Boga „jest wolna od następstwa, bo jest cała naraz” – Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*. Traktat o Bogu, kw. 10, art. 1, trudno pogodzić z tezą o historyczności aktu Zbawczego z jego kolejnymi etapami, wieczność „cała naraz” bowiem oznacza, że Syn Boży jest jednocześnie: równoistotny Ojcu przed Wcieleniem, Bogiem Wcielonym, Bogiem cierpiącym mękę krzyżową, Bogiem zstępującym do piekieł i w końcu Bogiem Zmartwychwstałym zasiadającym w chwale po prawicy Ojca; przy atemporalnym ujęciu nie powinien pojawić się problem zbawienia ludzi żyjących przed zbawczą śmiercią Jezusa, bowiem ta, jeśli Boża wieczność jest cała naraz, miała miejsce „od zawsze”; wbrew temu jednakże jest to problem zasadniczy i rozwiązywany w duchu ujęcia temporalnego, przykładowo w *Pierwszym Liście Św. Piotra Apostoła* czytamy o zstąpieniu Chrystusa do piekieł, w celu zbawienia ludzi wcześniejszych pokoleń (1P 3,18-22), co wyraźnie należy interpretować w kategoriach jednorazowości i tym samym historyczności tego aktu.

(c) nawet jeżeli przyjąć, że Bóg jest poza czasem, bowiem czas jest własnością wyłącznie Stworzenia, to, zakładając o Bogu, że jest wszechmocny, nie można – jak się wydaje – wykluczyć, że Bóg z własnej woli może wkroczyć w bieg wydarzeń ludzkich i niejako stać się bytem, który w pewien sposób uczestniczy w czasowości bytu stworzonego. W takim kierunku idą rozważania J. Ratzingera o Wiecznym Słowie, który „wraz z przyjęciem ludzkiej egzystencji wzięło na siebie także czasowość” – Ratzinger 2002, s. 84.

wolę, ułożył plan związany ze Stworzeniem i obecnie go realizuje. Przykładowo, w *Liście do Hebrajczyków* czytamy: „Następnie (Jezus Chrystus – dopisek mój: M.C.) powiedział: Oto idę, aby spełnić wolę Twoją” (Hbr 10,9).

Założenie trzecie dotyczy wszechmocy. W *Księdze Hioba* czytamy opis potęgi i wszechmocy Bożej: „Słupy niebieskie się chwieją, drżące przed Jego groźbą. (...) Któż zdoła pojąć grom Jego mocy” (Hi 26, 10-11, 14). W *Psalmie 135* natomiast zawarte jest twierdzenie, że wszechmoc Boga jest ograniczona wyłącznie jego wolą: „Cokolwiek Panu się spodoba, / to uczyni na niebie i na ziemi, / na morzu i we wszystkich głębinach” (Ps 135, 6). Św. Łukasz Ewangelista, pisząc o zdarzeniu poczęcia syna przez Elżbietę, która była już w podeszłym wieku, stwierdza: „Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego” (Łk 1, 37).

Czwarte założenie głosi, że Bóg jest najmiłosierniejszym bytem, o którym możemy pomyśleć. W wielu miejscach Starego Przymierza przytoczone jest miłosierdzie Boga. W *Księdze Wjścia* Bóg objawia się Mojżeszowi, przedstawiając się w ten oto sposób: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i łagodny, nieskory do gniewu, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34, 6). W *Księdze Mądrości* autor zwraca się do Boga: „Boże przodków i Panie miłosierdzia” (Mdr 9,1). Jako najważniejszy przymiot wymieniona jest nie wszechmoc, doskonała mądrość, czy sprawiedliwość, lecz atrybut miłosierdzia. Księgi Nowego Testamentu jeszcze dobitniej podkreślają miłosierdzie Boga. Św. Paweł przykładowo w *Drugim Liście do Koryntian* pisze: „Błogosławiony Bóg, Ojciec Pana naszego, Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy” (2 Kor 1, 3). Natomiast w *Liście do Efezjan* odnajdujemy stwierdzenie, że Bóg jest „bogaty w miłosierdzie” (Ef 2, 4).

Piąte założenie dotyczy idei powiązania miłosierdzia Bożego z Jego ofiarą dla człowieka. W świetle nauki katolickiej miłosierdzie Boga objawia się poprzez akt poświęcenia Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. W *Ewangelii według św. Marka* czytamy zapowiedź męki wypowiedzianą przez Jezusa: „I zaczął ich pouczać, że Syn Człowieczy wiele musi wycierpieć, że będzie odrzucony przez starszych, arcykapłanów i uczonych w Piśmie; że zostanie zabity” (Mk 8, 31). Św. Jan Ewangelista wprost wskazuje na powiązanie miłosierdzia i ofiary Bożej: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3, 16). Możemy dookreślić: „dał” w sensie poświęcił, ofiarował.

W ostatnim, szóstym założeniu wskazuje się na zależność pomiędzy miłosierdziem i poniesioną ofiarą. Zależność ta jest wprost proporcjonalna: tym większe objawione miłosierdzie, im większa jest poniesiona ofiara. Założenie to, jak się wydaje, leży u podstaw przypowieści o wdowim groszu, gdzie czytamy: „Zaprawdę, powiadam wam: Ta uboga wdowa wrzuciła najwięcej ze wszystkich, którzy kładli do skarbony. Wszyscy bowiem wrzucali z tego, co im zbywało; ona zaś ze swego niedostatku wrzuciła wszystko, co miała na swe utrzymanie” (Mk 12, 43-44). W przypowieści tej odnajdujemy powiązanie litości, miłosierdzia z ofiarą, poświęceniem osoby, która okazuje miłosierdzie. Wdowa, pomimo że wrzuca tylko grosz,

okazuje największe miłosierdzie, bowiem ofiarowuje wszystko co ma. A zatem uogólniając, możemy powiedzieć: wielkość okazanego miłosierdzia mierzy się nie wielkością daru w ocenie obdarowanego, lecz wielkością ofiary osoby obdarowującej. Zasadę tę w przedstawianym dowodzie odnosimy do miłosierdzia Bożego.

Otóż wymienione wyżej założenia pozwalają sformułować następujący dowód, który przyjmuje postać czterech przesłanek (p1 – p4) oraz wniosku (w):

Jeżeli

- (p1) Bóg jest czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyślane,
i
- (p2) wielkość miłosierdzia Bożego wobec człowieka wyraża się wielkością poniesionej przez Niego ofiary, i
- (p3) największa ofiara jaką może uczynić Bóg, to rezygnacja ze wszystkich atrybutów boskości, i
- (p4) jednym z atrybutów Boga jest Jego istnienie,
to
- (w) Bóg, będąc czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyślane, ofiarował swoje istnienie i obecnie nie istnieje.

Inaczej rzecz ujmując, można powiedzieć: jeżeli Bóg jest czymś, ponad co niczego miłsierniejszego nie można pomyśleć, a miłosierdzie będziemy pojmować m.in. jako akt poświęcenia się, to musimy zarazem myśleć o Nim jako o Bogu, który obecnie nie istnieje, bowiem dokonał największego aktu miłosierdzia, jakim jest ofiara polegająca na całkowitej rezygnacji ze swoich atrybutów, przede wszystkim ze swojego istnienia. Inny tok rozumowania narażony jest na sprzeczność. Nie można bowiem utrzymywać, że Bóg jest czymś, ponad co niczego miłsierniejszego nie można pomyśleć, gdzie miłosierdzie polega na poświęceniu się Boga, i zarazem twierdzić, że Bóg ten dokonał ofiary innej, aniżeli rezygnacja ze swojego istnienia, bowiem wówczas można pomyśleć coś miłsierniejszego, a mianowicie Boga, który poświęcił wszystkie swoje atrybuty boskości, w tym i istnienie. Tylko i wyłącznie największy akt ofiary Boga, jakim jest poświęcenie swojego istnienia, da się pogodzić z tezą, że Bóg ten jest bytem, ponad który nic miłsierniejszego nie może być pomyślane.

Rozumowanie powyższe staje się jeszcze bardziej jasne dzięki analizie porównawczej.

Pomyślmy dwóch bogów *A* i *B*, którzy podejmują akt miłosierdzia wobec człowieka. Bóg *A* okazuje miłosierdzie poprzez ofiarę, która polega na całkowitej rezygnacji ze wszystkich swoich boskich atrybutów, w tym również na poświęceniu swojego istnienia. Bóg *B* okazuje miłosierdzie poprzez ofiarę polegającą na częściowej i tylko na pewien czas rezygnacji ze swoich boskich atrybutów. O którym bogu powiemy, że jest czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyślane? Jest to bóg *A*. Nie może to być bóg *B*, ponieważ nie jest czymś,

ponad co nic miłosierniejszego nie może być pomyślane, ponieważ da się pomyśleć coś bardziej miłosierdnego, a mianowicie boga *A*, który całkowicie rezygnuje ze wszystkich swoich atrybutów. Rezygnuje przede wszystkim ze swojego istnienia.

5. Problem konieczności istnienia Boga

Powyżej próbowaliśmy wskazać na takie fragmenty Nowego Testamentu, które uzasadniają w pewnej mierze interpretację przedstawiającą kres istnienia Boga. Przedstawiliśmy ponadto argumentację – dowód obecnego nieistnienia Boga, która w sposób „rozumowy” wzmacnia wspomnianą interpretację. Rozważmy obecnie, czy idea Boga od-wiecznego, ale nie do-wiecznego, czyli koncepcja absolutu, który nie ma początku, ale ma swój kres, da się pogodzić z pojęciem „konieczności istnienia”. W klasycznej filozofii Boga bowiem wskazuje się, że jest On bytem koniecznym, w sensie: koniecznie istniejącym:

Gdy myślimy ideę bytu najdoskonalszego, to musimy pomyśleć, że istnienie stanowi składnik jego istoty, gdyż gdybyśmy tak nie pomyśleli, wtedy nie pomyślelibyśmy bytu rzeczywiście najdoskonalszego. Inaczej mówiąc, musimy pomyśleć, że jest to byt, który nie może nie istnieć, albo że jego istnienie jest istnieniem koniecznym. Tak twierdził św. Anzelm, podobnie argumentował też Kartezjusz²⁸.

Otóż spróbujemy pokazać, że koncepcję Boga samounicestwiającego się da się pogodzić z pewnym rozumieniem pojęcia konieczności Jego istnienia. A co więcej, rozumienie to w świetle apriorycznego dowodu na istnienie Boga w wersji Anzelmia z Canterbury okaże się właściwsze w porównaniu z rozumieniem, jakie zwykle wiąże się z tym dowodem.

J. Wojtysiak w swej książce *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu* definiuje trzy rozumienia pojęcia konieczności, coś jest konieczne, gdy:

- (k) owo coś jest trwałe, nieograniczone czasowo, nieprzemijalne, wieczne;
- (kk) owo coś nie może nie istnieć (nie zachodzić);
- (kkk) owo coś istnieje (istotnie) z siebie, a nie dzięki czemuś²⁹.

²⁸ Judycki 2013, s. 65. Należy odnotować fakt, że w XX wieku powstało wiele interpretacji apriorycznego dowodu Anzelmia wykorzystujących osiągnięcia systemów logik modalnych, zob. m.in.: Plantinga 1974; Hartshorne 1962; Malcolm 1960; Judycki 2005. Jednakże pomimo stosowania bardziej precyzyjnych, „logicznych” języków do wyrażenia tego dowodu, współczesne próby jego przeprowadzenia zawierają analogiczne słabości. Jak stwierdza J. Mackie: „Rozpowszechniony dziś pogląd, że najnowsze postępy logiki modalnej pozwalają budować argumenty, które miałyby wstrząsnąć filozofami ateistami czy agnostykami, a filozofom teistom przynieść z dawna oczekiwaną ulgę – jest po prostu fałszywy i zupełnie bezpodstawny” – Mackie 1997, s. 80-81.

²⁹ Wojtysiak 2012, s. 50.

Autor przy drugim rozumieniu konieczności, właściwym dla apriorycznych dowodów istnienia Boga, dodaje w przypisie uwagę: „chodzi o (nie)możliwość nieistnienia w ogóle, a nie w jakimś ograniczonym czasie”³⁰. Przy drugim rozumieniu konieczności oraz wspomnianej uwadze J. Wojtysiaka zatrzymajmy się dłużej, gdyż stanowi ona klucz do takiego ujęcia „konieczności istnienia”, które da się pogodzić z wizją Boga rezygnującego ze swojego istnienia.

Otóż zdanie „Bóg jako koniecznie istniejący, nie może nie istnieć (nie zachodzić)” można zinterpretować dwojako, co zauważa J. Wojtysiak, lecz w ogóle nie rozwija tego wątku, albo że:

(kk1) Bóg koniecznie istnieje w każdym odcinku czasu, czyli nie jest możliwe, aby Bóg nie istniał w jakimś odcinku czasu;

albo że:

(kk2) Bóg koniecznie istnieje przynajmniej w jednym odcinku czasu, czyli nie jest możliwe, aby Bóg nie istniał w żadnym odcinku czasu³¹.

Określmy pierwsze rozumienie jako „uniwersalną konieczność istnienia” (dotyczy całego uniwersum czasowego), natomiast drugie rozumienie jako „szczególną konieczność istnienia” (dotyczy jakiegoś szczególnego fragmentu uniwersum czasowego). Drugie rozumienie, szczególna konieczność istnienia jest twierdzeniem „egzystencjalnie” słabszym, bowiem konieczność istnienia nie dotyczy całego uniwersum odcinków czasu, lecz obejmuje wyłącznie podzbiór właściwy tego uniwersum i zarazem nie przesądza o istnieniu Boga w pozostałych odcinkach czasu. Należy zauważyć, że uniwersalna konieczność istnienia pociąga za sobą szczególną, lecz nie odwrotnie, czyli akceptacja twierdzenia o konieczności istnienia jakiegoś bytu w całym uniwersum czasu, pociąga akceptację twierdzenia o konieczności istnienia w pewnym fragmencie tego uniwersum.

Szczególna konieczność istnienia, wykraczając poza „standardowe” ujęcia Boga w ramach teologii i metafizyki zachodniej, wydaje się bardziej filozoficznie

³⁰ Ibidem.

³¹ W tym miejscu pojawia się problem temporalności Boga: czy Bóg istnieje poza czasem, czy, przeciwnie, po akcie stworzenia, w pewien swoisty sposób uczestniczy w czasowości. Problem z niezmiernie długą historią teologicznych i filozoficznych rozważań nie sposób w tym miejscu bardziej szczegółowo podjąć. Zauważmy jedynie, że omawiane rozumienie konieczności istnienia Boga zakłada czasowe ujęcie Boga. Ujęcie to chociaż rzadziej występuje wśród teologów (idących w tej kwestii za św. Tomaszem z Akwinu, który przekonywał do pozaczasowego istnienia Boga), to jednakże jest reprezentowane przez niektórych uznanych filozofów-teologów teistycznych, wskazać tu można R. Swinburne’a, który pisze: „nie potrafię – z wielu powodów – dopatrzeć się w tej interpretacji (Bóg jako byt pozaczasowy – dopisek mój: M.C.) zbyt wielkiego sensu. Dla przykładu nie mogę zrozumieć, co mogłoby znaczyć powiedzenie, że Bóg zna zdarzenia z roku 1995 (tak jak one zachodzą), jeżeli nie znaczyłyby to, że istnieje On w 1995 roku i w 1995 roku wie, co wówczas zachodzi” – Swinburne 1997, s. 16.

interesująca, bowiem otwiera możliwość refleksji nad dynamiką istnienia Boga – nie przesądza się tu z góry, że Bóg „był, jest i będzie” (jak ma to miejsce w przypadku uniwersalnej konieczności istnienia), lecz pozostawia otwartą przestrzeń rozważań nad kwestią ciągłości/nieciągłości istnienia Boga. Ponadto wydaje się, że to właśnie pojęcie szczególnej konieczności istnienia można pogodzić z apriorycznym dowodem na istnienie Boga w sformułowaniu Anzelm z Canterbury w sposób bardziej konsekwentny, aniżeli rozumienie uniwersalnej konieczności.

W tradycyjnej wykładni dowodu ontologicznego utrzymuje się, że Anzelm dowodzi w nim Bożego istnienia jako takiego. Bóg, będąc „czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć”³², nie istnieje jako pojęcie tylko w intelekcie, lecz również musi istnieć w rzeczywistości, inaczej nie byłby czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć. Cała uwaga powyższej argumentacji skupiona jest na udowodnieniu, że Bóg nie istnieje wyłącznie jako pojęcie w intelekcie, lecz także jako byt rzeczywisty. Jednakże charakter tego istnienia – jego nieprzerwana ciągłość, pozostaje niejako w tle i nie jest sproblematyzowana³³.

Przeprowadźmy zatem rozumowanie Anzelm z Canterbury nie ze względu na rzeczywiste/intelektualne istnienie Boga, lecz ze względu na ciągłość/nieciągłość istnienia Boga. Formułę: „Bóg jest czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć” potraktujemy jako swoisty test służący do charakterystyki Boga. Jeżeli odmówienie danego przymiotu Bogu sprawia, że nie możemy o Nim powiedzieć, że jest czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć, ponieważ pomyślenie Boga z tym przymiotem jawi się jako byt większy, wówczas ten przymiot pomyślnie przechodzi test i zostaje przypisany Bogu. Tak też czyni Anzelm prowadząc rozważania na temat poszczególnych atrybutów Boga:

Ty więc jesteś sprawiedliwy, prawdomówny, szczęśliwy i [jesteś] tym wszystkim, co lepsze jest, gdy jest, niż gdy nie jest. Czymś lepszym jest bowiem być sprawiedliwym niż niesprawiedliwym, szczęśliwym niż nieszczęśliwym³⁴.

Wykorzystajmy zatem anzelmiańską formułę „bycia czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć” do pojęcia zakresu wszechmocy Boga. Porównajmy dwóch bogów *A* i *B*. Bóg *A* jest bogiem od-wiecznym oraz do-wiecznym, którego wszechmoc nie obejmuje możliwości wolnej i niczym nieprzymuszonej rezygnacji z atrybutu istnienia. Bóg *B* natomiast różni się od boga *A* wyłącznie tym, że jego wszechmoc obejmuje dodatkowo możliwość rezygnacji z atrybutu istnienia. O którym bogu powiemy, że jest czymś ponad co niczego większego nie można pomyśleć? Nie jest to bóg *A*, lecz bóg *B* – możliwość dobrowolnej rezygnacji ze

³² Anzelm z Canterbury 1992, s. 145.

³³ Wydaje się, że oczywistość założenia o wiecznym, nieprzerwanym istnieniu Boga ma swoje źródło w klasycznej metafizyce i dziedziczone jest po greckiej ontologii.

³⁴ Ibidem, s. 148.

swojego istnienia sprawia, że jest on czymś większym, niż bóg pozbawiony takiej możliwości. Posiadanie możliwości uczynienia czegoś, bez przesądzania, czy faktycznie się to coś uczyni, świadczy o większej mocy podejmowania uczynków, aniżeli moc bez tej możliwości. Wydaje się więc, że wszechmocy Bożej nie możemy odmówić możliwości rezygnacji ze swoich atrybutów, w szczególności z atrybutu istnienia, o ile czyn taki jest podjęty dobrowolnie³⁵.

Powyższe rozważania skłaniają do przyjęcia tezy, że na gruncie dowodu ontologicznego w sformułowaniu Anzelm z Canterbury da się wyprowadzić wniosek słabszy, aniżeli zwykle utrzymują interpretatorzy. Powszechnie przyjmuje się, że rozumowanie Anzelm dowodzi Bożego istnienia jako takiego, istnienia w całym uniwersum czasu, istnienia od-wiecznego i do-wiecznego. Tymczasem bliższe przyjrzenie się problemowi wszechmocy Boga, w szczególności możliwości rezygnacji z atrybutu istnienia dokonanej w sposób wolny i niezależny przez samego Boga, pozwala stwierdzić, że możliwość taka świadczy o wszechmocy Bytu Doskonałego. Tym samym odmówienie Bogu takiej możliwości powoduje, że nie spełnia on anzelmiańskiej formuły „bycia czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć”. Anzelm w swoim rozumowaniu zatem dowodzi jedynie, że Bóg koniecznie istnieje od-wiecznie, natomiast kwestia istnienia do-wiecznego nie jest przesądzona. Innymi słowy, dowód ontologiczny pozwala wyprowadzić wniosek, że Bóg koniecznie istnieje przynajmniej w „jakimś odcinku czasu”, ponieważ nie można Absolutowi pojętemu jako byt osobowy i wszechmocny odmówić możliwości samounicestwienia – dobrowolnej rezygnacji z atrybutu istnienia. A zatem, na gruncie dowodu anzelmiańskiego konkluzywnie da się dowieść szczególną konieczność istnienia Boga, a nie uniwersalną, dotyczącą całego uniwersum czasowego. To, czy Bóg dokonał/dokona takiego samounicestwienia i będzie bytem od-wiecznym ale nie do-wiecznym, czy przeciwnie, nie uczyni samounicestwienia i będzie bytem od-wiecznym oraz do-wiecznym, można wnioskować wyłącznie na gruncie dodatkowych założeń dotyczących natury Boga.

³⁵ Anzelm podejmuje problem rozumienia wszechmocy Boga i wskazuje na jej ograniczenia: „Ale w jaki też sposób jesteś wszechmocny, jeżeli nie możesz wszystkiego? Albo: jeżeli nie możesz ulec zniszczeniu ani kłamać, ani sprawiać, żeby prawda była fałszem, aby na przykład to, co zostało uczynione, nie było uczynione” – *ibidem*, s. 149. Jak widać, wśród ograniczeń wszechmocy Autor nie wymienia dobrowolnej rezygnacji z Bożego istnienia, pozostawiając kwestię otwartą. Współczesny komentator Anzelm oraz autor nieco innej wersji dowodu apriorycznego Stanisław Judycki zauważa trudność przesądzenia kwestii możliwości samounicestwienia się Boga, choć z góry odpowiada, że nie jest to możliwe: „Gdy ktoś zapyta, czy byt wszechmocny mógłby sam siebie unicestwić, ‘unicestwić’ w jakimś ostatecznym sensie tego słowa, który tylko jemu jest znany, to należy odpowiedzieć, że nie jest to możliwe, lecz to stwierdzenie, choć domniemane jako prawdziwe, będzie jednak puste treściowo” – Judycki 2010, s. 197. Stanowisko tego autora wydaje się podyktowane raczej przekonaniem światopoglądowymi, aniżeli argumentacją koncepcyjną, gdyż w swej koncepcji Boga autor przyjmuje wszechmoc nieograniczoną (dopuszczającą nawet sprawstwo stanów rzeczy wewnętrznie sprzecznych), na gruncie której bardziej zasadne jest dopuszczenie możliwości samounicestwienia się Boga, aniżeli jej wykluczenie.

6. Zakończenie

W niniejszym artykule podjęta została problematyka wiecznego/ciągłego istnienia Boga. Jeżeli zgodzić się z historykami idei, że objawienie Boga opisane w księgach Starego Przymierza wpłynęło na greckie rozumienie podstawy ontologicznej rzeczywistości – pozwoliło przewyciężyć założenie o nieosobowej podstawie ontologicznej na rzecz absolutu-osoby (Boga Jahwe), to w tym kontekście można zapytać o znaczenie Nowego Testamentu: czy nowotestamentowe opisy Boga dopuszczają interpretację o równie doniosłym znaczeniu ontologicznym, co koncepcja Boga osobowego w Starym Przymierzu?

Otóż przeprowadzone powyżej rozważania, choć niewyczerpujące i raczej otwierające dyskusję, aniżeli ją kończące, pozwalają sformułować następujące wnioski-hipotezy:

(H1) z fragmentów Nowego Testamentu wyłania się koncepcja Boga, w której przewyciężone jest jedno z bardziej istotnych założeń ontologii greckiej (obecne również w metafizyce zachodu kształtowanej filozofią chrześcijańską), że podstawa rzeczywistości, absolut jest wiecznotrwały: nie ma początku i nie ma kresu;

(H2) przedstawiona wyżej koncepcja Boga zawiera wizję Absolutu, który jest bez początku, jest od-wieczny, ale ma kres, nie jest do-wieczny: Bóg jako Absolut o cechach osoby podejmuje decyzję o radykalnym poświęceniu się polegającym na rezygnacji z istnienia;

(H3) z opisów Boga zawartych w Piśmie Św. da się wyinterpretować sześć twierdzeń: Bóg istnieje przynajmniej w jakimś odcinku czasu, jest istotą osobową, wszechmogącą i zarazem jest czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyślane, przy czym miłosierdzie przejawia się poprzez ofiarę (poświęcenie się) oraz wielkość miłosierdzia jest wprost proporcjonalna do wielkości złożonej ofiary, które łącznie pozwalają sformułować dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga, wzmacniający „rozumowo” koncepcję Boga radykalnie się poświęcającego: jeżeli Bóg jest czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyślane, i wielkość miłosierdzia Bożego wobec człowieka wyraża się wielkością poniesionej przez Niego ofiary, i największa ofiara, jaką może uczynić Bóg, to rezygnacja ze wszystkich atrybutów boskości, i jednym z atrybutów Boga jest Jego istnienie, to Bóg, będąc czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyślane, ofiarował swoje istnienie i obecnie nie istnieje;

(H4) pojęcie „konieczności istnienia” Boga można rozumieć dwojako: uniwersalna konieczność (w każdym odcinku czasu Bóg koniecznie istnieje, czyli nie jest możliwe, aby Bóg nie istniał w jakimś odcinku czasu) oraz szczególna konieczność (w przynajmniej jednym odcinku czasu Bóg koniecznie istnieje, czyli nie jest możliwe, aby Bóg nie istniał w żadnym odcinku czasu);

(H5) na gruncie apriorycznego dowodu istnienia Boga w sformułowaniu Anzelm z Canterbury w sposób zasadny da się dowieść wyłącznie szczególną konieczność istnienia: nie jest możliwe, aby Bóg nie istniał w żadnym odcinku czasu, ponieważ uniwersalne rozumienie istnienia nie da się pogodzić z anzelmiańską ideą „bytu, ponad który nic większego nie może być pomyślane” w aspekcie atrybutu wszechmocy (musielibyśmy bowiem wykluczyć z zakresu wszechmocy Bożej możliwość rezygnacji z własnego istnienia);

(H6) ideę Boga samounicestwiającego się da się pogodzić z pojęciem szczególnej konieczności istnienia, co sprawia, że dowód Anzelm z Canterbury na istnienie Boga oraz dowód z miłosierdzia na obecne Jego nieistnienie są komplementarne: pierwszy dowodzi, że Bóg koniecznie istnieje od-wiecznie i nie przesądza o istnieniu do-wiecznym, natomiast drugi przesądza tę kwestię i dowodzi, że Bóg nie jest istniejący do-wiecznie.

Artykuł ukazał się pierwotnie w: *Studia Europaea Gnesnensia* 2014, 10, s. 109-135.

BIBLIOGRAFIA

- Anzelm z Canterbury 1992, *Monologion. Proslogion*, Warszawa.
- Bogacz R. 2007, *Dzieło zbawienia w ludzkiej Krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków.
- Ciesielski M. 2014, *Pomiędzy teizmem i ateizmem. O Bogu, który był*, Humaniora. Czasopismo Internetowe, 6, s. 27-37.
- Ciesielski M. 2015, *Teizm umiarkowany jako integracja klasycznego teizmu i ateizmu. Próba porównania trzech stanowisk w kwestii istnienia Boga*, *Colloquium WNHIS AMW*, 4(20), s. 115-133.
- Ciesielski M. 2016a, *O Bogu, który był. Nowa interpretacja Jezusa nauki o Bogu*, Warszawa.
- Ciesielski M. 2016b, *Teologiczny wymiar śmierci: czy możliwe, że piekło jest puste, choć nie wszyscy są zbawieni?*, [w:] E. Szurgot-Prus, T. Błaszczak (red.), *Oblicza śmierci. Filozofia – Kultura – Prawo – Medycyna – Sztuka*, Gniezno, s. 33-44.
- Ciesielski M. 2017, *Bóg jest czy Bóg był? Odpowiedź na zarzuty wobec książki „O Bogu, który był”*, *Studia Europaea Gnesnensia*, 15, s. 311-328.
- Ciesielski M. 2018, *Tomáša Halíka pytanie o dialog między teizmem i ateizmem. Postsekularna próba odpowiedzi*, [w:] M. Ciesielski, K. Szewczyk-Haake (red.), *Szkoda, że Cię tu nie ma. Filozofia religii a postsekularyzm jako wyzwanie nowych czasów*, Kraków, s. 83-102.
- Drożdż B. 2002, *Płaszczyzna teologicznych podstaw duszpasterstwa*, *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, 1, s. 190-212.
- Fąfara K. 2001, *Duch Święty przyczyną doskonałości Nowego Przymierza według Listu do Hebrajczyków*, Kraków.
- Gilson E. 1958, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa.
- Gilson E. 1982, *Bóg i filozofia*, Warszawa.
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi* 1993, tłum. i opr. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa.
- Hartshorne Ch. 1962, *The Logic of Perfection*, Illinois.

- Homerski J. 1997, Dobry Pasterz. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Ez 34, 1-31, *Warszawskie Studia Teologiczne*, X, s. 123-129.
- Jaeger W. 2007, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Kraków.
- Judycki S. 2005, Sceptycyzm i dowód ontologiczny, *Analiza i egzystencja*, 1, s. 9-29.
- Judycki S. 2010, Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej, Poznań.
- Judycki S. 2013, Dwa aprioryczne dowody na istnienie Boga, [w:] J. Pyda (red.), *Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego Bóg i inne osoby*, Poznań – Kraków, s. 55-74.
- Kaiser Jr. W.C., Davids P.H., Bruce F.F., Brauch M.T. 2011, *Trudne fragmenty Biblii*, Warszawa.
- Konstytucja Dogmatyczna o Kościele 1986, [w:] J. Groblicki, E. Florkowski (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań, s. 105-170.
- List do Hebrajczyków 1998, tłum., wstęp i komentarz A. Paciorek, Lublin.
- Mackie J. 1997, *Cud teizmu*, Warszawa.
- Malcolm N. 1960, Anselm's Ontological Arguments, *Philosophical Review*, 69 (1), s. 41-62.
- Malina A. 2010, Opuszczenie Jezusa wydanego na śmierć w Ewangelii Marka, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 43,1, s. 5-20.
- Nowak L. 1998, Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej, Poznań.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu 2000*, Poznań.
- Plantinga A. 1974, *The Nature of Necessity*, Oxford.
- Ratzinger J. 2002, *Duch liturgii*, Poznań.
- Reale G. 2000, *Historia filozofii starożytnej*, t.1, Lublin.
- Swinburne R. 1997, *Czy istnieje Bóg*, Poznań.
- The Greek New Testament 1966, 1968, 1975*, red. K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren, Stuttgart.
- Tronina A. 1998, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa.
- Witczyk H. 2003, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata*, Lublin.
- Wojtysiak J. 2012, *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań.

Problem of the Continuity of God's Existence

Abstract. The article discusses the issue of eternal existence of God. The author offers an interpretation of selected excerpts from the New Testament, which show God as pre- or ante-eternal but not post-eternal, which means that He is an entity existing without a beginning but having an ultimate end. In order to support the suggested interpretation, the author formulates a philosophical "mercy-based proof for the current nonexistence of God".

Keywords: existence of God, Anselm of Canterbury, mercy, death of God, New Testament

KATARZYNA JĘDRASZCZYK

Polityka pamięci i konflikt o miejsca pamięci w praktyce bilateralnej. Studium przypadku Cmentarza Orłąt Lwowskich

Abstrakt. Publikacja opisuje konflikt ukraińsko-polski dotyczący odbudowy i otwarcia Cmentarza Orłąt Lwowskich. Ukazuje trwający kilkanaście lat proces prowadzenia rozmów dwustronnych na różnych poziomach administracji lokalnej i centralnej. W oparciu o materiały udostępnione przez Konsulat Generalny RP we Lwowie oraz komentarze i artykuły w ówczesnej prasie na Ukrainie i w Polsce opisano główne fazy sporu, proces jego upolitycznienia, wyszczególniono polityków oraz aktorów związanych z procesem decyzyjnym i wykonawczym. Analiza dotyczy też stosunku obu narodów do miejsc pamięci i polityki historycznej związanej ze Lwowem i Cmentarzem Łyczakowskim.

Słowa kluczowe: miejsca pamięci, polityka historyczna, spór polsko-ukraiński, Cmentarz Orłąt Lwowskich, Cmentarz Łyczakowski, odbudowa cmentarza, Lwów, Ukraina

Wstęp

Sprawa Cmentarza Orłąt Lwowskich¹ była pod koniec lat dziewięćdziesiątych, a także od 2000 do 2002 roku, tematem często poruszonym przez polityków oraz media polskie i ukraińskie. Można zaryzykować tezę, że dla przeciętnego Polaka wizja stosunków polsko-ukraińskich opierała się na doniesieniach o kolejnych etapach trudnych rozmów oraz incydentach związanych z odbudową i otwarciem nekropolii. Sprawa ta wielokrotnie spychała w cień inne, bardziej pozytywne aspekty stosunków dwustronnych.

¹ W tym miejscu należy wprowadzić pewne uściślenie terminologiczne. Właściwa nazwa nekropolii brzmi Cmentarz Obrońców Lwowa. Aby uniknąć monotonii, stosuję jednak, za przykładem Stanisława Sławomira Niciei, zamiennie także nazwę Cmentarz Orłąt Lwowskich. Określenie to, choć nie do końca ścisłe, bo wskazujące tylko na najmłodszych uczestników walk o Lwów, bardzo silnie się upowszechniło. Traktując te nazwy jako tożsame, trzeba jednak mieć na uwadze, iż w istocie właściwsza jest nazwa Cmentarz Obrońców Lwowa. W tej kategorii mieści się bowiem zarówno młodzież, jak i inni obrońcy, dowódcy i sanitariusze uczestniczący w walkach o Lwów z Ukraińcami, a potem bolszewikami, ale także obrońcy Lwowa, którzy zmarli w latach dwudziestych i trzydziestych.

Wbrew temu, co niestety przebiegało się przez część polskich komentarzy prasowych, stanowisko strony ukraińskiej nie jest absurdalne i nieuzasadnione, w dodatku „postawa strony ukraińskiej” czy „ukraiński punkt widzenia” jest ryzykownym uproszczeniem, gdyż jak można się przekonać po lekturze niniejszej publikacji, „ukraiński” nie oznacza „ogólnopolski”, a dążenia Kijowa nie zawsze tożsame są z celami Lwowa czy innych prowincji.

Spór wokół odbudowy i otwarcia cmentarza ukazuje proces przemiany lokalnego, zdawałoby się, konfliktu w spór o znaczeniu międzynarodowym. Sprawa jest o tyle ważna, że istotnie wpłynęła ona na stosunki polsko-ukraińskie, choć tak naprawdę dla wielu osób, zwłaszcza zaś dla średniego i młodego pokolenia, któremu wycięto z podręczników szkolnych temat Orląt Lwowskich, problem jest bardzo enigmatyczny.

Kulturowe znaczenie nekropolii oraz rola miejsc pamięci jako przyczyna sporu o Cmentarz Orląt

Spór wokół Cmentarza Orląt Lwowskich z czasem przerodził się w konflikt polityczny, co znacznie utrudniło jego rozwiązanie. Mając na uwadze polityczny aspekt sprawy, nie należy jednak zapominać, że przyczyną konfliktu pozostaje kulturowy stosunek do cmentarzy, grobów przodków i żołnierzy. Spór ten nie mógłby zaistnieć, gdyby społeczeństwo nie przypisywało grobom określonych wartości. W kulturze chrześcijańskiej miejsca pochówków są bowiem nośnikiem określonych emocji i skojarzeń.

Cmentarz jest przestrzenią zorganizowaną i celową, gdzie następuje sakralizacja śmierci poprzez pochówek zwłok. Każdy cmentarz wyróżnia się pewnymi znakami i obiektami będącymi nośnikami łatwo odczytywanych w danej kulturze informacji, co sprawia, że ma on charakter kulturowy. Śledzenie obyczajów pogrzebowych, rytuałów religijnych, wreszcie architektury cmentarnej pozwala odtworzyć materialny i duchowy dorobek pokoleń na przestrzeni lat². Dając obraz ludzkiej reakcji na śmierć na przestrzeni wieków, cmentarz stanowi źródło informacji kulturowej i – rzecz oczywista – mówi więcej o żyjących niż o zmarłych³. Groby i cmentarze, zwłaszcza miejsca pochówku bohaterów wojennych, są też miejscami pamięci. Pierre Nora definiował miejsca pamięci jako „każdą materialną i idealną jednostkę znaczącą, którą wola ludzi lub praca czasu przekształciły w symboliczną część

² W opracowaniu wykorzystano książkę: Kolbuszewski 1996.

³ Reakcje te były różne w różnych epokach. Różnicowało je także pochodzenie społeczne. Bardziej przeżywana była w warstwach arystokratycznych, wśród prostego ludu była oswojona jako część prawa przyrody. O zmieniającym się stosunku do śmierci zaświadczały kształty i symbolika nagrobków i grobowców (śmierć oplakiwana, śmierć jak złamana kolumna, anioł symbolizujący dobrą śmierć).

dziedzictwa pamiętanego przez daną wspólnotę”⁴. Miejsce pamięci według Nory rozumiane jest w wymiarze topograficznym – jako miejsca upamiętnienia oraz metaforycznie (*lieux de mémoire*) – jako idee zakotwiczone w pamięci indywidualnej i zbiorowej. Rozłączne traktowanie pojęć nie oznacza ich wykluczania się, bowiem Cmentarz Orłąt jest przykładem miejsca pamięci w ujęciu topograficznym i metaforycznym.

W przypadku rozważań o konflikcie wokół odbudowy Cmentarza Orłąt mamy do czynienia z badaniem historii drugiego stopnia (koncepcja Nory), czyli analizy przejawów używania/nieuzywania przeszłości dla aktualnych potrzeb oraz badania, w jaki sposób tworzy się, przetwarza i przekazuje tradycję.

W chrześcijaństwie śmierć, pogrzeb i groby zmarłych należą do sfery sacrum, sfery uczuć i emocji, a więc wszystko, co wiąże się ze zmarłym, dotyka najgłębszej prywatności i wymaga delikatności. Cmentarz tym samym staje się miejscem szczególnym, wymagającym czci i ochrony. Dlatego też akty cmentarnego wandalizmu są szczególnie potępiane i poruszają do głębi wspólnotę żyjących. Każdy, kto świadomie dokonuje tego zabiegu wie, że w ten sposób bardziej zakłóci spokój nie umarłych, lecz żywych.

W drugiej połowie XIX wieku cmentarze zaczęły pełnić funkcję symboli narodowych. W kulturze polskiej (w kraju i na emigracji) otaczał je szczególny kult związany z poczuciem bycia narodem bez państwowości. Cmentarz kojarzy się nie tylko z miejscem, gdzie zgodnie z określonym rytuałem grzebie się ciała. Od czasów zaborów po okres współczesny cmentarze i pogrzeby stawały się miejscem manifestacji uczuć patriotycznych i przekonań politycznych. Wielkimi manifestacjami narodowymi tej doby były na przykład pogrzeby Seweryna Goszczyńskiego (1876), Teofila Lenartowicza (1893), czy wreszcie przeniesienie prochów Adama Mickiewicza na krakowski Wawel (1890). Pamięć o grobach bohaterów, poległych w bojach o ojczyznę powstańców i żołnierzy, umacniała polską tożsamość narodową. Do XX wieku wprawdzie nie budowano cmentarzy wojskowych, ale pojawiały się kwatery powstańcze i zbiorowe mogiły, gdzie się modlono i składano kwiaty.

Zmianę znaczenia śmierci i jej percepcji przyniosły czasy obu wojen – z jednej strony doświadczone masowości śmierci, organizowano zbiorowe pochówki, a z drugiej pojawiała się silna sakralizacja grobu jako miejsca upamiętnienia wiecznego spoczynku, martyrologii i ofiary. Cmentarze wojenne i wojskowe stały się formą upamiętnienia zbiorowej odwagi, poświęcenia dla innych, miejscem gdzie uczy się patriotyzmu⁵.

Również w czasach nam bliższych cmentarze odgrywały znaczącą rolę symboliczną. W latach walki z ustrojem komunistycznym stały się miejscem gdzie

⁴ Na podstawie: Modi Memorandi 2014, s. 229-234.

⁵ Ibidem, s. 79-82.

„słysząc było głos narodu”. Wystarczy wymienić chociażby pogrzeb Grzegorza Przemyska czy ks. Jerzego Popiełuszki. Podobne znaczenie miała walka o „prawdę katyńską” i symboliczne upamiętnienia ofiar Katynia, Starobielska i Ostaszkowa na wielu cmentarzach polskich, jeszcze zanim można było o tym oficjalnie mówić i pisać. Upominanie się o groby niewinnych ofiar, o których władza kazała zapomnieć, było symbolem wyzwolenia narodowego i patriotyzmu. Cmentarz stał się w tym okresie miejscem, gdzie korzystając z jego sacrum i „prawa cmentarnego azylu”⁶, można było wyrażać uczucia patriotyczne i przekonania polityczne.

Warto rozpatrzeć jeszcze jeden aspekt związany z kulturowym znaczeniem cmentarzy. Tradycyjnie groby stanowiły wymowne świadectwo o prawie własności do danej ziemi. Nadal silne jest przekonanie o tym, że ojczyzna człowieka jest tam, gdzie spoczywają jego przodkowie. Groby są symbolem narodu i jego ciągłości. Aby potwierdzić swoje prawa do ziemi, niszczone były w przeszłości groby przodków innych nacji, które niegdyś zamieszkiwały dany teren. W ten sposób starano się wymazać ślady „własności” ziemi. Takie były w głównej mierze motywy niszczenia inskrypcji cmentarnych, symboli narodowych i dewastacji cmentarzy na przykład poniemieckich na tzw. Ziemiach Odzyskanych⁷. Los ten spotkał też wiele cmentarzy żydowskich. Wydaje się, że podobnym mechanizmom podlegał Cmentarz Orląt Lwowskich. Dla wielu narodów grób jest w pewnym sensie synonimem Ojczyzny-Matki.

W społecznościach kręgu kultury chrześcijańskiej, do jakich należą Ukraińcy i Polacy, ludzie podobnie odnoszą się do miejsca spoczynku ciała⁸. Na tym tle nie ma więc żadnych poważniejszych zadrażnień, jasne jest bowiem, że każdy powinien otrzymać godny pochówek. Problem tkwi jednak nie w ogólnym stosunku do grobów, ale w prawie do władania ziemią, które groby przodków, zwłaszcza poległych w boju, mogą legitymizować. Strona polska oceniała opór władz i części społeczeństwa Lwowa jako próbę neutralizowania wrażenia „polskości” ziemi lwowskiej. We Lwowie groby polskie, zwłaszcza wojskowe, odnowione w takiej formie jak Cmentarz Obrońców Lwowa, mogą kojarzyć się ze zbyt śmiałym manifestowaniem polskich wpływów na tych ziemiach. Strona polska zapewniała wprawdzie, że starania o odbudowę cmentarza są nie tyle podkreśleniem „polsko-

⁶ W ten sposób nazywa się znane od wieków zwyczajowe prawo, według którego świątynia i cmentarz były miejscem bożym, a każdy kto się tam schronił był nietykalny.

⁷ Niszczeniu tych grobów sprzyjał zapis o konieczności wnoszenia co 20 lat opłat za ich utrzymanie.

⁸ Inny stosunek do cmentarzy obserwujemy na przykład w kulturze żydowskiej, gdzie cmentarz uważany jest za miejsce nieczyste i czyni nieczystym każdego, kto znajdzie się w jego pobliżu. Cmentarze muzułmańskie są blisko natury, groby są proste w formie i z wyjątkiem odwiedzin kobiet, które zbierają się tam w każdy piątek, nie są przedmiotem kultu czy troski. Otwarte na przyrodę, nie są wcale odcięte wysokim murem. W kulturze chrześcijańskiej przestrzeń cmentarna jest przestrzenią sakralną. Szerzej o znaczeniu cmentarzy, a także antropologii i biologii śmierci: Thomas 2001.

ści” tych ziem, co oddaniem czci poległym żołnierzom. Trzeba mieć tu na uwadze znaczenie, jakie przywiązuje się w Polsce do cmentarzy wojskowych. Śmierć na polu walki, śmierć żołnierska przestaje być zwykłym zgonem, a poległy przestaje być konkretnym człowiekiem, o określonej cywilnej profesji i życiorysie. Ta osoba to przede wszystkim żołnierz. Jego śmierć ulega przewartościowaniu, stając się ofiarą złożoną z życia w interesie całej zbiorowości (jak śmierć Chrystusa). Śmierć walczącego nie jest już śmiercią „prywatną”, ale śmiercią dla narodu, dla ogółu. Z tego też względu cmentarze wojskowe mają charakter instytucjonalny. Tworzy się je na mocy postanowień właściwych władz, a opiekę nad nimi sprawuje społeczeństwo. W przypadku śmierci żołnierskiej eksponowana jest szczególnie jej celowość. W normalnych warunkach nie rozpatruje się jej w tych kategoriach. Celowość śmierci w boju sprowadza się do stwierdzenia, że ma ona sens, bo jest ofiarą poniesioną w imię wyższych wartości – ojczyzny i rodaków. Cmentarz wojskowy jest tym samym swoistym pomnikiem wyrażającym wdzięczność za podążanie tropem tych wartości, jak i widocznym znakiem wdzięczności matceziemi za takich synów. Podobny wymiar ma symboliczny grób Nieznanego Żołnierza, który jako Grób Pięciu Nieznanych z Persenkówki powstał na Cmentarzu Orląt. Tego typu „pomniki” są najwymowniejszymi symbolami nowożytnej kultury narodowej i wiążą się z nimi narodowe wyobrażenia⁹. Spełniają jeszcze inną funkcję – likwidują tragizm śmierci zapomnianej, anonimowej. Dla bliskich, których ciała nie zostały odnalezione, są ukojeniem oraz symbolicznym miejscem, gdzie mogą złożyć kwiaty i odmówić modlitwę.

Spór o Cmentarz Obrońców Lwowa ma więc także podłoże kulturowe. Nie można rozpatrywać go w oderwaniu od mentalności i wartości wyznawanych przez oba narody. Trzeba też z całą mocą podkreślić, że gdyby nie ten właśnie aspekt, z pewnością konflikt ów nie byłby tak kontrowersyjny, a najprawdopodobniej w ogóle by nie zaistniał. Niestety inną stroną całego problemu jest fakt, że kultura, mentalność i historia mogą być wykorzystywane do celów politycznych, przyczyniając się do eskalacji konfliktu i utrudniając porozumienie. Ten aspekt przedstawia pozostała część pracy.

Zarys historii cmentarza 1918-1994

Październik i listopad 1918 roku był burzliwym okresem w historii Polski i Ukrainy. Dla obu krajów pojawiła się szansa utworzenia upragnionego niepodległego państwa. 18 października 1918 roku, pod przewodnictwem Jewhena Petruszewycza utworzono Ukraińską Radę Narodową. W nocy z 31 października na 1 listopada Ukraińcy opanowali strategiczne punkty Lwowa. Rozpoczęły się

⁹ Anderson 1997.

trzytygodniowe polsko-ukraińskie walki o miasto. Zarówno Polska, jak i Ukraina nie wyobrażały sobie niepodległego państwa bez Lwowa. Bój o miasto przeszedł do historii Polski jako przykład poświęcenia, bohaterstwa i patriotyzmu gimnazjalistów, studentów i młodzieży lwowskiej, zwanej później Orłętami. W nocy z 21 na 22 listopada 1918 roku wojska ukraińskie opuściły miasto, ale walki o Galicję Wschodnią trwały nadal, a zaciśnięty wokół miasta pierścień rozerwała dopiero w marcu 1919 roku odsiecz pod dowództwem Wacława Iwaszkiewicza¹⁰.

Pierwszy pogrzeb polskiego żołnierza na zboczu łagodnie opadającym ku Pohulance odbył się 24 listopada 1918 roku¹¹. Idea założenia osobnego cmentarza lub kwatery na Łyczakowie dla poległych w bojach o miasto zrodziła się już w pierwszych dniach grudnia 1918 roku¹². Zarząd miasta pod przewodnictwem prezydenta Józefa Neumanna zdecydował się wydzielić go z części gruntów, które wykupił od siostr benedyktynek ormiańskich. Dla realizacji tego celu powołano specjalne towarzystwo – Straż Mogił Polskich Bohaterów (SMPB). Już w pierwszą rocznicę wybuchu walk o Lwów – 1 listopada 1919 roku – na nowym cmentarzu celebrowano mszę świętą. Wkrótce potem z inicjatywy SMPB i dra Władysława Kubiaka, który piastował funkcję dyrektora szkoły ogrodniczej w Zaleszczykach, przystąpiono do uformowania zbocza.

Wojna polsko-bolszewicka i zagrożenie Lwowa przez konnicę armii Budionnego spowodowało przerwanie robót przy formowaniu tarasów. Rannych, którzy umierali w szpitalach lwowskich, grzebano w pośpiechu. Wprowadziło to na cmentarz wiele chaosu i skomplikowało realizację planu. Prace wznowiono jesienią 1920 roku i z początkiem wiosny 1921 roku. Na posiedzeniu komitetu SMPB 14 kwietnia 1921 roku zapadła decyzja o rozpisaniu wśród architektów konkursu na ogólną koncepcję cmentarza. Dość nieoczekiwanie wygrał projekt słuchacza V roku architektury na Politechnice Lwowskiej Rudolfa Indrucha. Młodemu architektowi zarzucano śmiałość koncepcji i wysoki koszt realizacji projektu. Pomimo to, po dwudziestu latach budowy – w 1939 roku – cmentarz Obrońców Lwowa był bliski ostatecznego ukończenia i posiadał niemal wszystkie elementy zaprojektowane przez Rudolfa Indrucha oprócz bramy wejściowej od strony Pohulanki, zwieńczonej rzeźbą orlicy otulającej potężnymi skrzydłami swoje pisklęta. Z przyczyn estetycznych zrezygnowano tylko z umieszczenia na Pomniku Chwały rzeźby rycerza opartego na mieczu oraz cebulastych popielnic, które według projektu Rudolfa Indrucha miały wieńczyć pylony¹³. W tym kształcie cmentarz był jedną z najpiękniejszych nekropolii w Europie. Składał się z dwóch części grzebalnych:

¹⁰ Szerzej o walkach polsko-ukraińskich o Lwów: Klimecki 2000.

¹¹ Spór wokół Cmentarza Orłąt 2002.

¹² Nicieja 1990a, Nicieja 1990b.

¹³ Projekty R. Indrucha, m.in. projekt wejścia na cmentarz od strony Pohulanki (gdzie dobrze widać proponowane popielnice na pylonach), zamieszczono w albumie: Cmentarz Obrońców Lwowa 2001, s. 62-65.

wojennej, gdzie spoczywali ci, którzy zginęli bezpośrednio w walkach o Lwów, i części „pokojoywej”, umieszczonej nieco z boku na przedłużeniu osi pomnika Piechurów Francuskich, gdzie spoczywali obrońcy, którzy przeżyli wojnę i zmarli w latach dwudziestych oraz trzydziestych.

Do pierwszego dnia drugiej wojny światowej na cmentarzu pochowano 2859 osób. W środkowej jego części znajdowała się wspólna mogiła 27 nieznanych żołnierzy. Nieopodal urządzono też specjalną kwaterę, w której złożono prochy ukraińskich Strzelców Siczowych. Był to wyraz szacunku dla jednych i drugich, którzy zginęli, walcząc ze sobą¹⁴.

Działania zbrojne związane z drugą wojną światową nie spowodowały większych zniszczeń, dopiero po niej sukcesywnie postępowała dewastacja nekropolii, by swoją kulminację osiągnąć na początku lat siedemdziesiątych. Nieliczni Polacy, którzy pozostali we Lwowie, nie zdołali uchronić ogromnej powierzchni przed zarośnięciem. Władza radziecka nie interesowała się stanem cmentarza. Rozkradano płyty nagrobne, z których po zeszlifowaniu powstawały nowe nagrobki na Cmentarzu Łyczakowskim¹⁵, urządzano tu pijatyki i wywożono śmieci.

U schyłku lat czterdziestych zerwano schody prowadzące do Pomnika Chwały¹⁶, a z tarcz trzymanyh przez słynne lwy przy kolumnadzie usunięto napisy „Zawsze Wierny – Tobie Polsko”, pozostawiając jednak herb Lwowa i godło Polski¹⁷. Na początku lat pięćdziesiątych, w związku z nasileniem propagandy antyzachodniej, zniszczono pomniki lotników amerykańskich¹⁸ oraz piechurów francuskich¹⁹. Rozbito też orła na pomniku prof. Rydygiera i skradziono żeliwny hełm z nagrobka

¹⁴ Nicieja 1990c.

¹⁵ Z informacji uzyskanych od prezesa Lwowskiego Polskiego Towarzystwa Opieki nad Grobami Wojskowymi Eugeniusza Cydzika (w dniu 28 września 2003 roku) wynika, że płyta Pięciu Nieznanym z Persenkówki służy obecnie za nagrobek lwowskiego weterynarza. Widać nawet na niej ślady po śrubach, którymi przytwierdzone były litery i miecz. Podobny los spotkał płytę przykrywającą grób, z którego ekshumowano ciało nieznanego żołnierza, złożone następnie w Grobie Nieznanego Żołnierza w Warszawie.

¹⁶ W miejscu, w którym stoi Pomnik Chwały, do 1929 roku stała drewniana kaplica, patrz fotografia: Cmentarz Obrońców Lwowa 2001, s. 58-59.

¹⁷ Lew z lewej strony trzymał herb Lwowa z krzyżem Virtuti Militari i napisem „Zawsze wierny”. Lew z prawej – godło Polski i napis „Tobie Polsko”. Zob.: *ibidem*.

¹⁸ Pomnik lotników amerykańskich odsłonięto w 1925 roku. Ufundowany został przez Związek Narodowy Polski z Chicago. Przedstawiał uskrzydłonego lotnika patrzącego w niebo. Historia udziału lotników amerykańskich w wojnie polsko-bolszewickiej datuje się od 1919 roku, kiedy to kapitan M. Cooper i major C. Faunt Le Roy wraz z pięcioma innymi zgłosili się do naczelnego wodza sił zbrojnych, chcąc walczyć za Polskę. Połączono ich z VII Eskadrą Bojową im. T. Kościuszki. W walkach zginęło 16 Amerykanów, 13 przewieziono do USA, na Cmentarzu Obrońców Lwowa spoczywa trzech – por.: E. Graves, kap. A. Kelly, por.: G. Mac Cullum. Szczegółowo o szlaku bojowym lotników amerykańskich: Solecki 2001.

¹⁹ Pomnik piechurów francuskich odsłonięto w 1938 roku. Francuzi przybyli do Lwowa w maju 1919 roku. Zmarłych Francuzów pochowano na Cmentarzu Obrońców Lwowa. Z czasem, na życzenie

gen. Rozwadowskiego. Następnie zniszczono kolumny w kwaterze zadwórzańskiej, rozbito kamienne czako ułańskie na grobowcu Kajetana Soplisy Stefanowicza, zbezczeszczone mogiły brygadiera Czesława Mączyńskiego, otwarto nisze grobowe w katakumbach. W latach sześćdziesiątych wywieziono z cmentarza lwy dłuta Starzyńskiego. Początkowo jeden z nich umieszczono na Wysokim Zamku, zmieniając mu relief na tarczy – do herbu Lwowa dodano sierp i młot. Drugi lew, po podobnych zabiegach, został postawiony przy ulicy Dzierżyńskiego (dawnej Pełczyńskiej), a po kilku latach wywieziono go na Winniki, by witał wjeżdżających do miasta. Z czasem zmienił też miejsce lew z Wysokiego Zamku (bo Polacy składali tam kwiaty).

U schyłku lat sześćdziesiątych Cmentarz Obrońców Lwowa stał się wysypiskiem śmieci. W Polsce stan nekropolii był tematem tabu, ale informacje o dewastacji docierały do kraju m.in. dzięki Radiu Wolna Europa. W tej sytuacji dwaj wybitni dowódcy z czasów walk o Lwów z lat 1918-1920, generałowie Roman Abraham i Mieczysław Boruta-Spiechowicz rozpoczęli tzw. drugą obronę Lwowa, tym razem walkę o uratowanie Cmentarza Orłąt. Skierowali oni wspólnie z chorążym Adolfem Wietchy w 1968 roku pismo do ministra Janusza Wieczorka, przewodniczącego Rady Ochrony Pomników Walki i Męczeństwa, w sprawie konserwacji cmentarza Orłąt. To pismo, jak i inne przez nich wysyłane, pozostawały bez odpowiedzi albo odpowiedzi były wykrętne. Ich memorandum trafiło też do Leonida Breżniewa, co prawdopodobnie przyspieszyło decyzję władz radzieckich o unicestwieniu nekropolii²⁰. Dzieło zniszczenia dopełniło się 25 sierpnia 1971 roku, kiedy to na cmentarz wjechały czołgi i spychacze. Zburzono kolumnadę, za pomocą metalowych lin i czołgów próbowano przewrócić Pomnik Chwały i pylony, które okazały się mieć tak mocny fundament, iż zamiar okazał się niewykonalny. Bliskość zabudowań na Pohulance wykluczała posłużenie się dynamitem. Po kilku godzinach bezskutecznych zabiegów zaniechano dalszych prób, ograniczając się do ostrzelania z broni ręcznej napisów na pylonach, które były wykazem pól bitewnych z okresu obrony miasta. Następnie buldożery wyrównały teren, przysypując gruzami z rozbitej kolumnady widoczne jeszcze gdzieś żołąnierskie mogiły, gąsienice czołgów stratowały miejsce, gdzie znajdował się grób Nieznanego Żołnierza²¹. W prasie polonijnej zawrzało. Do władz radzieckich wystosowano wiele protestów. Centralne władze ZSRR milczały.

W połowie lat siedemdziesiątych w katakumbach, z których usunięto prochy 72 obrońców, urządzono warsztat kamieniarski. Dopiero pierestrojka i przemiany polityczno-społeczne w Polsce pod koniec lat osiemdziesiątych przyniosły nadzieję na odbudowę nekropolii. Podczas spotkania ministrów kultury PRL i Ukrainskiej

rodzin zwłoki ekshumowano i przewieziono do Francji. Pozostały tylko szczątki szeregowca Jeana Largueta. Zob.: Kljaniienko-Mazurkiewicz i Rakuś 2002.

²⁰ Bruski 2002.

²¹ Nicieja 1990c.

SRR 9 czerwca 1989 roku zdecydowano o powołaniu wspólnej komisji, która otoczyłaby opieką Cmentarz Łyczakowski we Lwowie. Wcześniej, w lutym 1989 roku minister kultury i sztuki PRL Aleksander Krawczuk przedstawił na łamach „Rzeczpospolitej” swoje stanowisko w sprawie cmentarza Obrońców Lwowa, proponując odrestaurowanie kaplicy i urządzenie w niej wspólnego grobu obrońców Lwowa, jego zdaniem bowiem odbudowa całego cmentarza była niewykonalna²². Propozycja obsiania terenu trawą i umieszczenie tablicy, gdzie można byłoby złożyć kwiaty. Niedługo potem, 16 maja 1989 roku, doszło we Lwowie do pierwszego posiedzenia polsko-ukraińskiej komisji do spraw renowacji na Cmentarzu Łyczakowskim. Stronie polskiej przewodniczył prof. Alfred Jahn, stronie ukraińskiej Emanuel Myśko. Przyjęto harmonogram prac i wytypowano obiekty, które miały być w pierwszej kolejności poddane zabiegom konserwatorskim.

Temat renowacji Cmentarza Orląt był dla strony ukraińskiej tak drażliwy, iż nie zdecydowano się wprowadzić go do protokołu oficjalnego. Nieoficjalnie natomiast zgodzono się, by polska firma „Energopol”, mająca bazę w Zubrzy koło Lwowa, przystąpiła do prac porządkowych. 19 maja 1989 roku uzgodniono ostatecznie i uzyskano, za sprawą konsula PRL we Lwowie Włodzimierza Woskowskiego, zgodę od władz miasta dla firmy „Energopol” na rozpoczęcie prac porządkowych na Cmentarzu Orląt. Dzień później pracownicy „Energopolu” przystąpili do usuwania śmieci i gruzu z kwater. W następnych tygodniach do zaopatrzonych w ciężki sprzęt grup porządkowych „Energopolu”, którymi kierowali m.in. inżynierowie Józef Bobrowski i Jan Winglek²³, dołączyli Polacy mieszkający we Lwowie. Postęp robót był zadziwiająco szybki. Wycięto drzewa i krzewy, usunięto grubą warstwę śmieci i kamieni. Pomiędzy dawnymi katakumbami a Pomnikiem Chwały odsłonięto ponad 300 grobów. 31 października 1989 roku wmontowano w pobliżu Pomnika Chwały nową, ufundowaną przez „Energopol”, a wykonaną według przedwojennej fotografii, symboliczną płytę Pięciu Nieznanym Żołnierzom z Perseńkówek. Tu właśnie 1 listopada 1989 roku odbył się symboliczny akt pojednania Polaków i Ukraińców. Nawiązano tym samym do przedwojennej tradycji, kiedy to dzień 1 listopada był we Lwowie dla Polaków uroczystością Wszystkich Świętych, natomiast dla Ukraińców nieoficjalnym świętem narodowym. Jedni i drudzy spotykali się na cmentarzach. Na szarfie jednego z wieńców napisano „Braciom Polakom – Ukraińcy Lwowa”.

Pół roku później, w kwietniu 1990 roku, pracownikom „Energopolu” zabroniono wejścia na cmentarz do czasu aż zostanie zatwierdzony przez stronę ukraińską szczegółowy plan rekonstrukcji cmentarza. Prace nad wstępnym projektem odbudowy cmentarza rozpoczęły się po naradzie w Ministerstwie Kultury i Sztuki

²² O cmentarzu Orląt Lwowskich 1989.

²³ Jan Wojciech Winglek opublikował wspomnienia związane z pracami prowadzonymi przez „Energopol” na Cmentarzu Orląt Lwowskich. Książka zawiera zdjęcia dokumentujące poszczególne etapy odbudowy nekropolii: Winglek 2000.

w Warszawie, której przewodniczył wiceminister Michał Jagiełło. Przygotowanie dokumentacji zlecono Fundacji Ochrony Zabytków PAX, a pełnomocnikiem Ministerstwa Kultury i Sztuki został doc. dr hab. Ryszard Brykowski. Na wniosek ludzi nauki, kultury i sztuki władze Lwowa uznały 5 listopada 1990 roku Cmentarz Łyczakowski i integralnie z nim związany „Polski Cmentarz Wojskowy” za „historyczno-kulturalny rezerwat Cmentarza Łyczakowskiego”. W kwietniu 1991 roku w Ministerstwie Kultury i Sztuki zaakceptowano „projekt rekonstrukcji Cmentarza Orląt” przedstawiony przez Fundację Ochrony Zabytków, autorstwa inż. architekta Jacka Cydzika, inż. architekta Jarosława Skrzypczyka i doc. Ryszarda Brykowskiego. Zakładał on całkowitą rekonstrukcję nekropolii według stanu z 1939 roku. Plan ten złożono na ręce wicegubernatora lwowskiego i zastępcy mera miasta 16 i 17 września 1991 roku²⁴, a więc wkrótce po ogłoszeniu niepodległości Ukrainy. Do negocjacji projektu nie doszło z powodu często zmieniających się władz Lwowa. Negocjacje nie sprzyjały też spięcia powstające na pograniczu – w Przemyślu²⁵, w województwie przemyskim oraz na Wołyniu. Toczył się wówczas spór o kościół karmelitów, którego przekazanie grekokatolikom uniemożliwiły przemyskie ugrupowania kombatanckie. W Przemyskiem powstawać zaczęły nielegalne, z polskiego punktu widzenia, upamiętnienia Ukraińskiej Powstańczej Armii, a na Wołyniu upamiętniano ślady działania 27 Dywizji AK. Ukraińska opinia publiczna nieprzychylnie oceniała odtwarzanie diecezji rzymskokatolickich na Ukrainie, wytykała antyukraińskie napisy na kamienicach Przemyśla. Do listy zaognień na pograniczu dodać trzeba jeszcze spór o kopułę na kościele karmelitów²⁶. Zła atmosfera pierwszych lat wzajemnych stosunków nie sprzyjała sprawie odbudowy cmentarza, stając się wkrótce elementem przetargowym. Lwowskie władze otwarcie mówiły, że incydenty i problemy pogranicza wpływają zasadniczo na ich decyzje o odbudowie²⁷. Tempo prac wyraźnie spowolniło, kiedy w maju 1992 roku wygasł oficjalny kontrakt „Energopolu” na terenie Ukrainy. Prace kontynuował w zasadzie tylko Eugeniusz Cydzik ze swym zespołem. W 1994 roku oficjalnie zarejestrował on stowarzyszenie „Lwowskie Polskie Towarzystwo Opieki nad Grobami Wojskowymi”.

Spór o odbudowę

Katalizatorem poważniejszych ustaleń w kwestii rekonstrukcji Cmentarza Orląt była umowa między rządami RP i Ukrainy podpisana 21 marca 1994 roku o ochronie miejsc pamięci i spoczynku ofiar wojny i represji politycznych²⁸. Na-

²⁴ Spór wokół Cmentarza Orląt 2002.

²⁵ O konfliktach w Przemyślu: Jagiełło 2000, s. 291-303.

²⁶ O historii sporu o kościół karmelitów i kopułę: Olszański 1996 oraz Winnicka 1996.

²⁷ Daniec 1999.

²⁸ Umowa 1994.

leży tu jednak zaznaczyć, iż problem wokół odbudowy i otwarcia cmentarza nie mógłby zaistnieć, gdyby przestrzegano zapisów tejże umowy, a zwłaszcza art. 2 pkt 2 i 3, gdzie zapisano:

Każda z Umawiających się Stron na swoim terytorium państwowym będzie sprzyjać przedsięwzięciom drugiej Umawiającej się Strony w zakresie urządzania miejsc pamięci poległych i pomordowanych. Mogą być przy tym wykorzystywane symbole narodowe i religijne. W poszczególnych przypadkach za zgodą Umawiających się Stron mogą być stosowane również inne formy upamiętniania poległych i pomordowanych (pkt 2); Umawiające się Strony będą się wzajemnie informować o przypadkach wandalizmu na miejscach pamięci lub spoczynku oraz będą podejmować działania w celu odnowienia tych miejsc i zapobiegania podobnym aktom w przyszłości (pkt 3).

Jednym z pierwszych dokumentów regulujących sprawę uporządkowania Cmentarza Orłąt Lwowskich był protokół ze spotkania delegacji polskiej i ukraińskiej w dniu 16 grudnia 1994 roku²⁹. Poprzedzony on został spotkaniem we Lwowie, podczas którego omawiano projekt opracowany w Zachodnioukraińskim Projektowo-Konserwatorskim Instytucie Narodowym (Lwów). Strona ukraińska postawiła trzy warunki: zmniejszenie powierzchni cmentarza o część przeznaczoną drogą³⁰, ekshumowanie pochowanych w tej części oraz rezygnację z kolumnady i pozostawienie jej w obecnym stanie z ekspozycją wszystkich zachowanych elementów. Protokół z tych rozmów był w istocie pierwszą oficjalną zgodą na rekonstrukcję nekropolii. Ze strony polskiej podpisany został przez sekretarza generalnego Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa Andrzeja Przewoźnika, ze strony ukraińskiej natomiast przez przewodniczącego Urzędu Ochrony Środowiska Historycznego we Lwowie Wołodymyra Szweca³¹. Strony uzgodniły, iż stojąc na gruncie umowy o ochronie miejsc pamięci i spoczynku ofiar wojny i represji politycznych podpisanej 21 marca 1994 roku między Rządem RP i Rządem Ukrainy, cmentarz jest częścią składową Cmentarza Łyczakowskiego i wraz z nim został uznany przez władze Lwowa za rezerwat zabytkowy i powinien być odbudowany zgodnie z międzynarodowymi konwencjami konserwatorskimi. Przedstawiona przez stronę ukraińską ogólna koncepcja odbudowy została przyjęta za wyjątkiem trzech wymienionych warunków, które jak ustalono, miały być przedmiotem dal-

²⁹ Tekst protokołu zob.: Winglarek 2000 oraz Biuletyn Ukraiński OSW 1995.

³⁰ Plan cmentarza z roku 1939 ze szkicem wybudowanej później drogi patrz: Kljanienko-Mazurkiewicz i Rakuś 2002.

³¹ Ze strony polskiej w spotkaniu uczestniczył także: doc. dr Ryszard Brykowski – członek ROPWiM, Marek Krajewski – p.o. Konsula Generalnego we Lwowie oraz Piotr Konowrocki – wicekonsul KG RP we Lwowie. Ze strony ukraińskiej: Iwan Mohytycz – dyrektor instytutu (Zachodnioukraiński Projektowo-Konserwatorski Instytut Narodowy), Hryhorij Łupij – dyrektor Muzeum Historyczno-Kulturalnego „Cmentarz Łyczakowski”, Taras Żołubak – naczelnik wydziału (Komisja Stosunków Międzynarodowych Komitetu Wykonawczego Lwowskiej Rady Obwodowej), Wołodymyr Skołozdra – główny plastyk miasta Lwowa oraz Jurij Popowycz – autor projektu.

szych rozważań. Uzgodniono, że strona polska rozpocznie rekonstrukcję cmentarza na wiosnę 1995 roku, a podstawą będzie stan z 1939 roku (w zakresie uzgodnionym w niniejszym protokole). Harmonogram prac i kwestie techniczne pozostawiono ustaleniom, których termin wyznaczono na luty 1995 roku. W dokumencie zapisano także, iż protokół winien być traktowany jako wyrażenie zgody władz Lwowa na rozpoczęcie przez stronę polską prac rekonstrukcyjnych.

Kolejne spotkanie odbyło się 7 marca 1995 roku w Warszawie³². Rozmowy dotyczyły szczegółowego rozwinięcia pierwszego etapu prac w oparciu o grudniowe uzgodnienia³³. Ustalono, że prace rekonstrukcyjne rozpoczną się w czerwcu³⁴, po ogłoszeniu przetargu na prowadzenie prac oraz w możliwie szybkim czasie polska strona dostarczy dokumentację dotyczącą pierwszego etapu prac, obejmujących odbudowę katakumb, odtworzenie kwater na stokach cmentarza, odbudowanie fragmentu wokół kaplicy i ewentualną odbudowę i budowę nieistniejących bram wejściowych. Strona polska zobowiązała się przedstawić władzom Lwowa do wspólnego uzgodnienia treść napisów na cmentarnych tablicach informacyjnych. Strona ukraińska zapewniła o szybkim rozpatrzeniu projektu. Dokument podpisał przewodniczący delegacji władz miasta Lwowa Bohdan Stelmach oraz A. Przewoźnik jako przewodniczący delegacji polskiej. Projekt złożono 7 lipca 1995 roku.

Po raz kolejny dialog w sprawie cmentarza zakłóciły wydarzenia na pograniczu. Tym razem rzecz dotyczyła zbudowania bez pozwolenia upamiętnienia UPA w Hruszowicach. W Przemyślu domagano się jego rozbiórki jako budowli nielegalnej. We Lwowie sprawie przyglądano się biernie, jakby mimochodem przypominając, że sprawa Cmentarza Orłąt pozostaje nadal nierozwiązana. Na konflikt w Hruszowicach nałożyła się sprawa Birczy, gdzie na posesji będącej prywatną własnością miał się znajdować grób 22 żołnierzy UPA poległych w 1946 roku w walkach z wojskiem polskim. Radni miasta i jego społeczność, zapewne bojąc się legendy UPA na swej ziemi, nie chcieli wyrazić zgody na ekshumację szczątków i ich pochówek na cmentarzu grekokatolickim. Tym samym sprawa Birczy w jakiejś mierze równoważyła stosunek władz Lwowa do sprawy Cmentarza Orłąt. W grudniu Lwowska Rada Miejska podjęła decyzję o wstrzymaniu wszystkich prac

³² Ze strony polskiej w spotkaniu uczestniczyli: A. Przewoźnik – sekretarz ROPWiM, doc. dr R. Brykowski – członek ROPWiM, Jarosław Skrzypczak – główny projektant odbudowy cmentarza, Michał Witwicki, Artur Zbiegieni – architekci oraz P. Konowrocki – wicekonsul KG RP we Lwowie. Ze strony ukraińskiej: Bohdan Stelmach – zastępca przewodniczącego Lwowskiego Miejskiego Komitetu Wykonawczego, I. Mohytycz – dyrektor Zachodnioukraińskiego Projektowo-Konserwatorskiego Instytutu Narodowego, H. Łupij – dyrektor Muzeum Historyczno-Kulturalnego „Cmentarz Łyczakowski”, W. Szwec – przewodniczący Urzędu Ochrony Środowiska Historycznego we Lwowie, Teodozj Starak – radca-minister pełnomocny Ambasady Ukrainy w Polsce.

³³ Tekst protokołu zob.: Biuletyn Ukraiński OSW 1995a.

³⁴ Szczegółowy opis stanu cmentarza i poszczególnych elementów jego architektury w kwietniu 1995 roku przedstawia na podstawie wizji lokalnej T.A. Olszański w: Biuletyn Ukraiński OSW 1995b.

związanych z porządowaniem polskiego cmentarza wojskowego do uzgodnienia ostatecznego projektu rekonstrukcji³⁵.

Na najwyższym szczeblu stosunki polsko-ukraińskie układały się od końca 1995 roku coraz lepiej. Aprobująca postawa władz Ukrainy wobec decyzji Polski o wstąpieniu do Paktu Północnoatlantyckiego dała impuls do dalszej współpracy, zwłaszcza wojskowej. Ukraina jako pierwsze państwo Wspólnoty Niepodległych Państw przystąpiła do programu „Partnerstwo dla Pokoju”. Komitet Konsultacyjny na swoim posiedzeniu w czerwcu 1996 roku rozpoczął konkretne rozmowy na temat powołania wspólnego batalionu³⁶. W czerwcu 1996 roku prezydent Aleksander Kwaśniewski zaprosił prezydenta Leonida Kucznię na szczyt Inicjatywy Środkowo-europejskiej do Łańcuta, Ukraina z kolei poparła kandydaturę Polski na niestałego członka Rady Bezpieczeństwa ONZ. Spodziewano się, że takie relacje znajdą swe odzwierciedlenie w rychłym rozwiązaniu kwestii Cmentarza Orłąt. Na ten okres przypada pierwszy tak wyraźny rozdzwitek pomiędzy polityką prowadzoną przez władze centralne a decyzjami na szczeblu lokalnym. W grudniu 1995 roku władze Lwowa wstrzymały prace rekonstrukcyjne, a w połowie 1996 roku zastępca mera Lwowa poinformował stronę polską, że „plan rekonstrukcji zaginął”. W listopadzie 1996 roku odrzucono stanowczo plan pierwszego etapu prac. Do Warszawy odesłano – zapewne pomyłkowo – egzemplarz planu, na którym naniesione były na marginesie uwagi „Nigdy! Wykluczone!”³⁷.

4 czerwca 1997 roku Komisja ds. Pochówków Wojskowych Lwowskiej Rady Miejskiej i dyrekcja Cmentarza Łyczakowskiego zdecydowały, że należy rozmontować wszystkie krzyże nagrobkowe (kształt *Virtuti Militari*) oraz zlikwidować napisy godzące w uczucia narodowe i mające „antyukraiński charakter”. Chodziło o napisy na krzyżach „Obrońca Lwowa” i „Obrońca Kresów Wschodnich”, napis „Nieznany bohaterom poległym w obronie Kresów Południowo-Wschodnich” na płycie Pięciu Nieznanych z Persenkówki w centrum Pomnika Chwały. Mer miasta argumentował, iż napisy te sugerują terytorialne pretensje Polski do Zachodniej Ukrainy. Takie postanowienie było zaskoczeniem zważywszy, że w dniu 21 maja 1997 roku prezydenci Polski i Ukrainy podpisali *Wspólne oświadczenie prezydentów Rzeczypospolitej Polskiej i Ukrainy o porozumieniu i pojednaniu*. Decyzja władz Lwowa wywołała liczne zabiegi dyplomatyczne. Prezes Rady Ministrów RP Włodzimierz Cimoszewicz wystosował 13 czerwca 1997 roku list protestacyjny do premiera Ukrainy Pawła Łazarenki, by wpłynął on na wyjaśnienie sprawy cmentarza w duchu deklaracji pojednania podpisanej kilkanaście dni wcześniej przez prezydentów Polski i Ukrainy. Do swych partnerów ukraińskich zwrócił

³⁵ Daniec 1999.

³⁶ W dniu 26 listopada 1997 roku ministrowie obrony narodowej Polski i Ukrainy podpisali umowę o utworzeniu wspólnej jednostki wojskowej do udziału w międzynarodowych operacjach pokojowych i humanitarnych pod egidą organizacji międzynarodowych.

³⁷ Daniec 1999.

się także sekretarz stanu w Kancelarii Prezydenta RP Marek Siwiec i Marszałek Sejmu Józef Zych.

Swoją emocjonalną reakcją polska dyplomacja przyczyniła się do rozdmuchania konfliktu i w jednym momencie uczyniła z niego problem wagi państwowej. Z perspektywy czasu można stwierdzić, że porozumienia należało szukać na szczeblu lokalnym, a nie z władzami w Kijowie, z którymi dialog o Cmentarzu Orłąt, realiach i historii pogranicza polsko-ukraińskiego będzie zawsze łatwy, ale i jałowy. Za pomocą nacisków centrum może wprawdzie zdołać zmusić władze Lwowa do ustępstw, ale na pewno tym sposobem się ich nie przekona i nie będzie to porozumienie sprzyjające dobrym kontaktom w przyszłości³⁸. Do Lwowa wysłano „misję dobrej woli” z doradcą prezydenta RP Jackiem Kluczkowskim i sekretarzem generalnym ROPWiM³⁹ A. Przewoźnikiem. Efektem rozmów 25 czerwca 1997 roku było podpisanie protokołu, w którym strona ukraińska zobowiązała się ustosunkować do nowego polskiego projektu (który miał być złożony do końca lipca) w dwa miesiące od jego złożenia. Uzgodniono też ekshumację około 400 ciał spoczywających pod drogą i za nią – poza obecnymi murami cmentarza. Projekt złożył konsul we Lwowie Tomasz Leoniuk na ręce zastępcy mera Wasyla Biłousa w sierpniu 1997 roku. Nowy polski projekt rekonstrukcji cmentarza uzupełniał poprzednie plany o propozycję pochowania szczątków około 400 osób, które spoczywały poza głównym terenem cmentarza. Przeniesione miały być groby, które do tej pory od cmentarza dzieliła droga. Projekt przewidywał uporządkowanie cmentarza według przedwojennych założeń architektonicznych, odrestaurowanie katakumb, pomnika lotników amerykańskich i piechurów francuskich, obmurowanie wszystkich grobów. Przekazano opis techniczny, dokumentację rysunkową oraz fotografie przedstawiające stan cmentarza przed wrześniem 1939 roku, a także dokładny spis wszystkich pochowanych. Zgodnie z ustaleniami strona ukraińska wywiązała się z terminu zaopiniowania planów i 12 listopada 1997 roku Komisja ds. Pochówków Wojskowych Lwowskiej Rady Miejskiej przekazała zalecenia. Za niecelowe uznano odnowienie kolumnady, kamiennych figur lwów oraz pomnika bohaterów Rarańczy. Zalecono: likwidację znajdujących się na pylonach nazw geograficznych i nazw dzielnic Lwowa, gdzie toczyły się walki; wykonanie dwujęzycznego napisu na mogile Pięciu Nieznanych z Persenkówki

³⁸ O niewłaściwej reakcji władz pisze w kontekście podobnych lokalnych problemów pomiędzy mniejszością niemiecką i Polakami na Opolszczyźnie Klaus Bachmann. Podaje także metody rozwiązywania tych problemów. Takie gafy, jego zdaniem, na pograniczu polsko-niemieckim się nie zdarzają, a stosunki polsko-ukraińskie wciąż są wystawiane na podobne rodzaju próby. Zob.: Bachmann 1999, s. 106-108.

³⁹ Powołana przez Sejm ustawą z 1947 roku; zajmuje się tworzeniem upamiętnień i opieką nad miejscami pamięci. Jest instytucją państwową, która inicjuje i koordynuje działalność związaną z upamiętnieniem wydarzeń historycznych i miejsc oraz postaci związanych z martyrologią polskiego narodu w kraju i za granicą oraz „walk i męczeństwa” innych narodów na terenie Polski.

o treści: „Nieznanyemu żołnierzom polskim poległym w wojnie polsko-ukraińskiej 1918-1919 roku”; zamianę napisów nagrobnych „Nieznany obrońca Lwowa” na „Nieznany żołnierz”; wykonanie dwujęzycznych napisów na pomnikach piechurów francuskich i lotników amerykańskich o treści: „Francuzom poległym w wojnie w latach 1919-1920”⁴⁰ i „Amerykanom poległym w wojnie w latach 1919-1920”⁴¹ bez podawania dat i miejsc urodzenia i śmierci.

Stwierdzono, że pozostałe elementy nie budzą zastrzeżeń. Swoje zalecenia przekazała też Rada Naukowa Przedsiębiorstwa Komunalnego „Muzeum Cmentarza Łyczakowskiego” w protokole z posiedzenia w dniu 16 lutego 1998 roku. Wskazywała, że:

- napisy nie mogą zawierać sformułowań „obrońcy Lwowa” i „Orląta”;
- takie elementy architektoniczne jak: kolumnada, brama wejściowa od Pohulanki, pomnik bohaterów Rarańczy, kamienne lwy, figury z orderem *Virtuti Militari* (rzeźby na katakumbach) nie mogą być odbudowane i odnowione, ponieważ nadają cmentarzowi charakter panteonu;
- napisy o charakterze ogólnym powinny być po ukraińsku;
- należy zweryfikować wzory krzyży i tabliczki zgodnie z umowami;
- należy usunąć znajdujące się na pylonach nazwy geograficzne i nazwy dzielnic Lwowa, gdzie toczyły się walki oraz napisy nagrobne „Nieznany obrońca Lwowa” i napis z płyty pomiędzy pylonami.

W praktyce realizacja zaleceń oznaczała usunięcie części elementów już odnowionych. Chęć wprowadzenia zmian na pomnikach piechurów francuskich i lotników amerykańskich sugeruje, iż władzom Lwowa chodziło o zatarcie śladów pochówku na Cmentarzu Orląt żołnierzy poległych w wojnie z bolszewikami – tym samym cmentarz nabrałby charakteru nekropolii upamiętniającej wyłącznie ofiary wojny polsko-ukraińskiej⁴². Podczas wizyty prezydenta A. Kwaśniewskiego na Ukrainie 3 stycznia 1998 roku prezydenci Polski i Ukrainy złożyli kwiaty na Cmentarzu Orląt i sąsiadującym z nim symbolicznym grobie Strzelców Siczowych. Mer Lwowa zobowiązał się, że nekropolia zostanie odbudowana do 1 listopada 1998 roku (80. rocznica rozpoczęcia walk polsko-ukraińskich). Kwestia cmentarza była przedmiotem rozmów mera Lwowa Wasyla Kujbidy, który na zaproszenie Marszałka Sejmu przebywał w Warszawie w dniach 4-5 marca 1998 roku.

W listopadzie 1998 roku odbył się ponowny pogrzeb ekshumowanych zwłok. Prace ekshumacyjne prowadzone były przez ekipę pod kierownictwem prof. Andrzeja Koli. We wrześniu 1997 roku ekipa zakończyła pierwszy etap prac. Ekshumowano 121 ciał na wschód od asfaltowej drogi. W kolejnym roku ekshumowano 186 ciał (również pod asfaltem i 14 z katakumb).

⁴⁰ Pierwotny napis na pomniku brzmiał: „Bohaterskim Francuzom poległym i zmarłym w obronie Rzeczypospolitej Polskiej”.

⁴¹ Pierwotny napis na pomniku brzmiał: „Amerykanom poległym w walce o wolność Polski w latach 1919-1920”.

⁴² Na podstawie informacji uzyskanych w Konsulacie Generalnym RP we Lwowie.

Protokół ostatecznie określający plan rekonstrukcji cmentarza podpisano 25 lipca 1998 roku. Sekretarz ROPWiM i mer Lwowa uzgodnili, że nekropolia zostanie odnowiona zgodnie ze stanem z 1939 roku. Stronie polskiej nie udało się wynegocjować odbudowy kolumnady (12 kolumn) i pomnika Rarańczyków. Ustalono treść napisu na płycie: „Nieznany polskim żołnierzom poległym w walce o niepodległość Rzeczypospolitej Polskiej”. Na dawne miejsce powrócić miały posągi lwów. Na tarczach przez nie trzymany miał być wyrzeźbiony orzeł i napis „Tobie Polsko”. Nie przewidziano natomiast herbu Lwowa. ROPWiM zobowiązała się, że w granicach swoich kompetencji spróbuje rozwiązać problemy z uporządkowaniem miejsc pochówków ukraińskich na terenie RP, w szczególności w Birczy, Monasterzu, Kaliszu-Szczypiornie, Krakowie-Rakowicach⁴³. Na początku września 1998 roku odbyło się jednak posiedzenie Komisji ds. Pochówków Wojskowych Lwowskiej Rady Miejskiej, gdzie zdecydowano iż:

- napisy na pomniku amerykańskich lotników należy przygotować także po angielsku (w trzech językach) i przyjąć polską propozycję co do umieszczenia na pomniku dat i miejsca urodzenia i śmierci lotników (pkt 2);
- analogicznie postąpić należy z pomnikiem piechurów francuskich; istnieje możliwość, po ustaleniu ze stroną francuską, umieszczenia godła Francji (pkt 3);
- w związku z tym, że na cmentarzu nie ma żadnych pomników w formie rzeźb, uważa się za niecelowe umieszczanie pomników piechurów francuskich i lotników amerykańskich, nie odnawiać także dekoracji katakumb z figurami z orderem *Virtuti Militari* (pkt 4);
- nie zmienia się pozycja komisji odnośnie do napisów na pylonach i tablicy pięciu nieznanymi żołnierzami (pkt 5);
- należy zmienić napis „Nieznany obrońca Lwowa” na „Nieznany żołnierz WP” (pkt 6)⁴⁴.

Istotnym *novum* był zapis w punkcie 4. Stanie się on bowiem źródłem kolejnych sporów i rozmów.

Planowane na 1 listopada 1998 roku spotkanie prezydentów Polski i Ukrainy i uroczyste otwarcie cmentarza nie doszło do skutku. Jesienią decyzją władz Lwowa i dyrektora cmentarza wstrzymano prace. Dyrektor muzeum Ihor Hawryszkewycz w piśmie z 15 września 1998 roku żądał wstrzymania prac w związku z nieprzedstawieniem dyrekcji muzeum uzgodnionego projektu. Kontynuowane mogły być tylko ekshumacje i pochówki zwłok w wyznaczonym miejscu. Firmie „Energopol-Trade” wyznaczono dwa dni (od 16 kwietnia) na wypełnienie nakazu⁴⁵. Decyzję tę

⁴³ Tekst protokołu ze spotkania delegacji polskiej i ukraińskiej z 25 lipca 1998 roku opublikowano w: *Biuletyn Południowo-Wschodniego Instytutu* 1998, s. 60-61. Kserokopia oryginału w zbiorach Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego w Przemyślu.

⁴⁴ Protokół 1998.

⁴⁵ Nakaz 1998.

zaakceptowali radni, stawiając warunek przedstawienia pełnej dokumentacji technicznej do zatwierdzenia przez wydział architektury miasta. Zakaz kontynuowania prac wydany we wrześniu 1998 roku w istocie anulował wszystkie dotychczasowe porozumienia. ROPWiM stała dalej na gruncie lipcowych porozumień, a wszystkie późniejsze uchwały Lwowskiej Rady Miejskiej uznała za niezgodne z zawartym z merem porozumieniem.

Kilka dni później – 23 września 1998 roku – na Cmentarzu Orląt doszło do aktu wandalizmu. Płyta Pięciu Nieznanych z Persenkówki została zalana białą farbą olejną, a pośrodku niej namalowano napis „Łajno”. Z lewej strony przyklejono plaketkę z symbolem i napisem UNA-UNSO. Na pylonie wymalowano swastykę z napisem „NO PL”.

Interesujące jest przedstawienie owego wydarzenia przez dyrektora muzeum „Cmentarz Łyczakowski” I. Hawryszkewycza w oficjalnym komentarzu. Podkreślał on, iż do początku lata 1995 roku firma „Energopol-Trade” prowadziła prace bez pozwoleń, a następnie strona polska pomijając formalności, domagała się przez urzędy państwowe i struktury prezydenckie prawa do odbudowy panteonu. Do 30 września 1998 roku, jego zdaniem, polska strona nie przedstawiła projektu uwzględniającego stosowne zmiany. Przypominał, że w maju 1997 roku władze cmentarza wzywały do demontażu płyty, gdyż jego treść obrażała uczucia Ukraińców. Strona polska zobowiązała się do zmiany napisu, ale nie wypełniła obietnicy. Wskazywał, że zniszczony napis był przedmiotem sporu i był obraźliwy. Przypominał, iż nadzór nad obiektem sprawuje firma „Energopol-Trade” i ponosi ona odpowiedzialność za niedopilnowanie obiektu. Ponadto sugerował, że skoro UNA-UNSO znana jest z jawności akcji, a teraz oficjalnie nie przyznaje się do tego aktu, to możliwe iż nie ona jest autorką ekscesu. Z dwóch powyższych przesłanek można, jego zdaniem, wysnuć wnioski, że jest to prowokacja (być może strony polskiej – na co wskazuje ton informacji)⁴⁶. Dyrekcja muzeum „Cmentarz Łyczakowski” nie ubolewała z powodu dewastacji, wręcz przeciwnie – incydent był odebrany jako akt naturalny i sprawiedliwy.

Wkrótce potem rozgorzał spór wokół demontażu wszystkich elementów rzeźbiarskich i architektonicznych wykonanych bez uzgodnień z odpowiednimi władzami. Lwowska Rada Miejska zażądała, by do 15 października 1998 roku⁴⁷ usunięto to, co zrobione zostało wbrew obowiązującemu prawu, decyzjom Komisji ds. Pochówków Wojskowych Lwowskiej Rady Miejskiej i Rady Naukowej Przedsiębiorstwa Komunalnego Muzeum „Cmentarz Łyczakowski”, jak również te elementy, które wykonano bez uzgodnienia z odnośnymi służbami Rady Miejskiej, w tym napisy na pylonach i na płycie między pylonami oraz napisy na krzyżach „Obrońcom Lwowa” (pkt 4.2). Nakazała wstrzymanie dalszej odbudowy elementów, które nadają cmen-

⁴⁶ Hawryszkewycz 2019.

⁴⁷ Termin ten decyzją Lwowskiej Rady Miejskiej przedłużono o półtora miesiąca; zob.: Uchwała 1998. Pkt 1 brzmi: „W punkcie 4.2 liczby i słowa «do 15.10.1998 r.» zmienić na «do 01.12.1998 r.»”.

tarzowi charakter panteonu chwały (pkt 4.3)⁴⁸. Podobny cel przyświecał uchwaleniu przez Lwowską Radę Obwodową 1 października 1998 roku postanowienia nr 77 o pochówkach wojskowych i pomnikach wojskowych związanych z dziejami walk obcych armii na terytorium Obwodu Lwowskiego. W pkt. 2 zapisano, iż „przy porządkowaniu wojskowych pochówków zastosowanie elementów rzeźbiarskich o charakterze antyukraińskim jest niedopuszczalne”⁴⁹.

Kolejny incydent na Cmentarzu Orłąt miał miejsce 22 października 1998 roku. Działacze UNA-UNSO zdewastowali tablicę na grobie Pięciu Nieznanych z Persenkówki (tę samą, która wcześniej została polana farbą). Lider organizacji Andrij Szkil wraz z grupą ok. 20-25 osób twierdził, iż realizuje postanowienia uchwały Rady Miejskiej. Policja pozostała bierna⁵⁰. Tym samym powstał nowy przedmiot sporu – problem usunięcia rozbitej płyty. Strona ukraińska nalegała na usunięcie płyty przed 1 grudnia (zgodnie z uchwałą Rady Miejskiej), co, jej zdaniem, pozwoliłoby rozładować napięcia i przygotować grunt pod dalsze negocjacje. A. Przewoźnik godził się na te warunki, ale tylko jeśli od razu nastąpi montaż płyty z napisem ustalonym w lipcu. Mer miasta, powołując się na decyzję rady, nie zgodził się na takie rozwiązanie. Strona ukraińska proponowała napis „Polakom poległym w wojnie polsko-ukraińskiej”. Taka wersja, jako niezgodna z prawdą historyczną, nie mogła spotkać się z akceptacją. Relacjonując spotkanie z szefem ukraińskiej Komisji ds. Upamiętnienia Ofiar Wojen i Prześladowań Politycznych Wołodymyrem Husakowem i merem W. Kujbidą, A. Przewoźnik przyznał, że rozmówcy przekonywali go do akceptacji propozycji przy pomocy argumentu, iż warto rozwiązać ten problem, bo na 30 listopada zaplanowana jest kolejna akcja UNA-UNSO⁵¹. A. Przewoźnik był zdania, że jedynym wyjściem z impasu jest przeniesienie rozmów na wyższy szczebel. Za pośrednictwem W. Husakowa stanowisko ROPWiM miało być przekazane prezydentowi Leonidowi Kuczynie, ten zaś miał je zaopiniować najpóźniej do 23-24 listopada 1998 roku. Pod koniec listopada W. Husakow zaproponował całkiem odmienne rozwiązanie problemu. Oświadczył, iż miejscowe władze same gotowe są wykonać prace konserwatorskie na polskim cmentarzu wojskowym. Nie powinny odbywać się one bez udziału Polaków, dlatego też Komisja ds. Grobów Wojskowych we Lwowie zamierza zaproponować Radzie Miejskiej opracowanie własnego projektu rekonstrukcji tego obiektu i realizowanie go wspólnie z miejscową społecznością polską, bez udziału czynników zewnętrznych⁵².

W tym czasie wzrastały radykalne nastroje wśród radnych miasta oraz aktywizowały się skrajne ugrupowania. Również środowiska nacjonalistycznie nastawionej inteligencji, należącej do takich stowarzyszeń jak „Nadsanie”, „Łemkowszczyzna”,

⁴⁸ Uchwała 1998.

⁴⁹ Riszennia 1998.

⁵⁰ Tak wynika z informacji uzyskanych w Konsulacie Generalnym RP we Lwowie.

⁵¹ Borzęcki 1998.

⁵² We Lwowie 1998.

„Chełmszczyzna”, nie kryły swej niechęci wobec odbudowy cmentarza. Orędownikiem takiej postawy była m.in. Larysa Kruszelnicka, była dyrektor Biblioteki im. Stefanyka we Lwowie. Grono osób wokół niej skupionych wyraziło opinię, że budowa memoriału Obrońców Lwowa prowadzona była w celach politycznych, a panteon miał być nie miejscem pochówku, ale symbolem zwycięstwa polskiego oręża, którego zwieńczeniem była okupacja Zachodniej Ukrainy oraz ujarznienie narodu ukraińskiego⁵³.

Wbrew ogólnemu wrażeniu problem cmentarza rozpatrywany był w bardzo małym gronie. Według redaktora naczelnego popularnego we Lwowie pisma „Postup” Ihora Melnyka, sprawą interesowało się co najwyżej 2-3% mieszkańców Lwowa. Dla reszty był to temat całkowicie obojętny. Jego zdaniem na przyszłość cmentarza wpływ miały dwie rzeczy: po pierwsze, stanowisko organizacji osób wysiedlonych po II wojnie światowej z Polski (od Bieszczad po Chełm), w tym zwłaszcza „Nadsania” kierowanego przez Wołodymyra Seredę; po drugie, sytuacja wokół miejsc pochówku w Polsce, a zwłaszcza tych najbardziej drażliwych – żołnierzy UPA⁵⁴. Dla członków ziomkostw, podobnie jak dla skrajnej prawicy, spór dawał szansę na zaistnienie na scenie politycznej⁵⁵.

Kolejne spotkanie z udziałem W. Husakowa, A. Przewoźnika i W. Biłousa (sekretarz Rady Miejskiej Lwowa, zastępca mera) odbyło się 12 lutego 1999 roku. Stanowisko Lwowskiej Rady Miejskiej było jednoznaczne. Powołując się na ustawę o samorządzie terytorialnym, utrzymywano, że decyzja radnych jest niepodważalna nawet przez prezydenta. Podczas tego spotkania sporządzono także protokół rozbieżności. Nie uzgodniono następujących kwestii:

- 1) ponownego ustawienia pomników lotników amerykańskich i piechurów francuskich (władze Lwowa podtrzymywały propozycję ustawienia w tych miejscach jedynie krzyży z tabliczkami);
- 2) ponownego ustawienia lwów na postumentach przed Łukiem Chwały (władze Lwowa nie wyrażały na to zgody);
- 3) tekstu na płycie oraz symboliki na niej umieszczonej (władze Lwowa chciały, aby nowy tekst nie mówił o żołnierzach poległych „o niepodległą Rzeczypospolitą”, a „w wojnie polsko-ukraińskiej 1918-1919” oraz by na płycie zamiast miecza umieszczono krzyż).

Strona polska najsilniej sprzeciwiała się propozycji dotyczącej tablicy. Dla wszystkich trzech negocjatorów było bowiem jasne, że Rada Miejska nie zmieni tak od razu swojej decyzji. Wskazywały na to także komentarze prasowe. ROPWiM przekazała jednak raz jeszcze W. Husakowi dokument ze swoim stanowiskiem⁵⁶, w którym strona polska:

⁵³ Dostępny w Internecie: www.medianet.pl/~naszapol/0221nesi.html, [dostęp: 5.06.2002].

⁵⁴ Kościński 2000.

⁵⁵ Wypowiedź Tarasa Woźniaka zamieszczona w artykule P. Kościńskiego: Kościński 2002.

⁵⁶ Stanowisko 1999.

- zgadzała się, by kolumnada nie była odnawiana w całości, a renowacji poddać jedynie ocalałe elementy (łuk, pylony, podstawy);
- podtrzymywała, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami planu generalnego, odnowienie katakumb w kształcie sprzed 1939 roku, zgadzając się, by figury aniołów zostały odtworzone bez wizerunku krzyży *Virtuti Militari*, Krzyży Obrony Lwowa oraz oznaki Orłąt Lwowskich;
- domagała się ponownego umieszczenia autentycznych lwów, ale zgadzała się na zmianę napisów (*Tobie Polsko*) i godła (tak jak to uzgodniono w lipcu 1998 roku – powrót lwów w zamian za odstąpienie od projektu odbudowy kolumnady i zgodę na przyjęty wtedy napis na płycie);
- pomniki lotników amerykańskich i piechurów francuskich powinny być odbudowane zgodnie ze stanem przedwojennym⁵⁷;
- pomnik Rarańczyków, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, nie byłby odbudowywany;
- podtrzymywała uzgodnienia dotyczące napisu; przedwojenna tablica zawierająca sformułowanie o „Obróncach Lwowa i Ziemi Południowo-Wschodnich” miała być zastąpiona tablicą z napisem „Nieznany żołnierzom polskim poległym w walce o niepodległość Rzeczypospolitej Polskiej”⁵⁸;
- napisy na pomnikach powinny brzmieć tak, jak ustalono to podczas rozmów z merem Lwowa i przewodniczącym Rady Miejskiej W. Kujbidą 20 stycznia 1998 roku;
- na grobach indywidualnych i grobach nieznanymi żołnierzy, zgodnie ze stanowiskiem ukraińskim, sformułowanie „Obróńca Lwowa” i „Obróńca Kresów Południowo-Wschodnich” zastąpić miał napis „nieznany żołnierz polski”;
- nie zgadzano się na usunięcie nazw geograficznych z pylonów⁵⁹;
- napisy o charakterze ogólnym miały zostać wykonane w języku polskim, aby jednak uszanować wymogi prawa ukraińskiego, w projekcie zaproponowano wykonanie trwałych i widocznych tabliczek zawierających tłumaczenie oryginalnych tekstów.

⁵⁷ Pomniki były już wtedy gotowe. Propozycja ustawienia krzyży zamiast pomników została przez A. Przewoźnika uznana za „nieracjonalną” i odbiegającą od architektonicznego wyrazu cmentarza tym bardziej, że „nie obrażają one niczych uczuć, są podkreśleniem szacunku dla żołnierzy państw będących dzisiaj sojusznikami wolnych państw jakimi są Polska i Ukraina” (cyt. za: *ibidem*).

⁵⁸ Zaproponowany napis „Nieznany żołnierzom polskim poległym w wojnie ukraińsko-polskiej w latach 1919-1920” A. Przewoźnik uznał za fałsz historyczny, gdyż jak pisał „na tym cmentarzu spoczywają, i to bardzo licznie, żołnierze polegli w walkach z bolszewikami toczonych przez Wojsko Polskie ramię w ramię z ukraińskimi żołnierzami” (cyt. za: *ibidem*).

⁵⁹ A. Przewoźnik powoływał się tu na ustalenia mówiące, iż fragmenty cmentarza, które ocalały, nie będą podlegały zmianom, a tym bardziej świadomym.

Przyczyny impasu w rozmowach z ukraińskiego punktu widzenia podsumował I. Melnyk następująco: „Prezydenci Kuczma i Kwaśniewski umawiają się i dają jeden drugiemu obietnice, a wykonanie ich cedowane jest na instytucję p. Husakowa. Z drugiej strony Andrzej Przewoźnik nie chce zrzec się interesów na «kresach», a z kolei Rada Miejska oświadcza, że ona jest w mieście gospodarzem”⁶⁰.

Na początku 1999 roku zdecydowano, że cmentarz zostanie uroczystie otwarty podczas majowej wizyty prezydenta A. Kwaśniewskiego na Ukrainie. W czasie spotkania prezydentów 15 stycznia 1999 roku, na którym zapadła ta decyzja, ustalono, że nekropolia ma być odnowiona zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami.

Wokół problemu otwarcia cmentarza. Upolitycznienie sporu

Wizytę prezydenta A. Kwaśniewskiego we Lwowie zaplanowano na 13 maja 1999 roku. Atmosfera przed oficjalnym otwarciem cmentarza była napięta. Gazeta „Za Wilnu Ukrainu” opublikowała 30 kwietnia 1999 roku apel przewodniczącego Krajowej Rady Ukraińskiej Inteligencji Ziemi Lwowskiej prof. Stepana Pawluka, w którym zwrócił się on do prezydenta Ukrainy o wstrzymanie otwarcia cmentarza do czasu zakończenia budowy memoriału Ukraińskiej Halickiej Armii. Należy dodać, że prof. S. Pawluk był osobą wpływową, kandydował na mera Lwowa⁶¹. Pojawiały się także głosy interpretujące polskie zabiegi o odbudowę pomników lotników amerykańskich i piechurów francuskich jako chęć przypodobania się USA i Francji⁶². W tym też czasie „Wysokij Zamok” na pierwszej stronie opublikował tekst o akcji z 26-27 kwietnia 1999 roku w Sandomierzu, w której deportowano 400 nielegalnie przebywających w Polsce Ukraińców. Artykuł opatrzone wymownym tytułem „Międzynarodowy skandal: Wisła-99”, porównując tym samym całe zdarzenie do akcji „Wisła”. Na murach szkoły średniej nr 10 we Lwowie, w którym językiem nauczania jest język polski, 2 maja wymalowano czerwoną farbą trzy antypolskie napisy⁶³. Wszystkie te incydenty i komentarze w ogólnym odbiorze wytwarzały atmosferę napięcia i niechęci do Polski. Wobec tych nastrojów i obaw o profanację Cmentarza Orłąt był on dozorowany przez polskich pracowników.

Na polecenie dyrekcji muzeum „Cmentarz Łyczakowski” 1 maja 1999 roku wstrzymano wszystkie prace na cmentarzu. Przyczyną tego były rozbieżności pomiędzy komisją reprezentowaną przez W. Husakowa i Komisją ds. Pochówków Wojskowych Lwowskiej Rady Miejskiej co do ostatecznego kształtu cmentarza, zwłaszcza zaś problem restauracji katakumb. Lwów nie zgadzał się na ich cał-

⁶⁰ Melnyk 1999a.

⁶¹ Informacja uzyskana w Konsulacie Generalnym RP we Lwowie.

⁶² Maryniak 1999.

⁶³ Materiały Konsulatu Generalnego RP we Lwowie.

kowitą odbudowę, Kijów taką zgodę wyraził podczas rozmów A. Przewoźnika i W. Husakowa w Warszawie. Już wtedy można było przewidzieć zbliżający się spór o treść napisu na płycie centralnej, ponieważ pomimo próśb konsulatu we Lwowie nie otrzymał decyzji Komisji ds. Pochówków Wojskowych Lwowskiej Rady Miejskiej o zatwierdzeniu nowego napisu i zgody na montaż napisu, który odrzucono w październiku 1998 roku. Można było domniemywać, że zapadła już decyzja o zamocowaniu tablicy proponowanej przez Radę Miejską.

Ceremonię otwarcia cmentarza przewidziano na 13 maja 1999 roku, na godz. 17.25. Tego dnia w godzinach porannych zamontowano na Cmentarzu Orłąt płytę z napisem, którego treści strona polska nie mogła poznać, gdyż milicja nie wpuszczała nikogo z zewnątrz na teren nekropolii⁶⁴. Zamiast uzgodnionego napisu władze Lwowa zdecydowały o umieszczeniu napisu proponowanego przez nie od kilku miesięcy: „Nieznany wojakom polskim poległym w wojnie polsko-ukraińskiej 1918-1919”. Tak sformułowany napis zaprzeczał charakterowi nekropolii wojskowej, umniejszał chwałę polskiego oręża, nadawał walkom rangę wojny pomiędzy Polską i Ukrainą. Oczywiście największe kontrowersje budziło sformułowanie „wojakom”, gdyż w języku polskim ma ono znaczenie potoczne, żartobliwe, a niekiedy obraźliwe. Pomimo niezręcznej sytuacji, w jakiej postawiono obu prezydentów, złożyli oni kwiaty na płycie, zakrywając napisy. Incydent oburzył nie tylko polską stronę. Również prasa ukraińska wskazywała, że takie posunięcie władz Lwowa nie sprzyja pozytywnemu wizerunkowi miasta⁶⁵.

Latem 2000 roku prezydent Ukrainy polecił rządowi, by zajął się sprawą cmentarza i ostatecznie ją zakończył. Protokół w sprawie zakończenia odbudowy Cmentarza Orłąt oraz zagospodarowania nowych kwater na ukraińskim cmentarzu wojskowym w Pikulicach podpisali w Warszawie 3 sierpnia 2000 roku sekretarz ROPWiM A. Przewoźnik i wiceminister spraw zagranicznych Ukrainy Petro Sardaczuk⁶⁶. Ustalono wówczas, że:

- napisy na pylonach będą zachowane;
- dokończona zostanie renowacja katakumb z montażem attyk, gzymsów z uskrzydłonymi główkami aniołów, figurami aniołów, balustradami, tralkami i schodami;
- pomniki piechurów francuskich i lotników amerykańskich z napisami historycznymi w języku polskim zostaną zrekonstruowane;
- w części centralnej umieszczona będzie płyta w języku polskim z napisem: „Nieznany żołnierzom polskim poległym w walce o niepodległość Rzeczypospolitej Polskiej 1919-1920”;

⁶⁴ Notatka 1999.

⁶⁵ Melnyk 1999b.

⁶⁶ Protokół 2000. W rozmowach uczestniczyli m.in.: ambasador Ukrainy w RP Dmytro Pawłyczko, mer Lwowa W. Kujbida, zastępca mera Lwowa W. Bilous, sekretarz Państwowej Międzyresortowej Komisji ds. Upamiętnienia Ofiar Wojen i Represji Politycznych Witalij Kazakewycz.

- sprawa ustawienia figur lwów przez Łukiem Chwały i bramy od strony zachodniej Cmentarza Orląt pozostaje do rozpatrzenia.

Strona ukraińska zgodziła się na niemal wszystkie warunki postawione przez ROPWiM. Potwierdziło to po raz kolejny znaczną różnicę w postrzeganiu sprawy cmentarza przez Kijów i Lwów. To, co dla Lwowa było sprawą pierwszoplanową, dla Kijowa stanowiło przykład absurdałnego zaciętrzewiania, które trzeba jak najszybciej zakończyć, by nie nadweręzać dobrych relacji z sąsiadem.

W sprawie zakończenia odbudowy cmentarza 4 września 2000 roku zebrała się Lwowska Rada Miejska. Przyjechała także silna reprezentacja rządowa: wicepremier Mykoła Żułyński, minister informacji Iwan Dracz, wiceminister P. Sardaczuk oraz ambasador Ukrainy w Polsce D. Pawłyczko. M. Żułyński odczytał list do radnych Lwowa od premiera Wiktora Juszczenki z 2 września 2000 roku, w którym prosił on o pozytywne podejście do sprawy cmentarza⁶⁷. Powołując się na „europejski wybór” Ukrainy, premier pisał, iż podstawą tej strategii są dobrosąsiedzkie stosunki z Polską, która jako pierwsza uznała niepodległość Ukrainy i która jawi się jako partner strategiczny. Przypominał o konieczności respektowania przez Ukrainę Konwencji Genewskiej z 1949 roku. Wskazywał, że Polska uporządkowała już liczne cmentarze żołnierzy Ukraińskiej Republiki Ludowej na Woli w Warszawie, w Kaliszu-Szczypiornie⁶⁸, Aleksandrowie Kujawskim i na Cmentarzu Rakowickim, i to za pieniądze z budżetu państwa polskiego⁶⁹. Prowadzone były także prace porządkujące groby żołnierzy UPA w Monasterzu i Przemyślu. Powołując się na interes narodowy i ekonomiczny Ukrainy, Wiktor Juszczenko zwrócił się do radnych o ponowne rozpatrzenie protokołu z 3 sierpnia 2000 roku⁷⁰. Interwencję rządową w sprawę cmentarza zinterpretowano we Lwowie jako chęć „przypodobania” się prezydenta L. Kuczmy prezydentowi A. Kwaśniewskiemu przed wyborami prezydenckimi w Polsce⁷¹. Najprawdopodobniej rząd ukraiński,

⁶⁷ Kościński 2000.

⁶⁸ Na cmentarzu spoczywają cywile i wojskowi URL („petlurowcy”) przebywający po pokoju w Rydze (1921) w obozie dla internowanych w Szczypiornie. Cmentarz był niemal całkowicie zdewastowany. Staraniem ROPWiM, władz Kalisza oraz wojewody wielkopolskiego w 1999 roku cmentarz ukraiński został odbudowany.

⁶⁹ Trzeba pamiętać, że groby żołnierzy URL walczących jako polscy sojusznicy nie budzą w Polsce takich kontrowersji jak groby żołnierzy UPA. Lwów niejednokrotnie domagał się uporządkowania grobów ukraińskich żołnierzy, ale zawsze bardziej zależało mu na cmentarzach UPA niż „petlurowców”, z którymi Lwów utożsamia się dużo słabiej. Tymczasem strona polska, ale także Kijów, zdawała się nie rozumieć tej różnicy i dlatego wielokrotnie Warszawa jako argument w sporze podnosiła fakt uporządkowania grobów ukraińskich, nie różnicując ich na groby UPA i „petlurowców”.

⁷⁰ Apel 2000.

⁷¹ „Rzeczpospolita” z 19.10.2000 pisała, że L. Kuczma w swoim rozporządzeniu w sprawie zakończenia prac na cmentarzu napisał podobno „do końca 2000 roku”, a potem własnoręcznie poprawił na „do 1 października 2000 roku”.

podpisując porozumienia z sierpnia 2000 roku, zdawał sobie sprawę, że Lwów nie przyjmie bezwarunkowo tych decyzji. Kijów chciał być może w ten sposób stworzyć wrażenie, iż w kwestii cmentarza zrobił wszystko, co było w jego mocy.

Sytuacja wokół Cmentarza Orląt przypominała zamknięty krąg. Warszawa układała się z Kijowem, ale ostateczne decyzje i tak podejmował Lwów, a Kijów nie był w stanie wymusić uprzednio wynegocjowanych z Warszawą ustaleń. Zarówno Warszawa, jak i Lwów nie chciały wycofać się ze swoich racji, a Kijów stał z boku i mógł tylko próbować mediacji. W efekcie konflikt o charakterze prowincjonalnym z czasem stał się konfliktem o randze międzynarodowej, a stronami były nie obie stolice, ale stolica (Warszawa) i prowincja (Lwów)⁷².

Zdaniem publicysty K. Bachmanna źle się stało, że strona polska tak uparcie dążyła do pozytywnego dla siebie rozwiązania konfliktu, że przeniosła konflikt ze szczebla lokalnego na szczebel międzynarodowy, w końcu uznając za stronę w dialogu tylko Kijów, który nie rozumiejąc mentalności prowincji, godził się na więcej niż Lwów⁷³.

Rada Miejska odpowiedziała na pismo premiera W. Juszczeki uchwałą z dnia 4 września 2000 roku⁷⁴, w której pojawił się zapis, iż na pylonach powinny znaleźć się nazwy miejscowości, gdzie polegli polscy żołnierze, zarówno w języku polskim, jak i ukraińskim. Wyrażono zgodę na rekonstrukcję katakumb wraz z montażem rzeźb uskrzydłonych głów, figur aniołów i ogrodzenia w postaci balustrad i schodów. W miejscu, w którym znajdowały się pomniki piechurów francuskich i lotników amerykańskich, zdecydowano o postawieniu krzyży z polskimi napisami „Francuzom poległym w wojnie w latach 1919-1920” i „Amerykanom poległym w wojnie w latach 1919-1920” wraz z nazwiskami, datą i miejscem urodzenia i śmierci poległych. Zdecydowano także o treści napisu na płycie centralnej – „Nieznany żołnierzom polskim poległym za Polskę w latach 1918-1920”⁷⁵. Tym samym unieważniono sprzeczne z tą uchwałą zapisy uchwały nr 60 z dnia 1 października 1998 roku. Rada wyznaczyła datę otwarcia cmentarza na termin nie późniejszy niż 1 października 2000 roku. Zdecydowano, iż Komitet Wykonawczy Lwowskiej Rady Miejskiej powinien udzielić pomocy wykonawcom w celu dotrzymania terminu otwarcia cmentarza oraz zwrócić się do Gabinetu Ministrów Ukrainy z propozycją wydzielenia środków na zakończenie budowy memoriałów Strzelców Siczowych i żołnierzy UHA oraz polskich pochówków wojskowych na Łyczakowie.

⁷² Kościński 2000.

⁷³ Bachmann 1999.

⁷⁴ Uchwała 2000.

⁷⁵ „Strona polska domagała się, by w napisie na grobie pięciu nieznanym żołnierzom była mowa o walczących o «niepodległą Polskę», deputowani zgodzili się na «poległych za Polskę», bez słowa «niepodległą». Większość deputowanych uznała, że w 1918 roku nie mogli walczyć o niepodległą Polskę. A część domagała się napisu mówiącego jedynie o «poległych w walkach 1918-1919» bez wyjaśniania, kto o co walczył?” – słowa wiceprzewodniczącego Lwowskiej Rady Miejskiej W. Biłousa; cyt. za: Kościński 2000.

W odpowiedzi na tę uchwałę na terenie miasta pojawiły się ulotki zatytułowane „Zdrada”, które mówiły o tym, że niektórzy przedstawiciele władz Lwowa uchwalając kompromisowe rozwiązanie, zdradzili interesy narodu ukraińskiego. W ulotce padło nazwisko mera W. Kujbidy, którego nazwano pacholkiem Kijowa. Odbudowa cmentarza w ocenie UNA-UNSO, która podpisała się pod ulotką, jest „zdradą i obrazą żołnierzy poległych w walce za niezawisłość i jednocześnie gloryfikacją polskiego ekspansjonizmu wojskowego”⁷⁶. Bardziej wyważone głosy interpretowały uchwałę nr 770 jako kompromis, na który pod naciskiem Kijowa (list W. Juszczenki) zgodzili się radni Lwowa⁷⁷. Inaczej postrzegała to ROPWiM. Stwierdziła ona, że wbrew temu, co głosi strona ukraińska, uchwała nie jest kompromisem, ale „próbą wymuszenia kolejnych ustępstw strony polskiej i przekreśleniem wszystkich dotychczasowych porozumień w tej sprawie”⁷⁸. Rada stwierdziła, iż wykonanie nazw w języku ukraińskim jest ingerencją w „substancję zabytkową cmentarza” i przeczy międzynarodowym konwencjom konserwatorskim. Uznano, iż jedynym kompromisem może być wykonanie dodatkowych tablic z tłumaczeniem nazw miejscowości na język ukraiński i zamontowanie ich przed pylonami⁷⁹. Propozycja radnych Lwowa w sprawie zastąpienia pomników lotników amerykańskich i piechurów francuskich krzyżami była zdaniem ROPWiM niemożliwa do zrealizowania ze względu chociażby na zapisy w prawie autorskim. Spadkobiercy autorów pomników, do których dotarto, wyrazili zgodę tylko na odtworzenie pomników w kształcie zgodnym z planami i rysunkami artystów⁸⁰. W tej sytuacji ROPWiM proponowała wykonanie wszystkich prac związanych z rekonstrukcją ciągu katakumb również w miejscach pomników, bez ich montażu. Nie zaakceptowano też zapisów uchwały nr 770 w sprawie płyty centralnej. Podkreślono, że tablica ta jest równą rangą Grobowi Nieznanego Żołnierza i dopuszczalna jest tylko wersja ustalona 25 listopada 1998 roku o treści: „Nieznanym żołnierzom polskim poległym w walce o niepodległość Rzeczypospolitej Polskiej (1918-1920)”. Negatywnie ROPWiM ustosunkowała się także do wyznaczonego w uchwale nr 770 terminu otwarcia nekropolii, uznając tę datę za jednostronnie narzuconą. Zakończenie prac w ciągu trzech tygodni było niewykonalne chociażby z powodu braku stosownych zezwoleń (które miały być wydane już wiosną 2000 roku) oraz ze względów technicznych i organizacyjnych. Cmentarz wymagał jeszcze prac związanych z zazielenieniem i wykonaniem tablic z nazwiskami na groby indywidualne. Należało jeszcze przywieźć część elementów z Polski. Za realny termin ukończenia prac uznano czerwiec 2001 roku.

⁷⁶ Informacja uzyskana w Konsulacie Generalnym RP we Lwowie.

⁷⁷ Baziuk 2000.

⁷⁸ Polski 2000 oraz Komentarz 2000.

⁷⁹ Zaznaczono, że w przypadku ukraińskich cmentarzy wojennych w Polsce (Monasterz, Pikulice, Kornie) napisy wykonywane są wyłącznie w języku ukraińskim.

⁸⁰ W sprawie pomnika lotników amerykańskich wystąpił do Konsulatu Generalnego Ukrainy w Chicago oraz do Departamentu Stanu w Waszyngtonie Kongres Polonii Amerykańskiej.

Sekretarz ROPWiM twierdził, że władze Lwowa nie są i nie mogą być żadnymi partnerami dla polskiego rządu – może nim być tylko rząd Ukrainy⁸¹. Zupełnie inne stanowisko w tej sprawie prezentowali radni Lwowa. Ich punkt widzenia starał się wyjaśnić Taras Woźniak⁸²:

Uporządkowanie cmentarza leży w gestii władz Lwowa i to z nimi powinno się w tej sprawie rozmawiać. Radni Lwowa inaczej patrzą na cmentarz niż politycy w Kijowie. Na Ukrainie centralnej i wschodniej ludzie nie czują złożoności stosunków polsko-ukraińskich. Dla lwowian wciąż są one drażliwe. (...) Problem polega na tym, że Warszawa i Kijów chcą się dogadać ponad głowami Lwowa, czego nie da się we Lwowie zaakceptować⁸³.

Gazeta „Wysokij Zamek” zwracała także uwagę na częste zmiany przedstawicieli strony ukraińskiej w rozmowach (ze strony polskiej cały czas ta sama osoba – A. Przewoźnik), co prowadzi do rozmycia odpowiedzialności za deklaracje⁸⁴. Trudno nie zgodzić się z tą opinią. Sprawą Cmentarza Orłąt zajmowało się na Ukrainie jednocześnie zbyt wiele instytucji. W tych kwestiach decyzje władna jest podejmować Międzyresortowa Komisja ds. Upamiętnienia Ofiar Wojny i Represji Politycznych, analogiczna komisja obwodowa, Komisja ds. Pochówków Wojskowych we Lwowie, dyrekcja i rada naukowa Muzeum Historyczno-Kulturalnego „Cmentarz Łyczakowski”. Jak pokazuje praktyka, wszystkie postanowienia mogła w każdej chwili cofnąć lub zmienić Lwowska Rada Miejska. Dużą rolę w tym sporze odgrywały partykularne interesy i ambicje poszczególnych osób, których roli pominąć tu nie możemy. Analiza dokumentów dowodzi, że niejednokrotnie do zaogniania sporu przyczyniał się np. dyrektor cmentarza I. Hawryszkewycz. Miał on najprawdopodobniej powiązania ze skrajnymi nacjonalistami, o czym świadczy groźba UNA-UNSO, że w wypadku zdymisjonowania I. Hawryszkewycza cmentarz zostanie zniszczony⁸⁵. Później prasa postawiła mu także inne zarzuty⁸⁶. Pisano o oszustwach związanych z budową memoriału UHA i Strzelców Siczowych oraz sprowadzeniem z krajów zachodnich i ponownym pochówkiem prochów Jewhena Konowalca i Andrija Melnyka oraz innych bohaterów zmarłych na obczyźnie. Autorzy artykułu formułowali zarzut o powstaniu swoistej „partii Łyczakowskiej”⁸⁷ z udziałem m.in. Hawryszkewycza.

⁸¹ Komentarz o uchwale nr 770 Rady Miejskiej Lwowa w: Kościński 2000.

⁸² Po wyborach w 2002 roku T. Woźniak został szefem wydziału stosunków międzynarodowych Lwowskiej Rady Miejskiej. Jest redaktorem naczelnym opiniotwórczego lwowskiego czasopisma „Ji”.

⁸³ Wojciechowski 2002.

⁸⁴ Korolczuk 2000.

⁸⁵ Donosiła o tym „Gazeta Lwowska” z 29.06.1999.

⁸⁶ Maruderzy 2003.

⁸⁷ Jako członków tej partii wymieniano oprócz Hawryszkewycza również Jewhena Hryniwa, popierającego ich mera Lwowa W. Kujbidę oraz Komisję ds. Pochówków Wojskowych przy Radzie Miejskiej.

Pod koniec 2000 roku na zlecenie Instytutu Rozwoju Miasta przeprowadzono badania socjologiczne wśród mieszkańców Lwowa⁸⁸. Respondenci odpowiedzieli m.in. na pytanie, jak rozwiązać problem Cmentarza Orląt. Wyniki sondażu były następujące:

- 11 % nie słyszało o tym problemie,
- 15 % nie miało zdania.

Wśród pozostałych:

- 68 % zakończyć sprawę na aktualnym etapie,
- 30 % odnowić zgodnie ze stanem do 1939 roku,
- 2 % zburzyć panteon.

Sondaż wskazuje, że zdecydowana większość zorientowanych w zagadnieniu chciała, by sprawa została już zakończona, a 1/3 społeczności skłonna była zgodzić się na propozycje polskie i odnowić cmentarz, przyjmując za stan wyjściowy obiekt z 1939 roku.

Impas w rozmowach trwał do połowy 2001 roku. Nadal nie został wyznaczony termin zakończenia prac budowlanych i konserwatorskich. Wciąż otwarty zostawał problem pomników piechurów francuskich i lotników amerykańskich, kwestia powrotu na swe dawne miejsce posągów lwów oraz treść napisu na płycie centralnej. A. Przewoźnik stał na stanowisku, że bez rozwiązania tych kwestii niemożliwe będzie otwarcie nekropolii. Tymczasem strona ukraińska odwoływała wszystkie spotkania zaplanowane na pierwszą połowę roku spotkania.

Wielu miejscowych Polaków liczyło, że wizyta papieża na Ukrainie w dniach 23-27 czerwca 2001 roku i jego przyjazd do Lwowa⁸⁹ sprzyjać będzie korzystnym dla strony polskiej rozwiązaniom⁹⁰. Pomimo bardzo pozytywnego odbioru wizyty papieskiej sprawa cmentarza nie została ostatecznie rozwiązana. Kolejne spotkanie odbyło się 6 lipca 2001 roku. Ze strony ukraińskiej wzięli w nim udział przedstawiciele administracji obwodowej Wołodmyr Herycz (zastępca przewodniczącego) i Stepan Kizyma (dyrektor wydziału współpracy z zagranicą) oraz zastępca mera Lwowa W. Biłous. Zapadły wówczas decyzje w sprawie umieszczenia tabliczek z datami i nazwiskami w katakumbach oraz napisów na upamiętnieniach Francuzów i Amerykanów⁹¹. Strona polska zaproponowała kompromisowy napis na płycie Pięciu Nieznanych z Persenkówki: „Nieznanym żołnierzom polskim poległym w walce o niepodległość Rzeczypospolitej Polskiej”. W tym kontekście gospodarze spotkania podjęli dyskusję na temat napisów na cmentarzach ukraińskich

⁸⁸ Badaniem kierował B. Niewoluk. Przeprowadzono je na reprezentatywnej grupie 500 mieszkańców Lwowa. Wyniki opublikowano w: Sadowy 2002.

⁸⁹ Papież do Lwowa przyleciał z Kijowa 25 czerwca. 27 czerwca we mszy świętej na hipodromie przy ul. Stryjskiej uczestniczyło ok. 1,2 miliona osób.

⁹⁰ Bubnicki 2001.

⁹¹ „Francuzom poległym i zmarłym w walce o wolność Polski w latach 1919-1920”, „Amerykanom poległym w walce o wolność Polski w latach 1919-1920”.

w Polsce i podkreślili potrzebę zaistnienia w nich skrótu „UPA”⁹². Ambasador Ukrainy w Warszawie D. Pawłyčko twierdził nawet, że gdy tylko na cmentarzach ukraińskich w Polsce pojawi się napis „UPA”, to wszystkie kwestie sporne dotyczące Orląt zostaną załatwione pozytywnie⁹³. Dowodzi to niezbicie, jak ważna dla Zachodniej Ukrainy jest historia związana z UPA i jak obca jest idea upamiętnienia wojsk S. Petlury, którego tu uważa się nawet za zdrajcę interesów państwa.

Ze złym przyjęciem w niektórych środowiskach Lwowa (miejska organizacja Ukraińskiej Rady Narodowej) spotkał się także montaż Miecza-Szczerbca. Organizacja uznała go za symbol okupacji ziem ukraińskich, ponieważ „prototyp tego miecza został wyszczerbiony w 1018 roku na kijowskich Złoty Wrotach przez polskiego króla Bolesława Chrobrego”⁹⁴.

Podczas spotkania sekretarza ROPWiM A. Przewoźnika z merem Lwowa W. Kujbidą i wiceprzewodniczącym Lwowskiej Obwodowej Administracji Państwowej W. Heryczem, które odbyło się we Lwowie 21 listopada 2001 roku, ustalono wstępnie kolejny termin otwarcia memoriałów na wiosnę 2002 roku, czyli po wyborach parlamentarnych na Ukrainie.

W czasie posiedzenia Komitetu Konsultacyjnego Prezydentów Polski i Ukrainy 13 grudnia 2001 roku w Kijowie sekretarz ROPWiM A. Przewoźnik oraz przewodniczący Państwowej Komisji Międzyresortowej ds. Upamiętnienia Ofiar Wojny i Represji Politycznych Walerij Czerep podpisali korzystne dla Polski porozumienie, w którym *de facto* potwierdzono zapisy ze stanowiska z 27 sierpnia 2001 roku odnośnie do ponownego postawienia pomników piechurów i lotników. Ustalono treść tekstów na pomnikach: „Francuzom poległym i zmarłym w walce o Polskę w latach 1919-1920”, „Amerykanom poległym w walce o Polskę w latach 1919-1920”. W porozumieniu znalazły się zapisy o tym, iż posągi lwów powrócą na swoje miejsce, „domek ogrodnika” zostanie wydzierżawiony ROPWiM, a koszty utrzymania dziesięcioosobowej grupy dbającej o porządek na cmentarzu poniesie strona polska. Pojawiła się kolejna wersja napisu na płycie centralnej: „Nieznany żołnierzom bohatersko poległym w walce o Polskę”⁹⁵. Już następnego dnia Lwowska Rada Miejska wystosowała do prezydenta Ukrainy L. Kuczmy, premiera Anatolija Kinacha, ministra spraw zagranicznych Anatolija Zlenki, przewodniczącego Lwowskiej Obwodowej Administracji Państwowej Mychajła Hładija list⁹⁶, w którym pisano:

Dziwią nas wieloletnie starania określonych działaczy politycznych sąsiedniej Polski, które pod pozorem uporządkowania „polskich grobów wojskowych” na Łyczakowie w istocie sięją ziarna

⁹² Materiały Konsulatu Generalnego RP we Lwowie.

⁹³ Informacja uzyskana w Konsulacie Generalnym RP we Lwowie.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Protokół 2001.

⁹⁶ List opublikowano dopiero 5 lutego 2002 roku.

rozbratu między naszymi narodami. Jeszcze bardziej dziwi i oburza to, że takie starania znajdują poparcie wysokich urzędników państwa ukraińskiego. (...) Jesteśmy kategorycznie przeciwni restauracji zbudowanego w latach międzywojennych pompatycznego panteonu polskiego panowania we Lwowie, który miałby przypominać żyjącym i przyszłym pokoleniom Polaków o tak zwanej polskości Lwowa. (...) Historia powszechna nie zna przypadku, by naród niezależnego kraju na własnej ziemi budował podobne panteony swym dawnym gnębiicielom. Więc i ukraiński Lwów nie stanie się tu przykładem godnym potępienia i pogardy⁹⁷.

Mer Lwowa nie podpisał oświadczenia, ale też nie odciął się od jego treści. Możliwe, że brak podpisu nadającego dokumentowi moc prawną był wynikiem interwencji ze strony Kijowa.

Nowa redakcja napisu zaproponowana w grudniu 2001 roku była wynikiem kompromisu, gdyż zdaniem radnych Lwowa, zwrot „niepodległość Polski” podważa ukraińskie prawa do Galicji. Strona polska zrezygnowała więc ze słowa „niepodległość”. Taki napis także nie zadowolił radnych. Tym razem rażący dla nich był wyraz „bohatersko”.

Rok 2001 nie przyniósł ostatecznego rozwiązania kwestii cmentarza. Wręcz przeciwnie, udowodnił, że kwestie historyczne i symboliczne wykorzystywane do gry politycznej mogą determinować relacje dwustronne w wielu dziedzinach. Wiadać było wyraźnie, że spór nie dotyczy już tylko określonych kręgów społecznych związanych z Lwowską Radą Miejską i nacjonalistycznymi działaczami społecznymi. Kwestia ta zaczęła się silnie upolityczniać tak na poziomie wewnętrznym, jak i międzynarodowym.

Początek 2002 roku upłynął pod znakiem ustaleń daty uroczystego otwarcia cmentarza. Podczas spotkania Komitetu Konsultacyjnego (grudzień 2001 roku) postanowiono, że prezydenci powinni otworzyć cmentarz w dniach 18-21 lutego 2002 roku. Ostatecznie termin doprecyzowała strona polska, proponując datę 20 lutego. Nota dyplomatyczna pozostała jednak bez odpowiedzi, bowiem sytuacja skomplikowała się po raz kolejny. Lwowska Rada Miejska sprzeciwiała się otwarciu cmentarza. Radni stwierdzili, że nie mają nic przeciwko polskiemu cmentarzowi, ale nie chcą, by był on, jak przed wojną, panteonem chwały polskiego oręcza⁹⁸. Dla strony polskiej niezrozumiałym był opór w kwestii napisów na pomnikach lotników i piechurów. Stanowisko radnych wyjaśnił w wywiadzie T. Woźniak. Twierdził on, iż kontrowersje budzi sformułowanie „walki o Polskę”, które „przypomina polskości Lwowa” i dlatego nie może być zaakceptowane⁹⁹.

Wybory parlamentarne 31 marca 2002 roku połączono z wyborami rady i mera Lwowa. Dotychczasowy mer W. Kujbida zarówno w Kijowie, jak i w Warszawie uchodził za człowieka, który nie sprzyja ostatecznemu rozwiązaniu sprawy cmen-

⁹⁷ Tydzień na Wschodzie 2002.

⁹⁸ Cmentarz wciąż dzieli 2002.

⁹⁹ Wojciechowski 2002.

tarza. Strona polska, a najprawdopodobniej także Kijów, któremu przeciągający się spór, podważający wiarygodność urzędów centralnych w sferze stosunków zewnętrznych i wewnętrznych, zdecydowanie nie był na rękę, liczyli na zmianę na tym stanowisku. Sądzono, że nowy mer przyspieszy porozumienie. Po wyborach okazało się, że nadzieje te najprawdopodobniej się nie spełnią. Nowy mer Lubomyr Buniak nie krył się ze swoimi nacjonalistycznymi sympatiami¹⁰⁰, a w nowej radzie zasiedli liczni (może nawet liczniejsi niż poprzednio) przeciwnicy porozumienia¹⁰¹.

Wobec powyższych problemów wyznaczono kolejną datę otwarcia cmentarza: 21 maja 2002 roku, w piątą rocznicę podpisania aktu pojednania polsko-ukraińskiego¹⁰². Przed planowaną wizytą prezydentów do Lwowa udał się minister spraw zagranicznych Ukrainy A. Złenko. Na spotkaniu z lwowską inteligencją podkreślił wagę utrzymania przyjaznych stosunków ukraińsko-polskich w kontekście strategicznego kursu Ukrainy w stronę integracji z Europą. Skierował także odezwę do lwowian:

Niektórzy przedstawiciele społeczności lwowskiej przez swoją działalność próbują zaszkodzić dialogowi politycznemu i współpracy Ukrainy i Polski, tym samym przeszkadzając wejściu Ukrainy do Europy. Wierzę w mądrość lwowian, ich chrześcijańską etykę, która naucza przebaczać nawet byłym wrogom. Nie prowadźmy porachunków ze zmarłymi¹⁰³.

W tym samym czasie – 10 maja – odbył się „okrągły stół” przedstawicieli organizacji społecznych, towarzystw kulturalnych oraz inteligencji twórczej i naukowej Lwowa związanych z nacjonalistami. Zaapelowali oni do prezydenta L. Kuczmy (*de facto* adresatem była Lwowska Rada Miejska), by przełożyć otwarcie cmentarza na rok 2003, gdyż wtedy istnieje realna szansa, że dokończony zostanie sąsiedni memoriał UHA i będzie on „godnie” wyglądać w porównaniu z panteonem polskim. Zdaniem niektórych deputowanych Cmentarz Orłąt jest „pański”, a cmentarz żołnierzy UHA – „chłopski”¹⁰⁴. Różnica w wyglądzie obu memoriałów raziła kręgi

¹⁰⁰ L. Buniak oświadczył, że do kandydowania skłonił go syn dowódcy UPA Romana Szuchewycza Jurij, autorytet dla lwowskich radykalnych nacjonalistów, który przez większość życia przebywał w łagrach i więzieniach sowieckich. J. Szuchewycz uczestniczył jako „przedstawiciel społeczeństwa” w posiedzeniu rady 16 maja 2002 roku, które przesądziło o odwołaniu otwarcia cmentarza.

¹⁰¹ Tydzień na Wschodzie 2002.

¹⁰² W dniach 20-21 maja 1997 roku z oficjalną wizytą na Ukrainie przebywał prezydent A. Kwaśniewski. Prezydenci Polski i Ukrainy rozmawiali o bezpieczeństwie europejskim, stosunkach dwustronnych, współpracy w procesie integracji obu krajów ze strukturami euroatlantyckimi. Zdecydowano o powołaniu grupy konsultacyjnej, która zajmowałaby się sprawami integracji europejskiej. Prezydenci podpisali *Wspólne oświadczenie prezydentów Rzeczypospolitej Polskiej i Ukrainy o porozumieniu i pojednaniu*. W dokumencie pisano m.in.: „Składamy hołd niewinnym – pomordowanym, poległym i przymusowo przesiedlonym Polakom i Ukraińcom. Potępiamy sprawców ich cierpień. (...) Na progu XXI wieku pamiętajmy o przeszłości, ale myślimy o przyszłości!”.

¹⁰³ Materiały uzyskane w Konsulacie Generalnym RP we Lwowie.

¹⁰⁴ Czy sprawa 2002.

nacjonalistyczne. Świadczy o tym artykuł w gazecie „Ratusza”, w którym pojawiło się zdanie: „Bo jeżeli Polacy mają do czegoś prawo, to tylko do skromnego, uporządkowanego cmentarza. A takimi są mogiły ukraińskich chłopaków”¹⁰⁵. Dla władz Lwowa i niektórych jego mieszkańców „nieprzyjemnym” widokiem były postępujące, pomimo ustawicznych sporów, prace na Cmentarzu Orłąt, podczas gdy tempo robót przy budowanym tuż obok memoriale UHA z powodu braku środków było nader powolne. Prezydentowi zarzucano, że interesują go tylko inwestycje na głównych placach Kijowa, a lwowscy bohaterowie wciąż czekają na upamiętnienie. Wskazuje to jednoznacznie na rozdźwięk pomiędzy dwoma miastami, a nawet wyobcowanie i poczucie niezrozumienia we własnym kraju, jakiego w swojej opinii doświadczał Lwów.

Podczas sesji rady miejskiej (16 maja) radni Lwowa nie zmienili swojego stanowiska i jednogłośnie opowiedzieli się za ustaleniami z 2000 roku. Następnego dnia (17 maja) Ministerstwo Spraw Zagranicznych Ukrainy wydało oświadczenie, w którym winą za zerwanie zaplanowanych na 21 maja uroczystości otwarcia Cmentarza Orłąt całkowicie obarczono radnych Lwowa: „Podczas przygotowań do otwarcia miejsca pamięci polskich żołnierzy we Lwowie pewne siły w Radzie Miejskiej i poszczególni działacze społeczni zajęli stanowisko, które nie bierze pod uwagę ukraińskich interesów państwowych”. W tym samym dokumencie ministerstwo wyrażało nadzieję, że stanowisko lwowskich radnych nie zaważy na strategicznym partnerstwie obu państw, a konflikt zostanie w najbliższej przyszłości zażegany. Posiedzenie rady miejskiej przekreśliło możliwość otwarcia cmentarza 21 maja, wobec czego prezydent A. Kwaśniewski odwołał swój przyjazd do Lwowa¹⁰⁶. Swoje ubolewanie z powodu tej sytuacji wyraził prezydent Ukrainy Leonid Kuczma w rozmowie telefonicznej z prezydentem Aleksandrem Kwaśniewskim oraz minister spraw zagranicznych Ukrainy Anatolij Zlenko w liście do ministra spraw zagranicznych RP Włodzimierza Cimoszewicza. Część radnych Lwowa była zdania, że cmentarz trzeba otworzyć nawet bez udziału strony polskiej.

W prasie lwowskiej i ogólnoukraińskiej sprawa odwołania wizyty odbiła się szerokim echem. Po raz pierwszy tak wyraźnie mówiło się o wpływie, jaki może mieć sprawa cmentarza na stosunki ukraińsko-polskie, a nawet ukraińską strategię zbliżenia do struktur europejskich. „Wysokij Zamok” zastanawiał się nawet, czy te kilka słów na płycie centralnej nie będzie Ukrainy zbyt wiele kosztować. Wskazywano, że nie należy łączyć decyzji Lwowskiej Rady Miejskiej ze strategią polityki zagranicznej Ukrainy¹⁰⁷. Komentarze prasowe po 16 maja były dwojakiego rodzaju. W części z nich pobrzmiwał ton nacjonalistyczny, a nawet antypolski. Dotychczas był on bardziej charakterystyczny dla prasy zachodnioukraińskiej, teraz pojawił się

¹⁰⁵ Kołesa 2002.

¹⁰⁶ Informacja Polskiej Agencji Prasowej z 17.05.2002.

¹⁰⁷ Charczenko 2002.

również w komentarzach mediów centralnych¹⁰⁸. By przekonać czytelników, jak trudno zaakceptować polski cmentarz wojskowy we Lwowie, „Kijewskije Wiedomosti” odwołały się nawet do porównania, że trudno sobie wyobrazić by pod Stalingradem Niemcy żądali na grobach swoich żołnierzy napisów „Niemieckim żołnierzom bohatersko poległym za Niemcy”¹⁰⁹.

Żywą dyskusję wywołał tak w Polsce, jak i na Ukrainie artykuł Jacka Kuronia *Rozumiem gniew Ukraińców* opublikowany 22 maja 2002 roku w „Gazecie Wyborczej”, a dwa dni później w gazecie „Wysokij Zamok” (nr 114-115, 24 maja 2002 roku). Reakcja była na tyle silna, że publikację tę można określić jako wydarzenie polityczne. Autor artykułu powołując się na swoje kontakty ze Lwowem, zaprezentował postawę pojednawczą i pełne zrozumienie postawy Lwowa w związku z odnowieniem cmentarza. Pisał, że w całym sporze nie chodzi wcale o treść napisów, ale o to, że Polacy zmuszają Ukraińców do patrzenia na pomnik ich klęski, który stoi w sercu Ukrainy. „W Polsce nie ma w żadnym mieście panteonu triumfu oręża niemieckiego, rosyjskiego czy żadnego innego. Polska by się na to nie zgodziła”¹¹⁰. Na artykuł Kuronia odpowiedział m.in. Orest Drul, który stwierdził, że Jacek Kuroń złamał blokadę informacyjną w stosunku do Lwowa i jako jeden z nielicznych wystąpił po stronie tzw. prawdy ukraińskiej, czyli przedstawił racje drugiej strony i starał się, by inni je zrozumieli. Jego zdaniem u podstaw tego leżał fakt, że za „punkt zerowy” przy odbudowie cmentarza przyjęto stan panteonu z 1939 roku, a nie stan ruiny z 1989 roku. Odtąd wszelkie odchylenia od tego punktu były oceniane jako zła wola, ograniczenie i zakaz robót. Gdyby przyjęto za „punkt zerowy” stan z 1989 roku, każdy postęp w pracach byłby postrzegany jako wyraz dobrej woli władz Lwowa¹¹¹.

Odwołanie wizyty prezydenta A. Kwaśniewskiego stało się najważniejszym wydarzeniem 2002 roku w stosunkach polsko-ukraińskich. Tak w Polsce, jak i na Ukrainie pojawiało się wiele głosów krytykujących to posunięcie. Trzeba jednak zaznaczyć, że pozytywną stroną tej decyzji było wywołanie dyskusji społecznej na Ukrainie i duże ożywienie środowisk intelektualnych. Przed planowanym na 20-21 czerwca 2002 roku spotkaniem prezydentów Polski i Ukrainy w Rzeszowie

¹⁰⁸ Artykuły takie pojawiły się m.in. w: wysokonakładowym organie prasowym parlamentu „Hołos Ukrainy” (21.05.2002), gazecie „Kijewskije Wiedomosti” (18.05.2002), w serwisie internetowym Vesti.com i Radiu Swoboda (21.05.2002).

¹⁰⁹ Za: Olszański 2002.

¹¹⁰ Artykuł ten wywołał w Polsce uznanie, ale i polemikę. A. Pawłowski w artykule *W sprawie Cmentarza Orląt i nie tylko*, zamieszczonym w „Gazecie Wyborczej” z 23 maja 2002 roku, zarzucił J. Kuroniowi tendencyjność, nieznamość historii i solidarność z Ukraińcami bez zrozumienia polskiego stanowiska. J. Kuroniowi zarzucano także, iż jego opinie legitymizują postępowanie szowinistów ukraińskich. Oskarżano go, że interpretując stanowisko lwowskie w kwestii cmentarza, nadmiernie wykorzystuje czynnik historyczny, a pomija zupełnie uwarunkowania wewnętrzne ukraińskie, na przykład spór Lwów – Centrum.

¹¹¹ Informacja uzyskana w Konsulacie Generalnym RP we Lwowie.

ponad 30 intelektualistów, ludzi kultury i polityki związanych ze Lwowem wy-stosowało do prezydentów list, w którym pisali, że decyzja radnych Lwowa nie może być odczytywana jako zgodna z postawą wszystkich mieszkańców miasta. Lwowianie zainteresowani są bowiem dobrymi relacjami z sąsiadem¹¹². Warto zauważyć, że ich ton był podobny do wspomianej już wypowiedzi Myrosława Marynowycza. Rektor Uniwersytetu Lwowskiego prof. Iwan Wakarczuk w wy-wiadzie dla „Dzerkała Tyżnia” stwierdził, że sprawę cmentarza trudno będzie załatwić administracyjnie. W osiągnięciu kompromisu najbardziej pomocni będą intelektualiści i ludzie cieszący się dużym autorytetem moralnym. Zaproponował on zorganizowanie w murach uniwersytetu forum, na którym spotkaliby się tacy właśnie ludzie z Polski i Ukrainy i porozmawiali, jak można rozwiązać konflikt, by obie strony były usatysfakcjonowane¹¹³. Mniej więcej w tym samym czasie opublikowano na łamach gazety „Wysokyj Zamok” wystąpienie intelektualistów lwowskich skierowane do Lwowskiej Rady Miejskiej¹¹⁴. W imieniu społeczeń-stwa domagali się oni obiektywnych informacji w kwestii odbudowy memoriału UHA i Cmentarza Orłąt, szerokiej dyskusji na tematy związane ze stosunkami międzynarodowymi i nagromadzonymi przez lata uprzedzeniami i mitami. Do tej dyskusji powinni, ich zdaniem, włączyć zostać nie tylko przedstawiciele Galicji, ale całej Ukrainy oraz innych państw Europy Środkowej¹¹⁵. Ukraiński pisarz Jurij Andruchowycz stwierdził, że to wydarzenie jest „świadectwem nietolerancji, mało-stkowości i prowincjonalizmu. Możliwe, że było sprowokowane przez trzecią siłę, bo konflikt w sprawie cmentarza nie jest potrzebny ani Polsce, ani tym bardziej Ukrainie”¹¹⁶. Krytyczny w ocenie decyzji rady był także historyk Jarosław Hrycak:

Dla mnie postanowienie deputowanych rady miejskiej to więcej niż zło. To po prostu głupota. Lwów jeszcze raz pokazał swoją prowincjonalność. Wyszło na jaw, że lwowscy deputowani nie potrafią myśleć szerzej, są niemądrzy i krótkowzroczni. Nie cenią przyjaciół, bo ich posta-nowienia to zdrada przyjaciół¹¹⁷.

¹¹² Pod listem podpisali się m.in.: I. Baliński, T. Woźniak, J. Hrycak, J. Łaszczuk, M. Marynowycz, A. Pawłyszyn, W. Cybulko, T. Czornowił. Kopia listu w zbiorach Konsulatu Generalnego RP we Lwowie.

¹¹³ Wid uperzedzeń 2002.

¹¹⁴ List otwarty do Ukraińców i Polaków dobrej woli w sprawie Cmentarza Orłąt, zawierający postulaty wzajemnego pojednania, zamieściła też „Rzeczpospolita” (18.07.2002). Pod listem podpisali się intelektualiści, politycy i przedstawiciele środowisk twórczych z Polski.

¹¹⁵ Pod dokumentem podpisali się: docent katedry politologii Uniwersytetu Lwowskiego i deputowany rady miejskiej Anatolij Romaniuk, redaktor naczelny gazety „Postup” O. Drul, jego zastępca I. Melnyk, profesor Uniwersytetu Lwowskiego J. Hrycak, profesor Lwowskiej Akademii Teologicznej M. Marynowycz, redaktor naczelny gazety „Wysokyj Zamok” Stepan Kurpil, jego zastępca Natalia Baliuk, redaktor naczelny czasopisma „Ji” T. Woźniak; zob.: Zwernennia 2002.

¹¹⁶ Osadczuk 2002.

¹¹⁷ Cyt. za: ibidem.

W sprawę rozwiązania konfliktu zaangażowały się także kościoły greckokatolickie i rzymskokatolickie¹¹⁸. Zwierzchnik kościoła greckokatolickiego kardynał Lubomyr Huzar wystosował 20 czerwca list pasterski, w którym wzywał on do refleksji nad zasadą „kochaj bliźniego swego jak siebie samego” i nieograniczania się tylko do kochania tych, którzy myślą i czują tak samo. Kardynał wezwał do weryfikacji stosunku do sąsiadów. Kilka dni później – 4 lipca – kolejny list pasterski podpisali L. Huzar i zwierzchnik kościoła rzymskokatolickiego na Ukrainie kardynał Marian Jaworski. Jego treścią był apel, aby Cmentarz Obrońców Lwowa i memoriał UHA stały się symbolem pojednania obu narodów.

W dniu o symbolicznym znaczeniu dla Polaków i Ukraińców, 1 listopada, na granicy obu kwater wojskowych, Cmentarza Orłąt i cmentarza żołnierzy UHA, odbyła się modlitwa ekumeniczna wiernych lwowskich kościołów rzymskokatolickiego i greckokatolickiego pod przewodnictwem kardynałów M. Jaworskiego i L. Huzara. W trakcie modlitwy ustawiono krzyż symbolizujący przebaczenie i pojednanie. Nabożeństwo to poprzedził „okrągły stół”. Spotkanie zatytułowano „Co mamy zrobić z naszą historią?”. Wzięli w nim udział intelektualiści z Polski i Ukrainy, m.in.: J. Hrycak, M. Marynowycz, J. Kuroń, B. Berdychowska. Zrealizowano tym samym wielokrotnie przewijający się w prasowych komentarzach postulat sprowadzenia rozmów ze szczebla instytucjonalnego na poziom rzeczowego dialogu intelektualistów i autorytetów moralnych.

Kolejny rok nie przyniósł żadnych rozwiązań. Media ukraińskie informowały, że nie ma żadnych przeszkód do otwarcia cmentarza, ponieważ wszystkie prace zostały ukończone i oczekuje się przyjazdu w styczniu przedstawicieli z Polski, by wspólnie ustalić datę otwarcia cmentarza i ustalić sprawy organizacyjne¹¹⁹.

Kwestię tę podniesiono jednak dopiero we wrześniu 2003 roku na spotkaniu szefa Biura Bezpieczeństwa Narodowego Marka Siwca i sekretarza generalnego ROPWiM A. Przewoźnika z premierem Ukrainy Wiktorem Janukowyczem. Strona polska oznajmiła wówczas, że gotowa jest pójść na kompromis w sprawie napisu na płycie centralnej i zrezygnować ze spornego słowa „bohatersko” oraz przyjąć napis proponowany wcześniej przez Lwowską Radę Miejską „Nieznany polskim żołnierzom poległym za Polskę w latach 1918-1920”. Nie zgodziła się jednak na rezygnację z pomników piechurów francuskich i lotników amerykańskich. Dalsze rozmowy w tej sprawie zaplanowano na 10 września¹²⁰.

¹¹⁸ Przedstawiciele obu kościołów początkowo nie angażowali się konflikt. W 2002 roku postawa ta uległa zmianie. Obaj kardynałowie wystosowali apel, w którym nawoływali do wygaszenia konfliktu i porozumienia. O stanowisku kościoła greckokatolickiego szerzej w wywiadzie z kardynałem L. Huzarem: Polacy i Ukraińcy 2002.

¹¹⁹ Tyszkewycz 2003.

¹²⁰ Polacy 2003.

Dwa epilogi

Wybór W. Juszczenki na prezydenta Ukrainy, zaangażowanie społeczeństwa polskiego oraz prezydenta A. Kwaśniewskiego w „pomarańczową rewolucję” budziły uzasadnione nadzieje, że nadejdzie szybki przełom w sprawie cmentarza. Tuż przed głosowaniem we Lwowskiej Radzie Miejskiej w sprawie otwarcia cmentarza na posiedzenie przybył zastępca sekretarza stanu, który odczytał radnym specjalny apel prezydencki: „Rzeczpospolita Polska jest przyjacielem i tym partnerem strategicznym Ukrainy, który aktywnie i konsekwentnie wspiera nasze dążenie ku Europie. (...) Wasza pozytywna decyzja stanie się przełomową dla sprawy porozumienia ukraińsko-polskiego”, prezydent pisał ponadto, że liczy na ich „mądrość i patriotyzm”¹²¹.

Głosowanie we Lwowskiej Radzie Miejskiej w sprawie otwarcia cmentarza odbyło się 12 czerwca 2005 roku. Za uchwałą głosowało 66 radnych (pełny skład rady to 90 radnych), wstrzymał się jeden, głosów „przeciw” nie było, ponieważ przeciwnicy demonstracyjnie opuścili salę. Decyzja ta oznaczała, że można wyznaczyć datę uroczystości. Otwarcie odbyło się 24 czerwca z udziałem prezydentów Polski i Ukrainy A. Kwaśniewskiego i W. Juszczenki oraz zwierzchników katolickich obrządków Lwowa, kardynałów M. Jaworskiego i L. Huzara.

Napisy i ostatnie postanowienia co do architektury ustaliły delegacje prezydentów obu krajów na początku czerwca w Warszawie. Zdecydowano, że nie wrócą rzeźby lwów, tablica ze Szczerbcem, ani też kolumnada. Strona ukraińska zgodziła się natomiast na napis na płycie mogiły nieznanego żołnierza z inskrypcją „Tu leży żołnierz polski poległy za Ojczyznę”. Na cmentarz wróciły pomniki piechurów francuskich i lotników amerykańskich z tabliczkami przypominającymi, że polegli oni „za Polskę”. Lwowscy radni przegłosowali uchwałę o umieszczeniu przed wejściem na Cmentarz Orłąt i Memoriał Żołnierzy UHA tablicy z napisem: „Tu leżą żołnierze polscy i ukraińscy, którzy polegli w wojnie ukraińsko-polskiej 1918-1919”.

Odbijające się na Cmentarzu Łyczakowskim obchody rozpoczęły się przy Memoriale Żołnierzy UHA, gdzie modlitwę ku czci Strzelców Siczowych poprowadził kard. L. Huzar. Następnie przemawiali prezydenci Ukrainy i Polski, po czym złożyli przy memoriale kwiaty. Potem uczestnicy uroczystości przeszli na Cmentarz Orłąt Lwowskich, gdzie odbyła się ceremonia otwarcia i poświęcenia cmentarza. Mszy świętej polowej przewodniczył kard. M. Jaworski, koncelebrowali ją biskup warszawsko-praski abp Sławoj Leszek Głódź i biskup polowy Wojska Polskiego Tadeusz Płoski, który wygłosił homilię. Kard. M. Jaworski przypomniał słynny list biskupów polskich do niemieckich z 1965 roku, w którym padły słowa „przeba-

¹²¹ Jeromin i Radziwinowicz 2005.

czamy i prosimy o przebaczenie”. Podkreślił, że obecnie również biskupi polscy i ukraińscy przebacząją i proszą o przebaczenie win. Zwracając się do „ukraińskich braci”, prosił, aby przyjęli nasze przebaczenie i okazali nam przebaczenie. W czasie uroczystości odbyło się też odsłonięcie Pomnika Piechurów Francuskich oraz Pomnika Lotników Amerykańskich. Na zakończenie uroczystości odbył się apel poległych. Kompania Reprezentacyjna WP oddała salwę honorową, a prezydenci Polski i Ukrainy złożyli wieńce i zapalili znicze na centralnej płycie cmentarza z napisem „Tu leży żołnierz polski poległy za Ojczyznę”¹²².

Po dziesięciu latach wydawało się, że kwestia cmentarza nie może już budzić kontrowersji. Ponownie jednak pojawiał się problem powrotu figur lwów, o co zabiegała polska Fundacja Dziedzictwa Kulturowego oraz Towarzystwo Opieki nad Grobami Wojskowymi we Lwowie. Na cmentarz lwy trafiły w połowie grudnia 2015 roku, jednak już miesiąc później zostały zasłonięte płytami październowymi. Był to skutek wniosku Lwowskiej Rady Obwodowej o zbadanie, czy lwy nie mają charakteru antyukraińskiego. Zakwestionowano także legalność powrotu lwów przed bramę cmentarza. Na komunikat lwowskich radnych błyskawicznie odpowiedziało polskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych: „«Przedstawiliśmy nasz zdecydowany sprzeciw wobec możliwości nielegalnego usunięcia lwów» – oświadczył wiceszef MSZ Bartosz Cichocki. «Nielegalnego w tym sensie, że byłoby ono wbrew dwustronnym protokołom dotyczącym odbudowy i renowacji Cmentarza Łyczakowskiego»” – wyjaśnił. Jak dodał, „strona ukraińska została «uprzedzona o negatywnych konsekwencjach, jakie tego typu ruch miałby dla stosunków dwustronnych»”¹²³. Kilka razy dokonywano prób demontażu pudeł zakrywających lwy. W lipcu 2018 roku dziewięciu młodych mężczyzn pozrywało płyty, a policja zatrzymała jednego ze sprawców, którym okazał się mieszkaniec Krakowa. Wyjaśnił, że celem jego działania było „uwolnienie lwów”. Sąd we Lwowie nałożył na niego karę grzywny i koszty sądowe. W październiku 2018 roku Lwowska Rada Obwodowa przyjęła oświadczenie, w którym zażądała usunięcia posągów lwów z Cmentarza Orłąt Lwowskich. Ukraińscy samorządowcy uznali je za „symbol polskiej okupacji Lwowa” i stwierdzili, że ustawiono je niezgodnie z prawem¹²⁴.

Spór związany jest w istocie ze słowem „panteon”. W żadnym z analizowanych dokumentów nie definiuje się tego pojęcia. Możliwe, że wielu zatargów udało się uniknąć, gdyby strona ukraińska określiła, co rozumie pod tym pojęciem. Dziwnym i niekonsekwentnym wydaje się na przykład spór o uskrzydłone główki aniołów, przy równoczesnym braku sprzeciwu co do środkowej części Łuku Chwały, który wyglądem przypomina łuk triumfalny. Z drugiej jednak strony Cmentarz Obrońców Lwowa w takim kształcie jak istniał przed drugą wojną światową nie jest czymś, co należy się stronie polskiej automatycznie. Wprawdzie standardy międzynarodowe

¹²² Lwów: otwarcie 2005.

¹²³ Cyt. za: Rada 2018.

¹²⁴ Semczuk 2018.

każą upamiętniać ofiary wojen w godny sposób, ale nie mówią jednoznacznie, że pomniki muszą mieć pierwotny kształt, zwłaszcza jeśli są to pomniki innego narodu, a historia konfliktu zbrojnego jest inaczej postrzegana przez obie strony. Rozpatrując spór wokół Cmentarza Orłat Lwowskich, trzeba odpowiedzieć sobie na pytanie, czy gdyby ten pomnik miał być dziś wznoszony wyłącznie w intencji uczczenia pamięci ofiar, to czy byłby on aż tak monumentalny? Czy rzeczywiście pomnik Orłat miał służyć tylko upamiętnieniu polskich żołnierzy? Czy może jest w nim coś z symbolu polskiej obecności na ziemi lwowskiej?¹²⁵ Następnie w kontekście tych pytań należałoby się zastanowić, jak wyglądają upamiętnienia wielu innych miejsc śmierci żołnierzy polskich w walkach z bolszewikami. Pozostałe czternaście pobojuwisk, które również brały udział w losowaniu mającym wskazać, z którego z nich wzięte będą doczesne szczątki nieznanego żołnierza do warszawskiego grobu, nie czekało się takich pomników, mimo że sześć z nich znajduje się obecnie w granicach III Rzeczypospolitej¹²⁶.

Podsumowanie

Na problem wokół Cmentarza Orłat spojrzeć należy nie tylko przez pryzmat historyczny, związany z symboliką narodową. Konflikt ten to modelowy przykład prostego – wydawałoby się – do rozwiązania sporu, wraz z upływem czasu urastającego do rangi problemu, którego nikt nie potrafi rozstrzygnąć konstruktywnym działaniem. Trafnie i zwięźle istotę sporu ujął prof. Władysław Serczyk:

Na postawę władz Lwowa składa się wiele czynników, m.in. jest to efekt kompleksów o podłożu i historycznym, i narodowym oraz poczucie pewnej prowincjonalności. To także swoisty protest przeciwko załatwianiu spraw dotyczących Lwowa w Kijowie i gdzie indziej. (...) Problemy pojawiają się, gdy we wszystko „miesza się” polityka w najgorszym wydaniu, trzecioligowa, wyrastająca z urazów i kompleksów¹²⁷.

Przekleństwem wzajemnych relacji, jak zauważył przewodniczący Związku Ukraińców w Polsce Piotr Tyma, jest „zadzieranie głowy” i „obrażanie się” polskiej strony, i „nadwrażliwość” strony ukraińskiej. Zwraca on uwagę na bardzo ważny aspekt całego sporu: interpretację polskich zachowań przez Ukraińców. W mentalności wielu lwowiaków tkwi obraz Polaka-pana. Zdaniem Piotra Tymy Polacy w wielu momentach sprzyjają utrwalaniu tego stereotypu. Na nieszczęście nad wszystkim ciąży sfera symboli. To powoduje, że pomimo dobrych stosunków na

¹²⁵ Podobne pytania stawia sobie A. Walicki z amerykańskiego Uniwersytetu Notre Dame: Walicki 2002.

¹²⁶ Pisze o tym: Drewicz 2002.

¹²⁷ Opinia prof. Władysława Serczyka po decyzji Rady Miejskiej Lwowa z maja 2002 roku: www.dzisiaj.krakow.pl/archiwum/dziennik/2002/05.18/i/Kraj/02/02.html.

najwyższym szczeblu i prób nawiązywania poważnej współpracy wciąż ujawniał się lokalny „problem cmentarza”. W dodatku w niewłaściwym momencie pojawiał się szantaż i cmentarze UPA stawały się kartą przetargową w załatwianiu sprawy Cmentarza Orląt¹²⁸.

Jest rzeczą oczywistą, że problem cmentarza jest w dużej mierze konsekwencją wspomnianych wyżej konfliktów przygranicznych, m.in. na ziemi przemyskiej i wołyńskiej, oraz zaszłości związanych z trudną historią wzajemnych relacji. Radni Lwowa uważają, że cmentarz nie może być pomnikiem polskiego oręża i jego chwały, w przeciwnym bowiem razie stanowiłby symbol zniewolenia narodu ukraińskiego. Ukraina poszukuje swej tożsamości, a stosunek do historii jest tu kluczowy. Niestety niejednokrotnie dochodzi do kreacji historii, co w zderzeniu z polskim stosunkiem do swoich dziejów od razu owocuje sporem o fakty. Ukraińska pisarka Oksana Zabużko, rolę historii w problemach pogranicza podsumowuje następująco:

Z naszej strony jest nieprzewietrzona pamięć historyczna. Szczególnie na zachodniej Ukrainie, gdzie w tradycji rodzinnej przetrwał obraz nieprzyjaznej Polski, obraz ucisku, pacyfikacji. W czasach sowieckich nie mogliśmy o tym rozmawiać, pamięć została zakonserwowana. Po 1990 roku nie pojawił się w świadomości Ukraińców obraz współczesnej Polski¹²⁹.

Podsumowując problem rekonstrukcji i otwarcia cmentarza Orląt Lwowskich, można zaryzykować tezę, że im lepsze były kontakty Polski i Ukrainy na szczeblu najwyższym, tym trudniej przebiegał dialog na szczeblu lokalnym i bardziej oddalała się możliwość porozumienia. Logiczną konsekwencją takiej tezy byłoby pytanie, dlaczego rozdźwięk pomiędzy postawą Kijowa i Lwowa jest tak wyraźny i dlaczego Lwów nie podążył tropem stolicy? Odpowiedź na to pytanie jest niezwykle trudna, wymaga bowiem przeanalizowania nie tylko uwarunkowań pogranicza polsko-ukraińskiego, ale i stosunku Lwowa do stolicy i stolicy do Lwowa. Sprawa cmentarza była niewygodna dla L. Kuczmy. Deklarował on przecież otwarcie Ukrainy na Europę, a dobre stosunki z Polską były elementem tej strategii.

Źródło trudności w rozwiązaniu sporu tkwi przede wszystkim w sferze mentalnej. Istotą jest tu stosunek do historii i trwający na Ukrainie proces umacniania tożsamości narodowej, w którym stosunek do grobów odgrywa istotną rolę. Eskalacji konfliktu sprzyjał jednak także element gry politycznej, spór o rolę prowincji w życiu kraju i centrum w życiu prowincji. Istotne były kwestie ambicjonalne oraz partykularne interesy osób i grup związanych z ziomkostwami i skrajną prawicą. Ocena tych wydarzeń nie jest więc prosta. Wyciszenie konfliktu skłania jednak do refleksji, czy słusznie strona polska przeniosła spór na szczebel centralny. Czy rozmowy na niższym szczeblu (Warszawa – Lwów) nie dałyby lepszego efektu niż sprowokowanie u władz Lwowa odruchu walki mającej podkreślić ambicje

¹²⁸ Smoleński 2000.

¹²⁹ Cyt. za: Graczyk i Romanowski 2000.

miasta? Ocena skutków sporu jest jednoznaczna. Przyczynił się on do zamętu tak w stosunkach pomiędzy Polską i Ukrainą, jak i wewnątrz Ukrainy, pomiędzy Lwowem i Kijowem. Na nieszczęście spór ten utkwił w świadomości wielu Polaków jako modelowy przykład stosunków polsko-ukraińskich.

Artykuł jest przeredagowaną i uaktualnioną wersją publikacji wydanej w serii „Poznańskie Studia Wschodoznawcze”: Cmentarz czy panteon? Konflikt wokół Cmentarza Orłąt Lwowskich, Poznań 2004, ss. 104.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson B. 1997, Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu, Kraków.
- Apel Gabinetu Ministrów Ukrainy z 2.09.2000, Konsulat Generalny RP we Lwowie.
- Bachmann K. 1999, Polska kaczka – europejski staw. Szanse i pułapki polskiej polityki europejskiej, Warszawa.
- Baziuk T. 2000, Chrest na cwyntarnij wijni?, Wysokij Zamok, 8.09.2000.
- Biuletyn Południowo-Wschodniego Instytutu Naukowego w Przemyślu 1998, 4.
- Biuletyn Ukraiński OSW 1995a, 3 (15).
- Biuletyn Ukraiński OSW 1995b, 4 (16).
- Borzęcki J. 1998, Fiasko rozmów we Lwowie, Nowiny, 20.11.1998.
- Bubnicki R. 2001, Kwestie nadal sporne, Rzeczpospolita, 5.06.2001.
- Bruski J.J. 2002, Orłęta dla orłów, Wprost, 11.
- Charczenko O. 2002, Cena kilku słów na Cmentarzu Orłąt (tłum.), Wysokij Zamok, 22.05.2002.
- Cmentarz Obrońców Lwowa. Mortui sunt ut liberi vivamus 2001, red. L. Smyczyńska, Warszawa.
- Cmentarz wciąż dzieli Polaków i Ukraińców, Gazeta Wyborcza, 05.02.2002.
- Czy sprawa Cmentarza Orłąt oddzieli Lwów od Europy? 2002, Gazeta Lwowska, 22.05.2002.
- Daniec M. 1999, Orłęta na zgodę. Remanent polsko-ukraiński, Polityka, 20.
- Drewicz M. 2002, Lwów uprzywilejowany, Nowe Państwo, 11.
- Gil A., Dekret prezydenta Leonida Kuczmy w obchodach 350. rocznicy Kozackiej Rady Perejasławskiej 1654 r. i jego znaczenie dla wewnętrznej i zewnętrznej sytuacji Ukrainy, Analizy Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin 2003.
- Graczyk M., Romanowski W. 2000, Orzeł i tryzub. Czy konflikt w sprawie Cmentarza Orłąt Lwowskich zaważy na stosunkach polsko-ukraińskich?, Wprost, 40.
- Hawryszkewycz I. 2019, Dowidka dyrektora muzeju „Łyczakiwskij Cwyntar” I. Hawryszkewyca stosownie polskich wijkowych pochowań [online]. History. Twoja biblioteka [dostęp: 17.09.2019]. Dostępny w Internecie: <https://history.vn.ua/book/ukrwinlose/13.html>.
- <http://www.dzisiaj.krakow.pl/archiwum/dziennik/2002/05.18/i/Kraj/02/02.html> [dostęp: 9.03.2004].
- <http://www.medianet.pl/~naszapol/0221nesi.html> [dostęp: 5.06.2002].
- Jagiełło M. 2000, Partnerstwo dla przyszłości. Szkice o polityce wschodniej i mniejszościach narodowych, Warszawa.
- Jeromin A., Radziwinowicz W. 2005, Otwarcie Cmentarza Orłąt Lwowskich 24 czerwca [online]. Gazeta Wyborcza [dostęp: 21.09.2019]. Dostępny w Internecie: <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,2764847.html>.

- Klijanienko-Mazurkiewicz H., Rakuś A. 2002, Śladem Lwowskich Orląt, Rzeszów 2002.
- Klimecki M. 2000, Polsko-ukraińska wojna o Lwów i Galicję Wschodnią 1918-1919, Warszawa.
- Kolbuszewski J. 1996, Cmentarze, Wrocław.
- Kołęsa O., Cmentarz Łyczakowski: polemiki i realia, Ratusza, 17.05.2002, tłum. Konsulat Generalny RP we Lwowie.
- Komentarz do uchwały nr 770 z dnia 4 września 2000 r. Lwowskiej Rady Miejskiej w sprawie „zakończenia uporządkowania polskich pochówków wojskowych” na Cmentarzu Orląt Lwowskich z 11.09.2000, opr. ROPWiM, Konsulat Generalny RP we Lwowie.
- Korolczuk Ju. 2000, Na pochowania „orlat” lahła „tiń” Rosiji, Wysokij Zamok, 21.10.2000.
- Kościński P. 2000, Orlęta niezgody [online]. Rzeczpospolita [dostęp: 17.09.2019]. Dostępny w Internecie: <https://archiwum.rp.pl/artukul/298730-Orleta-niezgody.html>.
- Kościński P. 2002, Nie wystarczy kawaleryjski atak [online]. Rzeczpospolita [dostęp: 17.09.2019]. Dostępny w Internecie: <https://archiwum.rp.pl/artukul/385760-Nie-wystarczy-kawaleryjski-atak.html>.
- Lwów: otwarcie i poświęcenie Cmentarza Orląt 2005 [online]. Katolicka Agencja Informacyjna [dostęp: 21.09.2019]. Dostępny w Internecie: <https://ekai.pl/lwow-otwarcie-i-poswiecenie-cmentarza-orlat/>.
- Maruderzy z Łyczakowa. Kronika międzynarodowej awantury, rozgrywanej przeciwko Ukrainie, jej bohaterom i historii 2003, Mołoda Hałyczyna (dodatek Spadszczyna), 30, tłum. Konsulat Generalny RP we Lwowie.
- Maryniak L. 1999, Ukrajino-Polszcza, Ratusza, 1.05.1999.
- Melnyk I. 1999a, Polakom dano szansę, Postup, 27.02.1999, tłum. Konsulat Generalny RP we Lwowie.
- Melnyk I. 1999b, Trzecia płyta w ciągu pół miesiąca, Postup, 18.05.1999, tłum. Konsulat Generalny RP we Lwowie.
- Modi Memorandi. Leksykon kultury pamięci 2014, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Warszawa.
- Nakaz nr 39 pro przyzupynennia okremych robot po wporiadkuwanni polskocho wijkowoho cwyntaru, 15.09.1998, Departament zemleustroju ta planuwannia zabudowy mista, DKP istoryko-kulturnyj hosprozrachunkowyj muzej „Łyczakiwskij cwyntar”, Konsulat Generalny RP we Lwowie.
- Nicieja S. 1988, Cmentarz Łyczakowski we Lwowie w latach 1786-1986, Wrocław et al.
- Nicieja S. 1990a, Cmentarz Obrońców Lwowa, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Nicieja S. 1990b, Dzieje budowy i unicestwienie cmentarza Obrońców Lwowa. Część I [online]. Towarzystwo Miłośników Lwowa i Kresów Południowo-Wschodnich [dostęp: 16.09.2019]. Dostępny w Internecie: <http://www.lwow.home.pl/semper/nicieja1.html>.
- Nicieja S. 1990c, Dzieje budowy i unicestwienie cmentarza Obrońców Lwowa. Część II [online]. Towarzystwo Miłośników Lwowa i Kresów Południowo-Wschodnich [dostęp: 16.09.2019]. Dostępny w Internecie: <http://www.lwow.home.pl/semper/nicieja2.html>.
- Notatka Konsula Generalnego we Lwowie P. Konowrockiego z 13.05.1999 sporządzona na podstawie informacji dostarczonej przez dyrektora „Energopol-Trade” J. Winklarka, Konsulat Generalny RP we Lwowie.
- O cmentarzu Orląt Lwowskich – rozmowa z ministrem Krawczukiem 1989, Rzeczpospolita, 66, dodatek Kultura i Sztuka, 18-19.03.1989.
- Olszański T. 1996, Wokół rozbiórki kopuły przemyskiego kościoła p.w. św. Teresy, Biuletyn Ukraiński OSW, 3 (27).
- Olszański T. 2002, Cień nad strategicznym partnerstwem, Tydzień na Wschodzie, 18 (269).
- Osadczyk B. 2002, Kompetentna odpowiedź na niekompetentnu recenziju, PiK, 33 (164).
- Polacy i Ukraińcy: nienawiść odzywa się jak czkawka, Gazeta Wyborcza, 17.02.2002.
- Polacy miniajut’ swoich heroiw na amerykańskych pilotiw, Postup, 1.03.2003.

- Polški recznyky proty uchwały Lwiwśkoji miśkrady szczodo uporiadkuwań polśkich wijskowych pochowań 2000 [online]. Żłuka [dostęp: 7.09.2000]. Dostępny w Internecie: http://złuka.isr.lviv.ua/files/smi_ja/smi_ja_07_09.htm.
- Protokoł zasedannia komisiji u sprawach wijskowych pochowań u m. Lwiw, 3.09.1998, Konsulat Generalny RP we Lwowie.
- Protokoł zustriczi hołowy Derżawnoji miżwidomczoji komisiji Ukrainy u sprawach uwiecznienia pamjati żertw wojny ta politycznych represij W. Czerepa ta heneralnoho sekretaria Rady ochorony pamjati borot'by ta muczenyctwa Respubliki Polścza A. Przewoznika, Kyjiw 14.12.2001.
- Protokoł ustaleń z rozmów polśko-ukraińskich w sprawie zakończenia odbudowy Cmentarza Orląt Lwowskich oraz zagospodarowania nowych kwater na ukraińskim cmentarzu wojskowym w Pikulicach z 3.08.2000, Biuro ROPWiM.
- Rada obwodowa Lwowa żąda usunięcia kamiennych lwów z cmentarza Orląt. „Symbol polskiej okupacji” 2018 [online]. Gazeta Wyborcza [dostęp: 12.01.2020]. Dostępny w Internecie: <https://wyborcza.pl/7,75399,24094644,ukraina-rada-obwodowa-we-lwowie-zada-usuniecie-lwow-z-cmentarza.html>.
- Riszennia nr 77, wid 1.10.1998, Lwiwśka oblasna rada, III sesija III-ho demokratycznoho skłykannia. Sadowyj A. 2002, Naselennia Lwowa w dzerkali opytuwannia hromadśkoj dumky (hrudeń 2000 roku), Ji, 23.
- Semczuk K. 2018, Łewy na Łyczakiwśkomu: szczoz z nymy robyty? [online]. Nasze Słowo [dostęp: 21.09.2019]. Dostępny w Internecie: <https://www.nasze-slowo.pl/levi-na-lichakivskomu-shho-z-nimi-robiti/>.
- Smoleński P. 2000, Groby, groźby i głupstwa. Rozmowa z sekretarzem Związku Ukraińców w Polsce Piotrem Tymą, Gazeta Wyborcza, 2.11.2000.
- Smoleński P. 2001, Pochówek dla rezuna, Wołowiec.
- Solecki A.T. 2001, Od bolszewików do King Konga, Newsweek, 13.
- Spór wokół Cmentarza Orląt 2002, Wspólnota Polska, 1.
- Stanowisko Rady Ochrony Pamięci Walk i Męczeństwa do wymagań Rady Miejskiej Lwowa dotyczących uporządkowania Polskiego Cmentarza Wojennego we Lwowie z 17.02.1999, pismo skierowane do W. Husakowa L.dz. R-I-S/92/589/99, Konsulat Generalny RP we Lwowie.
- Thomas L.V. 2001, Trup, Warszawa.
- Tydzień na Wschodzie 2002, 18 (269).
- Tyszkewycz O. 2003, Z widkryttiam „cwyntaria orlat” zwolikaje Polścza?, Wysokij Zamok, 3.02.2003.
- Uchwała nr 60, Lwiwśka Miśka Rada, 2-ha sesija 3-ho skłykannia, wid 1.10.1998, pro wporiadkuwannia polśkich wijskowych pochowań na piwdennij czastyni muzeju „Łyczakiwśkyj cwyntar”.
- Uchwała nr 84, Lwowska Rada Miejska, 3. posiedzenie 3. kadencji, z dnia 5.11.1998 w sprawie wniesienia zmian do uchwały z 1.10.1998 nr 60 o uporządkowaniu polśkich pochówków wojskowych w południowej części muzeum „Cmentarz Łyczakowski”, tłum. Konsulat Generalny RP we Lwowie.
- Uchwała nr 770, Lwiwśka Miśka Rada, 4.09.2000, pro zawerszennia wporiadkuwannia polśkich wijskowych pochowań 1918-1999 rr. na terytoriji Muzeju „Łyczakiwśkyj cwyntar” w m. Lwowi.
- Umowa między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej a Rządem Ukrainy o ochronie miejsc pamięci i spoczynku ofiar wojny i represji politycznych z dnia 21 marca 1994, Dz.U. Nr 112, poz. 545.
- Walicki A. 2002, W sprawie Cmentarza Orląt [online]. Ukraine-poland.com [dostęp: 4.03.2004]. Dostępny w Internecie: www.ukraine-poland.com/publicystyka/publicystyka.php?id=541&dzial=polityka.
- We Lwowie wszystko będzie OK. Obiecuje Aleksander Kwaśniewski, Postup, 27.11.98, tłum. Konsulat Generalny RP we Lwowie.

Wid uprzedzeń do punktu kompromisów 2002, Dzerkało Tyżnia, 26.

Winglerek J.W. 2000, Tam gdzie lwowskie śpią Orłęta, Warszawa.

Winnicka A. 1996, Orzeł na kopule czyli kolejna prowokacja polskich szowinistów, Biuletyn Ukraiński OSW, 3 (27).

Wojciechowski M. 2002, Porozumienie w sprawie Cmentarza Orłąt jest możliwe. Rozmowa z Tarasem Woźniakiem, Gazeta Wyborcza, 6.02.2002.

Zwernennia do Lwiwśkoji Hromady 2002, Wysokij Zamok, 13-14.07.2002.

Policies of Memory and the Conflict of Memorial Sites in Bilateral Practice. A Case Study of the Cemetery of the Defenders of Lwów

Abstract. This publication discusses the Polish-Ukrainian conflict surrounding the renovation and opening of the Cemetery of the Defenders of Lwów. It outlines the several years of bilateral talks at various levels of local and central administration. Based on the material provided by the Consulate General of the Republic of Poland in Lwów as well as on the commentaries and articles in contemporaneous newspapers in Ukraine and Poland, the author describes the main stages of the dispute, its politicization, listing politicians and actors involved in the decision-making and execution process. The analysis is also concerned with the approaches of both nations to memorial sites and historical policies associated with Lviv and the Lychakiv Cemetery.

Keywords: memorial sites, historical policy, Polish-Ukrainian dispute, Cemetery of the Defenders of Lwów, Lychakiv Cemetery, cemetery renovation, Lviv, Ukraine

ZOFIA KACZMAREK

Tkaniny w powieści „Quo vadis?” Henryka Sienkiewicza

Abstrakt. Artykuł poddaje analizie tkaniny opisane przez Henryka Sienkiewicza w jego dziele „Quo vadis?”. Celem tej analizy jest zweryfikowanie wiarygodności świata przedstawionego w powieści, a pośrednio podsumowanie wiedzy o tkaninach rzymskich I wieku n.e.

Słowa kluczowe: tkaniny archeologiczne, surowce tkackie, Henryk Sienkiewicz, „Quo vadis?”

Powieść historyczna „Quo vadis?”, autorstwa Henryka Sienkiewicza, doczekała się wielu monografii i artykułów naukowych¹. Analizowano w nich adekwatność opisów autora do tak zwanej „prawdy historycznej”. Nie można odmówić H. Sienkiewiczowi znajomości źródeł (przede wszystkim „Żywotu Nerona” pióra Swetoniusza i Roczników Tacyta) i wynikającej z nich znajomości realiów epoki, w której osadził akcję swojej książki. W moim artykule chciałabym skupić się na opisywanych w powieści tkaninach. Problemem, który sobie postawiłam na początku moich badań, było pytanie, na ile ich opisy są adekwatne do dzisiejszego stanu wiedzy o tekstyliach epoki Nerona. H. Sienkiewicz pisząc swoją powieść, opierał się głównie na źródłach literackich, więc do nich będę się przede wszystkim odwoływała. Chciałabym też skonfrontować analizę powieściowych tkanin z fragmentami pochodzącymi z badań archeologicznych. Sądzę, że takie podejście pozwoli również na podsumowanie naszej wiedzy o tkaninach z drugiej połowy I wieku n.e.

W powieści tkaniny i odzież wymieniane są stosunkowo rzadko, bo około pięćdziesięciu razy. Część to tylko wzmianki, jak np. ta o płonących składach ubrań² czy o tesserach na odzież przeznaczoną na rozdawnictwo³. Niektóre opisy są bardziej szczegółowe, jak opis ubioru Winicjusza⁴ i Ligii⁵ na ucztę Nerona. Kilukrotnie

¹ Np.: Samolewicz 1896; Pilch 1939; Łoposzko 1991; Słapek 1991; Krawczuk 2002. Por.: Bonarski 1926.

² Sienkiewicz 2011, s. 454-455.

³ Ibidem, s. 577.

⁴ Ibidem, s. 78-79.

⁵ Ibidem, s. 74.

H. Sienkiewicz wspomina nazwy odzieży, jak np. *coa vestis*⁶ czy *capitium*⁷. Tkaniny opisane w powieści są różnorodne i kolorowe, przykuwają uwagę czytelnika, dopełniając wizerunku postaci i ubarwiając tło wydarzeń. W tym artykule, ze względu na ograniczoną ilość miejsca, postanowiłam skupić się na analizie kilku, moim zdaniem najciekawszych, przykładów tkanin.

Analizę rozpocznę od tkanin luksusowych, do których z pewnością zaliczyć można jedwab. W powieści pojawia się on rzadko i zawsze jest używany przez osoby z wyższych sfer. Jedwabnej chustki używa Neron jako ochrony dla swojego gardła i tym samym swojego głosu⁸. Jedwab znajduje się także w łaźni, w domu arbitra elegancji – Petroniusza⁹. Jedwabne jest *coa vestis*, w które ubrana była Eunice¹⁰.

Jedwab był najdroższym włóknem znanym w starożytności¹¹. Nie mamy o nim zbyt wielu informacji z okresu wczesnego Cesarstwa¹², choć istnieją przypuszczenia, że wtedy właśnie był najpopularniejszy¹³. Źródła literackie z epoki o jedwabiu mówią mało albo wcale. Swetoniusz, od którego H. Sienkiewicz wziął informację o chustce, którą Neron wiązał wokół swojej szyi, nie wspomina, z jakiego była wykonana materiału¹⁴. Niewiele więcej powiedzieć można o ubraniu z wyspy Kos (*coa vestis*), chociaż wzmianki o nim znajdują się u poetów augustowskich, np. u Owidiusza¹⁵. Na Kos prawdopodobnie już od IV wieku p.n.e. hodowano lokalną odmianę jedwabnika¹⁶, co zdają się potwierdzać słowa Pliniusza Starszego o wynalezieniu jedwabiu właśnie na tej wyspie¹⁷. Być może za panowania Augusta zaczęto sprowadzać jedwab z Chin, o czym świadczą same źródła, które od tego okresu coraz rzadziej mówią o *coa*, a częściej o *sericum*¹⁸. Warto w tym miejscu wspomnieć również, że Petroniusz wskazuje właśnie na Chiny jako miejsce, z którego sprowadzano te tkaniny¹⁹.

Z terenu Europy okresu rzymskiego znane są nieliczne znaleziska jedwabi. Świadczą one głównie o ich lokalnej produkcji. Wyjątek stanowi tylko duża grupa importów, która znaleziona została w Palmyrze²⁰. Problem polega jednak na tym, że jakość włó-

⁶ Ibidem, s. 518.

⁷ Ibidem, s. 449.

⁸ Np. Sienkiewicz 2011, s. 421.

⁹ Ibidem, s. 11.

¹⁰ Ibidem, s. 518.

¹¹ Wild 1970, s. 10.

¹² Kaczmarek 2016, s. 177.

¹³ Wild 1970, s. 13.

¹⁴ Suet., Nero 51.

¹⁵ Ovid., Ars. Amat. II, 298.

¹⁶ Yates 1875, s. 1028.

¹⁷ Plin., N.H. 11, 76; 27, 77.

¹⁸ Yates 1875, s. 1028.

¹⁹ Petron. 119.

²⁰ Granger-Taylor 1987, s. 24.

kien jedwabnych, użytych w tkaninach archeologicznych, jednoznacznie wskazuje na ich chińskie pochodzenie, przy czym znamy tylko niewielką ilość gotowych tkanin pochodzących z tego kraju. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest prawdopodobnie fakt, że jedwab, który sprowadzali kupcy Jedwabnym Szlakiem, łatwiej było przewieźć w formie gotowych tkanin, które można było sprzedać po drodze. Na terenie Cesarstwa tkaniny te musiały więc być prute i następnie ponownie tkane na miejscu²¹. Splot był gorszej jakości (rzadszy), przez co można było utkać więcej tkanin, a tym samym i więcej zarobić. A ponieważ tkanie było pracą kobiet i niewolników, cały ten proces wcale nie musiał być uważany za dodatkowy nakład pracy²².

Inną, niezwykle luksusową tkaniną, którą H. Sienkiewicz opisuje w swojej powieści, jest ta, z której uszyta jest tunika Ligii. Bohaterka pojawia się w niej na uczcie Nerona. Była ona złotej barwy²³. Kolor ten był niezwykle trudny do otrzymania bez użycia samego złota²⁴, tkaniny tego typu były więc z pewnością bardzo kosztowne i noszone raczej przez przedstawicieli zamożniejszych warstw społeczeństwa rzymskiego. Ich cena rosła, gdy w ostateczności, nie mogąc lub nie chcąc uzyskać złotego koloru w inny sposób, oplatano wokół organicznego włókna delikatny i cienki złoty drucik lub pasek²⁵.

Pliniusz Starszy wspomina, że złoto można było prząść tak samo jak wełnę²⁶, wydaje się jednak, że encyklopedysta nie do końca rozumiał, na czym przędzenie polega, co zresztą niespecjalnie dziwi, jako że czynność ta zarezerwowana była tylko dla kobiet²⁷. Tenże autor wspomina również, że złoty płaszcz nosiła Agrypina, matka Nerona²⁸, o czym również pisze Tacyt w *Rocznikach*²⁹. Inni autorzy antyczni również wspominają złote szaty³⁰. Warto jeszcze raz odnotować, że złotą odzież, czy też tkaniny, w które złoto było tylko wplecione, noszą wyłącznie członkowie rodziny cesarskiej i inni najbogatsi Rzymianie³¹.

Archeologiczne znaleziska pozostałości złotych tkanin to głównie pojedyncze nici, niekiedy tylko niewielkie ich fragmenty. Złote nici najczęściej wplataną w tkaniny (zarówno w wątku, jak i w osnowie) w połączeniu z niemi wykonanymi z innych materiałów. Jeszcze częściej złote tkaniny oznaczały po prostu złote aplikacje na odzieży³². O złotych tkaninach archeologicznych niewiele można na

²¹ Ibidem, s. 24-15; Kaczmarek 2016, s. 176-180.

²² Kaczmarek 2016, s. 177.

²³ Sienkiewicz 2011, s. 74.

²⁴ Gleba 2008, s. 61.

²⁵ Ibidem, s. 61, 68-69.

²⁶ Plin., N.H. 33, 63.

²⁷ Pomeroy 1995, s. 199-200; Lovén 1998, s. 75.

²⁸ Plin., N.H. 33, 63.

²⁹ Tac., Ann. 12, 56.

³⁰ Zob.: Gleba 2008, s. 62.

³¹ Ibidem, s. 62, 68; Sebsta 2001b, s. 71-72.

³² Gleba 2008, s. 63-68.

razie powiedzieć, ponieważ większość z nich, podobnie jak i złotych nici, jest nadal nieopublikowana i zaledwie wspomniana w raportach z badań archeologicznych³³. Często jest też połączenie złotej nitki z purpurowym barwnikiem, jak np. w purpurze ze złotą frędzlą, w którą jest owinięta mała Augusta, córka Nerona, gdy Ligia spotyka ją na spacerze z Poppeą w ogrodach Palatynu³⁴. Użycie złotych nici do stworzenia różnego rodzaju frędzli jest dobrze znane w przykładach tkanin archeologicznych³⁵.

To właśnie purpura jest najczęściej wspominaną w powieści tkaniną luksusową³⁶. Trzykrotnie H. Sienkiewicz wspomina odzież uszytą z tkanin o barwie ametystowej, która „zabroniona były zwykłym śmiertelnikom”³⁷, a które nosili Neron z Poppeą³⁸. Faktycznie ustawodawstwo rzymskie, sięgające już Prawa Dwunastu Tablic, ograniczało użycie purpury do ściśle określonych przypadków³⁹. To jednak Neron był pierwszym z władców, który wprowadził monopol na purpurę dla domu cesarskiego, dokładnie określając, o jakie odcienie mu chodziło – ametystowy i tyreński⁴⁰. Były to *vestis conchylum*, czyli tkaniny, których barwę uzyskiwano ze specjalnego gatunku skorupiaków. Powszechnie uważane były za najładniejsze, a więc i najdroższe⁴¹. Neron nie tylko zabronił używania, ale i nabywania tych odcieni purpury⁴², czyniąc je tym samym insygniami władzy⁴³. Ten zakaz spowodował, że noszenie purpury było krytykowane przez moralistów tego okresu⁴⁴. Nie dziwi więc, że i w powieści w szaty tej barwy, oprócz cesarza – czarnego charakteru, ubrany był Winicjusz w czasie uczty u Nerona⁴⁵ wtedy, gdy występuje jako jeden z augustianów i kiedy Ligii wydaje się najbardziej odpychający.

Purpurę można było uzyskać z różnych surowców, tak więc świat rzymski znał kilka odcieni tego koloru. Najcenniejsze odcienie pozyskiwano ze skorupiaków, które ogólnie zwano *conchylum*, a tkaniny w ten sposób farbowane *conchylum vestis*⁴⁶. Purpurową barwę można też było uzyskać w inny sposób – z insektów *Kermes vermilo*⁴⁷. Galowie natomiast znali zioła, które imitowały purpurę⁴⁸. Far-

³³ Ibidem, s. 68.

³⁴ Sienkiewicz 2011, s. 111.

³⁵ Gleba 2008, s. 68.

³⁶ Np. purpurowe *velaria*; Sienkiewicz 2011, s. 21, 115, 562.

³⁷ Ibidem, s. 83.

³⁸ Ibidem, s. 83, 387, 389.

³⁹ Cicero, de leg. 2, 23, 59; Napoli 2004, s. 123.

⁴⁰ Suet., Nero 32, 3; Sebsta 2001b, s. 70; Napoli 2004, s. 126.

⁴¹ Plin., N.H. 9, 135, 137.

⁴² Suet., Nero 32, 3.

⁴³ Napoli 2004, s. 126.

⁴⁴ Np. Seneca, Ep., 62, 3; Napoli 2004, s. 131.

⁴⁵ Sienkiewicz 2011, s. 78-79.

⁴⁶ Napoli 2004, s. 124.

⁴⁷ Sebsta 2001b, s. 69.

⁴⁸ Plin., N.H. 22, 3-4.

bowanie nie było prostą czynnością. Surowiec tkacki (wełnę lub len) trzeba było najpierw odpowiednio przygotować, żeby przyjął barwnik i od tego przygotowania zależała intensywność barwy⁴⁹.

Purpurowe tkaniny, a także warsztaty rzemieślnicze, w których farbowano tekstylia na ten kolor, znajdowane są na stanowiskach w Afryce i w Europie, tworząc dość pokaźny zbiór. Najlepiej świadczy o tym fakt, że na cyklicznie odbywającej się konferencji „Purpureae Vestes” zawsze przedstawiane są nowe znaleziska⁵⁰.

Z luksusowych tkanin, którymi udekorowany jest świat „Quo vadis?”, warto jeszcze wspomnieć „przeźrocze tkaniny znad Indu barwy czerwonej, żółtej, fioletowej”, które przyozdabiały atrium Winicjusza na przyjęcie Ligii⁵¹. I choć niestety autor powieści nie precyzuje, o jaki rodzaj włókna mu chodziło, to skoro głównym surowcem tkackim, który sprowadzano z Indii już od czasów republikańskich, była bawełna, można przypuszczać, że właśnie ona byłaby najbardziej adekwatna historycznie.

Głównym zaletami bawełny jest to, że schnie szybciej niż wełna, a barwić można ją łatwiej niż len, choć nie jest tak jak on przezroczysta⁵². Czasami mieszało ją z lnem, żeby otrzymać lepiej układający się materiał zwany *carbasus lina*. Materiał ten lekko lśnił w świetle, gdy go lekko ścisłano⁵³.

„Periplus Morza Erytrejskiego”, skomponowany około roku 50 n.e. przez greckojęzycznego żeglarza⁵⁴, wymienia wszystkie towary, które przywożono do i wywożono z miast portowych w Indiach. W Barygazie (dzisiejszy Bharuch), na północno-zachodnim wybrzeżu Indii, handlowano odzieżą, tkaninami bawełnianymi (muśliny) i jedwabiem pochodzącym z Chin⁵⁵. To źródło potwierdzałoby również, że to właśnie bawełna była luksusową tkaniną sprowadzaną z Indusu.

Najwięcej wiadomości o handlu tkaninami między Indiami a Rzymem niosą wyniki wykopalisk w porcie w Berenike nad Morzem Czerwonym (dzisiejszy Egipt)⁵⁶. Berenike, port założony w 275 roku p.n.e., aż do jego opuszczenia około 520 roku n.e. pełnił rolę pośrednika handlowego między światem grecko-rzymskim a Arabią, wschodnią Afryką i Indiami. Port był szczególnie aktywny od I wieku p.n.e. do początku I wieku n.e.⁵⁷ Tkaniny z tego stanowiska, z których najwcześniejsze datowane są poprzez ceramikę na rok 70 n.e., chociaż niezbyt dobrze zachowane, reprezentują głównie tkaniny bawełniane⁵⁸. Obok bawełny egipskiej

⁴⁹ Wild 1970, s. 23, 80; Macheboeuf 2004.

⁵⁰ Zob. publikacje pokonferencyjne: „Purpureae Vestes. II Symposium Internacional sobre Textiles y Tintes del Mediterráneo en época romana”.

⁵¹ Sienkiewicz 2011, s. 115.

⁵² Sebsta 2001b, s. 68.

⁵³ Ibidem, s. 68.

⁵⁴ Wild 2000, s. 211 (tam dalsza literatura).

⁵⁵ Periplus Maris Erythraei 49.

⁵⁶ Wild 2000, s. 211.

⁵⁷ Wild 2005, s. 10.

⁵⁸ Ibidem, s. 10-11.

znajdowana tam jest też ta pochodzenia indyjskiego. Głównie są to fragmenty żagli, a także szmatek używanych do uszczelniania drewna tekowego⁵⁹. Znalaziono też niewielkie, pięknie barwione w motywy kwiatowe fragmenty tkanin, które mogły być zasłonami⁶⁰. Ogólnie w Berenike znaleziono najwięcej tkanin o niewątpliwie indyjskim pochodzeniu, które można datować od I do V wieku n.e.⁶¹

Wydawanie znacznej sumy pieniędzy na tekstylia i odzież, uważane za luksusowe, jest stałą domeną zachowań elity niezależnie od okresu historycznego, a więc i w okresie rzymskim⁶². Zależność tę zdaje się doskonale rozumiał H. Sienkiewicz, którego bohaterowie, należący do najbliższego otoczenia Nerona, wyróżniają się właśnie dostępem do tych tkanin.

Tkaniny w powieści „Quo vadis?” charakteryzują również bohaterów pochodzących z niższych warstw społeczeństwa rzymskiego. Z tych na czoło wysuwa się ta, z której wykonany jest strój Chilon Chilonidesa, kiedy pojawia się on po raz pierwszy w atrium Petroniusza. Jego ubiór opisuje H. Sienkiewicz jako zaniedbany⁶³, a jego ciemna tunika i płaszcz utkane były z koziej wełny. Autor nie wspomina o żadnym innym surowcu, który mógłby służyć jako domieszka do koziej wełny.

Pliniusz twierdzi⁶⁴, że tkaniny wykonane z koziej wełny nosili mieszkańcy Cylicji. Mogli je też nosić najbiedniejsi, gdyż wełna rzymska znana była ze swojej wysokiej jakości, za którą mogła też iść cena tkaniny, z której była wykonana. O cenach surowców mówi nam jednak dopiero edykt Dioklecjana, źródło zdecydowanie późniejsze, należące do innej rzeczywistości historycznej, a więc kompletnie nieadekwatne do sytuacji gospodarczej za czasów panowania Nerona.

Włosa sierści kozy nie mają właściwości wełny czy lnu, są więc kłujące i niewygodne do noszenia. Dlatego też kozia wełna była używana głównie do robienia sznurów, lin i żagli. Wśród tkanin archeologicznych pojawia się jako surowiec, z którego wykonane są worki⁶⁵. Nie znam żadnego przykładu odzieży pochodzącej z okresu rzymskiego, a wykonanej z tego surowca, co oczywiście nie oznacza, że ubrań takich nie produkowano. Znaleźiska tkanin archeologicznych są raczej przypadkowe, dlatego nie determinują, czy w danym okresie i na danym obszarze znano i noszono konkretne typy odzieży.

H. Sienkiewicz w swojej powieści wspomina również o tkaninach wełnianych i lnianych. Wełniane są np. szaty Ligii, kiedy stara się nie wyróżniać z tłumu⁶⁶, czy biedoty miejskiej⁶⁷. I chociaż toga i peplum, noszone przez najbogatszych bohaterów

⁵⁹ Ibidem, s. 12.

⁶⁰ Ibidem, s. 13.

⁶¹ Ibidem, s. 13-14.

⁶² Horden, Purcell 2000, s. 357.

⁶³ Sienkiewicz 2011, s. 150.

⁶⁴ Plin., N.H. 8, 203.

⁶⁵ Wild 1970, s. 20, zob. np. znalezisko z Masady; Sheffer i Granger-Taylor 1994, s. 177, 180-181.

⁶⁶ Sienkiewicz 2011, s. 231.

⁶⁷ Ibidem, s. 442.

powieści, wedle dzisiejszej wiedzy musiały być wełniane⁶⁸, podkreślenie, że strój był z owczego runa służy zaznaczeniu, że postać jest ubrana ubogo, nie wyróżnia się z tłumu. W praktyce jednak odróżnienie po stroju codziennym osób bogatych i biednych było trudne, podobnie jak rozróżnienie osób wolnych i niewolnych⁶⁹.

Wełna była głównym surowcem, z którego wykonywano tkaniny i odzież w starożytności. Potwierdzają to nie tylko znaleziska archeologiczne, które mogą być niemiarodajne, jako że wełna lepiej konserwuje się w ziemi niż len⁷⁰, ale i wzmianki u pisarzy antycznych⁷¹. Przędzenie wełny i tkanie miało miejsce w każdym latyfundium⁷². Kolumella w swoim traktacie o rolnictwie zamieścił obszerny tekst dotyczący hodowli owiec, który świadczy o tym, że Rzymianie potrafili dbać o dobrą jakość wełny, a nawet krzyżować rasy owiec tak, aby otrzymać jeszcze lepsze runo⁷³. Na terenie Italii znajdowane są głównie wełniane tkaniny⁷⁴. Wełna jest też głównym surowcem, z którego wykonane są tkaniny z Pompejów i Herkulanum⁷⁵.

Natomiast o lnie w okresie rzymskim możemy powiedzieć znacznie mniej. Nawet źródła epigraficzne poświadczają w mniejszym stopniu jego uprawy⁷⁶. Len w okresie rzymskim był raczej sprowadzany z prowincji. Ze swoich upraw słynęły Syrakuzy, Egipt, a nawet Galia⁷⁷, co nie oznacza, że lnu nie uprawiano w samej Italii⁷⁸. Był on jednak znany raczej ze swojej jakości, a nie ilości, w jakiej go uprawiano⁷⁹. Znaleziska lnianych tkanin archeologicznych z Italii są rzadkie, choć kilka z nich odkryto w Pompejach. W Herkulanum wykopano nawet spore ich fragmenty⁸⁰.

Wydaje się, że len, ze względu na swoje właściwości, dobrą absorpcję wody i szybkie schnięcie, nadawał się szczególnie do produkcji serwetek i obrusów, a także do przechowywania czy produkcji żywności. Z lnu miał być również strój żołnierza rzymskiego. Jego wytrzymałość była cechą, dla której wykorzystywano go do produkcji żagli, markiz teatralnych, *velaria* i namiotów⁸¹.

Ceny zarówno lnu, jak i wełny mogły się różnić. Kluczowa wydaje się obróbka, a więc przygotowanie do przędzenia i samo przędzenie⁸². Ponadto warto zauwa-

⁶⁸ Stone 2001, s. 13, 21; Sebsta 2001a, s. 47, 48.

⁶⁹ Schumacher 2016, s. 9-10.

⁷⁰ Kaczmarek 2016, s. 59-60.

⁷¹ Sebsta 2001b, s. 70.

⁷² Cato 5, 5; 14, 2.

⁷³ Col. 7, 2-4.

⁷⁴ Bender Jørgensen 1992, s. 109; Gleba 2014, s. 157.

⁷⁵ Do dziś w większości nieopublikowane; Gleba 2014, s. 157.

⁷⁶ Gleba 2004, s. 35.

⁷⁷ Plin., N.H. 19, 8, 13.

⁷⁸ Sebsta 2001b, s. 70, 72-73.

⁷⁹ Gleba 2004, s. 33.

⁸⁰ Ibidem, s. 30.

⁸¹ Ibidem, s. 32.

⁸² Ibidem, s. 34.

żyć, że tekstylia są niezwykle specyficznym towarem – istnieją zarówno wysokiej jakości, jak i te gorszego rodzaju. Jakość ta zależy od wielu czynników – nie tylko od wspomnianych już pochodzenia i obróbki surowca, ale i od splotu czy gęstości tkaniny. Tkaniny są też niezwykle podatne na markę. Ich cena, a zatem i wartość dla potencjalnego kupca czy ogółu społeczeństwa może zależeć nie tylko od ich gatunku, ale i od tradycji, specyficznych umiejętności, które są wymagane do ich wytworzenia, a także dostępności⁸³.

Na zakończenie pozostaje pytanie, czy H. Sienkiewicz miał szansę zapoznać się z wynikami badań naukowych dotyczących tkanin i odzieży w antyku, których tylko wrywek przedstawiłam powyżej? Powieść została wydana po raz pierwszy w roku 1895. Do tego czasu powstały dwie prace (obie opublikowane w 1812 roku i wielokrotnie wznawiane) dotyczące odzieży i opierające się na analizach antycznych rzeźb, płaskorzeźb i malowideł ściennych – „Costume of the Ancients” Thomasa Hope’a⁸⁴ oraz „A History of Costume” niemieckiego malarza Carla Köhlera⁸⁵. Obie przeznaczone były jako pomoc dla malarzy nurtu realistycznego⁸⁶. W 1843 roku James Yates opublikował „Textrinum Antiquorum”⁸⁷, w którym zebrał fragmenty źródeł dotyczących tkactwa wraz z historycznym i etnograficznym komentarzem⁸⁸. H. Sienkiewicz, przy opisach innych cech rzymskiego świata, korzystał z dzieła „Handbuch der römischen Altertümer” pod redakcją Theodora Mommsena i Joachima Marquardta⁸⁹, którego siódmy tom dotyczy tkactwa i odzieży. Wydaje się jednak, że autor oparł się głównie na swoich studiach nad źródłami historycznymi. Nie miał natomiast szans zapoznania się z opracowaniami tkanin archeologicznych, bo te, choć znane już od dawna, dopiero niedawno doczekały się naukowych analiz⁹⁰.

Oczywiście, jako powieściopisarz, H. Sienkiewicz nie musiał trzymać się ściśle prawdy historycznej – zadania, które jest nałożone na każdego historyka. Gdyby jednak za bardzo odbiegł od ustaleń historii i przekazów źródłowych, jego powieść straciłaby na wiarygodności⁹¹. Dlatego nie dziwi tak wielka troska autora o historyczność opisów nawet w najdrobniejszych szczegółach. Opisy tkanin zgadzają się więc w większości z wiedzą przekazaną przez źródła. Wyjątkiem może być tylko *coa vestis*, tkanina dobrze znana w epoce Augustowskiej, jednak w epoce Neronowej zastąpiona już przez *sericum* sprowadzane z Chin. Podobnie trudno

⁸³ Horden, Purcell 2000, s. 354.

⁸⁴ Hope 1875; Bonfante 2001, s. 4.

⁸⁵ Köhler 1930; Bonfante 2005, s. 4.

⁸⁶ Hope 1875, s. 6-9; Köhler 1930, s. 49; Bonfante 2005, s. 4.

⁸⁷ Yates 1943.

⁸⁸ Wild 2004, s. 23.

⁸⁹ Pilch 1939, s. 654.

⁹⁰ Wild 2004, s. 23-24.

⁹¹ Samolewicz 1896, s. 1.

uwierzyć, by tak luksusową tkaninę – złotą tunikę, którą według źródeł nosili tylko członkowie rodziny cesarskiej – mogła na ucztę założyć zwykła branka rzymska, jaką była Ligia.

Charakterystyczny dla opisów H. Sienkiewicza jest wyraźny podział – tkaniny pełne barw, wykonane z importowanych surowców, noszą elity, a wełniane, szare lub ciemne pozostali bohaterowie powieści. Podział ten nie dziwi. Zgodny jest także ze współczesną wiedzą o tekstyliach antycznych. Ponadto kreuje on tło, w którym rozgrywa się powieść – luksus jest zarezerwowany dla zepsutego świata elity rzymskiej, prostota dla ludu, który nie przywiązuje wagi do życia doczesnego. Taki dobór środków artystycznych wydaje się dobrze dźwigać ideowe przesłanie powieści, tak podkreślane przez samego autora⁹². Ponadto pozwala on zachować plastykę dzieła, wzorowaną na obrazach H. Siemiradzkiego. Sceny, malowane przez autora słowami⁹³, dzięki takiemu doborowi tkanin nabierają wyrazistości.

Niezależnie od tego, jak opisy H. Sienkiewicza pasują do współczesnej wiedzy o tkaninach antycznych, z pewnością kreują potoczne wyobrażenie stylu i wyglądu Rzymian. Wszak autor ze swoją wizją wydarzeń z lat 63-64 z pewnością stworzył legendę⁹⁴, która do dziś oddziałuje na wyobraźnię.

Artykuł ukazał się pierwotnie w: E. Dąbrowa, T. Grabowski, M. Piegoń (red.), *Florilegium. Studia ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Krawczukowi z okazji dziewięćdziesiątej piątej rocznicy urodzin*, Kraków 2017, s. 553-563.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Annaeus Seneca Lucius, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, The Loeb Classical Library, 1, London 1979.
Caius Secundus (Maior) Plinius, *Naturalis historia*, The Loeb Classical Library, 3, London 1956.
Caius Secundus (Maior) Plinius, *Naturalis historia*, The Loeb Classical Library, 5, London 1956.
Caius Secundus (Maior) Plinius, *Naturalis historia*, The Loeb Classical Library, 6, London 1956.
Cornelius Tacitus Publius, *Ab excessu divi Augusti (Annales)*, ed. E. Koestermann, Leipzig 1960.
Lucius Moderatus Columella Iunius, *Rei rusticae*, the Loeb Classical Library, 2, London 1954.
Ovidius Naso Publius, *Ars amatoria*, ed. M. von Albrecht, Stuttgart 2000.
Periplus Maris Erythraei, ed. L. Casson, Princeton 1989.
Petronius Caius, *Satyricon*, The Loeb Classical Library, London 1913.
Porcius Cato Marcus, *De Agri Cultura*, ed. A. Mazzarino, Leipzig 1982.
Suetonius Tranquillus Gaius, *De vita Caesarum*, The Loeb Classical Library, 2, London 1920.
Tullius Cicero Marcus, *De legibus*, ed. K. Ziegler, Berlin 1979.

⁹² Bujnicki 1991, s. 151.

⁹³ Ibidem, s. 153.

⁹⁴ Urban 2005, s. 21.

Opracowania

- Bender Jørgensen L. 1992, North European Textiles until AD 1000, Aarhus.
- Bonarski A. 1926, Stosunek „Quo vadis?” do literatur romańskich, Poznań.
- Bonfante L. 2001, Introduction, [w:] J. Lynn, L. Bonfante (red.), *The World of Roman Costume*, Wisconsin, s. 3-10.
- Bujnicki T. 1991, Quo vadis? – Sienkiewiczowska powieść w obrazach, [w:] L. Ludorowski (red.), *Henryk Sienkiewicz: twórczość i recepcja*, Lublin, s. 149-160.
- Gleba M. 2004, Linen Production in Pre-Roman and Roman Italy, [w:] C. Alfaro, J.P. Wild, B. Costa (red.), *Purpureae Vestes. II Symposium Internacional sobre Textiles y Tintes del Mediterráneo en época romana*, València, s. 29-37.
- Gleba M. 2008, Auratae Vestes: Gold Textiles in the Ancient Mediterranean, [w:] C. Alfaro, L. Karali (red.), *Purpureae Vestes. II Symposium Internacional sobre Textiles y Tintes del Mediterráneo en el mundo antiguo*, València, s. 61-77.
- Gleba M. 2014, Italian Textiles from Prehistory to Late Antique Times, [w:] S. Bergerbrandt, S.A. Fossøy (red.), *A Stitch in Time: Essays in Honour of Lise Bender Jørgensen*, Gothenburg, s. 145-169.
- Granger-Taylor H. 1987, Two silk textiles from Rome and some thoughts on the Roman silk-weaving industry (1), *CIETA-Bulletin*, 65, s. 13-31.
- Hope T. 1875, *The Costume of the Ancients*, London.
- Horden P., Purcell N. 2000, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford.
- Kaczmarek Z. 2016, Tkactwo w relacjach kulturowych Cesarstwa Rzymskiego z Barbaricum (I–III wiek n.e.), Gniezno.
- Köhler C. 1930, *A History of Costume*, New York.
- Krawczuk A. 2002, *Polska za Nerona*, Warszawa.
- Lovén L.L. 1998, Male and Female Professions in the Textile Production of Roman Italy, [w:] L. Bender Jørgensen, Ch. Rinaldo (red.), *Textiles in European Archaeology. Report from the 6th NESAT Symposium, 7-11th May 1996 in Borås, Göteborg*, s. 73-78.
- Łoposzko T. 1991, Rządy Nerona w ujęciu Henryka Sienkiewicza oraz w świetle współczesnych badań naukowych, [w:] L. Ludorowski (red.), *Henryk Sienkiewicz: twórczość i recepcja*, Lublin, s. 193-207.
- Macheboeuf Ch. 2004, Pourpre et matières textiles: des ateliers aux tabernae, [w:] C. Alfaro, J.P. Wild, B. Costa (red.), *Purpureae Vestes. II Symposium Internacional sobre Textiles y Tintes del Mediterráneo en época romana*, València, s. 137-143.
- Marquardt J., Mommsen Th. 1886, *Handbuch der römischen Altertümer*, 7, Leipzig.
- Napoli J. 2004, Art purpurair et legislation a l'époque romaine, [w:] C. Alfaro, J.P. Wild, B. Costa (red.), *Purpureae Vestes. II Symposium Internacional sobre Textiles y Tintes del Mediterráneo en época romana*, València, s. 123-136.
- Pilch S. 1939, Obraz świata starożytnego w „Quo vadis?” H. Sienkiewicza, *Przegląd Klasyczny*, 5, 6-8, s. 621-670.
- Pomeroy S.B. 1995, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, New York.
- Samolewicz Z. 1896, Tło historyczne w powieści Sienkiewicza Quo vadis?, *Przegląd Literacki*, 1, 11, s. 1-10.
- Schumacher L. 2016, Wizerunek niewolnika. Rzymscy niewolnicy na obrazach, przekł. B. Mroze-wicz, Gniezno.
- Sebsta J.L. 2001a, Symbolism in the Costume of the Roman Woman, [w:] J. Lynn, L. Bonfante (red.), *The World of Roman Costume*, Wisconsin, s. 46-53.

- Sebsta J.L. 2001b, *Tunica Ralla, Tunica Spissa: The Colors and Textiles of Roman Costume*, [w:] J. Lynn, L. Bonfante (red.), *The World of Roman Costume*, Wisconsin, s. 65-76.
- Sheffer A., Granger Taylor H. 1994, *Textiles from Masada: a Preliminary Selection*, Jeruzalem.
- Sienkiewicz H. 2011, *Quo vadis?*, Warszawa.
- Słapek D. 1991, *Igrzyska gladiatorские w Rzymie oraz ich obraz w Quo vadis?* H. Sienkiewicza, [w:] L. Ludorowski (red.), *Henryk Sienkiewicz: twórczość i recepcja*, Lublin, s. 209-221.
- Stone S. 2001, *The Toga: From National to Ceremonial Costume*, [w:] J. Lynn, L. Bonfante (red.), *The World of Roman Costume*, Wisconsin, s. 13-45.
- Urban R. 2005, *Rzym w płomieniach: 19 lipca 390 (?) przed Chr. i 64 po Chr.*, Poznań.
- Wild J.P. 1970, *Textile Manufacture in the Northern Roman Provinces*, Cambridge.
- Wild J.P. 2000, *Textile Production and Trade in Roman Literature and Written Sources*, [w:] D. Cardon, M. Feugère (red.), *Archéologie des textiles des origines au V^e siècle*, Montagnac, s. 209-213.
- Wild J.P. 2004, *The Roman Textile Industry: Problems, but Progress*, [w:] C. Alfaro, J.P. Wild, B. Costa (red.), *Purpureae Vestes. II Symposium Internacional sobre Textiles y Tintes del Mediterráneo en época romana*, València, s. 23-27.
- Wild J.P. and F. 2005, *Rome and India: Early Indian Cotton Textiles from Berenike, Red Sea Coast of Egypt* [w:] R. Barnes (red.), *Textiles in Indian Ocean Societies*, New York – London, s. 10-15.
- Yates J. 1875, *Sericum*, [w:] W. Smith (red.), *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London, s. 1028-1029.
- Yates J. 1843, *Textrinum Antiquorum: An Account of the Art of Weaving amongst the Ancients I*, London.

Textiles in Henryk Sienkiewicz’s “Quo Vadis?”

Abstract. The paper analyzes the textiles described by Henryk Sienkiewicz in “Quo Vadis?”. The aim of the analysis is to verify the credibility of the world represented in the novel and, indirectly, to recapitulate the knowledge about Roman textiles in the first century CE.

Keywords: archaeological textiles, weaving material, Henryk Sienkiewicz, “Quo Vadis?”

JANUSZ KARWAT

Mity i legendy powstania wielkopolskiego 1918-1919

Abstrakt. Na temat powstania wielkopolskiego 1918-1919, jego genezy i przebiegu, powstało wiele mitów i legend. Ich elementy tkwiły już w pierwszych publikacjach, których autorami byli uczestnicy tego zbrojnego czynu. Publikacje z lat dwudziestych XX wieku miały wpływ na ustalenia historyków drugiej połowy tego stulecia. Niedowartościowanie czynu powstańczego spowodowało, że sami powstańcy zaczęli tworzyć jego fantastyczną epopeję. Powstałe wówczas legendy stały się osnową dla dzieł literackich, plastycznych i filmowych. Na taki stan rzeczy wpływały także względy polityczne. Dość długo w literaturze dotyczącej powstania obecne były emocje podyktowane doraźnymi interesami rządzących. W latach trzydziestych ubiegłego stulecia pisano o powstaniu z ukłonem w kierunku sanacji, a po wojnie w masowym udziale chłopów i robotników w ruchu powstańczym usiłowano doszukać się elementów rewolucji socjalistycznej. Publikacje z ostatnich dwudziestu lat nie zmieniły obrazu powstania ukształtowanego w latach poprzednich. Nie doprowadziły do usunięcia istniejących stereotypów, uproszczeń i legend. Legendy żyją własnym życiem i kolejne monografie naukowe mają na nie niewielki wpływ.

Słowa kluczowe: historiografia, legenda, insurekcja, pamięć, upowszechnianie, Wielkopolska

Powstanie wielkopolskie (1918-1919), jako jeden z niewielu zwycięskich czynów zbrojnych w dziejach naszego narodu w XIX i XX wieku, doczekało się licznych opracowań naukowych, nie mówiąc już o tysiącach druków publicystycznych. Ogółem do 2012 roku ukazało się około czterech tysięcy publikacji dotyczących różnorodnych aspektów powstania, z wyraźnym naciskiem na problematykę wojskową. Ostatnie lata przyniosły cenne opracowania poświęcone powstaniu w poszczególnych powiatach (m.in.: grodziski, nakielski, nowotomyski, rawicki, średzki), a nawet gminach (Dopiewo, Gołańcz, Opalenica, Pobiedziska, Puszczykowo, Suchy Las, Tarnowo Podgórne). Historiografia powstania wielkopolskiego wzbogacona została w ostatnich kilku latach o kolejne tomy „Słownika biograficznego powstańców wielkopolskich 1918-1919”¹. Znakomicie uzupełnia on literaturę naukową, choć jak to w wypadku podobnych opracowań bywa, budzi niedosyt co do ilości pomieszczonych w nim biogramów. Wnosi jednak poważny wkład do zrozumienia mentalności powstańców i charakteru tego niepodległościowego

¹ Czubiński, Polak (red.) 2002. Do 2011 roku ukazało się osiem tomów słownika.

zrywu. Ponadto z okazji obchodów 90-lecia tego czynu zbrojnego przygotowano kilkadziesiąt opracowań, najczęściej omawiających go w wymiarze lokalnym.

Na temat powstania, jego genezy i przebiegu powstało wiele mitów i legend. W tym miejscu rodzi się pytanie – co spowodowało ich powstanie? Powodów jest kilka, a okoliczności ich kształtowania się zostały przedstawione w poniższych rozważaniach:

1. Zniszczenie bądź zaginięcie większości archiwaliów wytworzonych przez instytucje wojskowe i cywilne w Poznaniu

Utrudniło to rekonstrukcje poszczególnych faktów. Często jedynym źródłem są zachowane wspomnienia. W wielu przypadkach są one zawodne i tendencyjne, pisane pod wpływem konkretnej sytuacji politycznej. Jeżeli chodzi o literaturę wspomnieniową, nasuwa się generalna uwaga – brakuje relacji osób odgrywających czołową rolę w przygotowaniu i przebiegu powstania. Z organizatorów wielkopolskich formacji wojskowych bardzo subiektywnie wspomnienia opublikował jedynie gen. Józef Dowbor-Muśnicki² i fragmentarycznie gen. Kazimierz Raszewski³.

2. Względy polityczne

Dość długo w literaturze dotyczącej powstania obecne były emocje podyktowane doraźnymi interesami politycznymi. W latach trzydziestych ubiegłego stulecia pisano o powstaniu z ukłonem w kierunku sanacji, a po wojnie w masowym udziale chłopów i robotników w ruchu powstańczym usiłowano doszukiwać się elementów rewolucji socjalistycznej. Tezy te na długie lata zadomowiły się także w świadomości historyków powstania. Co więcej, przeniknęły do wspomnień pisanych przez uczestników owych wydarzeń, np. Stanisława Nogaja⁴.

3. Niedowartościowanie czynu powstańczego

W końcu lat dwudziestych ubiegłego stulecia sami powstańcy zaczęli tworzyć jego epopcję, także epopcję fantastyczną. Powstałe wówczas legendy stały się osnową literacką wierszy, powieści, a nawet sztuk plastycznych i filmów.

Jak stwierdził dziejopis powstania prof. Zdzisław Grot: „(...) zarodki legendy tkwiły już w pierwszych opisach Powstania Wielkopolskiego”⁵. Już pierwsza publikacja autorstwa Karola Rzepeckiego z 1919 roku „Powstanie grudniowe w Wielkopolsce 27.12.1918” zawierała elementy przyszłej legendy. Autor jako zasłużony działacz społeczny doby zaboru i sekretarz Naczelnej Rady Ludowej (dalej: NRL) był w głównym nurcie ówczesnych wydarzeń. Skrupulatność, postawienie w cieniu własnej osoby – to budziło zaufanie u czytelników. Jednak K. Rzepecki przekazał

² Dowbor-Muśnicki 1935.

³ Raszewski [b.r.].

⁴ Nogaj 1928, s. 5. Wspomnienia Stanisława Nogaja są zdeponowane w Bibliotece Uniwersyteckiej w Poznaniu.

⁵ Grot 1983, s. 16.

więcej niż tylko osobiste wspomnienia. Zebrał na gorąco relacje organizatorów powstania w poszczególnych powiatach Poznańskiego. Na tej podstawie oszacował wysiłki organizatorów. Prawdziwość i obiektywizm trudno było wtedy osiągnąć, zwłaszcza wówczas w gorącym wirze wydarzeń. Już w pierwszych latach sami członkowie konspiracji poznańskiej zakwestionowali szacunki K. Rzepeckiego co do zgromadzonej broni czy liczby załogi niemieckiej w dniu wybuchu powstania.

Publikacje Rzepeckiego miały wpływ na opracowania historyków, ich ocenę wobec Straży Ludowej (dalej: SL). Autor nie dość, że wyolbrzymał znaczenie SL, to opublikował relacje komendantów powiatowych, którzy stawiając na czoło własne osoby, na swoje konta odnotowali wysiłek bojowy innych organizatorów i dowódców. Przedstawione liczby są w większości zawyżone. Szacunki komendantów powiatowych stały się także źródłem dla niektórych opracowań regionalnych i publikacji dotyczących poszczególnych miast w okresie powstania wielkopolskiego 1918-1919.

Kolejnym autorem, którego publikacje przyczyniły się do tworzenia fikcyjnych faktów, był Stanisław Rybka, pseudonim Myrius. I znowu odwołać się należy do wypowiedzi prof. Z. Grota, który przed wojną miał kontakt ze S. Rybką: „Rybka był fantazą z urojenia i do tego miał talent pisarski”⁶. W swoich książkach, takich jak „Tajemnica 27 grudnia”, opisał bohaterskie zdarzenia, do których nigdy nie doszło, dystansując autentyczne sukcesy powstańców. Jednym z nich był wielogodzinny szturm powstańców na gmach Prezydium Policji. W rzeczywistości obiekt ten przeszedł w ręce polskie po obustronnych negocjacjach. Opisał również szturm skautów na fort Grolmana, krwawe walki na Starym Rynku. Mit bitwy toczony w centrum miasta utrwalaony został w filmie „Odrodzona Polska”, nakręconym w Poznaniu w 1924 roku i rozpowszechnianym w kinach w całym kraju. Jedną z głównych ról, zwycięskiego dowódcę szturmów, grał sam autor książki. Konfabulacje S. Rybki udowodnione zostały jeszcze przed wybuchem wojny, a pisanie w tym stylu określano wówczas „rybkowaniem”.

Na utrwalenie w świadomości społecznej stworzonej fikcji wpływ wywarli również artyści, wśród nich Leon Wróblewski – malarz, którego wielkie rozmiarami obrazy, przedstawiające liczne sceny poświęcone tematyce powstania, szybko wtargnęły do sal muzealnych Poznania i piśmiennictwa historycznego. W 1931 roku artysta zaprezentował publiczności czternaście okazałych płócien dotyczących m.in.: walk o poznański zamek, Bazar, gmach Prezydium Policji i szturm fortu Grolmana. Ekspozycję Wielkopolskiego Muzeum Wojskowego w Poznaniu od 1923 roku zdobiła jego monumentalna „Alegoria Powstania Wielkopolskiego”⁷.

Szczególny rozgłos w upowszechnianiu artystycznej wizji powstania wielkopolskiego zyskał w latach trzydziestych Leon Prauziński, autor cyklu pocztówek o krwawych zmaganiach na ulicach Poznania w ostatnich dniach grudnia

⁶ Ibidem, s. 10.

⁷ Olszewski 2002, s. 258.

1918 roku. Dwanaście wielobarwnych pocztówek o wymiarach $9,3 \times 14,2$ cm wydała w 1934 roku Drukarnia Polska w Poznaniu. Pełne ruchu i akcji pocztówki pobudzały i utrwały patriotyczne nastroje ówczesnych odbiorców. Ze względu na masowy debit (kilkadziesiąt tysięcy) pocztówki wywarły znaczący wpływ na wyobrażenia współczesnych o powstaniu, zwłaszcza urodzonych po jego zakończeniu.

Do faktycznych zmagania ogniowych doszło przy próbach zdobycia koszar przy ulicy Bukowskiej, gdzie kwaterował 6. Pułk Grenadierów. Żołnierze niemieccy opuścili jeżyckie koszary 31 grudnia 1918 roku po uzgodnieniach warunków przez obie strony. Do strzelaniny doszło także na moście Chwaliszewskim, na placu Wilhelmowskim (obecnie Wolności) oraz 6 stycznia 1919 roku na Ławicy, kiedy to użyto artylerii podczas szturm na stację lotniczą.

Kolejnym dziełem okresu międzywojennego, przyczyniającym się do tworzenia legendy „peowiackiej”, była książka Karola Kandziory „Działalność POW w Poznaniu 1918-1919”⁸. Autor, jako bezkrytyczny wielbiciel Józefa Piłsudskiego, wysunął błędną tezę, że Polska Organizacja Wojskowa Zaboru Pruskiego wywodziła się z tej samej ideologii co POW w Królestwie. Dobrał w tym celu relacje, o które nie było wówczas trudno. Wysiłki obozu legionowego w powstaniu wielkopolskim wyolbrzymiła także publikacja będąca pokłosiem I Zjazdu Niepodległościowców byłej Dzielnicy Pruskiej w Poznaniu w 1934 roku. Inspiracje ośrodka warszawskiego podkreślali również Zygmunt Wieliczka i Bohdan Hulewicz oraz niektórzy przedstawiciele kół kombatanckich. W końcu lat dwudziestych ożywiła się działalność kombatanatów związanych z ruchem piłsudczykowskim. Powołano do życia Związek Powstańców i Wojaków, który wszedł w skład sanacyjnej Federacji obrońców Ojczyzny i doprowadził do skłócenia weteranów ze Związku Powstańców Wielkopolskich.

Sprawy niezmiernie pogmatwanego obrazu poznańskiej konspiracji przedpowstaniowej i pierwszych dni powstania uporządkował dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku swoimi publikowanymi wypowiedziami Henryk Śniegocki⁹. Był on członkiem kierownictwa ruchu skautowego w zaborze pruskim.

Powstanie wielkopolskie nie miało szczęścia do literatury pięknej. Przykładowo Legiony Polskie walczące w czasie wojny u boku Austro-Węgier przeszły do legendy, ponieważ walczyli w nich literaci, artyści, prawnicy, studenci, czyli ludzie wykształceni. Potrafili oni opisać swoje czyny i przeżycia. Była to najbardziej inteligentna formacja w najnowszych dziejach Polski. Już w pierwszym roku jej istnienia uruchomiono wydawnictwo propagujące czyn legionowy. Tymczasem większość powstańców wielkopolskich ukończyła tylko szkoły ludowe i nie potrafiła tak dzielnie władać piórem. Wielu z nich, po zakończeniu powstania, walczyło w 1919 roku w Małopolsce Wschodniej, na froncie wschodnim z bolszewikami (1919-1920), a później w III powstaniu na Górnym Śląsku. Walki te przysłoniły poprzednią epopeję powstańczą.

⁸ Opracowanie zostało wydane w Warszawie w 1939 roku.

⁹ Henryk Śniegocki (1893-1971) – nauczyciel, działacz harcerski i powstaniec wielkopolski. Jego wspomnienia przygotowali do druku Edward i Wanda Serwańscy (Poznań 1971).

Piśmiennictwo literackie o powstaniu wielkopolskim jest ilościowo niewielkie, artystycznie słabe, mało znane i, rzecz można, nie odpowiada potrzebom oraz oczekiwaniom związanym z upowszechnianiem tradycji niepodległościowych Wielkopolan. Bez większych wartości literackich są przedwojenne powieści Macieja Wierzbińskiego¹⁰ i Mariana Turwida¹¹. Pewien rozgłos uzyskały dzieła Eugeniusza Paukszty¹² i Gerarda Górnickiego¹³. Z kolei Tadeusz Becela rozbudował wątek plebejski¹⁴. Wręcz zapomniana jest współcześnie patriotyczna poezja powstańcza Romana Wilkanowicza¹⁵ czy Adama Ulricha, który to upowszechnił pojęcie „Karczarek Regimenty”¹⁶. W literaturze polskiej powstanie wielkopolskie wciąż czeka na wielkie dzieło odpowiadające wkładowi, jaki Wielkopolanie wnieśli do niepodległości i narodzin II Rzeczypospolitej.

W latach trzydziestych publicyści w centralnej Polsce przyjęli lekceważącą interpretację powstania, upowszechniając kłamliwe wieści, jakoby żadnej walki w Poznańskim nie było, że Niemcy sami oddali broń i udali się do domów. Oburzeni Wielkopolanie ukuli z kolei tezę głoszącą, że powstanie miało charakter bohaterski i było jedynym zwycięskim powstaniem w polskiej historii. W 1932 roku na łamach „Dziennika Poznańskiego” stwierdzono, że powstanie było pierwszą zwycięską insurekcją. Zapomniano o powstaniu w Wielkopolsce w 1806 roku¹⁷.

Poznańscy historycy, Jan Wąsicki i Andrzej Wojtkowski, za drugie zwycięskie powstanie doby napoleońskiej uważali działania na terenie wschodniej Wielkopolski i Kujaw w roku 1809. W treści, przeważnie warszawsko-krakowskiej wersji podręcznikowej, zapomina się o tym, że wojna polsko-austriacka w 1809 roku nie ograniczyła się tylko do batalii raszyńskiej i marszu na Galicję. W tym czasie, gdy książę Józef Poniatowski opuszczał Warszawę i rozpoczął marsz na południe, cały niemal obszar Księstwa Warszawskiego aż po Toruń z Wielkopolską Wschodnią i Kujawami był zajęty przez Austriaków. W momencie rozpoczynania rajdu galicyjskiego naczelny wódz ogłosił powstanie na terenie Wielkopolski i wysłał tam jako dowódcę Jana Henryka Dąbrowskiego. Utworzone przez niego oddziały, mimo początkowych niepowodzeń, wkrótce zaczęły odnosić sukcesy. Dzięki talentowi dowódczemu J.H. Dąbrowskiego oswobodziły Wielkopolskę.

¹⁰ Wierzbiński 1925.

¹¹ Turwid 1968.

¹² Paukszta 1961.

¹³ Górnicki 1977; Górnicki 1984; Górnicki 1994.

¹⁴ Becela 1973.

¹⁵ Wilkanowicz 1928.

¹⁶ Prauziński, Ulrich 1938.

¹⁷ Powstanie ogłoszone w zaborze pruskim po wjeździe do Poznania Jana Henryka Dąbrowskiego i Józefa Wybickiego. Oczyszczenie garnizonów pruskich w Wielkopolsce uwieńczono powodzeniem w działaniach na Pomorzu.

Trzecim zwycięskim zrywem niepodległościowym, zamykającym lata zaborów, było III powstanie śląskie 1921 roku. Powstanie wygrane przez żołnierzy (Ślązaków i Wielkopolan) i uratowane przez polityków. W tym względzie oba powstania – wielkopolskie i śląskie – były podobne. W dłuższym zasięgu czasowym oba były nie do uratowania. III powstanie śląskie nie było w stanie utrzymać ciężaru jeszcze jednego boju na miarę bitwy o Górę św. Anny. W wypadku powstania wielkopolskiego działania niemieckie w styczniu i w lutym 1919 roku określane są w historiografii jako ofensywne. W rzeczywistości były zaledwie wstępnymi, przygotowawczymi działaniami przed właściwą ofensywą, która nastąpić miała trzy miesiące później.

Profesor Antoni Czubiński, w uwagach wstępnych do cytowanego już „Słownika Powstańców Wielkopolskich 1918-1919”, do zwycięskich powstań zaliczył także rozbrojenie wojsk niemieckich w byłym Królestwie w listopadzie 1918 roku¹⁸.

W końcu lat pięćdziesiątych nastąpił okres dyskusji metodologicznych, których następstwem była pewna dezorientacja. Nie było wśród historyków zgodności co do sił napędowych powstania. Ponieważ na jego czele stali przedstawiciele ziemian, duchowieństwa, narodowi i chrześcijańscy demokraci, usiłowano dowieść, że powstanie miało spontaniczny, żywiołowy, a przede wszystkim plebejski charakter (Stanisław Kubiak, Franciszek Łazowski). Udowodniano, że przywódcy endecji i chadecji nie tylko nie brali udziału w przygotowaniach do powstania, ale przygotowania te spowalniali z obawy, by nie przerodziły się w rewolucję społeczną. W masowym udziale chłopów i robotników usiłowano doszukać się w ruchu powstańczym elementów rewolucji socjalistycznej.

Próbowano snuć wręcz fantastyczne wizje, że gdyby nie zdradziecka rola księdza Stanisława Adamskiego, Władysława Seydy i Wojciecha Korfantego, to powstanie opanowałoby nie tylko Wielkopolskę, ale również Pomorze, Górny Śląsk, a nawet ziemię lubuską.

Tezy powyższe zadomowiły się na wiele lat także w świadomości historyków. Mało tego, przeniknęły one do wspomnień pisanych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych przez uczestników owych wydarzeń. Przodował tutaj S. Nogaj¹⁹. Wspierał go aż z Brazylii Z. Wieliczka – historyk amator, uczestnik powstania, autor kilku publikacji na jego temat, pisanych przed i po wojnie z ukłonem w stronę sanacji²⁰.

¹⁸ Czubiński, Polak (red.) 2002, s. 8-9.

¹⁹ Stanisław Nogaj (1897-1971) – działacz niepodległościowy, dziennikarz, powstaniec wielkopolski i śląski.

²⁰ Zygmunt Wieliczka (1890-1975) – kupiec, publicysta, kierownik Referatu Historycznego DOK VII, podczas powstania wielkopolskiego szef sztabu frontu południowego. Autor kilku opracowań na temat powstania, m.in.: Wielkopolska a Prusy w dobie powstania 1918/19 (Poznań 1930), Powiat witkowski w okresie rewolucji niemieckiej 1918-1919 (Poznań 1930), Od Prosnego po Rawicz. Wspomnienia z powstania wielkopolskiego 1918-1919 (Poznań 1931), Prawda a legendy powstania wielkopolskiego 1918-1919 (Kurytyba 1961).

Dziś wiadomo już, że w parze ze spontanicznością działań w pierwszych dniach powstania postępowala też jego organizacja. Sporo oddziałów przygotowanych było już wcześniej. Głównie były to oddziały Straży Ludowej i Straży Bezpieczeństwa (na żołdzie niemieckim). Ta ostatnia w samym Poznaniu liczyła prawie dwa tysiące uzbrojonych członków, niemal w całości Polaków. Co do „plebejskości” ruchu powstańczego, to rzeczywiście w formacjach powstańczych, a później w Wojsku Wielkopolskim, przeważali robotnicy, chłopci i rzemieślnicy. Ogólnie stanowili oni ponad 80% wszystkich wielkopolskich żołnierzy. Ale nie brakowało także ludzi majątnych, ziemian, kupców i nielicznych wtedy polskich przemysłowców. W tym miejscu należy wspomnieć, że do listopada 1919 roku utrzymanie prawie stutysięcznych wojsk wielkopolskich leżało w gestii Naczelnej Rady Ludowej. Było to możliwe tylko dzięki olbrzymiej ofiarności Wielkopolan ze wszystkich warstw społecznych. Oczywiście najwięcej uzyskano od najbogatszych, ziemian i kupców, których długie listy ogłaszano w ówczesnej prasie poznańskiej.

Kolejnym faktem historycznym związanym z powstaniem, nie do końca prawdziwym, jest sprawa pierwszej ofiary walk. W literaturze przedmiotu przyjęto, że był nią Franciszek Ratajczak. Zmarł on wieczorem 27 grudnia 1918 roku w szpitalu garnizonowym przy ulicy Królewskiej (obecnie Karola Libelta). Nazwisko Ratajczaka stało się symbolem bohaterskiej śmierci na polu chwały. Tymczasem inną wersję podał „Kurier Poznański” z 29 grudnia 1918 roku. W artykule „Zaburzenia wskutek prowokacji niemieckiej” poinformował o zabitym przez Niemców Adamie Nowaczewskim z Łazarza, którego postrzelono śmiertelnie w szyję obok kawiarni Hohenzollern przy placu Wolności. W następnych numerach „Kuriera Poznańskiego” zapomniano już o Nowaczewskim, a pierwszym poległym ogłoszono F. Ratajczaka. Dla porządku należy podać, że kilka godzin wcześniej od kul niemieckich zginęli Antoni Andrzejewski, również na placu Wolności, i Jan Mertka z tzw. batalionu pogranicznego w powiecie ostrowskim – ok. godziny 13:00, w wyniku ostrzelania przez żołnierzy Heimatschutzu. Sierżant F. Ratajczak był w gronie czterech pierwszych ofiar osobą najstarszą wiekiem i stopniem wojskowym (pozostali byli szeregowcami). Pełnił obowiązki szefa kompanii Straży Bezpieczeństwa. Już przed powstaniem był stosunkowo popularny w środowisku „Sokołów” w Westfalii, skąd przybył do Wielkopolski, oraz w Poznaniu wśród organizujących się oddziałów SL i SSiB.

Kolejnym stereotypem jest mit niechęci Wielkopolan do J. Piłsudskiego tak w trakcie przygotowań, jak i w okresie walk powstańczych. Piłsudski nie poparł powstania – to prawda – i nie przyszedł powstańcom ze znaczącą pomocą. Kluczową rolę odegrało prezentowane przez niego wcześniej stanowisko: „(...) że wszystko, co Polska posiadzie na zachodzie, będzie darem koalicji, która ustali zachodnią granicę państwa polskiego”²¹. Uważał, że tak będzie lepiej dla ukształtowania

²¹ Szerzej zob.: Dworecki 2008.

przeszłego stosunku Niemiec wobec Polski. Chciał utrzymywać w przyszłości dobre stosunki z zachodnim sąsiadem Rzeczypospolitej.

Podkreślić w tym miejscu należy, że bezpośredniej pomocy militarnej Wielkopolsce nie mógł wówczas udzielić. Decydowały o tym co najmniej trzy przyczyny. Po pierwsze, wojsko polskie nie było wówczas na tyle liczne i przygotowane, by wysłać je w Poznańskie. Po drugie, niecałe 200 km na wschód od Poznania znajdowała się dobrze uzbrojona i niezdemoralizowana armia niemiecka (zwana *Ober-Ost*), dążąca do powrotu do Niemiec. W każdej chwili armia ta mogła uderzyć na stolicę Polski, gdyby np. wojsko polskie przyszło na pomoc powstańcom, naruszając granicę państwa niemieckiego. Polacy w tym czasie zaangażowani byli prowadzeniem walk z Czechami i Ukraińcami. Piłsudski, podobnie jak Komisariat Naczelnej Rady Ludowej, był przeciwny rozszerzeniu powstania na północ od Noteci, gdyż zamknęłoby to niemieckim żołnierzom powrót do ojczyzny. Dzięki zręcznej grze dyplomatycznej wynegocjowano ewakuację tej armii drogą z dala od wyzwolonej już części Wielkopolski²². Po trzecie, wprawdzie społeczeństwo polskie w Wielkopolsce miało już swoją władzę, ale Poznańskie nadal nie było obszarem wolnym, gdyż stanowiło ciągle integralną część Niemiec. Znajdowały się jeszcze tutaj niemieckie formacje militarne, wspierane przez zamieszkałych tu Niemców i część ludności żydowskiej. Ewentualne włączenie się Warszawy do działań militarnym przeciwko Niemcom na terenie Poznańskiego mogło doprowadzić do operacji wojennych. W takiej sytuacji strona niemiecka mogła oskarżyć rząd Polski o agresję. Polska byłaby agresorem nie tylko de facto, ale także de iure. W tych miesiącach zarówno Piłsudski, jak i Komisariat NRL, bali się wojny z zachodnim sąsiadem Polski. Dodać należy, że rząd brytyjski ostrzegał J. Piłsudskiego przed podjęciem akcji zbrojnej na terenie Wielkopolski²³.

Legendy o powstaniu występują również w literaturze niemieckiej. Najczęściej ich źródła tkwią we wspomnieniach żołnierzy niemieckich (np. Grenzschutzu), działaczy politycznych, ewangelickich pastorów. W tym nurcie znajdują się także wspomnienia Maxa Kollenschera, przewodniczącego Żydowskiej Rady Ludowej w Poznaniu, opisującego m.in. szturm poznańskiej synagogi²⁴.

Wyjaśnienia wymaga także używanie nazwy formacji wielkopolskich z lat 1918-1919. W literaturze autorzy korzystają zamiennie z różnych określeń: siły zbrojne byłego zaboru pruskiego, siły zbrojne byłej dzielnicy pruskiej, Wojsko Wielkopolskie (Bogusław Polak), wojska wielkopolskie i Armia Wielkopolska (Piotr Łossowski). Nazwy pisane są od wielkiej lub małej litery. Do 16 stycznia 1919 roku stosowano nazwę siły zbrojne byłego zaboru pruskiego. Poznańskie Dowództwo Główne w korespondencji z naczelnymi władzami wojskowymi w Warszawie używało nadruków i pieczęci z tą właśnie nazwą – Dowództwo

²² Ibidem, s. 107-109.

²³ Ibidem.

²⁴ Kollenschner 1920. Szerzej o literaturze niemieckiej na ten temat zob.: Karwat 2012.

Główne sił zbrojnych byłego zaboru pruskiego. Komisariat NRL konsekwentnie używał nazwy wojska byłego zaboru pruskiego. Po raz ostatni użył jej 15 sierpnia 1919 roku, przekazując formacje wielkopolskie dowództwu warszawskiemu. Od sierpnia 1919 roku w dokumentach władz wojskowych (warszawskich i poznańskich) używano nazwy wojska wielkopolskie lub armia wielkopolska – pisane małymi literami. Oficjalnie Armia Wielkopolska, pisana od wielkich liter, wystąpiła w rozkazie Ministerstwa Spraw Wojskowych „W sprawie zjednoczenia formacji wielkopolskich z wojskiem polskim” z 10 grudnia 1919 roku. Od tej pory Armia Wielkopolska występowała konsekwentnie w kolejnych dokumentach oficjalnych i artykułach prasowych. Można też przyjąć za Benonem Miśkiewiczem, że Armia Wielkopolska tworzyła się od 16 stycznia 1919 roku po objęciu dowództwa przez gen. J. Dowbor-Muśnickiego. Właśnie gen. Dowbor-Muśnicki w dniu 8 sierpnia 1920 roku użył w liście pożegnalnym nazwy Wojsko Wielkopolskie. Nazwa ta upowszechniła się po 15 maja 1920 roku, po zatwierdzeniu przez Ministerstwo Spraw Wojskowych Odznaki Pamiątkowej Wojsk Wielkopolskich²⁵.

Ostatnie publikacje, zwłaszcza z lat 2008-2009, nie zmieniły obrazu powstania ukształtowanego w latach poprzednich. Nie doprowadziły do wyrugowania istniejących stereotypów, uproszczeń i legend. Legendy żyją własnym życiem i kolejne monografie naukowe mają na nie niewielki wpływ. Walka z nimi jest nadal niezmiernie trudna.

Artykuł ukazał się pierwotnie w: W. Caban, J. Smoliński (red.), *Mity i legendy w polskiej historii wojskowości*, Kielce 2013, s. 108-121.

BIBLIOGRAFIA

- Becela T. 1973, *Świt nad Wartą. Opowieść z czasów Powstania Wielkopolskiego*, Poznań.
- Czubiński A., Polak B. (red.) 2002, *Słownik biograficzny powstańców wielkopolskich 1918-1919*, Poznań.
- Dowbor-Muśnicki J. 1935, *Moje wspomnienia*, Warszawa.
- Dworecki Z. 2008, *Poznańskie i Piłsudski*, Poznań.
- Górnicki G. 1977, *Poszli ci, którzy powinni. Utwór sceniczny w trzech aktach*, Poznań.
- Górnicki G. 1984, *Bitwa szalała do wieczora. Opowieść o Powstaniu Wielkopolskim w siedemnastu obrazach*, Poznań.
- Górnicki G. 1994, *Mściwój i Anna Maria*, Poznań.
- Grot Z. 1983, *Historiografia Powstania Wielkopolskiego*, [w:] A. Czubiński, Z. Grot, B. Miśkiewicz, *Powstanie Wielkopolskie 1918-1919. Zarys dziejów*, Warszawa-Poznań, s. 16.
- Karwat J. 2012, *Powstanie Wielkopolskie 1918/1919 w historiografii i kulturze*, Poznań.
- Kollenscher M. 1920, *Jüdisches aus der deutsch-polnischen Übergangszeit. Posen 1918-20*, Berlin.
- Nogaj S. 1928, *Bojówka „Sęp” w Poznaniu, Żołnierz Wielkopolski*, 9, s. 5.

²⁵ Zob.: Polak 1990.

- Olszewski M. 2002, Powstanie wielkopolskie w malarskich i rzeźbiarskich formach twórczości artystycznej, [w:] L. Trzeciakowski, P. Matusik (red.), Dzieje polityczne, kultura, biografistyka. Studia z historii XIX i XX wieku ofiarowane prof. Zbigniewowi Dworackiemu, Poznań, s. 257-260.
- Paukuszta E. 1961, Pogranicze, Warszawa.
- Polak B. 1990, Wojsko wielkopolskie 1918-1920, Koszalin.
- Prauziński L., Ulrich A. 1938, W marszu i w bitwie. Szlakiem powstańców wielkopolskich 1914-1920, Poznań.
- Raszewski K. [b.r.], Wspomnienia z własnych przeżyć do końca roku 1929, Poznań.
- Serwański E., Serwańska W. (red.) 1971, Wspomnienia haremistrza Henryka Śniegockiego. Materiały szkoleniowe do historii harcerstwa wielkopolskiego, Poznań.
- Turwid M. 1968, Dwie strony drogi, Bydgoszcz.
- Wieliczka Z. 1930, Wielkopolska a Prusy w dobie powstania 1918/19, Poznań.
- Wieliczka Z. 1930, Powiat witkowski w okresie rewolucji niemieckiej 1918-1919, Poznań.
- Wieliczka Z. 1931, Od Proсны po Rawicz. Wspomnienia z powstania wielkopolskiego 1918-1919, Poznań.
- Wieliczka Z. 1961, Prawda a legendy powstania wielkopolskiego 1918-1919, Kurytyba.
- Wierzbński M. 1925, Wolność. Powieść z czasów odrodzenia Wielkopolski, Poznań.
- Wilkanowicz R. 1928, Bezimienni bohaterowie powstania wielkopolskiego. Szkic historyczno-literacki, Poznań.

Myths and Legends of the Greater Polish Uprising 1918-1919

Abstract. Numerous myths and legends have emerged regarding the origins and the course of the Greater Polish uprising 1918-1919. Their inception can be traced back to the very first publications written by the participants of the armed undertaking. Publications from the 1920s influenced historical research in the latter half of the century. Since the feats of the insurgency remained underappreciated, the people involved began to forge its fantastic epic on their own. The legends thus created provided basis for works of literature, art, and film. Such a state of affairs was also affected by political considerations. For a long time, the literature concerning the uprising expressed emotions dictated by the current interests of the people in power. In the 1930s, the uprising was spoken of with a distinct nod towards the Sanacja faction, while after the war the mass participation of peasantry and workers in the insurgency movement was interpreted as an element of socialist revolution. Publications from the two past decades have not changed the previous image of the uprising, failing to eliminate the existing stereotypes, oversimplifications and legends. The legends live a life of their own, and the successive scientific monographs have little impact on those.

Keywords: historiography, legend, insurgency, memory, propagation, Greater Poland

OREST KRASIWSKI

Kultura a globalizacja: problemy zasadnicze

Abstrakt. Artykuł analizuje wpływ globalizacji na procesy kulturowe w społeczeństwie. Zbadano znaczenie kultury globalnej dla samoidentyfikacji i samookreślenia oraz lokalne kultury narodowe. Wskazano przyczyny globalizacji, ukazano również konsekwencje rozprzestrzeniania się kultury masowej, zachodniego stylu życia, wartości i ideałów społeczeństwa konsumpcyjnego.

Słowa kluczowe: globalizacja, kultura, globalizacja, westernizacja, akulturacja, status etniczny, deterytorializacja, homogenizacja

Główną tendencją współczesnego postępu światowego są wielowymiarowe procesy globalizacji, które rozwijają się w wielu dziedzinach ludzkiego życia i społeczeństwa. Charakteryzują się one: umacnianiem wzajemnych relacji; nieustanną integracją rynków, finansów, technologii; rozpowszechnianiem uniwersalnych norm i wartości demokratycznych, sieci informacyjnych; wzrostem przepływu czterech „i” – inwestycji, przemysłu (*industry*), informacji oraz indywiduów¹. W dobie globalizacji pojawiają się nowe zjawiska społeczne i kulturowe, które były znane w czasach historycznych w znacznie mniejszej skali, a także zupełnie nowe, dotyczące różnych aspektów życia człowieka, w tym kultury, tworzące kulturę globalizacyjną.

Termin „globalizacja kultury” pojawił się w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku jako odzwierciedlenie nowej jakości człowieka w wyniku przyspieszenia integracji narodów do systemu globalnego, związanego z rozwojem nowoczesnych środków komunikacji i stosunków gospodarczych, tworzenia korporacji transnarodowych oraz wpływem mediów. Światowa turystyka, pojawienie się kulturowych hybryd, kultura postmodernistyczna to zjawiska, które pokazują globalne zmiany. Ważnym problemem w tych warunkach jest wewnętrzna motywacja osoby, jej samoidentyfikacja, która jest główną konsekwencją globalizacji.

Jako zjawisko społeczne kultura związana jest z przestrzenią, a niektóre jej struktury i dzieła funkcjonują na obszarach, na których żyją jej twórcy i konsumenci.

¹ Kanter i Pittinsky 1995-1996, s. 2.

Każda struktura kulturowa i polityczna, ośrodek lub grupa, które merytorycznie różnią się, doświadczają większego lub mniejszego wzajemnego oddziaływania w procesie komunikacji międzynarodowej, co prowadzi do zmniejszenia i stopniowego zanikania różnic między nimi, aż do wzmocnienia więzi i eliminacji izolacji, a tym samym do odrębności międzykulturowych. Oznacza to, że globalizacja kulturowa charakteryzuje się konwergencją kultur pomiędzy różnymi narodami i państwami, prowadzi do absorpcji narodowego dziedzictwa kulturowego przez popularne kultury międzynarodowe albo powoduje częściowe zniknięcie lub przekształcenie się w kultury międzynarodowe, które mogą być traktowane jako utrata tożsamości narodowej. Zdaniem polskiego badacza socjologii kultury Mariana Golki procesy globalizacyjne prowadzą z jednej strony tak do akulturacji, czyli zacierania wyraźnych cech pewnych kultur, częściowego ukrycia lub zanikania, jak i do ekspansji światowego „kulturowego panoptikum” i tworzenia globalnie powiązanych zasad tworzenia kultury, jej rozpowszechniania, promocji i funkcjonowania w stale aktualizowanych jakościach oraz różnorodności kulturowej². To dotyczy zarówno dawnych procesów globalnych (realizacji idei imperialistycznych, wielkich odkryć geograficznych, kolonizacji, powstania i rozprzestrzeniania się gospodarki kapitalistycznej, najnowszych projektów i programów), jak i współczesnych mechanizmów realizacji polityki globalizacyjnej: działalności korporacji transnarodowych i międzynarodowego przepływu kapitału inwestycyjnego, międzynarodowego transferu technologii, dystrybucji racjonalnych, wydajnych i standardowych produktów i usług, transportu międzynarodowego, a także stałego, wszechstronnego rozwoju sieci mediów elektronicznych.

Biorąc pod uwagę kulturę, zwłaszcza jako sposób życia lub strukturę ukształtowaną przez jakiś czas i w której tworzą się odpowiednie obrazy świata ludzkiego oraz cechy rzeczywistości reprezentowane przez ustalone normy kultury, globalizacja kulturowa prowadzi w tym przypadku do zmiany kontekstu (struktury) obrazu, tożsamości, ogólnych przekonań, wartości. Z tego punktu widzenia kulturę można do pewnego stopnia uważać za wskaźnik globalizacji, ponieważ kultura jest bezpośrednio związana ze świadomością i sposobem życia człowieka i społeczeństwa. W wyniku procesów globalizacji w środowisku kulturowym najbardziej wyraźne są zmiany, które, jak pisze brytyjski socjolog John Tomlinson, przejawiają się w takich zjawiskach, jak: etnocentryzm, imperializm kulturowy, westernizacja i deterytorializacja³. Według Tomlinsona kultura globalna jest przede wszystkim „globalną kulturą kapitalistyczną”, generowaną przez siłę polityczną i ekonomiczną korporacji i ich globalne bogactwo. Działając jako „siła ideologiczna”, określa globalną rzeczywistość kulturową, rozpowszechnia wartości kapitalistycznego sposobu życia, a tym samym determinuje kulturę światową⁴.

² Golka 2001, s. 78.

³ Tomlinson 1999, s. 81.

⁴ Ibidem.

Wielu badaczy uważa, że amerykański kapitalizm ma największy wpływ na świecie, stąd globalizacja kulturowa jest zjawiskiem równoznacznym amerykańskości, zwłaszcza tak zwanej westernizacji. Amerykańska kultura masowa rozwija się w tak przyspieszonym tempie, że przebija kulturę masową nawet w samej Europie. Amerykanizm przeniknął również języki europejskie. Amerykańska kultura masowa rozpowszechniła się wśród młodzieży europejskiej, szczególnie w krajach Europy Wschodniej i na obszarze postsowieckim. Wszystko to może nieść ze sobą zagrożenie i wywołać opór ze strony lokalnych kultur. Amerykański politolog Samuel Huntington ostrzegał Stany Zjednoczone i Zachód przed koniecznością taktownego podejścia do innych narodów w dziedzinie kultury oraz dogłębnego zrozumienia fundamentalnych religijnych i filozoficznych zasad innych cywilizacji⁵.

Kolejnym problemem spowodowanym przez globalizację jest deterytorializacja. Istotą koncepcji deterytorializacji, wynikającej z idei kanadyjskiego filozofa Herberta Marshalla McLuhana i przedstawionej w badaniach Anthony Giddensa i Davida Harveya, jest idea transformacji relacji między miejscem zamieszkania człowieka a jego kulturowymi, społecznymi praktykami, doświadczeniem i tożsamością, i jest kluczowym aspektem transformacji lokalnej (kultury lokalnej, państwa, narodu – wszystkich aspektów i poziomów społeczeństwa lokalnego) w warunkach globalizacji⁶. Według J. Tomlinsona deterytorializacja, nazywana przez niego „kulturą podróżującą”, jeszcze nie grozi utratą lokalności, ponieważ osoba żyjąca na pewnym terytorium jest do niego głęboko przywiązana. Deterytorializacja jest tylko transformacją lokalności w przestrzeni światowej, implikuje ona istnienie ścisłych związków między kulturą a lokalnością poprzedzających procesy globalne. Jeśli weźmiemy pod uwagę migrację mieszkańców obszarów wiejskich do dużych miast, spowodowaną koniecznością zapewnienia robotnikami nowo powstających gigantów przemysłowych, będąc fizycznie oddzieleni od swoich korzeni, migranci nie utracili więzi ze swoją ojczyzną etniczną dzięki mediom. Jednocześnie w nowych warunkach stworzyli ośrodki swojej kultury na nowym terytorium. Dlatego też deterytorializacja może być postrzegana nie tylko jako odejście od poprzedniego stanu, w którym doświadczenie kulturowe było ściśle związane z określonym miejscem zamieszkania danej osoby, ale także jako skuteczny sposób na zdobycie doświadczenia kulturowego, które istnieje w świecie globalnym. W tym kontekście deterytorializacja sprzyja modernizacji kultury globalnej, a różne kultury lokalne mają bezpośredni wpływ na tworzenie i rozwój kultury światowej.

Charakterystyczną cechą kultury globalnej jest problem samoidentyfikacji i samostanowienia. Jest to spowodowane rosnącym zainteresowaniem lokalną kulturą narodową, osobliwościami etnicznymi i religijnymi. Według rosyjskiego socjologa Nikity Pokrowskiego wszystkie produkty kultury globalnej są efektem

⁵ Huntington 1996.

⁶ Olijnyk 2009, s. 43.

samoidentyfikacji, a wzrost procesów identyfikacyjnych zachodzi nie tylko na poziomie indywidualnym, ale także w grupie. Są manifestowane jako cechy etniczne, religijne, społeczne, polityczne itp.⁷

Procesem obiektywnym, reakcją na globalizację, w szczególności relacje między partykularyzmem a uniwersalizmem, indywidualnym i ogólnym, lokalnym i ponadlokalnym, do pewnego stopnia konwergencją globalnej i lokalnej kultur, ich wzajemny związek jest glokalizacją⁸. W dyskursie naukowym pojęcie glokalizacji zostało wprowadzone przez amerykańsko-brytyjskiego naukowca Rolanda Robertsona w latach dziewięćdziesiątych XX wieku i zdefiniowane zostało jako „regionalna reakcja na globalizację światową”, która jest wynikiem korelacji globalnego i lokalnego⁹. Neologizm zaproponowany przez autora jest wynikiem połączenia dwóch słów – „globalny” i „lokalny”, i oznacza, że globalizacja jest realizowana na poziomie lokalnym i wpływa na kultury lokalne, tak samo jak kultury lokalne oddziałują na procesy globalizacji. „Globalizacja dostosowuje się do lokalizacji, a lokalizacja dostosowuje się do globalizacji”¹⁰, pisze profesor Uniwersytetu w Segedynie Yuichi Takeuchi. Globalizacja nie pojawia się jako napięcie, atak na coś, tylko działa coraz bardziej jako symbioza między globalnym a lokalnym. Wyśiłki globalizacji są zawsze skierowane do ściśle określonego miejsca i w pewnym sensie jest to proces glokalizacji¹¹.

Jednak polski socjolog Edmund Wnuk-Lipiński uważa, że nie wszystkie partykularyzmy są zuniwersalizowane. Tylko minimalna liczba z nich podlega temu procesowi, inne pozostają lokalnymi cechami, niezależnie od postępu globalizacji, i tylko niewielka część uniwersalizmów jest postrzegana przez środowisko lokalne. Zawartość i opakowanie coca-coli są identyczne w Chinach, Bułgarii, Izraelu, na Ukrainie, w Południowej Afryce lub w Boliwii, podobnie jak produkty McDonald's, filmy amerykańskie lub produkty muzyczne. Mutacje lokalne ograniczają się głównie do tłumaczenia globalnych nazw i sloganów reklamowych na języki lokalne, ale nie zawsze tak jest. Ponadto poziom globalny z reguły jest ekspansywny, a lokalny – defensywny¹². W tej sytuacji swoisty protekcjonizm lokalnej kultury odbywa się zgodnie ze standardami globalizacji i do pewnego stopnia przeciwstawia się globalizacji. Glokalizacja może być traktowana jako

⁷ Pokrowskij 2000; Żukockaja i Kowaliewa 2011.

⁸ Pojęcia „globalny” i „glokalizacja” pojawiły się po raz pierwszy w marketingu i opierały się na japońskiej koncepcji „dochakuka”, która początkowo oznaczała dostosowanie technologii rolnych do warunków lokalnych. Pojęcia „globalny” i „glokalizacja” w marketingu oznaczały sprzedaż i promocję towarów na całym świecie poprzez specyficzne rynki lokalne, dostosowanie globalnego produktu do każdego konkretnego rynku. Do tego dochodziła bardzo konkretna świadomość, że lokalne i zróżnicowane są lepiej sprzedawane. Zob.: Olijnyk 2009, s. 43.

⁹ Robertson 2003.

¹⁰ Takeuchi 2005.

¹¹ Pomieciński 2009.

¹² Wnuk-Lipiński 2005, s. 30.

„swoista reakcja na kosmopolityzm”¹³, charakterystyczny dla początkowego etapu globalizacji. Kosmopolici są przekonani, że dzięki globalizacji są oni w stanie uciec od lokalności, a teraz będąc obywatelami świata, mają możliwość zagłębić się w inne kultury, nie martwiąc się o rozwój własnej.

W przypadku globalizacji charakterystyczne jest to, że, po pierwsze, pokazuje ona przenikanie elementów kultury globalnej do kultury lokalnej. Aby zrozumieć istotę tego procesu, należy przeanalizować przesłanki tego przenikania, biorąc pod uwagę atrakcyjność lokalnej kultury, „konkurencyjność” lokalnych kultur jako „produktów lokalnych” na rynku globalnym. Jednocześnie należy wziąć pod uwagę zarówno zalety, jak i zagrożenia dla lokalnej kultury. Należy zauważyć, że tendencje globalizacyjne korygowane są przez lokalne możliwości, zarówno materialne, jak i racjonalne, w celu dostosowania ich do lokalnych warunków. Wspomniany McDonald’s różni się w odmiennych regionach świata i dostosowuje swoje produkty do lokalnego systemu odżywiania, dyskoteka muzyczna inaczej brzmi w Stanach Zjednoczonych, w krajach arabskich lub wschodnioeuropejskich. Należy również pamiętać, że globalne „przemiany kulturowe” nigdy w pełni nie odzwierciedlają obiektywnych relacji między nosicielami tej kultury a konsumentami na poziomie lokalnym. Ponadto przeniesienie i rozpowszechnienie obrazów w dużej mierze zależą od doświadczenia, wiedzy i umiejętności ich nosicieli, prowadzą do tworzenia konkurencyjnych wizerunków świata, które oceniane są z innej perspektywy jako fantastyczne i nierealistyczne¹⁴.

Po drugie, globalizacja to funkcjonowanie lokalnych kultur w warunkach globalizacji. Występuje rosnąca tendencja do atomizacji i separatyzmu wcześniej ustalonych relacji kulturowych, obyczajów, tradycji. Podobne tendencje są konsekwencją systemów administracyjnych, politycznych i gospodarczych. Zagroza to identyfikacji społeczności lokalnej, a w przyszłości również suwerenności politycznej.

Po trzecie, globalizacja charakteryzuje się wprowadzeniem lokalnej kultury do systemu globalnych związków. Dotyczy to nie tylko kultury jako całości i globalnych elementów kultury, ale także globalizacji „produktów” kultury. Jego konsekwencją jest wzmocnienie pozycji lokalnej kultury. Wdrożenie tego lokalnego układu kultury do systemu stosunków globalnych niewątpliwie wzmacnia możliwość rozwoju tego układu. Należy zauważyć, że kultura lokalna, która jest wprowadzana do sieci globalnych relacji kulturalnych, pozostaje zarówno częścią kultury krajowej, jak i nakłada pewne obowiązki wobec innych kultur.

Po czwarte, globalizacja pokazuje, jak globalizacja zmienia kulturę lokalną, zwyczaje, obrzędy, rytuały, zachowania, które poprzednio nadawały ludności swoistości etnograficznej i które stopniowo znikają w miarę jak większość społeczeństwa przyswaja nowe standardowe formy życia. Z jednej strony dążenie kultury

¹³ Kuciński 2011, s. 38.

¹⁴ Kempny 2004, s. 183.

lokalnej do wielokulturowości jest ważnym elementem postępu i w pewnym stopniu zapewnia bezpieczeństwo i „niby ułatwia komunikację lub kontrolę nad systemem zunifikowanym”, z drugiej strony „sprawia, że cały system staje się podatny na różne formy zagrożeń”¹⁵.

Podstawą globalizacji jest globalizacja światowej gospodarki, która jest ściśle powiązana z polityką i kulturą, a także jest „procesem liberalizacji i towarzyszącej jej integracji funkcjonujących izolowanych rynków gospodarek narodowych w jednym wewnętrznym zintegrowanym rynku światowym”¹⁶. Jednocześnie globalny kapitalizm próbuje podporządkować sobie i skomercjalizować nie tylko gospodarkę, ale także wszelkie idee, produkty materialne i niematerialne, zwłaszcza telewizję, reklamę, prasę, literaturę, filmy itp. W związku z tym ważnym czynnikiem procesów globalizacyjnych w kulturze, wynikiem „produkcji kulturalnej”, jest ich potencjał komercyjny. W gospodarce rynkowej wszystko, co może przynieść zysk, podlega komercjalizacji. Dlatego na świecie istnieje zapotrzebowanie na nowe zmiany globalizacyjne w dziedzinie kultury, szczególnie w muzyce, literaturze, kinie, telewizji itp.

Ważną rolę w życiu współczesnego społeczeństwa odgrywa konsumpcjonizm (społeczeństwo konsumpcyjne) spowodowany globalizacją, a także kryzys wartości społecznych przejawiający się luką kulturową pokoleń, zróżnicowaniem społeczno-kulturowym. Konsumpcjonizm jest związany z rozwojem gospodarki i wzrostem produkcji, zmianą jakości stosunków społecznych, tradycji, ma on bezpośredni wpływ na kulturalny rozwój społeczeństwa.

Ideologia konsumpcjonizmu została ustanowiona w krajach postkomunistycznych na początku lat 90. ubiegłego wieku, w okresie zmiany paradygmatu społeczno-politycznego i kulturowego rozwoju krajów. Pojawiła się, gdy doszło do ostrych dyskusji na temat dalszych ścieżek i kierunków rozwoju społecznego, w okresie kształtowania się nowych norm społecznych, zmiany wartości moralnych. Wszystko to wpłynęło na treść kultury masowej, która z jednej strony charakteryzuje się rozrywkowym charakterem konsumpcyjnym, propagandą lekkiego stylu życia i poszukiwaniem przyjemności i komfortu, z drugiej jednak strony konsumpcjonizm w kulturze masowej sprzyja integracji i konsolidacji ludzi¹⁷.

Konsumpcjonizm realizuje się w szerzeniu kultury masowej, zachodniego stylu życia, wartości i ideałów społeczeństwa konsumpcyjnego, transferu produktów konsumpcyjnych kultury masowej na grunt krajowy, przyczynia się do homogenizacji (tworząc jednolitą kulturę) lub zmniejszenia różnorodności kulturowej w świecie, dla wzmocnienia procesu unifikacji różnorodności kulturowej. Istota unifikacji kulturowej polega na tym, że niektóre osoby lub grupa ludzi odrzuca własną tradycję kulturową i próbuje wejść do innej, która wydaje się dla nich bardziej atrakcyjna

¹⁵ Wozniak 2000.

¹⁶ Kołodko 2011, s. 298.

¹⁷ Koźmiakin i Nowak 2009.

lub do której są zmuszeni wejść. Jednak z reguły człowiek „nie trafia w odpowiedni kontekst kulturowy, lecz w pewną pośrednią warstwę kulturową, z jej odciętymi formami, językiem i dyskursem”. Taka osoba akceptuje pewien regres, natomiast „podstawowa grupa kulturowa kultury dominującej, do której ona należy, bez względu na wolność, znajduje się w uprzywilejowanej pozycji”¹⁸.

Analizując fenomen telewizji, kina, literatury można zauważyć proces dublowania projektów kulturalnych, ich powtarzanie w zaktualizowanej formie i tworzenie szeregu analogii. Najpopularniejsze bestsellery są kopiowane przez innych autorów, a filmowcy powtarzają dzieła zapożyczone. Konsumpcyjne teksty kultury są w ten czy inny sposób analogią tekstów zachodnich. Charakteryzują się sensacyjnością, powtarzalnością, treścią rozrywkową i pozytywnym nastawieniem do otoczenia. Najbardziej oczywistymi elementami są przedmioty reprezentacji: towary, usługi, opis samych tekstów i niektóre sposoby wyrażania idei konsumpcjonizmu. One są uniwersalne zarówno dla tekstów zachodnich, jak i dla tekstów krajów, do których są kierowane.

W historycznym rozwoju ludzkości globalizacja kulturowa odbywała się w oparciu o wartości zachodnie – reformację, oświecenie, odrodzenie. Na obecnym etapie rozpowszechnił się system wartości, który ma charakter konsumpcyjnego społeczeństwa rozrywkowego, charakteryzującego się z jednej strony poszukiwaniem przyjemności i komfortu oraz pragnieniem człowieka do udanej kariery, rozwoju osobistego z drugiej strony. Można skonstatować, że idee konsumpcjonizmu w kulturze masowej dziś przedstawiają ogólne stanowisko w rzeczywistości kulturowej i mają ogromny wpływ na kształtowanie światopoglądu społecznego.

W wyniku ekspansywnych wpływów politycznych i ekonomicznych odbywa się proces homogenizacji. Należy zauważyć, że kultury lokalne, dostrzegając homogenizujący wpływ kultury zachodniej, nie znikają, lecz tworzą własne wzory, zachowując ich podstawę. Według amerykańskiego politologa Francis Fukuyamy homogenizacja i zachowanie lokalnych tożsamości kulturowych odbywa się jednocześnie, nawet w obliczu inwazji kultury zachodniej miejscowi inaczej postrzegają obcą kulturę proponowaną im. Rola tradycji narodowych, religijnych, etnicznych w życiu publicznym pozostaje wyraźna, ludzie często koncentrują się na „tradycyjnym sposobie życia”¹⁹.

Konsumpcja światowych marek, towarów i usług, a także rozwój technologii informatycznych w zglobalizowanym świecie niosą ze sobą problem utożsamienia. Identyfikacja służy jako funkcja obronna w celu zachowania i ochrony kultury narodowej, świadomości, tradycji, języka. Profesor Manuel Castells, współczesny badacz społeczeństwa informacyjnego z Uniwersytetu Kalifornijskiego uważa tożsamość za proces, w którym jednostka identyfikuje się przede wszystkim na

¹⁸ Łado 2009.

¹⁹ Fukuyama 2006, s.180.

podstawie pewnych cech kulturowych właściwych dla tej konkretnej wspólnoty historycznej, z wyłączeniem szerszych powiązań z innymi strukturami społecznymi. W kontekście kształtowania tożsamości osoby M. Castells mówi o potrzebie jej ochrony – izolacji od negatywnych skutków globalizacji i tworzenia warunków w celu przystosowania człowieka do nowych realiów, które powstają²⁰. To znaczy, że, z jednej strony, w warunkach napływu nowego systemu wartości, zastępującego tradycyjne ideały kultury, etnos przeciwstawia własne wartości i ideały: pamięć historyczną, wierzenia, tradycje, język. W tym przypadku etnos występuje jako wspólnota kulturowa i „bezpieczna przystań” dla zachowania etniczności i wartości etnicznych w homogenizującym się świecie, a tożsamość etnokulturowa odgrywa ważną rolę w umacnianiu i szerzeniu nacjonalizmu i religii. Z drugiej strony chodzi o konieczność dostosowania się do nowych realiów i postrzegania roli kultury w zmieniających się warunkach, gdzie nauka, jako podstawa postępu naukowego i technologicznego, staje się coraz ważniejsza. We współczesnym zglobalizowanym społeczeństwie nauka i wiedza teoretyczna stały się bezpośrednią siłą produkcyjną, dokonuje się synteza elity naukowej, przedsiębiorczej i politycznej, a zasady etyczne i motywacyjne są asymilowane przez szerokie warstwy społeczne. Trwa proces tworzenia nowej wspólnoty – „klasy intelektualistów”, a determinantą jej przedstawicieli jest motywacja charakterystyczna zarówno dla środowiska naukowego, jak i dla elit przedsiębiorczych i politycznych²¹. Ponadto należy pamiętać, że sfera duchowa zawsze zapewniała wyższy poziom ludzkiej wolności niż produkcja materialna. Tymczasem we współczesnym społeczeństwie działalność przedsiębiorcza sprawiła, że granice państwowe i terytorialne stały się konwencjonalne, a nauka nie przekracza granic państwowych. W dzisiejszych czasach bardzo intensywnie odbywa się proces koncentracji elity naukowej w krajach najbardziej rozwiniętych, gdzie zapewnione są najlepsze warunki dostępu do najnowszych informacji i szerokie możliwości dla prac eksperymentalnych oraz praktyczne wykorzystanie uzyskanych wyników. Właśnie tutaj stworzono najlepsze warunki dla dialogu międzypodmiotowego, komunikacji międzyetnicznej. Pod wpływem tych procesów aktualizowany jest system wartości, ideały wspólnoty kulturowej, adaptacja kultury do nowych realiów cywilizacyjnych.

W ten sposób odbywa się komunikacja międzykulturowa lub współczesny dialog kultur, który jest efektem interakcji przedstawicieli różnych kultur. W tym przypadku doświadczenie społeczno-kulturowe ludzi jest wzbogacone lub odwrotnie, istnieje niebezpieczeństwo utraty przez różne kultury indywidualności i tożsamości, co może prowadzić do zaostrzenia sprzeczności etnokulturowych. W trakcie komunikacji międzykulturowej powstaje proces wspomnianej już akulturacji, podczas której jeden system kulturowy przejmuje właściwości innego.

²⁰ Castells 2009.

²¹ Inozimcew 1999.

Podstawą akulturacji jest proces komunikacji, który można uznać za wyjątkowe nabycie zdolności komunikacyjnych dla nowej kultury, a rezultatem akulturacji może być zarówno percepcja nowych elementów kulturowych, jak i odrzucenie nowych wpływów, co prowadzi do ochrony i idealizacji własnej oryginalnej kultury. Główne strategie akulturacji to: asymilacja, separacja, marginalizacja i integracja.

Akulturacja może mieć miejsce zarówno w przypadku dobrowolnego przejścia wzorów jednej kultury przez drugą, jak i przy gwałtownej ekspansji kulturowej, która jest rozszerzeniem strefy wpływów kultury dominującej poza początkowymi granicami funkcjonowania lub granicami państwowymi. Ze swojej natury jest to proces głównie jednokierunkowej komunikacji międzykulturowej, ponieważ jest kontrolowany „z zewnątrz”, jest gwałtowny i nie wymaga koordynacji działań i zasad. Obecnie ekspansja kulturowa jest wynikiem ekspansji gospodarczej i politycznej jako efekt wojskowo-politycznej dominacji jednej społeczności nad drugą²². Przy takim podejściu komunikacja międzykulturowa czyni kultury nierównymi, często powodując konflikty międzyetniczne i kulturowe definiowane jako kolizja podmiotów kulturowych, która z reguły ma charakter tymczasowy i powstaje na poziomie indywidualnym. Istota tego polega na różnicach między przedstawicielami odmiennych kultur, co często prowadzi do nieporozumień i sprzeczności. W tym kontekście może dojść do konfliktu kultur, który przejawia się na poziomie grupy, kształtowany jest na przestrzeni dziesięcioleci i determinują go czynniki polityczne i ekonomiczne.

O konstruktywnej formie komunikacji międzykulturowej możemy mówić wówczas, gdy wzajemne przepływy odbywają się na zasadzie dobrowolności. Przy takich relacjach kultury wzajemnie się wzbogacają, uzupełniając się nawzajem, często nie tylko kulturą materialną, ale także ideami naukowymi i technologicznymi, wartościami i normami życia. Jednocześnie społeczeństwo doświadczające wpływów kulturowych zachowuje swój własny fundament i oryginalność, wzbogacając swoje dziedzictwo przez inną kulturę, zapewniając w ten sposób stabilność i bezpieczeństwo²³.

Tak więc wzmocnienie komunikacji międzykulturowej narodów może w jednym przypadku stać się źródłem pogłębiania konfliktów etniczno-kulturowych, a w drugim – przejawem zbliżenia kultur. Państwa i regiony różnie postrzegają przepływ kultury zewnętrznej. Konsumpcja jej jako rzeczywistego produktu często staje się zarówno okazją do twórczości kulturowej, zachwycenia i postrzegania, jak i czynnikiem oporu i walki z nią.

Jedną z form komunikacji międzykulturowej jest synteza kultur – unifikacja i wzajemne przenikanie się sfer kulturowych, wartości, norm, rodzajów zachowań, które skutkują jakościowo nową formacją społeczno-kulturową. Każda sfera

²² Osypowa i Sadowska 2010.

²³ Mjazowa 2008, s. 4.

ludzkiego życia może być postrzegana jako podsystem kultury. Na przykład gospodarka charakteryzuje się historycznie ukształtowanymi normami i wartościami kulturowymi. W tym sensie pojęcie syntezy kulturowej oddaje organiczną jedność duchowości w różnych kierunkach kultury. Synteza kulturowa jest reprodukcją duchowej jedności kultury przy jednoczesnym zachowaniu odmienności jej form. Synteza lub wzajemne przenikanie jako zasada kultury wymaga wzajemnego przenikania sztuki, czyli kultury i życia²⁴. Różnica pomiędzy sztuką a życiem powinna być utrzymana, jednocześnie stale malejąc.

Komunikacja międzykulturowa jest źródłem witalności kultury. Jednak tylko w tym przypadku, gdy kultura jest oparta na zasadach korelacji norm, złożoności cech i relacji określonych interpretacji powszechnego sposobu życia. Jednocześnie jedność kulturowa powinna być dobrowolna, a nie wymuszona. Społeczeństwo kulturowe to społeczeństwo oparte na twórczych zasadach, w którym kultura jednoczy gospodarkę, naukę i sztukę.

W komunikacji międzykulturowej istotną rolę odgrywają ludzkie stereotypy, w szczególności etniczne – uproszczony, schematyzowany, emocjonalnie zabarwiony i zrównoważony wizerunek każdej grupy etnicznej, który łatwo można zastosować do wszystkich członków tej grupy²⁵. W życiu codziennym człowiek nieustannie napotyka wcześniej ustalone wyobrażenia o przedstawicielach innych kultur i narodowości, często nie zdając sobie z tego sprawy. Stosunek do ich indywidualnych i zbiorowych osobliwości determinowany jest przekonaniem przypisywanymi całej grupie społecznej przez pewne cechy charakteru lub zachowania.

Specyfika powstawania stereotypów opiera się na obiektywnych warunkach życia ludzi, którzy charakteryzują się wielokrotnym powtarzaniem monotonna sytuacji życiowych, oraz konsolidacji informacji o jednorodnych zjawiskach, faktach i ludziach w postaci stabilnych, doskonałych formacji. Utrwalone stereotypy zachowują kulturowe doświadczenie ludzi, odzwierciedlają to, co ogólne i powtarzalne w ich codziennym życiu, poprzez stereotypy odbywa się postrzeganie siebie nawzajem. Ponadto nie są one stabilne, z czasem transformują, odzwierciedlając w ich treści zmiany w stereotypach. W konfrontacji z inną kulturą człowiek przejawia naturalną tendencję do postrzegania jej z punktu widzenia istniejącej, właściwej jego środowisku²⁶. Nikt nie jest w stanie w pełni stworzyć obiektywnego spojrzenia lub akceptować wiele nowych szczegółów aspektów otaczającego świata. Pod tym względem skłonność do klasyfikowania nieznanymi zjawiskami obcej kultury w ramach istniejących kategorii jest naturalną cechą człowieka.

Stereotypy prowadzą do stworzenia pozytywnego wizerunku i wzorów tożsamości własnej kultury. W wyniku stereotypizacji odbywa się porównanie kultury obcej i własnej, a zatem podejmuje się próbę ochrony wartości i tradycji własnej

²⁴ Kozłowski 2001.

²⁵ Tien 2007, s. 93.

²⁶ Gruszewickaja, Popkow i Sadochin 2002, s. 218.

grupy. Pod tym względem stereotypy są „mechanizmem ochronnym, który służy zachowaniu pozytywnej tożsamości własnej grupy kulturowej”²⁷. Takie zróżnicowanie wiąże się z pojęciem grupowego faworyzowania, czyli formowaniem u przedstawicieli grupy etnicznej bardziej pozytywnego wizerunku własnej kultury w porównaniu z kulturami innych grup. Negatywne stereotypy przypisywane są „obcemu” w celu utrzymania pozytywnego wizerunku siebie w kontraście.

Procesy globalizacyjne zachodzące w środowisku kulturowym zaostrzają problem zachowania kultury etnicznej. Obserwuje się głębszą wewnętrzną spójność grupy etnicznej, która ocenia różnice etniczne bezpośrednio wpływające na kształtowanie się statusu etnicznego – produktu świadomości grupowej, który jest postrzegany i interpretowany przez człowieka i zdeterminowany przez system subiektywnych ocen i obiektywnych wskaźników. Jest on ważnym elementem dobrobytu społecznego, który bezpośrednio wpływa na poczucie ograniczeń narodowych²⁸. Rosyjski politolog Michaił Sawwa uważa, że najważniejszym elementem subiektywnym statusu etnicznego jest wewnętrzna spójność grupy i zachowanie jej kultury etnicznej, która jest układem współrzędnych, w którym oceniane są różnice etniczne mające bezpośredni wpływ na potencjał konfliktogenny statusu etnicznego. Poziom następstwa kultury etnicznej, po pierwsze, determinuje samoocenę jej przedstawicieli i postawę kontaktujących się grup etnicznych. Po drugie, jest to czynnik zwiększający etniczną solidarność, określający jednostajność zachowania, w tym podczas konfliktu, który aktywnie przejawia się, gdy w grupie etnicznej powstaje elita i przeważa nieuniknione pragnienie do pełnej realizacji praw narodowych i monopolistycznej pozycji własnej elity w sferze politycznej. Poziom solidarności etnicznej (spójność grupowa) ma również bezpośredni wpływ na poziom konfrontacji nie tylko z niektórymi innymi zespołami, ale także z innymi grupami w ogóle²⁹. Od poziomu etnicznej solidarności zależy faworyzowanie grupowe, które ma wysoki potencjał konfliktowy w przypadku, gdy istniejąca kultura jest kwestionowana przez każdą inną grupę, co powoduje rywalizację grupową. Solidarność etniczna zależy bezpośrednio od poziomu zagrożenia dla kultury etnicznej, a także przyczynia się do wzrostu konfliktu między grupami etnicznymi.

Analiza złożonych procesów globalizacji jako jednej z najbardziej wyraźnych cech współczesnego etapu rozwoju społecznego, zachodzącej nie tylko w polityce, ekonomii, prawie, ale także w takich dziedzinach, jak sztuka, edukacja, nauka, często wiąże się z negatywnym wpływem na kulturę. Jednocześnie globalizacja pozwala, aby różne kultury stały się bardziej znane, aby wyjść poza ograniczenia etniczne i narodowe. W ten sposób realizowana jest zasada pluralizmu kultur. Dzięki technologiom informacyjnym zwiększa się ilość informacji otrzymywanej przez osobę, co prowadzi do poszerzenia światopoglądu, wzbogacenia wiedzy o innych

²⁷ Ibidem.

²⁸ Makowska 2010, s. 90.

²⁹ Sawwa 1997, s. 45.

kulturach. Jednocześnie rozwijają się nurty regresywne (separatyzm, regionalizm, radykalny fanatyzm i nacjonalizm) w społeczeństwie, które generują globalne katastrofy społeczne i gospodarcze dotyczące różne regiony i kraje. Dlatego badanie wpływu procesów globalizacyjnych na człowieka i społeczeństwo oraz na ludzkość jako całość jest perspektywnym kierunkiem nauki.

Artykuł ukazał się pierwotnie w: *Studia Europaea Gnesnensia* 2018, 17, s. 251-266.

BIBLIOGRAFIA

- Castells M. 2009, *The Rise of the Network Society: The Information Age: Economy, Society, and Culture*, Cambridge.
- Huntington S. 1996, Zitkennnia cywilizacji i zmina switowoho poriadku [online]. *Politolohija* [dostęp: 23.09.2019]. Dostępny w Internecie: <https://polityslowo.wordpress.com/першоджерела/с-хантінгтон>.
- Fukuyama F. 2006, *Silnoje gosudarstwo. Uprawlieniye i mirowoj poriadok w XXI wiekie*, Moskwa.
- Golka M. 2001, *Kultura w przestrzeni globalnej, Człowiek i Społeczeństwo*, 19, s. 77-90.
- Gruszewickaja T.G., Popkow W.D., Sadochin A.L. 2002, *Osnovy mieżkulturnoj kommunikacii*, Moskwa.
- Inoziemcew W.L. 1999, *Nauka, licznost' i obszczestwo w postindustrialnoj diejstwitielnosti* [online]. *Rossijskij chemiczeskij żurnal* [dostęp: 23.09.2019]. Dostępny w Internecie: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/ECCE/ETHICS/INOZEM.HTM>.
- Kanter R.M., Pittinsky T. 1995-1996, *Globalization: A New World for Social Inquiry*, *Berkeley Journal of Sociology*, 40, s. 1-20.
- Kempny M. 2004, *Wspólnota i polityka tożsamości jako sposoby organizacji kulturowej różnorodności – o potrzebie nowej topiki teorii społecznej w dobie globalizacji*, [w:] Małgorzata Jacyno, Aldona Jawłowska, Marian Kempny (red.), *Kultura w czasach globalizacji*, Warszawa, s. 179-200.
- Kołodko G.W. 2011, *Świat między kryzysami – refleksje na marginesie książki N.Roubiniego i S.Mihma *Ekonomia kryzysu**, *Ekonomista*, 2, s. 297-305.
- Kozłowski P. 2001, *Kulturnyj sintiez* [online]. *Akademik* [dostęp: 23.09.2019]. Dostępny w Internecie: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/8542/КУЛЬТУРНЫЙ.
- Kożemiakin Je.A., Nowak M.A. 2009, *Riepriientacyja idieologii potreblenija w kulturnych projektach sowriemennosti*, *Naucznyje wiadomosti Bielgorodskogo gosudarstwiennogo uniwersitieta*, 16 (71), s. 18-23.
- Kuciński K. 2011, *Glokalizacja jako indygennizacja globalizacji*, *Rocznik Żyrardowski*, 9, s. 15-39.
- Łado N.W. 2009, *Hlobalizacija i kultura: toczky dotyku* [online]. *Problemy miżnarodnych widnosyn* [dostęp: 23.09.2019]. Dostępny w Internecie: <http://www.kymu.edu.ua/vmv/v/09/10.htm>.
- Małowska D. 2010, *Teoretyczni zasady wydiłennia subiektynych aspektiw etnicznoho statusu jak czynnyka rehionalnych etnopolitycznych konfliktiw*, *Naukowi zapysky Instytutu politycznych i etnonacjonalnych doslidzeń im. I.F. Kurasa NAN Ukrainy*, 3, s. 84-94.
- Mjazowa I.Ju. 2008, *Miżkulturna komunikacija: zmist, sutnist' ta osoblywosti projawu (socialno-filosofskij analiz)*. *Awtoreferat dysertacii na zdobuttia naukowoho stupenia kandydata fiłosofskich nauk*, Kyjiw.

- Olijnyk O.M. 2009, Konceptualizacija hlobalizacii: metodolohiczni aspekty, Humanitarnyj wisnyk ZDIA, 38, s. 41-51.
- Osykowa H., Sadowska H. 2010, Kultura i diałoh kultur u konteksti hlobalizacii, *Schid*, 3 (103), s. 105-107.
- Pokrowskij N.Je. 2000, Nieizbiežnost' strannogo mira: wkluczenije Rossiji w globalnoje soobszcestwo, *Žurnal sociologii i socialnoj antropologii*, 3, s. 21-31.
- Pomiciński A. 2009, Lokalne wymiary globalizacji [online]. *Kultura i Historia* [dostęp: 23.09.2019]. Dostępny w Internecie: <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/1492>.
- Robertson R. 2003, Globalization or glocalization?, [w:] R. Robertson, K.E. White (ed.), *Globalisation. Critical Concepts in Sociology*, vol. III, London, s. 31-51.
- Sawwa M.W. 1997, Etniczeskij status. Konfliktologičeskij analiz socialnogo fienomiena, Krasnodar.
- Takeuchi Y. 2005, Glocalization, [w:] R.W. Caves (ed.), *Encyclopedia of the City*, London-New York, s. 208.
- Tien Ju.P. 2007, Kulturołogija i miežkulturnaja kommunikacija: Uczebnik, Rostow-na-Donu.
- Tomlinson J. 1999, *Globalization and culture*, Cambridge.
- Wnuk-Lipiński E. 2005, Świat międzyepoki. Globalizacja, demokracja, państwo narodowe, Kraków.
- Wozniak T. 2000, Globalizacja jak wykłtyk ludstwu [online]. *Biblioteka Ji* [dostęp: 23.09.2019]. Dostępny w Internecie: <http://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/polit-kuchma/globalizac.htm>.
- Żukockaja Z.R., Kowaliewa L.E. 2011, Globalizacija i jeje wlijanije na kulturnyje processy, *Uspiechi sowriemiennogo jestiestwoznanija*, 1, s. 110-112.

Culture and Globalization – Essential Problems

Abstract. The article analyzes the influence of globalization on the cultural processes of society, exploring the significance of global culture for self-identification and self-determination, as well as its impact on local national culture. The author investigates the reasons behind glocalisation, also showing the consequences of the spread of mass culture, the transition of the western way of life, values and ideals of the consumption society.

Keywords: Globalization, culture, glocalisation, Westernization, acculturation, ethnic status, deterritorialization, homogenization

GRZEGORZ ŁUKOMSKI

Pięć wieków tradycji. Kształtowanie się poznańskiego środowiska akademickiego

Abstrakt. Poznańskie tradycje akademickie liczą pięćset lat, poczynając od XVI wieku, gdy staraniem biskupa poznańskiego Jana Lubrańskiego utworzono w Poznaniu Akademię (1519) – pierwszą w Królestwie Polskim po Akademii Krakowskiej (1364). Kontynuacją inicjatyw akademickich było Kolegium Towarzystwa Jezusowego (1573), które z woli monarchów Rzeczypospolitej Obojga Narodów wynoszono do rangi uniwersytetu (1611; 1678). Pamięć o owych faktach kulturowych pozwalała przetrwać trudny czas zaborów. W okresie tym czołowi przedstawiciele elit wielkopolskich dążyli do założenia w mieście polskiego uniwersytetu. Wśród wielu znamienitych obrońców polskość czołową rolę odgrywali m.in.: Jędrzej Moraczewski, August Cieszkowski czy Karol Libelt. Powołanie uczelni tej rangi w XIX wieku, w realiach zaborczej niewoli, nie było jednak możliwe. Wraz z odzyskaniem niepodległości, z inicjatywy członków Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu, istniejącego od 1857 roku, utworzono 7 maja 1919 roku Uniwersytet, zwany początkowo Wszechnicą Piastowską, a od 1920 roku Uniwersytetem Poznańskim. W 1955 roku nadano uczelni imię Adama Mickiewicza.

Słowa kluczowe: tradycje akademickie Poznania, uniwersytety, akademie, nauka polska, środowisko akademickie, Poznań, Enigma

Akademia Lubrańskiego

Zabiegi o utworzenie uniwersytetu w Poznaniu mają swoją długą, bez mała pięćset lat liczącą tradycję, sięgającą początków XVI stulecia. Przez wieki tworzyło się środowisko akademickie Poznania i Wielkopolski. Ideowym antenatem poznańskiej *Almae Matris* była Akademia Lubrańskiego – pierwsza w Polsce humanistyczna szkoła średnia, istniejąca na Ostrowie Tumskim od 1519 roku.

Pierwsze uniwersytety powstały w wiekach średnich w południowej części Europy, a także na Wyspach Brytyjskich, na przełomie XII i XIII wieku oraz w XIII i XIV wieku. Były to m.in.: Bolonia, Paryż-Sorbona, Cambridge, Oxford, Padwa, Neapol, Kraków. Stanowiły pewną wspólnotę (łac. *universitas* – ogół, wspólnota), podobnie jak inne ówczesne wspólnoty, np. zakonne, konsekrowane. W tym przypadku jednak wspólnotę tworzyli profesorowie i studenci. Ponadto cel działania uniwersytetów był szczególny, intelektualny, dotąd niemal nieznanymi ogółowi miesz-

kańców miast, zaabsorbowanych trudami życia codziennego. Chodziło o „uprawę umysłu” (łac. *cultura animi*, Cyceon, I wiek p.n.e.). Idea nawiązywała do czasów antycznych (np. Akademia Platowska). Rozwijano zatem nauki, poczynając od filozofii, matki wszystkich nauk. Uczelnia wyższa nadawała rangę małym ośrodkom miejskim, a duże dodatkowo wzmacniała siłą rodzącej się grupy intelektualistów. Rodziło się środowisko akademickie – nowa, nieznana dotąd grupa społeczna.

Przełom XV i XVI wieku to czasy rosnącej siły politycznej państwa (Korona Królestwa Polskiego i Wielkie Księstwo Litewskie – od unii lubelskiej w 1569 roku połączone w jeden organizm państwowy) i coraz bardziej stabilnej jego gospodarki pod rządami Jagiellonów. W ślad za tym następował w epoce renesansu i humanizmu rozwój kultury i nauki w zakresie dotąd niespotykanym. Nowe prądy duchowe i umysłowe, związane z humanizmem, generowały coraz większe zapotrzebowanie na ludzi wykształconych. Wymagały tego zarówno względy praktyczne, związane z administrowaniem państwa, jak też swego rodzaju moda na zdobywanie wiedzy, panująca wśród elit politycznych i kulturalnych. Tymczasem jedyny ówczesny uniwersytet polski – Akademia Krakowska – nie mógł zaspokoić wszystkich potrzeb intelektualnych oraz w zakresie kształcenia. Studia zagraniczne, związane z odległymi wyjazdami, były natomiast drogie, dostępne tylko dla najbogatszych grup społecznych, magnaterii, zamożnej szlachty czy mieszczan (wraz z upływem lat już wyłącznie dla magnaterii). Z faktu tego zdawano sobie sprawę wśród elit rządzących krajem. Stąd właśnie zrodziły się w otoczeniu króla Zygmunta I Starego, a później jego syna Zygmunta Augusta, inicjatywy i ambicje edukacyjne, których celem było ułatwienie dostępu do studiów uniwersyteckich. Przejawiali je wówczas przede wszystkim Wielkopolanie, reprezentujący pomyślnie rozwijającą się dzielnicę państwa, w której zapotrzebowanie na kształcenie i rozwój nauki było szczególnie silne, powiększane bliskimi kontaktami z Europą Zachodnią i Południową.

Założenie w Poznaniu akademii stało się jedną z pierwszych inicjatyw edukacyjnych w ówczesnej Polsce (kolejne tego typu powstawały wiele lat później, były to: Akademia w Królewcu w 1544 roku, Akademia Wileńska w 1578 roku, Akademia w Zamościu w 1594 roku). Podjął ją biskup poznański Jan Lubrański, pochodzący z zamożnej rodziny wielkopolskiej. Otrzymał wykształcenie godne swojego stanu. Po odbyciu studiów w Krakowie, gdzie zetknął się z wybitnym humanistą włoskim Filipem Kallimachem, pogłębiał swoją wiedzę, kompetencje oraz doświadczenie w Bolonii i Rzymie. Po powrocie do kraju stał się wkrótce mecenasem w zakresie edukacji, a działalność ułatwiały mu bliskie związki z rodziną panującą, był bowiem m.in. sekretarzem w kancelarii królewskiej Kazimierza Jagiellończyka i Jana Olbrachta. Wkrótce został biskupem poznańskim. Był wówczas bliskim doradcą i zaufanym króla Zygmunta I. Wśród licznych zasług Lubrańskiego do największych dla kultury polskiej należy zatem bez wątpienia powołanie drugiej obok Krakowa uczelni o charakterze akademii. Wybór Poznania nie był przypadkowy. Istniały bowiem dotąd w mieście dwie szkoły – od 1302 roku tzw. szkoła mniejsza, pełniąca

funkcję szkoły miejskiej przy kościele farnym *ad Sanctam Mariam Magdalenam*, oraz szkoła katedralna (*Schola Maior*) o wyższym poziomie nauczania, położona na Ostrowie Tumskim obok katedry poznańskiej. Było to o wiele za mało wobec potrzeb prężnego ośrodka miejskiego, jednego z najważniejszych w Koronie, liczącego wraz z przedmieściami około 30 tys. mieszkańców.

Dobre relacje biskupa poznańskiego z królem Zygmuntem I ułatwiły przedsięwzięcie. Warunkiem powodzenia inicjatywy było nade wszystko właściwe jej materialne zabezpieczenie. 2 maja 1519 roku uzyskał Lubrański od Zygmunta Starego przywilej na wykup dóbr koronnych Stawiszyn koło Kalisza, a w kilka miesięcy później, 29 lipca 1519 roku, przywilej królewski na powołanie akademii kształcącej młodzież na poziomie uczelni wyższej. Założyciel przystąpił niebawem do wzniesienia na Ostrowie Tumskim okazałego, jak na ówczesne czasy, gmachu dla swojej szkoły. Sam donator nie doczekał ukończenia budowli, którą zwano początkowo po prostu Szkołą lub Szkołą Lubrańskiego, ostatecznie zaś, już po śmierci biskupa (zmarł nagle w nocy z 22 na 23 maja 1520 roku w podpoznańskim Buku), nazywanej wzorem włoskim, nawiązującym do greckiego i rzymskiego antyku, Akademią (*Academia Lubransiana*) bądź Kolegium (*Collegium Lubranscianum*).

W myśl statutu utworzono filię Akademii Krakowskiej, na jej wzór zorganizowaną (z rektorem, profesorami i katedrami), podporządkowaną nadzorowi kapituły poznańskiej. Nie miała jednakże owa szkoła prawa nadawania stopni naukowych, a więc podstawowego atrybutu uczelni wyższej. Monopol w tym zakresie posiadała wówczas wyłącznie Akademia w Krakowie. Należy więc zaliczyć *Lubranscianum* do typu gimnazjów akademickich, stanowiących pośredni stopień kształcenia pomiędzy szkołą średnią a uniwersytetem.

Zamiarem twórcy i donatora, jak też jego następców, biskupów poznańskich, Piotra Tomickiego i Jana Latalskiego, było podniesienie Collegium do pełni praw szkoły wyższej. Ambicje te realizowano dość konsekwentnie. Do bardzo istotnych zadań szkoły należało m.in. pogłębianie wiedzy humanistycznej w Wielkopolsce i tworzenie w Poznaniu nowoczesnego ośrodka nauki i kultury. Tak było istotnie w pierwszej połowie XVI stulecia, gdy uczelnia poznańska wyprzedziła w tym zakresie, pogrążoną w kanonach scholastyki i pewnym regresie intelektualnym, Akademię Krakowską. Jej pierwszym wykładowcą i rektorem został Jan ze Stobnicy, a po jego krótkich rządach Tomasz Bederman, poznańczyk z pochodzenia, jeden ze znaczniejszych ówczesnych polskich humanistów, Grzegorz z Szamotuł, prawnik, profesor prawa w Krakowie, pracował też Krzysztof Hegendorfer, urodzony w Lipsku wybitny humanista niemiecki, wyznawca i teolog luteranizmu, pozyskany do pracy w Poznaniu przez biskupa Latalskiego, autor pierwszego programu nauczania szkoły, wykładający w jej murach literaturę grecką. Do grona jego słuchaczy należał Józef Struś, jeden z najwybitniejszych lekarzy polskich czasów odrodzenia oraz Klemens Janicki, znakomity poeta polski okresu humanizmu. Rodziło się w Poznaniu środowisko zajmujące się „uprawą umysłu”.

Akademia Lubrańskiego, wbrew zamiarom jej twórcy, nie stała się trwałym przedsięwzięciem edukacyjnym w Poznaniu. Około roku 1570 pierwotna świetność szkoły przeminęła, a w XVII wieku Lubranscianum podupadło. Z czasem aktywność ośrodka zamarła niemal całkowicie. Uczelnię zamknięto ostatecznie w 1780 roku w wyniku reform przeprowadzonych przez Komisję Edukacji Narodowej. Jej działalność weszła jednak na stałe do tradycji, nie tylko chlubnie świadcząc o zamierzeniach swego twórcy, lecz nade wszystko stanowiąc w przyszłości znakomity punkt odniesienia i swoisty wzorzec dla podobnych inicjatyw w mieście¹.

Kolegium Jezuickie i uniwersytet

Równolegle podejmowano w mieście kolejne działania zmierzające do przekształcenia Poznania w prężny ośrodek akademicki. Akademii Lubrańskiego przybyła wkrótce konkurencja w postaci energicznie rozwijającego się Towarzystwa Jezusowego (łac. *Societas Iesu*), założonego w 1534 roku przez Hiszpana Ignacego Loyolę w celu obrony zagrożonej reformacją, pogrążonej w kryzysie, katolicyzmu. Wiernych starano się pozyskać na drodze działań edukacyjnych. Szkolnictwo, zwłaszcza średnie, stało się domeną jezuitów. Do Poznania przybyli bracia jezusowi w 1571 roku za sprawą biskupa poznańskiego Adama Konarskiego, a podstawą ich działalności, podobnie jak w innych ośrodkach, stało się od samego początku szkolnictwo – najlepszy, jak słusznie mniemali, oręż w walce o ludzkie umysły w okresie zmagania reformacji z kontrreformacją. Przejęli wówczas istniejącą przy kościele św. Marii Magdaleny szkołę miejską o tej samej nazwie, by w dwa lata później (w 1573 roku) założyć własną szkołę średnią mieszczącą się przy ulicy Gołębiej (Collegium Societatis Jesu). Pierwszym rektorem Kolegium Jezuickiego został ks. Jakub Wujek, wychowanek uniwersytetów w Krakowie i Wiedniu, wybitny uczony, teolog, kaznodzieja i polemista, tłumacz Biblii na język polski. Ambicje jezuitów sięgały jednak znacznie dalej. Wykorzystując wpływy, jakie posiadali w otoczeniu króla Zygmunta III Wazy, uzyskali 28 października 1611 roku przywilej podnoszący kolegium do rangi uniwersytetu wraz z prawem nadawania stopni akademickich (z wyjątkiem medycyny i prawa). Decyzja królewska wywołała zdecydowany sprzeciw Akademii Krakowskiej, poparty przez sejm w 1613 roku. Sprawa stała się przyczyną poważnego kryzysu politycznego w kraju, zaznaczonego konfliktem pomiędzy monarchą i antykrólewską opozycją. Król obstawał przy swoim, twierdząc zasadnie, iż poznańska uczelnia w niczym nie narusza praw uniwersytetu krakowskiego. Gdy nie pomogły zabiegi w kraju, walczący konsekwentnie o swój monopol uczeni krakowscy zwrócili się z protestem do Watykanu. Na decyzję Stolicy Apostolskiej nie trzeba było czekać długo.

¹ Na temat okoliczności towarzyszącym genezie *Lubranscianum* zob.: Mazurkiewicz 1921, passim; Boras 2002a, s. 7-45; Boras 2003, s. 30-54; Grot 1972, s. 9-15.

Papież Paweł V w bulli z 14 listopada 1613 roku zniósł przywilej królewski, uznając słuszność protestu środowiska krakowskiego. Poznań utracił zatem prawa do uczelni wyższej, które na krótko uzyskał dzięki jezuitom.

Bracia Towarzystwa Jezusowego nie zrezygnowali bynajmniej ze starań. Wznowili je w 1650 roku, zdobywając poparcie króla Jana Kazimierza. Wówczas jednak także spotkano się ze sprzeciwem środowiska krakowskiego i jego poznańskiej filii – Lubranscianum. Po raz trzeci wszczęli jezuita starania w roku 1678 u króla Jana III Sobieskiego, uzyskując jego zgodę na założenie wydziałów filozoficznego i teologicznego. Tym razem także wykonaniu woli królewskiej przeszkodzili uczeni krakowscy, pod których naciskiem monarcha cofnął przywilej w 1685 roku. Była to ostatnia próba utworzenia uniwersytetu w Poznaniu w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej.

Tymczasem Kolegium Jezuickie działało nieprzerwanie do 1773 roku, obniżając jednakże systematycznie poziom przekazywanej wiedzy. Ostatecznie szkołę zamknięto w związku z kasatą samego zakonu. W ostatnich latach istnienia Kolegium pracował w niej ks. Józef Rogaliński, postać z pewnością niepospolita. Prócz prawa i teologii w Rzymie, studiował także matematykę i fizykę w Paryżu. Najbardziej zasłynął właśnie na polu nauk ścisłych. Ze stolicy Francji, korzystając ze wsparcia finansowego królowej Francji Marii Leszczyńskiej, przywiózł Rogaliński do Poznania nowoczesne przyrządy fizyczne i astronomiczne. Założył obserwatorium astronomiczne i zgromadził wokół siebie grono zdolnych uczniów, wśród których znalazł się Jan Śniadecki. Dzięki badaniom księdza Rogalińskiego, zwieńczonych obszernym dziełem z zakresu fizyki doświadczalnej, Poznań wyprzedził o wiele lat nie tylko inne nieliczne ośrodki naukowe w kraju, lecz i w Europie. Po zamknięciu Kolegium bogate laboratoria księdza przewieziono do Krakowa².

Reformy przeprowadzone przez Komisję Edukacji Narodowej były dla Poznania niefortunne, zrujnowały bowiem niemal cały dotychczasowy dorobek edukacyjny i naukowy stolicy Wielkopolski. W miejsce zamkniętych Lubranscianum i Kolegium Jezuickiego powstała tutaj tylko jedna Szkoła Wydziałowa, sześcioklasowa, podlegająca Szkole Głównej Koronnej w Krakowie. Wielkopolanie protestowali, domagając się utworzenia także w Poznaniu trzeciej, obok Krakowa i Wilna, szkoły głównej. Jednym z najaktywniej zabiegających o podniesienie statusu swej szkoły był ks. Rogaliński, jeszcze jako rektor kolegium pojezuickiego. Chciał, aby nosiła ona nazwę Akademii Wielkopolskiej. Sam zresztą używał tytułu rektora Akademii Wielkopolskiej. Starania te spełzły jednak na niczym, przede wszystkim z powodu sprzeciwów Hugo Kołłątaja i prymasa Michała Poniatowskiego. Ostatecznie, w myśl postanowień Komisji Edukacji Narodowej z roku 1780, utworzono w Poznaniu tzw. szkołę narodową, czyli wojewódzką, a większość zaplecza dydaktycznego, pieczołowicie latami pomnażanego przez jezuitów, wywieziono do

² Grot 1972, s. 16-19.

Krakowa (m.in. okazały i unikatowy księgozbiór oraz przyrządy do nauk ścisłych). Wielkie reformy edukacyjne u schyłku Rzeczypospolitej ominęły zatem Poznań, nie dając miastu możliwości, na jakie z pewnością zasługiwało, a jego znaczenie jako ośrodka naukowego i kulturalnego spadło wówczas znacząco w porównaniu z innymi wielkimi ośrodkami miejskimi państwa. Wbrew swym tradycjom Poznań stał się na długie lata naukową prowincją³.

Pod zaborem pruskim. Starania o uniwersytet w latach 1793-1918

Uczelnia wyższa o statusie uniwersytetu była miastu i regionowi niezbędna. Wielkopolanie kontynuowali więc w tym kierunku starania, chociaż czasy zaborów, jeszcze mniej niż dotąd, sprzyjały podobnym inicjatywom edukacyjnym. Zaborca w sposób bezwzględny realizował bowiem przede wszystkim własne koncepcje związane z zarządzaniem zagrabionymi ziemiami polskimi. Niemcom pilnie potrzebne były wykształcone kadry urzędników administrujących nowymi obszarami, zamieszkałymi przez ludność polską, stanowiącą wówczas około 40% ogółu mieszkańców Prus. Po wojnach napoleońskich, gdy Prusy nie odzyskały już wszystkich poprzednio przyłączonych ziem polskich, zmniejszeniu uległa też liczba ludności polskiej w państwie, a więc i problem stał się dla władców państwa pruskiego mniej groźny. Tym samym sprawa uniwersytetu zeszła na plan dalszy. Zmieniły się koncepcje i preferencje pruskiej polityki wobec polskiej mniejszości. Ostatecznie zamiast zakładać wyższą uczelnię w którymś z miast wielkopolskich lub na Pomorzu, podjęto decyzję o rozbudowie istniejących już uniwersytetów w Królewcu i Frankfurcie nad Odrą. Chodziło o narzucenie Polakom kultury niemieckiej i łatwiejsze zasymilowanie podbitego społeczeństwa z państwem Hohenzollernów, pomimo panujących po 1815 roku tendencji do pojednania i względnej tolerancji wobec mówiących po polsku poddanych króla Prus. Nie odniosły więc żadnego skutku, wysuwane na sejmach krajowych przez deputowanych polskich, petycje w sprawie utworzenia w Poznaniu uniwersytetu (po raz pierwszy na sejmie krajowym w 1827 roku przez deputowanego z powiatu śremskiego Hieronima Zakrzewskiego). Władze odrzucały je, używając różnych argumentów, m.in. przewrotnie dowodząc, iż inicjatywa taka prowadziłaby do izolacji i separatyzmu Wielkiego Księstwa Poznańskiego, zamiast integrować społeczeństwo polskie z resztą kraju. W zamian proponowano stypendia dla Polaków podejmujących studia w Królewcu i Wrocławiu.

Tymczasem młode pokolenie Polaków, dorastające w realiach zaborczej niewoli i wzbogacone doświadczeniami walki zbrojnej w szeregach powstania listopadowego, wybrało inną drogę zmagania o polską naukę i kulturę. Karol Libelt i Jędrzej Moraczewski uzyskali od władz pruskich zgodę na organizowanie w poznańskim Pałacu Działyńskich publicznych wykładów naukowych. Spotkały się one z dużym

³ Boras 2002b, s. 46-58; Boras 2003, s. 140-147.

zainteresowaniem poznaniaków. Zapraszano prelegentów reprezentujących różne dziedziny wiedzy. Działalność ta przypadła na lata 1841-1843, przyczyniając się do znaczącego ożywienia umysłowego w mieście i aktywizacji polskiej inteligencji.

Jednocześnie nie zaniechano formalnych wniosków sejmowych. Z kolejnym wystąpił w 1843 roku ziemianin Wojciech Lipski, dziedzic Lewkowa pod Ostrowem, zachęcony powodzeniem wcześniejszej inicjatywy utworzenia gimnazjum w Ostrowie. Szczegółowy i dobrze uzasadniony projekt zorganizowania uniwersytetu w Poznaniu stał się w Wielkim Księstwie głośny i przyniósł jego autorowi uznanie wśród rodaków. Petycja trafiła po jakimś czasie do Berlina, gdzie została odrzucona głównie z powodu negatywnej opinii ówczesnego naczelnego prezesa Wielkiego Księstwa Poznańskiego Moritza Beurmanna, który wątpił w możliwość skompletowania polskojęzycznej kadry naukowej dla uczelni, a także rekrutacji odpowiedniej liczby studentów (m.in. w Gimnazjum św. Marii Magdaleny uzyskiwało rocznie maturę średnio niewiele ponad dwudziestu uczniów, a często nawet mniej). Najistotniejszy był wszakże argument natury politycznej. Polski uniwersytet byłby, jak mniemał pruski urzędnik, ostoją polskości i miejscem kontestacji, a z pewnością także irredenty antyniemieckiej. Projekt został zatem ostatecznie odrzucony w grudniu 1845 roku⁴.

Następny etap zmagañ przypadł po okresie przemian politycznych lat 1846-1848, czasów zbrojnej konspiracji na ziemiach polskich i Wiosny Ludów. Areną walki stał się wówczas utworzony w 1848 roku sejm pruski w Berlinie. Jednym z posłów polskich był August Cieszkowski, znany myśliciel, autor rozpraw filozoficznych i odważny krytyk pruskiego systemu rządów opartych na łamaniu praw i przemocy. Po raz pierwszy złożył swój wniosek w marcu 1851 roku, motywując go, podobnie jak poprzednicy, swoistą dyskryminacją Księstwa Poznańskiego – jedynej wówczas pruskiej prowincji nie posiadającej wyższej uczelni. Sejmowa komisja oświatowa odrzuciła jednak argumentację posła polskiego, używając podobnych jak dawniej kontrargumentów mówiących o braku kadry i dostatecznej liczby studentów mogących podjąć studia w Poznaniu. Niezrażony niepowodzeniem Cieszkowski kilkakrotnie ponawiał swój wniosek, po raz ostatni w styczniu 1855 roku, lecz także bez powodzenia. Do sprawy powrócił raz jeszcze w kolejnej swej kadencji poselskiej, w wystąpieniu z 14 maja 1861 roku. Przyczyny niepowodzeń były zróżnicowane. Prócz stałej niechęci rządu pruskiego złożył się na nie także brak zrozumienia ze strony wielu kolegów posłów, nie zawsze doceniających potrzebę walki o szkołę wyższą. Wiele czasu pochłaniały bowiem, mające duże znaczenie dla polskiej społeczności, zmagania o oświatę elementarną, a nade wszystko o szkolnictwo średnie w Wielkim Księstwie Poznańskim. Cieszkowski, jako intelektualista, bez wątpienia spoglądał dalej niż wielu mu współczesnych⁵.

⁴ Gołębiowski 1957a, s. 29-58.

⁵ Grot 1959, s. 73-94.

Wobec całkowitego braku powodzenia dotychczasowych inicjatyw, zrodził się w niektórych kręgach polskiej inteligencji plan rozwiązania problemu stawiący pewien kompromis, polegający na utworzeniu tzw. uniwersytetu krajowego o charakterze mieszanym, niemiecko-polskim. Wsparli projekt przedstawiciele liberalnych kręgów inteligencji prusko-poznańskiej, m.in. nadburmistrz poznański Eugen Naumann i lekarz, społecznik z Leszna, Johann Metzig (żonaty z Polką). Pierwszy z nich w sejmie krajowym (1845), drugi natomiast w sejmie pruskim (1848). Inicjatywa, choć zyskiwała wraz z upływem lat coraz więcej zwolenników (wspierał ją m.in. na forum sejmowym Karol Libelt w 1867 roku oraz posłowie Kazimierz Kantak i Leon Wegner), zakończyła się ostatecznie niepowodzeniem w 1873 roku. Władze argumentowały odmową domniemaniem, iż, nawet w takiej wspólnej polsko-niemieckiej formie, uniwersytet stałby się wkrótce ośrodkiem kultuwującym polską kulturę, a politycznie centrum polskiej irredenty. W ten sposób idea uniwersytetu polskiego w Poznaniu w okresie zaborczym upadła.

Niepowodzeniem zakończyła się też krótkotrwała działalność prywatnej w swym charakterze polskiej Szkoły Rolniczej w Żabikowie (15 października 1870 – 1 października 1876 roku), finansowanej i zarządzanej przez grupę ziemian i działaczy społecznych skupionych w Centralnym Towarzystwie Gospodarczym. Była to zawodowa szkoła średnia, której absolwenci po trzech latach nauki otrzymywali świadectwo dojrzałości. Bez wątplenia inicjatywa bardzo potrzebna w regionie, którego gospodarce podstawy opierały się na rolnictwie. Do ustania działalności szkoły przyczyniły się niemieckie represje policyjne i kłopoty finansowe związane z przedsięwzięciem⁶.

Chociaż więc działacze polscy zrezygnowali u schyłku okresu zaborczego ze starań o założenie uniwersytetu, nie słabła intelektualna i naukowa aktywność środowisk polskich. Dzięki staraniom Karola Libelta i kilku jego bliskich współpracowników działających na niwie organicznikowskiej, zaktywizowało swoją działalność Towarzystwo Przyjaciół Nauk, założone oficjalnie w 1857 roku, skupiając wyróżniające się grono polskich uczonych i badaczy z wielu dziedzin nauki. Tworzono w mieście polskie biblioteki, które stały się także ośrodkami polskości – Bibliotekę Kórnicką, z inicjatywy Tytusa hr. Działyńskiego (1796-1861), Bibliotekę Raczyńskich, ufundowaną przez Edwarda hr. Raczyńskiego, właściciela Rogalina (otwarta w 1829 roku). Ponadto idea polskiego uniwersytetu znalazła swoje trwałe miejsce nie tylko w świadomości elit, lecz i „stanu trzeciego”, m.in. w kręgach kupiecko-rzemieślniczych Poznania. Krzewiono ją także wśród młodzieży, w licznych polskich organizacjach oraz towarzystwach społeczno-kulturalnych i sportowych, a także w ramach popularnych odczytów i wykładów naukowych (m.in. Towarzystwo Wykładów Ludowych im. Adama Mickiewicza, działające od 1898 roku w Bazarze z inicjatywy Bernarda Chrzanowskiego). Jednak brak w mieście uczelni wyższej sprawił, iż rodacy z innych zaborów postrzegali Wiel-

⁶ Gołębiowski 1957a, s. 50-53.

kopolską poniekąd jako kulturalną Beocję, gdzie wprawdzie działało i tworzyło wielu wybitnych intelektualistów, lecz brakowało im naukowego blasku związanego zawsze z istnieniem środowiska akademickiego.

W 1886 roku z inicjatywy obywatelstwa i duchowieństwa poznańskiego zamówiono u Jana Matejki obraz nawiązujący do początków poznańskich tradycji akademickich. Krakowski mistrz wywiązał się z przyjętego zobowiązania bardzo szybko i wkrótce, 24 grudnia 1886 roku, obraz olejny zatytułowany „Założenie Akademii Lubrańskiego w Poznaniu” (lub też „Biskup Lubrański funduje Akademię Poznańską”) podarowano, zgodnie z zamysłem, ks. Edwardowi Likowskiemu, ówczesnemu prałatowi poznańskiemu, obchodzącemu 25-lecie kapłaństwa. Ks. Likowski, profesor prawa kanonicznego i historii kościoła od 1865 roku, w latach 1867-1873 był regensem seminarium duchownego, które w sensie ideowym uważano, nie bez racji, za kontynuację Akademii, a w latach 1895-1914 prezesem Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk (dalej PTPN). Przed 1914 rokiem ks. Likowski, pełniący wówczas godność arcybiskupa poznańskiego, przekazał obraz do Muzeum Mielżyńskich mieszczącym się przy PTPN⁷.

Obraz przedstawia uroczystość wręczenia dokumentu erekcyjnego Akademii Lubrańskiego. Uroczystość, jak założył Matejko, z pewnością nie mogła się odbyć w nowo wybudowanym gmachu szkoły, gdyż ten za życia biskupa Lubrańskiego nie był jeszcze ukończony. Identyfikacja postaci jest w większości hipotetyczna. Na tronie, pośrodku sali, siedzi Jan Lubrański, biskup poznański, w szatach uroczystych. Wśród osób stanowiących asystę biskupa zwraca uwagę postać starszego kanonika. Jest to prawdopodobnie brat fundatora, Bernard Lubrański, nie żyjący w chwili fundacji już od dwudziestu lat. Jest to więc kolejny anachronizm popełniony, być może świadomie, przez mistrza Jana. Na stopniach tronu klęczy pierwszy rektor Akademii Jan ze Stobnicy (lub jego następca Tomasz Bederman), przyjmując z rąk fundatora dokument erekcyjny. Towarzyszący mu również na klęczkach duchowny to zapewne któryś z pierwszych profesorów Akademii, znany także z dziejów literatury polskiej, Walenty Wróbel, zwany z łacińska *Passerinusem*, Grzegorz z Szamotuł lub Krzysztof Hegendorfer. Duchowny stojący za tymi dwoma klęczącymi postaciami to z pewnością jubilat ks. Edward Likowski (jedyna autentyczna podobizna). Któraś z młodocianych postaci jest być może podobizną Klemensa Janickiego. Miał on jednak w roku 1519 zaledwie trzy lata (kolejny to anachronizm autora obrazu). Świecki dostojnik obok Jana Lubrańskiego to prawdopodobnie Jędrzej z Szamotuł, wojewoda poznański⁸.

⁷ W latach 1939-1943 obraz trafił do Muzeum Wielkopolskiego w Poznaniu; skradziony w 1943, odzyskany został w 1948 roku. Obecnie znajduje się w Muzeum Narodowym w Poznaniu. Zob.: Iwanoyko 1965, s. 319-328; Sroczyńska 1993, s. 222-223 (tam komentarz i literatura).

⁸ Kopia obrazu wykonana przez malarza artystę J. Bukowskiego znajduje się w Sali Lubrańskiego (tzw. Mała Aula) w Collegium Minus Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, reprezentacyjnym gmachu uniwersytetu, m.in. siedzibie władz rektorskich.

Inicjatywę przejęli zatem Niemcy. Z inicjatywy zaborcy, w wyniku działań władz lokalnych, życzliwie wspieranych w Berlinie, 4 listopada 1903 roku powstała w Poznaniu Akademia Królewska, uczelnia wyższego typu, lecz pozbawiona praw nadawania stopni i dyplomów naukowych. Nie żałowano na nią znacznych środków finansowych. Wybudowano okazały gmach, który oddano do użytku 1 listopada 1909 roku (obecny budynek Collegium Minus Uniwersytetu im. A. Mickiewicza, dalej UAM) oraz bibliotekę przy ulicy Rycerskiej (1902, obecnie Biblioteka Uniwersytecka w Poznaniu przy ulicy F. Ratajczaka – jednostka UAM). Prasa polska otwarcie ironizowała na temat owej „akademickości” tworząc: „co nie jest szkołą ani uniwersytetem, tylko jakąś na wpół naukową amfibią” oraz „tworem poronionym i kadłubem uniwersytetu”. Starano się przekształcić Akademię w uniwersytet, obawiano się jednakże napływu polskiej młodzieży. Uczelnia działała mało dynamicznie do roku 1918, chociaż w zamierzeniach władz stać się miała niemieckim ośrodkiem intelektualnym oraz instrumentem germanizacyjnym. Tymczasem klęska Niemiec w Wielkiej Wojnie przekreśliła te zamysły⁹.

Komisja Organizacyjna Uniwersytetu Polskiego w Poznaniu (1918-1919)

Kolejną polską inicjatywą przeciwstawiającą się polityce germanizacyjnej było założone w 1913 roku w Poznaniu Towarzystwo Wykładów Naukowych (dalej: TWN). Skupiło ono około 400 członków, głównie z ówczesnej inteligencji poznańskiej. Od października 1913 do lipca 1914 roku odbył się cykl wykładów o tematyce społeczno-historycznej. Jako prelegentów zapraszano znanych i cenionych uczonych z uniwersytetów galicyjskich, z Krakowa i Lwowa. Byli wśród nich historycy, Władysław Konopczyński i Waław Tokarz, oraz historyk literatury, Ignacy Chrzanowski. W ograniczonym zakresie działalność kontynuowano także w latach I wojny światowej. W styczniu 1918 roku przekształcono wykłady w systematyczny, dwuletni kurs naukowy, obejmujący wyłącznie humanistykę. Pracę opierano wówczas przede wszystkim na wykładach prezentowanych przez przedstawicieli miejscowego, poznańskiego środowiska naukowego, w tym z PTPN. Wykłady prezentowali m.in. archeolog, dr Józef Kostrzewski oraz filozof, dr hab. Michał Sobeski. TWN rozwiązano dopiero w kwietniu 1919 roku.

W tym właśnie środowisku, u progu niepodległości, postanowiono powrócić do idei powołania w mieście polskiego uniwersytetu. Zabiegi organizacyjne podjęto już w połowie 1918 roku, gdy trwała jeszcze I wojna światowa. Pod przewodnictwem prezesa PTPN dr. Heliodora Świącickiego, cieszącego się autorytetem lekarza (ginekologa) i społecznika, utworzono specjalną komisję, której pełna nazwa brzmiała:

⁹ Gołębiowski 1957b, s. 189-201.

Komisja Organizacyjna Uniwersytetu Polskiego w Poznaniu. W polskich czasach, gdy zbędne stało się podkreślanie pierwiastka narodowego, zwano ją po prostu Komisją Uniwersytetu lub Komisją Organizacyjną. W jej skład weszli: historyk językoznawca ks. dr Stanisław Kozierowski, dr hab. Michał Sobeski oraz dr hab. Józef Kostrzewski (sekretarz komisji).

Pierwsze zebranie nowego gremium odbyło się 11 listopada 1918 roku. Był to dzień kapitulacji Rzeszy Niemieckiej na froncie zachodnim, miał więc rangę symbolu, zwłaszcza dla Wielkopolan oraz wszystkich mieszkańców zaboru pruskiego. Kończyła się Wielka Wojna i trwał w związku z tym na kontynencie europejskim wielki przełom polityczno-ideowy. Miejscem spotkań Komisji aż do 17 kwietnia 1919 roku stała się sala posiedzeń PTPN, znajdująca się przy ówczesnej *Victoria Strasse* (ulica Seweryna Mielżyńskiego), a od 23 maja gmach Collegium Minus, przeważnie gabinet rektora, mieszczący się wówczas na parterze budynku.

W wyniku intensywnych prac Komisji (do końca 1918 roku odbyło się siedem spotkań, a ogółem 26 posiedzeń), dekretem Komisariatu Naczelnej Rady Ludowej (dalej: Komisariat NRL) z 30 stycznia 1919 roku powołano do życia Wydział Filozoficzny: „jako zaczątek polskiego uniwersytetu w Poznaniu”. O swojej działalności Komisja poinformowała oficjalnie na łamach „Kuriera Poznańskiego” w dniu 1 stycznia 1919 roku.

Organizatorzy Wszechnicy Piastowskiej (taką nazwę nadano pierwotnie uniwersytetowi) starali się o pozyskanie jak najlepszej kadry dla nowej polskiej uczelni. Szczególne zasługi w tym zakresie przypadają Michałowi Sobeskiemu, który już na pierwszym posiedzeniu Komisji zobowiązał się do przygotowania listy kandydatów na profesorów. Zadanie to okazało się największym problemem. Zwrócono się przede wszystkim do środowisk akademickich Krakowa i Lwowa, prężnych i posiadających największy polski potencjał intelektualny. Liczono także na zatrudnienie w Poznaniu tak zwanych emigrantów naukowych z Wielkopolski, osób, które w czasach niedawnej zaborczej niewoli podjęły pracę w Małopolsce lub na obczyźnie. Kandydaci musieli uzyskać aprobatę Komisji Stabilizacyjnej, działającej w początkach lutego 1919 roku w Krakowie, zajmującej się opiniowaniem kandydatur na katedry reorganizowanego wówczas i polonizowanego Uniwersytetu Warszawskiego. Na specjalną prośbę Heliodora Świącickiego komisja krakowska zajęła się także sprawą grona profesorskiego dla Wszechnicy Piastowskiej. Wkrótce stało się możliwe przygotowanie pierwszego posiedzenia Rady Wydziału Filozoficznego, który zgodnie z decyzją Komisariatu Naczelnej Rady Ludowej z 30 stycznia 1919 roku rozpocząć miał działalność 1 kwietnia tego roku. Odbyło się ono 4 kwietnia, a więc przed formalną inauguracją działalności Uniwersytetu. Wydział posiadał 21 katedr, w tym 13 w Sekcji Humanistycznej i osiem w Sekcji Matematyczno-Przyrodniczej. Wówczas mianowano też pierwszych profesorów, m.in. Sobeskiego i Kostrzewskiego. Godność dziekana powierzono jednomyślnie Michałowi Sobeskiemu.

Następnego dnia, w trakcie dwudziestego posiedzenia Komisji Organizacyjnej, tytuł profesora nadzwyczajnego nadano Heliodorowi Świącickiemu, co miało umożliwić powierzenie mu godności rektora nowej uczelni (Heliodor Świącicki był aż sześciokrotnie wybierany na stanowisko rektora Wszechnicy Piastowskiej, która dopiero w roku 1920 przyjęła nazwę Uniwersytetu Poznańskiego: kadencja pierwsza w 1919 roku i cztery kolejne, roczne kadencje w latach akademickich 1919/1920 do 1922/1923, oraz ostatni wybór na kadencję 1923/1924, przerwana z powodu śmierci rektora w dniu 12 października 1923 roku).

Równocześnie w toku prac Komisji omawiano działania związane z organizacją Wydziału Prawa. Powierzono ją Antoniemu Peretiatkowiczowi, profesorowi Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. On też został pierwszym dziekanem tego Wydziału, jedynym wówczas obok Wydziału Filozoficznego. Prawnicy rozpoczęli formalnie swoją działalność w połowie maja 1919 roku. Natomiast intensywne prace nad powołaniem Wydziału Lekarskiego, podejmowane zarówno przez rektora, jak i zaproszonego do realizacji tego dzieła prof. Adama Wrzosa, zakończono pomyślnie dopiero jesienią 1920 roku.

Zadbano także o powiązanie poznańskiej uczelni z regionem. Promowaniu uniwersytetu na zewnątrz, oraz polskiej nauki w ogóle, służyły Powszechne Wykłady Uniwersyteckie – rodzaj uniwersytetu ludowego. Myśl ich zorganizowania powziął Józef Kostrzewski już 10 grudnia 1918 roku na posiedzeniu Komisji Organizacyjnej, a wrócił do niej na posiedzeniu Rady Wydziału Filozoficznego 12 kwietnia 1919 roku. W myśl założeń w Poznaniu oraz okolicznych miastach powiatowych odbywały się serie wykładów prowadzonych przez profesorów uniwersytetu oraz innych specjalistów reprezentujących poszczególne dziedziny nauki. Cieszyły się one w latach następnych niesłabnącym powodzeniem.

W toku prac Komisji zapraszano wielu konsultantów i osoby wspierające poczynania Komisji swoją wiedzą, doświadczeniem i możliwościami natury organizacyjnej. W posiedzeniach uczestniczyli m.in. dwaj lekarze poznańscy – dr Stanisław Łazarewicz i dr Wincenty Jezierski. Wielkimi sprzymierzeńcami działań Świącickiego i jego kolegów po wybuchu powstania wielkopolskiego (27 grudnia 1918 roku), a więc w okresie kształtowania się władz polskich w mieście, byli jednak nade wszystko ks. kanonik Stanisław Łukomski, naczelnik Wydziału Oświaty Komisariatu NRL, a także nadburmistrz Poznania (od 12 listopada 1918 roku), od kwietnia 1919 roku pierwszy polski prezydent miasta, adwokat Jarogniew Drwęski¹⁰.

Rozwój organizacyjny sprawił, iż w czerwcu 1919 roku możliwy stał się wybór pierwszego Senatu Wszechnicy Piastowskiej. Jego inauguracyjne posiedzenie odbyło się 19 czerwca. Wobec istnienia statutowych struktur uczelni Senat Wszechnicy na drugim swym posiedzeniu w dniu 23 czerwca 1919 roku rozwiązał Komisję Organizacyjną Uniwersytetu.

¹⁰ Na temat genezy i pierwszych lat działalności Uniwersytetu Poznańskiego por.: Wrzosek (red.) 1924, passim; Grot 1972, s. 9-58.

Otwarcie Wszechnicy Piastowskiej „Strzeżcie się szarzyzny życia...”

7 maja 1919 roku odbyło się uroczyste otwarcie Uniwersytetu. Wybór daty nie był przypadkowy. Rektor Świącicki wyraźnie starał się nawiązać do liczącej wówczas 400 lat tradycji Akademii Lubrańskiego. Myśl tę zaprezentował już na czwartym posiedzeniu Komisji – 10 grudnia 1918 roku. Jak zgodnie zdecydowali organizatorzy uczelni, tradycja ta była nieulegającym kwestii kontinuum. Mówiono o tym w wystąpieniach inauguracyjnych. Zaplanowane na cały dzień uroczystości rozpoczęły się o godz. 9:30 nabożeństwem w kościele katedralnym, które celebrował ks. prymas Edmund Dalbor, a kazanie wygłosił ks. prałat Stanisław Łukomski.

Poznaniacy tłumnym szpalerem otaczali pochód, który po nabożeństwie uformował się na czele z harcerzami poznańskimi i przeszedł z katedry: Chwaliszewem i ulicą Wielką, następnie przez Stary Rynek, a dalej ulicą Nową (obecnie Paderewskiego), przez Plac Wolności, ulicą Kościuszki i św. Marcin do Collegium Maius, mieszczącym się wówczas w Zamku, niegdyś symbolu zaborczego zniewolenia. Tu właśnie, w dawnej cesarskiej sali tronowej, odbyła się zasadnicza część uroczystości inauguracyjnej, którą uświetnił ceniony powszechnie w Poznaniu chór katedralny pod dyrekcją ks. Wacława Gieburowskiego.

Po komisarzu Poszwińskim, bardzo życzliwie wspierającym w Komisariacie NRL sprawy organizującej się uczelni, głos zabrał rektor Świącicki, omawiając cele i zadania, jakie w zamierzeniach władz rektorskich uczelnia miała realizować. Wiele jeszcze zadań czekało na jej organizatorów. Wśród nich kształcenie i wychowanie młodego pokolenia Polaków miało wartość najwyższą. Nawiązał też do czterechsetnej rocznicy założenia Akademii Lubrańskiego. Pobrzmiwały w jego słowach również akcenty patriotyczne i narodowe, poczucie satysfakcji z odzyskanej wolności:

(...) Przeżywamy dzień wielki – mówił pierwszy rektor. Świącimy zwrot ku potędze, ku sile, ku młodości! Jako pierwszy rektor Uniwersytetu witam wszystkich serdecznie, witam dostojne zgromadzenie pamięcią Śniadeckich, Libelta i Cieszkowskiego. W obrębie tych murów, w których przebywamy, a które świadczyć miały o potędze zaborcy, rozbrzmiewały do niedawnego czasu słowa nam wrogie. Dziś w proch runęły przemoc i krzywda. Naród rozdarty, gnębiony i prześladowany powstaje jak feniks z popiołów. Naścieżaj otwierają się bramy Zamku, aby nauce polskiej stałą otworzyć siedzibę. Komu zawdzięczamy, że w Poznaniu powstaje wszechnica, ta dla nauki i kultury polskiej tak ważna placówka? Dobrej woli i zabiegom rządu naszego, życzliwości społeczeństwa. Wdzięczność dozgonna i uznanie wielkie niech nagrodą im będą. Dzień dzisiejszy jest dla nas dniem podwójnie uroczystym. Nie tylko otwieramy Wszechnicę Piastowską w wolnej, niepodległej, zjednoczonej Polsce, ale dziwnym zbiegiem okoliczności właśnie mija w tym roku lat 400. jak w Poznaniu na Wyspie Tumskiej powstał łącznik z Zachodem, przybytek nauk, odrodzona *Musarum delebrum*, Akademia Lubrańskiego (...).

Jako lekarz wspomniął też o sławnym Józefie Strusiu, uczniu Akademii Lubrańskiego:

(...) W jednym ze swych licznych komentarzy do przekładów domaga się Struś, aby młodzież, poświęcająca się jednej gałęzi wiedzy, nie zasklepiała się w niej, lecz brała także wzgląd na całościowość i wszechstronność nauki. Młodzieży polska! Zaskarb sobie złote słowa wielkiego syna Polski, a z mieszczańskiej pochodzącego rodziny, głęboko w pamięci. Szczegółowa umiejętność, to tylko cząstka całości wszechwiedzy ludzkiej. Ona dopiero czyni człowieka człowiekiem, który w całej pełni do swych dorósł celów. Ale na tym nie koniec. Macie, młodzi przyjaciele, wykształcić się w Uniwersytecie nie tylko naukowo, lecz nie mniej kształcić się macie na dobrych obywateli kraju, bo macie być później apostołami świętej naszej sprawy, Ojczyzny naszej nadzieją. Niech krzepi się w Was męstwo, a płomienna miłość ojczyzny uzbraja Was w moc wytrwania. Stróżujcie dniem i nocą na warcie polskiej, sprawie narodowej poświęcajcie się pod wodzą profesorów Waszych, którzy Wam przewodzić, dla Was pracować pragną. Oddajcie ojczyźnie uczucia Wasze, mienie Wasze, życie Wasze, gdyby się tego od Was domagać miała. Wyrośliście w niewoli, oddychacie teraz wolnością. Służcie ojczyźnie, roztaczajcie opiekę nad nią, zwiększajcie ideały nasze. Strzeżcie się szarzyzny życia, w którym nie ma wielkich ukochań i słońc wielkich. Czynne ukochanie Polski niech będzie celem Waszego życia. Stójcie murem na straży przeszłości pamiętek. Hart ducha, ofiarność i odwaga wcielania idei w czyn żywy, to obowiązki Wasze, jakie spełniać macie, by się stać godnymi praocjów Waszych, tych dobrych Polaków, tych wielkich naszych „targaczów łańcucha”. Za hasło życia weźcie sobie te wielkie i proste cztery słowa, które otwierały patriotom czteroletniego Sejmu dostęp na tajemne obrady: „By dobrze było ojczyźnie”. Ojczyzna rosnąć i chodzić będzie w promieniach chwały. Król Władysław, praszczur Jagiellonów, nazywał Akademię Krakowską najdroższą córą swoją. Niechaj dla Uniwersytetu Poznańskiego całe społeczeństwo podobne żywi uczucie. *Quod felix faustum fortunatumque sit (...)*¹¹.

Utworzenie w stolicy Wielkopolski wyższej uczelni stało się najbardziej istotnym i spektakularnym wydarzeniem, świadczącym w 1919 roku, w czasie restytucji państwa, o powrocie do miasta polskiej kultury i nauki. Wydarzenie posiadało znaczenie polityczne, daleko wykraczające poza granice miasta i regionu.

Lata 1919-1939

10 kwietnia 1920 roku nastąpiła zmiana nazwy nowej uczelni. Istniejącą dotąd Wszechnicę Piastowską zastąpił Uniwersytet Poznański (dalej: UP). Był to jeden z sześciu uniwersytetów działających w kraju w okresie Drugiej Rzeczypospolitej. Stał się od początku swojej pracy między innymi ośrodkiem polskiej myśli zachodniej i badań niemcoznawczych. Kadra naukowa dynamicznie rozrastającej się placówki w ciągu najbliższych lat stała się znana ze swych osiągnięć badawczych nie tylko w kraju, lecz i daleko poza jego granicami. Uniwersytet rozwijał się także strukturalnie. Jeszcze 17 maja 1919 roku odbyło się pierwsze posiedzenie Rady Wydziału Prawa i Nauk Ekonomiczno-Politycznych (w 1921 roku nazwę Wydziału zmieniono na Prawno-Ekonomiczny). 6 sierpnia 1919 roku utworzono Wydział Rolniczo-Leśny, a 25 kwietnia 1920 roku odbyło się pierwsze posiedzenie Rady

¹¹ Ibidem.

Wydziału Lekarskiego. Wkrótce na dwie odrębne jednostki podzielił się Wydział Filozoficzny. 19 listopada 1925 roku po raz pierwszy zebrała się Rada Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego, a w dzień później Rada Wydziału Humanistycznego. W 1939 roku Uniwersytet Poznański posiadał już zatem pięć wydziałów: Prawno-Ekonomiczny, Lekarski, Humanistyczny, Matematyczno-Przyrodniczy i Rolniczo-Leśny. W ostatnim, w pełni objętym statystyką roku 1938, na UP studiowało ogółem 4 732 studentów oraz było zatrudnionych 165 pracowników naukowych¹².

Wielkim osiągnięciem dydaktycznym UP byli wybitni absolwenci, matematycy – kryptolodzy, którzy w sposób szczególnie zasłynęli ponadprzeciętnymi dokonaniem, z czasem zyskując powszechne uznanie, daleko wykraczające poza granice kraju. Byli to: Marian Rejewski, Henryk Zygalski i Jerzy Różycki. Na początku lat trzydziestych rozwiązali sposób działania niemieckiej wojskowej maszyny szyfrującej o nazwie Enigma¹³. W drugiej połowie 1932 roku prace poznańskich kryptologów przeszły etap teoretycznych eksperymentów. Pierwszym sukcesem było rozwiązanie czteroliterowego kodu morskiego używanego w *Kriegsmarine* (niemieckiej marynarce wojennej), stosunkowo mało skomplikowanego. Były to bowiem cyklicznie powtarzane wiadomości z elementami stałymi o charakterze meteorologicznym. W ostatnich dniach grudnia 1932 roku odczytano po raz pierwszy w całości tajną depeszę Reichswehry. W wyniku dalszych kilkuletnich badań i prób zbudowano polską replikę urządzenia. Wobec zbliżającej się wojny, w dniach 24–26 lipca 1939 roku, z polskimi dokonaniem zapoznano kryptoanalitików francuskich i angielskich, przekazując ponadto aliantom po jednym egzemplarzu Enigmy¹⁴.

Osiągnięcia absolwentów UP miały olbrzymie znaczenie w czasie II wojny światowej i wpłynęły znacząco na jej ostateczny rezultat. Umożliwiły odczytywanie tajnych niemieckich informacji wojskowych i wielokrotnie w toku działań uprzedzanie przez aliantów ich operacji militarnych oraz politycznych. Poznańscy matematycy i kryptolodzy byli nie tylko pionierami naukowych metod kodowania danych oraz współtwórcami i prekursorami informatyki. Ich prace umożliwiły skonstruowanie przez Brytyjczyków pierwszego w historii komputera (1943), służącego początkowo do celów prowadzonej wojny.

Collegium Minus

W Collegium Minus, budynku będącym symbolem Uniwersytetu i siedzibą władz rektorskich, zawsze odbywały się wydarzenia najważniejsze, także te o charakterze ważnym dla miasta. To tutaj przyjmowano oficjalnych i honorowych gości

¹² Uniwersytet Poznański. Spis wykładów na rok 1937/38; Uniwersytet Poznański. Spis wykładów na rok 1938/39.

¹³ Łukomski 2001a, s. 12-13; Łukomski, 2001b, s. 18-26.

¹⁴ Ibidem.

oraz nadawano m.in. tytuły doktorów *honoris causa* osobom wybitnym, posiadającym szczególne osiągnięcia i zasługi. Otrzymali je m.in.: Maria Skłodowska-Curie (1922), Roman Dmowski (1922), Ferdynand Foch (1923), Ignacy Jan Paderewski (1924), Józef Klemens Piłsudski (1933), Ignacy Mościcki (1935), Kazimierz Ajdukiewicz (1963), Czesław Znamierowski (1965), Henryk Łowmiański (1965), Kazimiera Hłakowiczówna (1981), Krzysztof Penderecki (1987), Zdzisław Jeziorański (Jan Nowak, 1990), Gustaw Herling-Grudziński (1991), Wisława Szymborska (1995), Stefan Stuligrosz (1995), Jan Paweł II (2001)¹⁵.

Szczególnie istotna i warta przypomnienia była wizyta Ignacego Jana Paderewskiego, mistrza fortepianu, kompozytora i polityka, bowiem w swej wymowie politycznej nawiązywała do pierwszej bytności mistrza w grudniu 1918 roku, gdy wybuchło powstanie wielkopolskie (27 grudnia). Dostojny gość przebywał w Poznaniu w dniach 23-25 listopada 1924 roku na zaproszenie władz miasta i Uniwersytetu Poznańskiego.

W grodzie nad Wartą organizowano wówczas uroczystości ku czci zmarłego 3 lutego 1924 roku Thomasa W. Wilsona. Wiele zawdzięczała stolica Wielkopolski oraz ziemie byłego zaboru pruskiego zarówno prezydentowi Stanów Zjednoczonych, jak też politykom polskim, szczególnie z kręgu Narodowej Demokracji, restytuującym niepodległość. Doceniono owe zasługi. Władze miasta i Uniwersytetu Poznańskiego godne zgotowały przyjęcie politykowi i artyście. Doznał w czasie wizyty manifestacyjnej serdeczności ze strony mieszkańców ziemi wielkopolskiej. Witano przecież honorowego obywatela miasta Poznania. Tytuł ten bowiem pierwsza polska rada miejska nadała Paderewskiemu wkrótce po wyborach samorządowych (23 marca 1919 roku), na pierwszym swym posiedzeniu. Wiele powodów do trwałej wdzięczności miał także Uniwersytet Poznański. Wśród pracowników i władz uczelni zrodziła się myśl nadania byłemu premierowi najwyższej godności akademickiej – doktoratu *honoris causa*. Idea dojrzewała przez lat kilka.

Władze uczelni zamierzały uczcić w ten sposób także innych polityków, szczególnie tych zasłużonych dla sprawy odzyskania niepodległości, którzy przyczynili się do wyzwolenia zachodnich kresów państwa. Już 15 grudnia 1922 roku Senat Uniwersytetu Poznańskiego nadał doktorat *honoris causa* Romanowi Dmowskiemu, a wkrótce, 16 kwietnia 1923 roku, francuskiemu marszałkowi Ferdynandowi Fochowi – dowódcy wojsk sprzymierzonych w czasie Wielkiej Wojny. Natomiast 6 października 1924 roku Rada Naukowa Wydziału Filozoficznego postanowiła jednogłośnie nadać godność doktora *honoris causa* z zakresu filozofii Ignacemu Janowi Paderewskiemu. Uchwałę tę zatwierdził Senat już w dwa dni później (8 października). Wynik zapadł jednogłośnie (na tym samym posiedzeniu Rady doktorat *honoris causa* przyznano także pułkownikowi Edwardowi M. House'emu, wielkiemu przyjacielowi Polski). Wkrótce, 5 listopada 1924 roku, decyzję zaaprobo-

¹⁵ Archiwum Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, doktoraty *honoris causa* UP i UAM.

wało Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (dalej: WRiOP). Uroczystości rozpoczęły się 23 listopada 1924 roku wizytą w murach Uniwersytetu. Wielki był entuzjazm i zainteresowanie publiczności – mieszkańców miasta. W promocji wzięli udział liczni zaproszeni goście. Prócz społeczności akademickiej (członkowie Senatu, grono profesorskie i studenci, m.in. korporacje akademickie), także przedstawiciele władz miasta, duchowieństwa i władz państwowych, wśród nich: prezydent Poznania Cyryl Ratajski, wojewoda Adolf hr. Bniński, prymas ks. kardynał Edmund Dalbor, ks. biskup Stanisław Łukomski, dowódca Okręgu Korpusu VII w Poznaniu gen. Kazimierz Raszewski, przewodniczący Rady Miasta inż. Witold Hedinger. Ministerstwo WRiOP reprezentował prof. dr Jan Zawadzki.

Uroczystość stała się okazją do nadesłania życzeń i gratulacji z wielu uniwersytetów europejskich i amerykańskich, płynących na adres Uniwersytetu Poznańskiego i będących wyrazem uznania dla dokonań I.J. Paderewskiego. Rozpoczął ją rektor UP, prof. dr Stanisław Dobrzycki. W krótkim wystąpieniu przedstawił okoliczności i zasługi Paderewskiego dla kraju i dla Wielkopolski. Mówił, iż Uniwersytet Poznański postanowił uczcić genialnego artystę oraz patriotę, którego zasługi w pełni ocenić będą mogli potomni. Następnie laudację wygłosili: prof. Łucjan Kamieński, muzykolog i muzyk, oraz prof. Bronisław Dembiński, historyk. Pierwszy z recenzentów zaprezentował życiorys artystyczny laureata oraz niezwykle wysoko ocenił jego dorobek zawodowy. Zwrócił uwagę na wyróżniający się walor jego twórczości i pracy. Umiał bowiem Ignacy Jan Paderewski poświęcić swoje zamierzenia i dokonania artystyczne na rzecz pracy obywatelskiej, przewyższając na tym polu nawet wielkiego Fryderyka Chopina. Wpisywał się także w długi szereg pokoleń patriotów walczących o wyzwolenie ojczyzny i jako taki: „dobrze zasłużył się ojczyźnie”. Z kolei prof. Dembiński skupił swoją uwagę na jego pracy politycznej. Podkreślił, iż Paderewski, z natury indywidualista, a z charakteru artysta, niezwykle skutecznie pracował na niwie społecznej, pozyskując sympatię i poparcie społeczeństw Europy i Ameryki dla sprawy niepodległego bytu własnego narodu.

Kulminacyjnym punktem uroczystości był akt promocji. Dyplom doktora *honoris causa* wręczył dziekan Wydziału Filozoficznego prof. Jan Sajdak. Paderewski natomiast, jak świadczą relacje, chociaż wielokrotnie w życiu oklaskiwany, odbierający zasłużone szczyty i godności, był tym razem wzruszony bardziej niż zwykle. Wystąpienie doktora *honoris causa* miało charakter retrospektywny. Wspominał Paderewski swoją wieloletnią pracę polityczną, zwłaszcza trudności, z jakimi wielokrotnie się spotykał. Mówił o niezrozumieniu jego intencji i wewnętrznej walce politycznej w kraju za czasów sprawowania przez niego urzędu premiera. Nawiązał ponadto do bieżącej sytuacji politycznej w Polsce, zarówno tej wewnętrznej, jak i międzynarodowej. Przestrzegał przed groźbą anarchizacji życia publicznego oraz przed słabością państwa, czynniki owe prowadzić mogą bowiem – jak zauważył – do utraty jego suwerenności i podmiotowości. Mówił ponadto o ciągłym, niewygasłym zagrożeniu płynącym ze strony ogarniętej bolsze-

wizmem Rosji oraz pragnących odwetu Niemiec. Wystąpienie wywarło ogromne wrażenie na audytorium. Nagrodzono je burzliwymi oklaskami¹⁶.

Niezwykle istotną część zespołu architektonicznego Collegium Minus stanowiła już wówczas aula, pełniąca także funkcję sali koncertowej, cenionej przez artystów, zwłaszcza z powodów doskonałych walorów akustycznych – miejsce, gdzie odbywały się wydarzenia naukowe i kulturalne, nierzadko o wymiarze światowym. W okresie Drugiej Rzeczypospolitej służyła przede wszystkim szeroko pojętemu życiu akademickiemu. Odbywały się tutaj uroczyste inauguracje roku akademickiego, spotkania studenckie, m.in. coroczne walne zgromadzenia Bratniej Pomocy oraz karnawałowe bale Bratniaka, gdy łącznie w kilku salach zbierało się często około dwa tysiące osób. Na tak zwanych otwartych wykładach, czyli publicznych odczytach, gościli m.in. gen. Józef Haller (1928) czy były prezydent Rzeczypospolitej Stanisław Wojciechowski (1929).

W auli żegnano także zmarłych profesorów Uniwersytetu (na przykład 12 października 1923 roku odbyło się uroczyste pożegnanie rektora Heliodora Święckiego). Nade wszystko jednak rozwijało się w jej murach życie muzyczne, choć – z natury rzeczy – jego ośrodkiem był wówczas Gmach pod Pegazem. W auli wystąpiły m.in. takie sławy jak: pianiści Francuz Robert Casadeus, Rosjanin Lew Oborin i wielokrotnie Artur Rubinstein, a także Zbigniew Drzewiecki i Henryk Sztompka, dyrygenci i kompozytorzy Grzegorz Fitelberg i Feliks Nowowiejski, orkiestry Filharmonii Berlińskiej pod dyrekcją Wilhelma Furtwänglera (23 stycznia 1936 roku) i Filharmonii Monachijskiej pod batutą Adolfa Mennericha (wiosną 1938 roku) oraz słynne chóry polskie i zagraniczne, np. Kozaków Dońskich. W 1929 roku podczas Powszechnej Wystawy Krajowej rozbrzmiewał w auli głos Ady Sari. Ponadto dwie muzyczne daty z tego okresu szczególnie warte są odnotowania – 7 marca 1929 roku Karol Szymanowski wysłuchał w auli swego *Stabat Mater*, po raz pierwszy wykonanego w Poznaniu przez solistów, chór i orkiestrę miejscowego konserwatorium pod batutą Władysława Raczkowskiego, a 3 czerwca 1930 roku Polskie Radio przeprowadziło w auli pierwszą transmisję koncertu symfonicznego, także w wykonaniu orkiestry konserwatorium pod dyrekcją Zygmunta Latoszewskiego. W 1939 roku śpiewał tuż po swym *tournee* po Ameryce sam mistrz Jan Kiepura.

Nadszedł jednak wkrótce mroczny okres w dziejach Uniwersytetu i Collegium Minus. W czasie niemieckiej okupacji w latach 1941-1945 mieściła się w gmachu siedziba władz niesławnej pamięci kolejnej uczelni, założonej przez niemieckiego okupanta, tak zwanego Uniwersytetu Rzeszy w Poznaniu (niem. *Reichsuniversität Posen*) – uczelni o celach służących systemowi nazistowskiemu, niewiele mającej wspólnego z nauką i prawdziwym wychowaniem młodych pokoleń. Od dnia inauguracji (27 kwietnia 1941 roku) odbywały się w auli także koncerty symfonicz-

¹⁶ Łukomski 2001c, s. 7-26.

ne i nazistowskie zgromadzenia polityczno-wojskowe. Tymczasem druga wojna światowa, a zwłaszcza walki toczone o Poznań w lutym 1945 roku, nie wyrządziły budynkowi zbyt wielkich szkód¹⁷.

W Collegium Minus rezydowali dotąd niemal wszyscy rektorzy Uniwersytetu (prócz okresu okupacji niemieckiej w latach 1939-1945; na terenie tzw. Generalnego Gubernatorstwa działał wówczas, w okresie 1940-1945, Tajny Uniwersytet Ziemi Zachodnich – dalej: TUZZ)¹⁸. Byli to profesorowie: Heliodor Świącicki (1919-1923), lekarz i społecznik; Zygmunt Lisowski (1923-1924), prawnik; Stanisław Dobrzycki (1924-1925), polonista, sławista, historyk literatury polskiej; Ludwik Sitowski (1925-1926), zoolog, entomolog; Jan Grochmalicki (1926-1928), zoolog; Edward Feliks Lubicz-Niezabitowski (1928-1929), lekarz, zoolog; Stanisław Kasznica (1929-1931), prawnik, działacz polityczny; Jan Sajdak (1931-1932), filolog klasyczny; Stanisław Pawłowski (1932-1933), geograf; Stanisław Runge (1933-1936), lekarz weterynarii, działacz polityczny; działacz polityczny, prawnik Antoni Peretiatkowicz (1936-1939); lekarz weterynarii, działacz polityczny Ludwik Jaxa-Bykowski (1941-1943, TUZZ), zoolog i pedagog; Roman Pollak (1943-1945, TUZZ), historyk literatury polskiej; Stefan Dąbrowski (1945-1946), lekarz, fizjolog i biochemik; Stefan Błachowski (1946-1948), psycholog; Kazimierz Ajdukiewicz (1948-1952), filozof, logik; Jerzy Suszko (1952-1956), chemik; Alfons Klafkowski (1956-1962), prawnik; Gerard Labuda (1962-1965), historyk; Czesław Łuczak (1965-1972), historyk; Benon Miśkiewicz (1972-1981), historyk; Janusz Ziółkowski (1981-1982), socjolog i ekonomista; Zbigniew Radwański (1982-1984), prawnik; Franciszek Kaczmarek (1984-1985), fizyk i matematyk; Jacek Fisiak (1985-1988), filolog-anglista; Bogdan Marciniak (1988-1990), chemik; geolog, paleozoolog Jerzy Fedorowski (1990-1996); fizyk Stefan Jurga (1996-2002); geolog specjalizujący się w mineralogii Stanisław Lorenc (2002-2008); chemik Bronisław Marciniak (2008-2016). Od 2016 roku godność rektora Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza sprawuje prof. Andrzej Lesicki, biolog¹⁹.

Lata 1945-2018

Wznowienie zajęć dydaktycznych po okresie drugiej wojny światowej i okupacji nastąpiło już w kwietniu 1945 roku. Ponownie integrowano rozproszone w wyniku okupacji środowisko akademickie. W wyniku terroru i okupacyjnych zbrodni wielu pracowników uniwersytetu straciło życie. Tymczasem tworzony w kraju totalitarny system komunistyczny miał destrukcyjny wpływ także na działalność Uniwersytetu.

¹⁷ O działalności tej placówki „naukowej” por.: Piotrowski 1984, *passim*.

¹⁸ Kowalenko 1946, *passim*. Por. także późniejsze monografie i opracowania dotyczące dziejów UP, ostatnio: Łukomski 2018.

¹⁹ Schramm (red.) 2016, *passim*. Tam obszerne artykuły biograficzne postaci.

Nowe władze starały się dokonać jego dezintegracji poprzez zmiany w strukturze organizacyjnej i kadrowej, co miało uwarunkowania polityczne. Z UP wydzielono nowe uczelnie wyższe. 1 stycznia 1950 roku z Wydziału Lekarskiego wraz ze Studium Stomatologicznym i Wydziału Farmaceutycznego powstała Akademia Medyczna, a Studium Wychowania Fizycznego otrzymało status Wyższej Szkoły Wychowania Fizycznego. Wkrótce nastąpiły dalsze zmiany. 1 stycznia 1952 roku wyodrębniono Wydział Rolniczy wraz ze Studium Ogrodniczym oraz Wydział Leśny, tworząc Wyższą Szkołę Rolniczą (później Akademia Rolnicza). Ponadto nastąpiły też, skądinąd zupełnie naturalne i uzasadnione, przekształcenia organizacyjne wewnątrz wydziałów UP. Już 1 września 1951 roku z Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego utworzono Wydział Biologii i Nauk o Ziemi oraz Wydział Matematyki, Fizyki i Chemii. Natomiast w wyniku reorganizacji Wydziału Humanistycznego z początkiem września 1951 roku utworzono Wydział Filologiczny, a 2 lutego 1952 roku Wydział Filozoficzno-Historyczny. Władze komunistyczne dopuściły się też wówczas wielu represji wobec kadry profesorskiej UP.

Stopniowy powrót do normalnej, uwarunkowanej uniwersytecką tradycją pracy naukowo-dydaktycznej nastąpił po 1956 roku, chociaż w realiach państwa komunistycznego zawsze było to bardzo trudne. 31 grudnia 1955 roku uchwałą Rady Ministrów zmieniono nazwę Uniwersytetu Poznańskiego na Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, a 11 lutego 1956 roku w auli uniwersyteckiej proklamowano fakt zmiany nazwy. Patrona uczelni zaaprobował Senat UP. Systematycznie rosło zaplecze materialne Uniwersytetu. 30 września 1977 roku wmurowano kamień węgielny pod budowę nowych gmachów UAM na Morasku, północnej, peryferyjnej części miasta. Obecnie jest to kompleks kilkunastu nowoczesnych budynków dydaktycznych, stanowiących nie tylko spektakularną wizytówkę UAM, lecz nade wszystko stwarzających studentom i pracownikom wspaniałe warunki do pracy.

W ciągu stu lat istnienia poznańska uczelnia na trwałe wpisała się w pejzaż miasta, nadając mu swoiste uniwersyteckie oblicze. UAM należy obecnie do przodujących szkół wyższych w kraju, zarówno pod względem liczby studentów, jak też – nade wszystko – jakości przekazywanej wiedzy i osiągnięć naukowych. Po stu latach słowa wypowiedziane 7 maja 1919 roku, pełne nadziei i ufności w powodzenie podejmowanego dzieła, znalazły swoje potwierdzenie w praktycznym działaniu. Poznańska Alma Mater, realizując średniowieczną ideę *universitas*, jest jednocześnie potężnym, nowoczesnym ośrodkiem polskiej nauki na rubieżach zachodnich, co miało szczególne znaczenie w okresach dla państwa trudnych. W ten sposób każdego dnia realizowana jest myśl Cieszkowskich, Działyńskich, Raczyńskich, Libeltów i Świącickich, marzących o polskim uniwersytecie w polskim Poznaniu. Uniwersytet z natury rzeczy spogląda w przyszłość. Widocznym tego znakiem jest nie tylko wielki kampus na Morasku. Dziełem UAM jest też Collegium Polonicum w Słubicach – część znaczącego nadgranicznego przedsięwzięcia edukacyjnego realizowanego przez UAM wraz z Europejskim Uniwersy-

tetem Viadrina we Frankfurcie nad Odrą. Polsko-niemieckie partnerstwo ma już swoją dobrą tradycję (pierwsza inauguracja roku akademickiego na Uniwersytecie Europejskim Viadrina nastąpiła 16 października 1992 roku) i rokuje jak najlepiej zarówno dla przyszłości poznańskiej społeczności akademickiej, jak też szerzej dla przyszłości społeczeństw mieszkających po obu stronach Odry. Tworzono kolejne ośrodki, wśród nich Collegium Europaeum Gnesnense, dynamicznie rozwijające się i przekształcone w Instytut Kultury Europejskiej (2009).

Artykuł ukazał się pierwotnie w: J. Laskowski, G. Łukomski (red.), *W hołdzie naszemu Antenatom. 85 lat Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza*, Poznań 2004, s. 13-58.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Archiwum Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, doktoraty honoris causa UP i UAM.

Uniwersytet Poznański. Spis wykładów na rok 1937/38 1937, Poznań.

Uniwersytet Poznański. Spis wykładów na rok 1938/39 1938, Poznań.

Opracowania

Boras Z. 2002a, Szkoła miejska i kolegium jezuickie (1302-1773), [w:] G. Łukomski (red.), *Szkoła św. Marii Magdaleny w Poznaniu 1302-2002*, Poznań, s. 7-45.

Boras Z. 2002b, *Od Akademii Poznańskiej (Wielkopolskiej) do gimnazjum filologicznego (1773-1815)*, [w:] G. Łukomski (red.), *Szkoła św. Marii Magdaleny w Poznaniu 1302-2002*, Poznań, s. 46-58.

Boras Z. 2003, *Tradycje uniwersyteckie Poznania*, Poznań.

Gołębiowski S.Z. 1957a, *Starania polskie o uniwersytet w Poznaniu w XIX wieku*, *Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza*, 3, 2, s. 29-58.

Gołębiowski S.Z. 1957b, *Królewska Niemiecka Akademia w Poznaniu w latach 1903-1918*, *Studia i Materiały do Dziejów Wielkopolski i Pomorza*, 3, 2, s. 189-201.

Grot Z. 1959, *Starania Augusta Cieszkowskiego o polski uniwersytet w Poznaniu*, [w:] A. Horst (red.), *Opuscula Casimiro Tymieniecki septuagenario dedicata*, Poznań, s. 73-94.

Grot Z. 1972, *Czterysta lat walki o Uniwersytet w Poznaniu*, [w:] Z. Grot (red.), *Dzieje Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza 1919-1969*, Poznań, s. 9-15.

Iwanoyko E. 1965, *Jana Matejki – Założenie Akademii Lubrańskiego w Poznaniu*, [w:] G. Labuda (red.), *Munera Poznaniensia. Księga Pamiątkowa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu dla uczczenia 600-lecia założenia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Poznań, s. 319-328.

Kowalenko W. 1946, *Tajny Uniwersytet Ziem Zachodnich w latach 1940-1944*, Poznań.

Łukomski G. 2001a, „Enigma” – pamiętny sukces poznańskich matematyków, *Życie Uniwersyteckie*, 2, s. 12-13.

Łukomski G. 2001b, *Poznańskie początki „Enigmy”*, *Mars. Problematyka i Historia Wojskowości. Studia i Materiały*, 10, s. 18-26.

Łukomski G. 2001c, *Ambasador polskości*, [w:] B. Walczak (red.), *Geniusz przypadkowo grający na fortepianie. Ignacy Jan Paderewski 1860-1941*, Poznań, s. 7-26.

- Mazurkiewicz K. 1921, Początki Akademii Lubrańskiego w Poznaniu (1519-1535). Przyczynek do dziejów rozwoju nauk humanistycznych w Polsce, Poznań.
- Piotrowski B. 1984, W służbie rasizmu i bezprawia. „Uniwersytet Rzeszy” w Poznaniu (1941-1945), Poznań.
- Schramm T. (red.) 2016, Poczet rektorów Almae Matris Posnaniensis, Poznań.
- Sroczyńska K. 1993, Matejko. Obrazy olejne. Katalog, Warszawa, s. 222-223.
- Wrzosek A. (red.) 1924, Uniwersytet Poznański w pierwszych latach swego istnienia (1919, 1919-20, 1920-21, 1921-22, 1922-23) za rektoratu Heliodora Świącickiego. Księga pamiątkowa wydana staraniem Senatu Uniwersytetu Poznańskiego, Poznań.

Strony internetowe

- Łukomski G. 2018, Tajny Uniwersytet Ziem Zachodnich 1940-1945. Repozytorium UAM [dostęp 2019-09-15]. Dostępny w Internecie: https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/24123/1/G_Lukomski_Tajny_Uniwersytet_Ziem_Zachodnich.pdf.

Five Centuries of Tradition. The Development of the Academic Milieu in Poznań

Abstract. Academic traditions of Poznań go back five centuries, beginning in the sixteenth century when thanks to the efforts of Jan Lubrański, bishop of Poznań, an Academy was established in 1519, the first such school in the Kingdom of Poland to follow the Academy of Krakow (1364). Academic initiatives continued with the College of the Society of Jesus (1573), which by decree of the monarchs of the Commonwealth was elevated to the rank of university (1611; 1678). The memory of such cultural landmarks made it possible to bear the difficult times of the partitions. In that period, leading representatives of the Greater Polish elites strove to establish a Polish university in the town. Among the many eminent defenders of Polishness, Jędrzej Moraczewski, August Cieszkowski and Karol Libelt played some of the foremost roles. However, creating a school of that rank in the nineteenth century, under the yoke of the partitions, proved impossible. Once independence had been regained, it was the initiative of the Society of Friends of Sciences in Poznań, which had existed since 1857, that a higher school was established on May 7th, 1919. Initially known as Wszechnica Piastowska, it became the University of Poznań in 1920, while in 1955 it was renamed to Adam Mickiewicz University.

Keywords: Poznań's academic traditions, universities, academies, Polish science, academic milieu, Poznań, Enigma

LESZEK MROZEWICZ

Antyk fundamentem cywilizacji europejskiej

Abstrakt. Cywilizacja Europy wspiera się na trzech filarach: greckiej myśli i sztuce, osiągnięciach Rzymian w zakresie prawa i organizacji państwa oraz wyrosłym z judaizmu i kultury grecko-rzymskiej chrześcijaństwie, które przyniosło jej w wianie religię i obyczaj. W artykule zawarta jest refleksja nad rolą antyku we współczesnej kulturze europejskiej, która – zdaniem autora – swój zasadniczy kształt zawdzięcza korzeniom grecko-rzymskim. Antyk stanowi podstawę współczesnej tożsamości europejskiej.

Słowa kluczowe: antyk, Europa, zjednoczenie, Grecy, hellenizm, polis, Rzym, romanitas, christianitas, prawo, tożsamość

Jest prawdą obiegową, że cywilizacja Europy wspiera się na trzech wielkich filarach: greckiej myśli i sztuce, osiągnięciach Rzymian w zakresie prawa i organizacji państwa oraz wyrosłym z judaizmu i kultury grecko-rzymskiej chrześcijaństwie, które przyniosło jej w wianie religię i obyczaj. Tę prawdę obiegową można z łatwością zilustrować mnóstwem przykładów, których ilość mogłaby sięgnąć nieskończoności, co z całą pewnością byłoby nadużywaniem Państwa cierpliwości. I byłoby to banalne, bo przecież wcale nie trzeba tej prawdy udowadniać...

O wiele istotniejszą w naszych rozważaniach nad antykiem jest refleksja nad jego rolą w dobie współczesnej, w naszej konkretnej rzeczywistości. I to w chwili, gdy kontynent europejski wyraźnie zespala się w jedność, zachowując zarazem różnorodność.

Europa [zjednoczona] to kwestia świadomości Europejczyków. Jedność Europy nie wyniknie z jakiegokolwiek aktu administracyjnego, lecz musi być efektem zwycięstwa konkretnej idei, przekonania, które zapisane zostanie nie tylko w dokumentach i regulacjach [prawnych], lecz przede wszystkim zakotwiczony się w głowach i sercach ludzi (Géza Alföldy).

Oznacza to, że tą ostateczną bazą jedności europejskiej musi być wspólna kultura, ta kultura, która spaja i będzie spajać Europę ponad podziałami narodowymi, politycznymi i wbrew wszelkim tendencjom partykularnym. Nie ma chyba dzisiaj dla nikogo wątpliwości, że niemiecka filozofia, literatury narodowe, malarstwo francuskie i holenderskie, włoskie opery i hiszpańskie katedry są wytworem tej

samej, to jest europejskiej kultury. Nie ma też wątpliwości, że wszystkie one wyrosły ze wspólnego fundamentu kulturowego, który nie jest dziełem któregośkolwiek ze współczesnych narodów Europy, lecz od początku, tj. od momentu ich uformowania, należy do wszystkich: mówimy oczywiście o kulturze antycznej i w jej ramach powstałym chrześcijaństwie. Dotykamy w ten sposób kwestii świadomości wspólnych korzeni, świadomości jednego pnia kulturowego, z którego wszyscy się wywodzimy.

Mapa Europy okresu rzymskiego mogłaby z pozoru zaprzeczyć tym słowom. Wyznacza ona bowiem linię podziału w czasach antycznych: tereny na północ i wschód od granic *Imperium Romanum* nie wchodziły w skład ojkumene, znajdowały się poza nią. A przecież obejmują one ogromną część naszego kontynentu! Nie sadzę jednak, aby ktokolwiek wątpił, że zamieszkujące tam dzisiaj narody, łącznie z polskim, ukształtowały swą kulturę, korzystając w pełni z dziedzictwa antyku, mimo że w sensie geograficznym nigdy on tam nie dotarł. Znów ilustrowanie tego jakimikolwiek przykładami byłoby rzeczą banalną, bo mówimy wszak o rzeczach oczywistych. Bo to dzieje starożytne tworzą fundament współczesnej Europy, całej Europy. Wiele kwestii aktualnych w tamtych czasach zachowuje swą żywotność także dzisiaj, a świat antyczny jest stale w naszej współczesności obecny.

Tkwimy w tym antycznym świecie od momentu, gdy Grecy wyszli z zaścianków swych osad i rozeszli się po ówczesnym świecie. Zetknęli się wówczas z fascynującymi cywilizacjami Egiptu i Bliskiego Wschodu, czerpiąc pełną garścią z ich dorobku. Dzięki swym niezwykłym cechom oraz warunkom, których dostarczyła im Historia, nie pozostali biernymi odbiorcami, lecz na bazie osiągnięć starszych cywilizacji stworzyli własną, niepowtarzalną, rozpoczynając w ten sposób dzieje EUROPY właśnie w znaczeniu tożsamości kulturowej. To wtedy pojawił się Homer, a wkrótce po nim pierwsza w dziejach człowieka naukowa, może lepiej: rozumowa, laicka, refleksja nad (wszech)światem, trwająca po dzień dzisiejszy. Zapoczątkowali ją pierwsi filozofowie, ze słynnym Talesem z Miletu na czele. A obok tego narodziło się wszystko inne: teatr, dramat, literatura, sztuka, architektura, historiografia i wreszcie filozofia Człowieka, stworzona przez Sokratesa, kontynuowana przez Platona i Arystotelesa oraz ich następców, triumfująca po dzień dzisiejszy. Moglibyśmy zaryzykować również twierdzenie, że dzięki Grekom dokonano się pierwsze zjednoczenie Europy, tak jak ją wówczas pojmowano. W wyniku procesu, który określamy terminem „wielka kolonizacja”, Grecy zasiedlili większość wybrzeży Morza Śródziemnego i Czarnego, roznosząc wszędzie własny język i kulturę. Jej atrakcyjność i siła oddziaływania były tak znaczące, że ludy ościenne, łącznie z wielkimi, wysoko rozwiniętymi monarchiami Wschodu, poddały się jej urokowi. Grecy stworzyli wówczas, bodaj jako pierwsi w historii, kulturę uniwersalną, to jest taką, która niejako ipse per se akceptowana jest przez mieszkańców innych kręgów kulturowych. „Nazwa Hellenów przybrała takie znaczenie, że nie oznacza już pochodzenia, tylko raczej sposób myślenia, tak, że Hellenami nazywamy

raczej tych, którzy mają udział w naszym [tj. greckim] wykształceniu aniżeli ludzi wspólnego pochodzenia” – napisał Izokrates w IV wieku przed Chrystusem, co najlepiej oddaje siłę oddziaływania greckiej kultury.

I to właśnie ta kultura uniwersalna stała się bazą owego „pierwszego zjednoczenia Europy”, oczywiście nie politycznego, bo przecież świat grecki pozostał zatamizowany: w okresie klasycznym jego rzeczywistość polityczną tworzyło około tysiąca miast-państw. W okresie największego rozwoju, jeszcze przed zetknięciem się z Rzymem, kultura grecka wyszła daleko poza Europę, na Wschód, docierając aż do Indii. Rzymianie podbili świat grecki. Podporządkowali go sobie drogą bezwzględnej przymusi i narzucili własne normy postępowania. Zarazem jednak, jak inne ludy, ulegli czarowi kultury helleńskiej, przejmując jej osiągnięcia i całkowicie się z nią asymilując. Pozostali przy tym w głębokim kompleksie wobec osiągnięć Greków, im zawsze oddając pierwszeństwo na polu myśli i sztuki. A jednak dokonali czegoś wielkiego, co spowodowało, że w ostateczności kulturę świata antycznego określamy jako grecko-rzymską: przejęli dorobek Greków, twórczo go przetworzyli i wnieśli do niego własne pierwiastki, zwłaszcza te związane z myślą prawną i polityczną. Swej władzy poddali cały świat antyczny, przyoblekli go w konkretny kształt geograficzny. Jego granice oparli – z grubsza rzecz biorąc – na styku ze Szkocją, Renie i Dunaju, Eufracie i linii Sahary. Pod ich panowaniem dokonano się, w kategoriach tamtych czasów, polityczne, kulturowe i geograficzne zjednoczenie Europy! Rzymianie stworzyli państwo, które możemy uznać za prefigurację naszej Europy (Maria Dzielska), w jego granicach znalazła się bowiem większość ówczesnego „świata cywilizowanego”. Było to państwo wielokulturowe i wielonarodowe, prawdziwa mozaika języków, kultów religijnych i lokalnych odrębności. Niczym w Europie dzisiejszej! Nigdy w historii nie mieliśmy do czynienia z organizacją państwową porównywalną z Cesarstwem Rzymskim, organizacji, w której tak wiele narodów Europy tak mocno i trwale uległo zespoleniu, osiągając wysoki poziom rozwoju kulturowego i znacznego dobrobytu. Niewątpliwym sukcesem Rzymian było to, że narody, które podporządkowali sobie drogą krwawego podboju, w ostatecznym rezultacie zidentyfikowały się z ich państwem, w nim tylko widząc gwarancję ładu i bezpieczeństwa, symbol harmonii i antytezę barbarzyńskiego chaosu. Było to niewątpliwie zasługą Rzymian, ich niezwykle tolerancyjnego stosunku do innych. Ani język łaciński, ani rzymskie imiona, ani kult bóstw rzymskich nie były innym ludom narzucane. Jeśli aż do kresu trzeciego wieku po Chrystusie zauważamy wyraźną tendencję do oddzielania świata rzymskiego, czyli antycznego, od ludów zamieszkujących poza jego granicami, to u schyłku antyku, pod niewątpliwym wpływem chrześcijaństwa,

Rzym w pełni (...) otworzył się na obcych [to jest także tych spoza granic Imperium] (...), na bazie przesłania, że chrześcijanin-Rzymianin i chrześcijanin-Barbarzyńca nie są już dla siebie „obcymi”. *Inter Romanos Romanus, inter Christianos Christianus, inter homines homo wypo-*

wiedział Orozjusz [V wiek po Chrystusie], w oczach którego schryścianizowani Barbarzyńcy nie byli już *hostes* [wrogami], lecz *fratres* [braćmi] (Géza Alföldy).

Starożytność antyczna dostarczyła nam nie tylko koncepcji politycznego uprządkowania rzeczywistości – Grecy w formie miasta-państwa (*polis*), Rzymianie w postaci państwa uniwersalnego, obejmującego w ich przekonaniu cały ówczesny świat, cały *orbis terrarum*. Przy tej okazji Grecy zdefiniowali typy ustrojów państwowych, co do chwili obecnej pozostaje aktualne.

Istnieją trzy rodzaje politeja – tyrania, oligarchia i demokracja. Tyranie i oligarchie są rządzone wedle widzimisię rządzących, natomiast państwa demokratyczne są rządzone wedle przyjętych praw. (...) W demokracji (...) prawa chronią jednostkę i politeja, podczas gdy tyrana i oligarchie chronią niezadowolone i zbrojne gwardie przyboczne (Ajschines).

Akcent na jednostkę nie jest tu bynajmniej przypadkowy. Albowiem to Grecy dostarczyli nam pojęcia obywatela z wszelkimi tego konsekwencjami, nadając mu charakter ponadczasowy, który dzisiaj uznajemy za w pełni nowożytny. Zdefiniowali też relację między państwem a obywatelem, której głównym probierzem jest wolność (*eleutheria*) i równość (*isonomia*). Wolność polega na wyraźnym oddzieleniu tego, co państwowe, publiczne, od tego, co prywatne, osobiste. Równość natomiast na jednakowym (to jest takim samym) traktowaniu wszystkich obywateli w obliczu prawa i w życiu publicznym. Możliwe to było i możliwe jest obecnie wyłącznie w państwie demokratycznym. „Nasz ustrój polityczny (...) nazywa się (...) demokracją (demokratia), ponieważ opiera się na większości obywateli, a nie na mniejszości”, mówił przywódca ateński Perykles, pochylając czoła nad grobami bohaterów poległych w obronie ojczyzny. W państwie takim, kontynuował,

(...) każdy obywatel jest równy w obliczu prawa; jednostkę ceni się nie ze względu na jej przynależność do pewnej grupy, lecz ze względu na talent osobisty, jakim się wyróżnia; nikomu też, kto jest zdolny służyć ojczyźnie, ubóstwo albo nieznanne pochodzenie nie przeszkadza w osiągnięciu zaszczytów. Jesteśmy (jednak) jedynym narodem, który jednostkę nieinteresującą się życiem państwa uważa nie za bierną, ale za nieużyteczną. W (...) życiu państwowym kierujemy się zasadą wolności.

Wtórzuje mu Arystoteles: „Założeniem ustroju demokratycznego jest wolność (...); cechą wolności jest to, że się na przemian to słucha, to rozkazuje...”. Oto mamy do czynienia z nowożytnym, całkowicie aktualnym wizerunkiem obywatela, w pełni zaangażowanego, żyjącego sprawami wspólnoty, ale też dzięki tej wspólnotcie (*polis*) zyskującego możliwość prawdziwego, harmonijnego rozwoju, w poczuciu wolności i odpowiedzialności za państwo, które – tu ponownie Perykles – „jest godne podziwu (...)”. To ono, podkreśla, stwarza nam takie możliwości rozwoju, że „kochamy piękno, ale z prostotą, kochamy wiedzę (...), bogactwem się nie chwalimy”.

Obywatel musi być zaangażowany w życie publiczne, nie może od niego stronić. Taki obywatel jest jednostką nieużyteczną! Jest to kategoria rozumowania, którą spotykamy również u Rzymian. Najpełniej sformułował ją Cyceron, ale z nieco innego punktu widzenia: „(...) dla wszystkich, którzy strzegli ojczyzny, wspierali ją i umacniali, istnieje w niebiosach pewna kraina, gdzie zaznają [oni] wiecznej szczęśliwości (...); przed osobami, które dobrze służyły krajowi, otwierają się bramy niebios (...)”. Tylko dzięki oddaniu sprawom publicznym, pełnemu poświęceniu się państwu, zyskamy nieśmiertelność, przetrwamy w pamięci potomnych.

Jak widać, Grecy i Rzymianie dostarczyli nam modelu obywatela nowożytnego państwa! Niestety, w naszych czasach model ten często nie wychodzi poza swój ideał...

Idea państwa swą kwintesencję znalazła w osiągnięciach Rzymian. Wiąże się z tym stworzenie przez nich prawa, które, z naszej perspektywy, jest fenomenem na skalę dziejową. Kamieniem węgielnym legło ono u podstaw systemów prawnych nowożytnej Europy, a zarazem „poprzez swoje wartości jurydyczne i etyczne stało się trwałym fundamentem europejskiej cywilizacji i tożsamości” (Marek Kuryłowicz). Uniwersalne wartości prawa rzymskiego czynią, że często pojmowane jest ono jako ponadczasowa idea prawa dobrego i sprawiedliwego – *ars boni et aequi*. Żaden też „dawny system prawa (...) nie wywarł tak znaczącego wpływu na kulturę prawną współczesnej Europy, rozumianej jako wspólnota kulturowa”, jak właśnie prawo rzymskie (Ewa Borkowska-Bagieńska).

Imperium Romanum było monarchią, na czele państwa stał cesarz, który sprawował władzę w sposób niczym nieograniczony, w powszechnym mniemaniu wspierany przez armię. Dlatego powierzchowny wizerunek Rzymu, utrwalony i utrwalany w świadomości współczesnego Europejczyka, między innymi poprzez sztukę filmową, to autorytarne, zmilitaryzowane państwo. Nic bardziej mylnego! Organizacyjnie Cesarstwo Rzymskie bazowało na niezwykle sprawnym systemie samorządowym, który mógłby być wzorem dla niejednego z państw naszego kontynentu. Jego ostoją było miasto z przypisanym mu rozległym terytorium wiejskim. Społeczności lokalne w pełni samodzielnie decydowały, poprzez wybór odpowiednich rad i urzędników municypalnych, o swoich sprawach. Zarazem ich elity zyskiwały szansę na awans do struktur ogólnopaństwowych, do ścisłych kręgów władzy, nawet do grona skupionego wokół osoby panującego. To właśnie temu systemowi państwo rzymskie zawdzięczało pomyślność i długotrwałość i to on doprowadził do jego ostatecznej unifikacji.

Imperium Romanum, mimo że uległo nawale ludów zewnętrznych, które w jego granicach potworzyły własne państwa, stało się dobrem ponadczasowym, ideą, którą do chwili obecnej karmią się pokolenia Europejczyków. Przede wszystkim do rzymskiego uniwersalizmu nawiązało chrześcijaństwo, wychodząc z nim daleko poza granice starożytnego państwa. Miejsce *romanitas* zajęła *christianitas*, a kultura antyczna, w postaci przekazanej nam przez Rzymian, wywarła niezwykle

ożywczy i inspirujący wpływ na Europę średniowieczną i nowożytną, i wywiera go dzisiaj. Zainteresowanie światem antycznym znajduje swój wyraz w szeroko rozumianej kulturze i sztuce. Książki o tematyce grecko-rzymskiej błyskawicznie znikają z półek księgarskich, filmy o świecie grecko-rzymskim wypełniają sale kinowe. Antyk żyje z nami, albowiem świat nasz nie wynika z

recepty starożytności, ani na zerwaniu z nią, lecz na całkowitym i świadomym z nią zespoleniu. Składa on się ze świata starożytnego i z nowożytnego – ze starego świata, który przeszedł przez wszystkie stadia, od pierwotnego aż do przekwitania i do rozpadu oraz z nowego świata, który rozpoczął się od plemion romańsko-germańskich w epoce Karola Wielkiego i który także przechodzi poprzez właściwe sobie etapy. Te dwa światy, tak bardzo od siebie odległe pod względem umysłowości oraz rozwoju historycznego, są zarazem ze sobą bliźniaczo zrośnięte, tak zespolone w uświadamianej pamięci historycznej i w poczuciu ciągłości, że świat nowożytny, mimo że posiada duchowość całkowicie nową i całkowicie jemu tylko właściwą, jest najintymniej przeniknięty i uwarunkowany pod każdym względem przez kulturę antyczną, tradycje, formy prawne i polityczne, język, filologię i sztukę. Tylko to nadaje światu europejskiemu jego głębię, jego pełnię, to tworzy jego zawilść i jego burzliwość, jak również przyczynia się do jego skłonności ku myśleniu historycznemu i ku historycznej samoocenie (Ernst Troeltsch/Ernst Robert Curtius).

Inspiracyjna siła antyku, w każdej epoce odczuwana na swój sposób, rozpala umysły pokoleń, które w nim, w jego kulturze i dziejach szukają motywacji do działania i do przetwarzania otaczającej nas rzeczywistości. Najpełniejszy wyraz znajduję to w słowach Poety, patrona naszej Alma Mater:

... Dzieckiem w kolebce kto łeb urwał Hydrze,
Ten młody zdusi Centaury,
Piekłu ofiarę wydrze,
Do nieba pójdzie po laury...

Wykład inauguracyjny rok akademicki 2008/2009 w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, wygłoszony 1 października 2018 roku, pierwotnie ukazał się w: *Życie Uniwersyteckie* 2008, 12 (183), s. 13-15.

BIBLIOGRAFIA

- Alföldy G. 1999, *Imperium Romanum – ein Vorbild für das vereinte Europa?*, Basel.
- Borkowska-Bagińska E. 2001, *Prawo rzymskie we współczesnej kulturze prawnej Europy*, [w:] E. Gajda, A. Sokala (red.), *Honeste vivere...* Księga pamiątkowa ku czci prof. Władysława Bojarskiego, Toruń, s. 21-27.
- Curtius E.R. 1997, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tł. i oprac. A. Borowski, Kraków.
- Kolb F. 2010, *Imperium Romanum: antyczny model globalizacji?*, przekł. K. Królczyk, Poznań 2010.
- Kuryłowicz M. 2003, *Prawo rzymskie. Historia, tradycja i współczesność*, Lublin.

- Mrozewicz L. 2000, Antyk źródłem integracji europejskiej, [w:] A.W. Mikołajczak, L. Mrozewicz (red.), Poszukiwanie Europy. Zjazd Gnieźnieński a idea zjednoczonej Europy, Poznań, s. 15-26.
- Mrozewicz L. 2008, Historia powszechna. Starożytność, Poznań.
- Grimal P. et al. 2009, Rzym i My. Wprowadzenie do literatury i kultury łacińskiej, przekł. I. Lewandowski, W.M. Malinowski, Poznań.
- Wołodkiewicz W. 2009, Europa i prawo rzymskie. Szkice z historii europejskiej kultury prawnej, Warszawa.

Antiquity as a Foundation of European Civilization

Abstract. The civilization of Europe rests on three pillars: Greek thought and art, Roman achievement with regard to law and state organization, as well as on Christianity which grew out of Judaism and Greco-Roman culture to enrich that civilization with religion and custom. The author reflects on the role of antiquity in contemporary European culture which, in his opinion, owes its essential shape to Greco-Roman roots. Antiquity constitutes the foundation of the contemporary European identity.

Keywords: antiquity, Europe, unification, Greeks, Hellenism, polis, Rome, Romanitas, Christianitas, law, identity

WALDEMAR SZCZERBIŃSKI

Problemy asymilacyjne Żydów polskich w Izraelu

Abstrakt. W artykule zostało ukazane odniesienie się Żydów z Izraela (sabrów) do Żydów polskich, którzy przybyli do tego kraju i byli traktowani jako obcy lub czuli się obco. Ta grupa Żydów stanęła wobec problemu asymilacji, której celem było stanie się Izraelczykiem. Procesy asymilacyjne przebiegały w różny sposób. Niemniej można dostrzec elementy, które okazują się wspólne i wyraźne. Wśród nich najczęściej wskazuje się na nostalgię, zdziwienie, rozczarowanie, rozdarcie, konieczność ustosunkowania się do innych grup żydowskich, nieznajomość języka hebrajskiego, zmiana imion i nazwisk, obcość kulturowa. Ukazanie powyższych problemów pozwala stwierdzić, że asymilacja Żydów polskich w Izraelu miała charakter zarówno częściowej akceptacji zastanej rzeczywistości, jak i częściowej alienacji. Nie tylko oni ulegli w różnym stopniu asymilacji, ale sami zasymilowali izraelską rzeczywistość.

Słowa kluczowe: Żydzi polscy, Izrael, asymilacja

Zazwyczaj o asymilacji Żydów mówi się w dwóch kontekstach – żydowskiego oświecenia (haskali) oraz żydowskiej diaspory. Bardzo często te dwa ujęcia są ze sobą związane. Świadczą o tym liczne publikacje¹. Przy takim podejściu poszczególni autorzy wskazują na problem obecności Żydów wśród innych narodów, dla których stanowili mniejszość i postrzegani byli jako obcy. Tak było także w odniesieniu do Polski, gdzie Żydzi przez wiele stuleci mieszkali, ulegając w różnym stopniu, w sposób zamierzony lub spontaniczny, procesom asymilacyjnym. W naszych rozważaniach chodzi o ukazanie problemów asymilacyjnych Żydów polskich w Izraelu², a zatem o stosunek jednych Żydów do drugich Żydów na terenie państwa żydowskiego. Jest to zagadnienie nie mniej ważne i aktualne, a wszelkie analizy niejednoznaczne i skomplikowane.

¹ Zob.: Cała 1989; Eisenbach 1971; Eisenbach 1988; Landau-Czajka 2006; Zieliński (red.) 2010.

² Niezależnie od wieloznaczności pojęcia „asymilacja”, stosowanie go w odniesieniu do Żydów polskich w Izraelu wydaje się uzasadnione. W Izraelu istniał bowiem specjalny Komitet Imigracyjno-Asymilacyjny Mapai. Heschel Frumkin w Komitecie Centralnym Mapai w 1948 roku stwierdził w odniesieniu do ocalałych: „Wystarczy rozrzucić ludzi tu i ówdzie, a jakoś się zasymilują”. Cyt. za: Segev 2012, s. 154.

Rozpowszechnione jest przekonanie, że istnieją jedynie dwa rodzaje odniesienia człowieka do rzeczywistości: alienacja lub akceptacja. Mamy wówczas sytuację alternatywną, która domaga się jednoznacznego wyboru: albo-albo, to lub tamto. Nie uwzględnia się możliwości choćby częściowej koniunkcji, w której brak akceptacji w jakimś zakresie nie oznacza całkowitej alienacji³. Ludzie niekoniecznie muszą się zgadzać ze sobą we wszystkim, co nie świadczy o ich wzajemnej wrogości. Różnice między jednostkami lub społecznościami są czymś naturalnym oraz nieuniknionym i zawsze wywołują pewne napięcia, a nawet konflikty. W układaniu wzajemnych relacji konieczna jest zatem tolerancja, która jednak nigdy nie może być utożsamiana z całkowitą akceptacją lub całkowitą alienacją. Polscy Żydzi w Izraelu także balansowali między tymi dwoma sposobami odniesienia się do zastanej rzeczywistości Izraela.

Alienacja (łac. *alienus, alienum* – obcy, cudzy) to wyobcowanie i poczucie izolacji od społeczeństwa: „(...) to stan, w którym jakaś osoba straciła więź z ludźmi, wśród których żyje, i czuje się wśród nich obco”⁴. Wyalienowany człowiek odnajduje siebie w pozycji odrzuconego. Akceptacja (łac. *acceptatio* – przyjmowanie) to wyrażenie zgody, przyjęcie, aprobata, potwierdzenie dla czegoś lub kogoś. Akceptacja jakiejś osoby to uznanie jej zalet lub funkcji w jakimś środowisku: „Jeśli ludzie akceptują jakąś osobę, to zgadzają się na jej obecność i okazują jej przychyłność”⁵. Kluczowe dla rozumienia problemu są następujące pary pojęć: „obcy – swój”, „daleki – bliski” oraz „wróg – brat”.

Problem obcości dotyczy każdego człowieka i każdej społeczności. Spotykamy się z nią w relacjach międzyludzkich, międzynarodowych i międzyreligijnych. Obce mogą być rzeczy, zjawiska lub ludzie. W przypadku człowieka wszystko, co nie jest nim lub jego, jawi się jako obce⁶. Najbardziej istotnym wyznacznikiem pozycji obcego jest fakt, że nie należy on pierwotnie do określonej grupy (rodzinnej, plemiennej, narodowej, społecznej, religijnej, kulturowej), a wkraczając w jej obszary, wnosi jakości nie będące rdzennymi wyznacznikami samookreślenia i samoświadomości jednostki oraz zbiorowości. Pojawia się nowa sytuacja, którą charakteryzuje zderzenie tego, co własne (stare) z tym, co obce (nowe). Zawarta w każdym stosunku międzyludzkim jedność bliskości i dystansu ulega ustawicznie modyfikacji. Zawsze pojawia się jednak napięcie wynikające z opozycji bliski – daleki. Stąd obcy może stać się bliski, a swój może okazać się daleki. Na ogół jednak dochodzi do zwiększenia lub zmniejszenia dystansu, czemu towarzyszy zmiana sposobu współistnienia społecznego.

³ Opozycją czarnego nie jest jedynie biały, lecz każdy inny kolor. A paleta barw jest przecież szeroka.

⁴ Bańko (red.) 2007 (1), s. 26.

⁵ Ibidem, s. 16.

⁶ Stosując schemat Hegla, można powiedzieć, że wszystko jest antytezą tezy (konkretnego człowieka) i negacją tezy, czego skutkiem jest nieuniknione napięcie.

Pojęcie obcości nie jest jednoznaczne. Zazwyczaj obcy oznacza nienależącego do czegoś, zagranicznego lub nieznanego. Według słownikowych określeń:

obce jest to, co nie jest nasze, np. nie należy do nas lub jest odmienne od naszych przyzwyczajzeń, tradycji, kultury (...). Obcy jest ktoś, kogo nie znamy lub kto nie należy do określonego kręgu osób, np. do naszej rodziny, grupy, towarzystwa, religii (...). Jeśli jakieś rzeczy lub zjawiska są nam obce, to nie znamy ich (...). Jeśli ludzie są sobie obcy, to nic ich nie łączy i są sobie obojętni (...). Jeśli coś jest komuś obce, to jest niezgodne z jego systemem wartości, naturą, przyzwyczajeniami⁷,

a także z religią. W społeczności żydowskiej, jak w każdej społeczności, od czasów biblijnych aż po dzień dzisiejszy istniał problem obcego. Zazwyczaj wskazuje się na problem obecności Żydów wśród innych narodów, dla których stanowili mniejszość i postrzegani byli jako obcy. W takim przypadku asymilacja oznaczała dla Żydów przystosowanie się i upodobnienie do nieżydowskiego narodu, wśród którego przyszło im żyć. W naszych rozważaniach chodzi o ukazanie odniesienia Żydów z Izraela do Żydów polskich, którzy przybyli do Izraela i byli traktowani jako obcy lub czuli się obco. Ta grupa Żydów stanęła wobec problemu asymilacji, której celem było stanie się Izraelczykiem.

Asymilacja jakichkolwiek emigrantów żydowskich do Izraela może być postrzegana dwukierunkowo: od strony Izraelczyków (sabrów) jako zjawisko neutralne lub pozytywne, polegające na upodobnieniu się do społeczności izraelskiej – kierunek dośrodkowy; od strony emigrantów jako zjawisko negatywne, polegające na zakwestionowaniu i porzuceniu swojej dotychczasowej tożsamości – kierunek odśrodkowy. Jak słusznie zauważyła Agnieszka Jagodzińska, „problem z *asymilacją* polegał na tym, że bazując na intuicyjnym, ale nieokreślonym znaczeniu «wchłaniania» jednej społeczności przez drugą, granice tego pojęcia w odniesieniu do sytuacji Żydów polskich nigdy nie zostały jasno określone”⁸. Celem asymilacji w Izraelu jest zatarcie „inności” poszczególnych grup Żydów, którzy przybywają z różnych obszarów i kręgów kulturowych, co ma prowadzić do unifikacji obywatelskiej. Dodatkowo syjoniści, dążąc do utrzymania żydowskiej odrębności na płaszczyźnie narodowej, „nadali temu terminowi wydzwięk pejoratywny, co stało się później dziedzictwem żydowskiej historiografii”⁹.

Asymilacja określonej grupy lub jednostki to „przystosowanie lub przystosowywanie się do życia w nowej społeczności przez przyswojenie sobie kultury, obyczajów i zachowań tej społeczności”¹⁰. Sam termin „asymilacja” nie jest jasny i wciąż dyskutowany. Pojęcie to możemy odnieść zarówno do jednostki, jak i grupy. Wiele problemów asymilacyjnych jest wspólnych wszystkim emigrantom, nie-

⁷ Bańko (red.) 2007 (3), s. 224.

⁸ Jagodzińska 2010, s. 21.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Bańko (red.) 2007 (1), s. 59.

które dotyczą tylko pewnej grupy, a są i takie, które mają charakter indywidualny. Warto zwrócić uwagę na fakt, że asymilacja w Izraelu nie zależy tylko od chęci przybyłych do tego kraju polskich Żydów, lecz także od zastanego społeczeństwa izraelskiego, z jego gotowością do przyjęcia i absorpcji nowych obywateli. To wiąże się z obustronną otwartością. Asymilacja to nie tylko zjawisko pozytywne. Proces ten wywołuje, w sposób zamierzony lub niezamierzony, także negatywne konsekwencje natury politycznej, religijnej, społecznej, ekonomicznej, religijnej, kulturowej, a nawet psychologicznej.

Todd Endelman zaproponował rozbięcie tej kategorii na cztery wpływające na siebie, lecz odrębne procesy: akulturacji, integracji, emancypacji i sekularyzacji¹¹. W kontekście asymilacji Żydów polskich w Izraelu oznacza to, że przez akulturację rozumiemy przyjęcie kulturowych i społecznych zwyczajów dominującej grupy w Izraelu. Integrację rozumiemy jako wejście emigrantów żydowskich do izraelskich kręgów społecznych, gospodarczych i politycznych. Emancypacja oznacza otrzymanie przez emigrantów praw i przywilejów, jakie posiadają inni obywatele Izraela. Sekularyzacja to nic innego jak porzucenie tradycyjnych religijnych wierzeń (judaizmu jako takiego lub ortodoksji) oraz odejście od dotychczasowych praktyk religijnych. Już w tym momencie pojawiają się przynajmniej dwa pytania. Pierwsze – która grupa Żydów w Izraelu jest dominująca? Drugie – czy w Izraelu jest faktyczna równość wszystkich obywateli wobec prawa?

Wbrew pozorom kategoria „Żydzi polscy” wcale nie jest oczywista. W znaczeniu węższym oznacza Żydów z Polski¹². Warto jednak pamiętać, że inne były granice Polski przed drugą wojną światową niż obecnie. Dodatkowo był w historii Polski długi okres rozbiorów, w którym, w sensie formalnym, państwo polskie nie istniało. Mówiąc zatem „Żydzi z Polski”, jedni mają na myśli Polskę przedwojenną (z terenami dzisiejszej Litwy, Białorusi, Ukrainy), a drudzy powojenną (z terenami byłych Prus). W znaczeniu szerszym oznacza ona Żydów nie tylko z Polski, ale nawet wszystkich aszkenazyjczyków, którzy pochodzą z Polski i przenieśli się w inne rejony Europy. Według Bernarda Dow Weinryba¹³ prawie wszyscy aszkenazyjczycy, którzy na przestrzeni wieków migrowali do różnych krajów świata, wywodzili się z terenów dawnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Tak było z Żydami uznawanymi za „rosyjskich”, którzy w większości pochodzili z terenów Polski przedrozbiorowej, oraz Żydami rumuńskimi, będącymi synami emigrantów z Polski. Społeczność żydowska w Niemczech składała się głównie z potomków Żydów z Poznańskiego i Śląska, a Żydzi z Wiednia i Austrii byli synami imigrantów z Galicji. Dzieci Żydów z Francji, Anglii, Belgii, Stanów Zjednoczonych, Kanady,

¹¹ Endelman 2008, s. 81.

¹² Na temat historii Żydów Wschodnioeuropejskich, powstania państwa Izrael i fal emigracyjnych zob.: Sachar 1990; Tych (red.) 2008. O Żydach polskich w świecie zob.: Weinryb 1997, s. 369-398.

¹³ Zob.: Weinryb 1997, s. 369-398.

Ameryki Południowej okazały się w większości dziećmi emigrantów z Polski lub z obszarów, które historycznie do niej należały.

Bywa także, że Żydzi polscy są utożsamiani z fenomenem jidysz¹⁴. Słowo „jidysz” kojarzy się nam przede wszystkim, a niekiedy jedynie, ze specyficznym językiem. Tymczasem jidysz jest określeniem odnoszącym się do konkretnej grupy ludzi i całej ich kultury. Niekiedy, aby objąć całość tego zjawiska, używa się określenia „cywilizacja jidysz”¹⁵. Ta grupa ludzi nie była jedynie religijną lub językową mniejszością, lecz podmiotem kształtującym poszczególne narody Europy. Ich wkład do ekonomicznego, społecznego i intelektualnego rozwoju Europy Środkowo-Wschodniej był nieproporcjonalny do liczby. Cywilizacja jidysz zrodziła się i nabrała swojej pełni w krajach słowiańskich: Białorusi, Ukrainie, Rosji, a także w Polsce. Występowała także na terenach Austrii, Bawarii, Saksonii i Brandenburgii. Nie można zapominać o Litwie, Rumunii i Węgrzech, skąd wielu Żydów masowo wyemigrowało na zachód pod koniec XIX i w pierwszej dekadzie XX wieku. Cywilizacja jidysz była w Polsce zarówno połączeniem, jak i konfrontacją tego, co polskie z własnym sposobem życia. W jej skład wchodziły zarówno kultura żydowska, jak i kultura polska. W tym sensie była ona tworem Żydów i Słowian. Inspiracja była żydowska, środowisko słowiańskie. Cywilizacja jidysz jest z pewnością wyjątkowym fenomenem dla świata żydowskiego. W sposób oczywisty stanowi część kultury polskiej. Można powiedzieć, że oryginalność cywilizacji jidysz polega na biegunowej przynależności – należy do świata żydowskiego, a jednocześnie stanowi odrębną jego część.

Norman Davies w przedmowie do polskojęzycznej publikacji stwierdził, że pod wpływem haskali niektórzy polscy Żydzi ulegli asymilacji:

pojawiła się znacząca grupa osób uważających się za „Polaków wyznania mojżeszowego”. Wielu poszło jeszcze dalej, porzucając całkowicie żydowskie korzenie i przyjmując nie tylko język polski, ale i wiarę katolicką. Potomkowie tych przechrztów w drugim i trzecim pokoleniu stąpali się z resztą społeczeństwa, nawet jeśli wciąż jeszcze mówili o sobie czasem „Polacy żydowskiego pochodzenia”¹⁶.

Wśród tych zasymilowanych polskich Żydów wyodrębniła się jeszcze inna grupa, zwłaszcza wśród inteligencji i ludzi o lewicujących poglądach politycznych. Byli to ci,

którzy odrzucili rodzinne praktyki religijne, czy to żydowskie czy katolickie, swobodnie zawierali małżeństwa, tworząc polskojęzyczną, całkowicie świecką społeczność (...). Ci, którzy zachowali zręby żydowskiej tożsamości, nie dochowując wierności ani judaizmowi, ani tradycyjnym

¹⁴ Kultura jidysz została obszernie opisana w: Greenspoon 1998.

¹⁵ Zob.: Kriwaczek 2005.

¹⁶ Górny 2013, s. 6.

żydowskim zwyczajom, zostali przez Izaaka Deutschera zaklasyfikowani w pamiętny sposób jako „nie-żydowscy Żydzi”¹⁷.

Większość przedwojennych polskich Żydów nie uległo jednak asymilacji¹⁸. Powodem tego była świadoma decyzja zachowania tradycyjnej tożsamości:

Żydzi polscy, Żydzi od wieków żyjący w diasporze, wypracowali własny system czy sposób na narodowe przetrwanie. Jednym z ważnych czynników tego systemu, stosowanym w Polsce z dużym powodzeniem, była programowa izolacja. Żydowskie getta istniały na polskich ziemiach dużo wcześniej niż okupacja hitlerowska i nie stworzyli tych gett Polacy, lecz sami Żydzi¹⁹.

Na skutek dobrowolnego życia w getcie żyli w Polsce Żydzi, którzy znali język polski bardzo słabo lub wcale. Tak było w Polsce od wieków. Tak było w Polsce również w przeddzień wybuchu drugiej wojny światowej.

Wyłączając zatem ów niewielki procent Polaków żydowskiego pochodzenia i Żydów spolonizowanych, którzy bardzo silnie wrosli w polskie środowiska, których wiedza o polskiej kulturze i piękno polskiego języka po dziś dzień budzić mogą podziw i uznanie, zdecydowana większość żyła własnym rytmem, obok narodu polskiego²⁰.

W Polsce przez długi czas syjonizm nie był popularny wśród Żydów. Żydom religijnym zdecydowanie nie podobała się propozycja stworzenia świeckiego państwa. Socjaliści z kolei zabiegali o poprawę warunków bytowych Żydów w Polsce i rozwijali kulturę jidysz.

Dla bardzo wielu „eks-Żydów” i „nieżydowskich Żydów”, którzy wstąpili w szeregi ruchu komunistycznego, syjonizm był wyklęty. Ogólnie rzecz biorąc, traktowany był podejrzliwie przez polskich Żydów nie mających zamiaru emigrować do Palestyny²¹.

Jeszcze przed powstaniem Izraela, bezpośrednio przed wybuchem drugiej wojny światowej, Polska była krajem, w którym mieszkała największa liczba Żydów na świecie. Ze statystyk wynika, że w 1939 roku żyło na świecie 18 milionów Żydów. Przyjmuje się, że trzy i pół miliona obywateli polskich było Żydami, co stanowi 10% populacji. Tragedia Zagłady zmieniła diametralnie te liczby. Szacuje się, że tuż po zakończeniu wojny na terenie Polski przebywało już tylko około 180-240 tysięcy Żydów.

Emigracja Żydów polskich do biblijnego kraju swoich przodków rozpoczęła się zanim powstało państwo żydowskie. Ten strumień Żydów przybywających do

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Problem asymilacji Żydów w Polsce został przedstawiony w: Kijek 2010, s. 85-112.

¹⁹ Kurek 2013, s. 15.

²⁰ Ibidem, s. 16.

²¹ Górny 2013, s. 9.

Palestyny do drugiej wojny światowej miał zupełnie inne oblicze od tego, jaki miał miejsce po tragedii Holocaustu. Emigranci przedwojenni to

głównie zbuntowana przeciw tradycji rodziców żydowska młodzież – w oczach większości Żydów, religijnych i nastawionych antysyjonistycznie, uchodzili za rewolucjonistów i odszczepieńców bez szerszego poparcia. To Zagłada zmieniła charakter emigracji²².

Analiza zjawiska asymilacji Żydów polskich musi uwzględniać ten przedział. O ile przedwojenni przybysze z Polski decydowali się na opuszczenie starego kraju dobrowolnie, o tyle po wojnie jedni przyjeżdżali tu z własnej woli, inni zostali do tego zmuszeni.

Po pogromie kieleckim w 1946 roku z możliwości wyemigrowania z Polski skorzystało od 70 do 100 tysięcy Żydów²³. W grudniu 1950 roku zamknięto granice Polski dla żydowskiej emigracji. Po śmierci Stalina, w latach 1955-1960, dokumenty uprawniające do emigracji do Izraela uzyskało około 55 tysięcy osób, z których trafiły tam faktycznie 43 tysiące²⁴. Ci emigranci w ramach tzw. emigracji gomulłowskiej wyjechali raczej dobrowolnie na skutek liberalizacji reżimu komunistycznego i rozczarowania sytuacją w Polsce:

Ich dziadkowie podkreślali swą żydowskość i mówili w jidysz, rodzice jednak czuli się związani nie z rabinami, ale z ZSRR, który uratował im życie i dał nadzieję na równość. Dlatego po wojnie nie opuścili socjalistycznej Polski. Z dyskryminowanych Żydów stali się przede wszystkim komunistami, a dopiero potem Żydami i Polakami. Aż do odwilży październikowej wierzyli w sukces Polski bezwyznaniowej, tolerancyjnej dla Żydów, w której byłoby miejsce na ich bezpieczny dom. Wyjazd (...) oznaczał dla nich przyznanie się do porażki ideologii i życiowych planów, rozczarowanie i poczucie osobistej klęski. Wybrali Izrael, bo choć uważali się za komunistów i Polaków, byli wszak także Żydami²⁵.

Aby stać się Izraelczykami, podjęli wysiłek stopniowej utraty poczucia polskości.

Inna była emigracja po tzw. wydarzeniach marcowych (demonstracje studenckie w Warszawie w roku 1968), zwana także „emigracją inteligentką”. Do Izraela przyjechało z Polski w 1968 roku 1349 osób, a w 1969 dalszych 1735 osób. W Polsce pozostało już tylko od 12 do 15 tysięcy Żydów. Mimo że czuli się całkowicie Pola-

²² Sidi 2013, s. 63.

²³ Niekiedy szacuje się, że w latach 1944-1947 z Polski wyjechało około 140 tysięcy Żydów. Większa ich część emigrowała do Palestyny dzięki pomocy takich działaczy organizacji żydowskiej „Bricha” jak Adolf Berman i Icchak Cukierman. Statystyki liczbowe podają za: Tych (red.) 2008, s. 186-199.

²⁴ Na temat emigracji z tego okresu zob.: Węgrzyn 2010, s. 141-148; Dokumentalny zapis wspomnień wielu młodych Żydów z Polski z fali emigracyjnej do Izraela w latach 1956-1958. Yahoo [dostęp: 12.12.2013]. Dostępny w Internecie: <http://us.mg5.mail.yahoo.com/neo/launch?.rand=abteqe3pcoj,.mail>.

²⁵ Sidi 2013, s. 308-309.

kami, nie uchroniło ich to od antysemickiej nagonki, której skutkiem był przymus opuszczenia Polski. Ci nie mieli wyboru:

Pochodzili z inteligentkich rodzin żydowskich, przeważnie komunistycznych i zasymilowanych, często od dwóch i więcej pokoleń, które przeżyły okupację w Polsce po aryjskiej stronie, ponieważ miały tak zwany aryjski wygląd i kontakty z Polakami. Ich dzieci dorastały, czytając te same książki, wiersze i gazety, słuchając Ireny Santor, Czerwonych Gitar i Skaldów, oglądając „Czterech pancernych i psa” i kochając się w Marusi, granej przez Polę Rakę²⁶.

Warto wspomnieć jeszcze ostatnich emigrantów z Polski po upadku komunizmu w Polsce (po 1990 roku). Ich asymilacja w Izraelu jest całkowicie dobrowolna i nie-naznaczona tragizmem poprzednich fal. Towarzyszy temu procesowi zupełnie inna świadomość. O tej najnowszej emigracji mówi się „Żydzi z odzysku”, ponieważ

ukrywali swoją żydowskość albo nie mieli o niej pojęcia. Kiedy ją odkryli, albo postanowili żyć, jakby dylemat tożsamości nie istniał, albo się tą nowo odkrytą żydowskością zachłysłeni (...). Z punktu widzenia tradycji czy historii to już Polacy będący Żydami zgodnie z prawem halachicznym²⁷.

Wydaje się, że Żydom-Polakom najnowszej generacji, wychowanym na nowoczesnych ideałach pluralizmu w Polsce należącej do zjednoczonej Europy, którzy emigrują do Izraela w ostatnim dwudziestolecu, udaje się pogodzić obie tożsamości, a proces asymilacji wydaje się w ich przypadku bezbolesny, choć nie pozbawiony egzystencjalnych kłopotów.

Dla wielu polskich Żydów nową ojczyzną stał się Izrael. Każdy jechał tam z jakimiś oczekiwaniami, z określonym nastawieniem, z jakiegoś powodu. Jedni obraz żydowskiego kraju idealizowali, inni demonizowali. W przededniu drugiej wojny światowej w Palestynie Żydów było najwyżej 200 tysięcy. W 2010 roku liczba Żydów na całym świecie wynosiła 13 milionów 508 tysięcy, z czego w Izraelu żyło 5 milionów 874 tysiące osób. Około 4 miliony, czyli 70% izraelskich Żydów to sabrowie – Żydzi urodzeni w Izraelu. Natomiast 80% społeczeństwa stanowią Żydzi świeccy. Początki Izraela są związane z emigrantami żydowskimi, także z Polski. Podstawowe pytanie brzmi: z czym się musieli zmierzyć?

Izrael to wyjątkowa wielość światów skupionych na małej powierzchni, które są niejednorodne, sprzeczne, kontrastowe, a nawet skonfliktowane. Izrael to także kalejdoskop postaw, poglądów i tożsamości Izraelczyków. Kategoria „Żyd w Izraelu” odnosi się

nie tylko do należących do ortodoksyjnego odłamu judaizmu pejsatych chasydów w czarnych kapotach i mitnagedów w garniturach, białych koszulach, czarnych kapeluszach, ale i Żydów,

²⁶ Ibidem, s. 297.

²⁷ Ibidem, s. 312-313.

u których jedyną zewnętrzną oznaką żydowskości jest szydełkowa kipa. Żydami są modni dandysi z niepozorną kipą na głowie, nieróżniący się wiele w sposobie ubierania się czy w stylu życia od przeciętnego mieszkańca europejskiej metropolii, a także należący do narodu żydowskiego ateści oraz Żydzi przestrzegający tradycji judaistycznej, chociaż nie wszystkich praw religijnych. Izraelczyk-Żyd pochodzący z Maroka czuje się o wiele bardziej związany z tym, który urodził się w Iraku czy Algierii, niż z Izraelczykiem-Żydem europejskim. Żyd świecki lepiej rozumie innego świeckiego Izraelczyka niż Żyda ultraortodoksyjnego. Z kolei ultraortodoksyjnym Żydom europejskim, odseparowanym od laickiego społeczeństwa, podzielonym na dwory chasydzkie i zwolenników różnych rabinów oraz przeciwstawiającym się im mitnagedów, trudno znaleźć wspólny język z przedstawicielami ortodoksyjnych Żydów pochodzących spoza Europy²⁸.

Przy takiej różnorodności i rozbieżności trudno określić, jaka grupa jest dominująca, właściwsza, prawdziwa, wzorcowa czy istotniejsza. Polski emigrant żydowski o określonej tożsamości ma poważny dylemat już w momencie przybycia. Oczekuje się od niego, aby stał się Izraelczykiem. Ale co to znaczy? Bardzo trudno emigrantowi dostrzec to, co łączy Izraelczyków. Bardziej widoczne są różnice:

Bo co wspólnego ma ze sobą żydowski pasterz kóz z Jemenu z żydowskim urzędnikiem z Polski? Jak może dogadać się kramarz z Maroka z karczmarzem z Ukrainy? O czym może rozmawiać niepiśmienny Żyd z Etiopii z odczytanym w europejskich filozofach Żydem z Niemiec? O niczym. Bo nic ich nie łączy, a wszystko dzieli. Nawet kolor skóry. Lecz są także różnice głębsze, siedzące na dnie duszy, różnice tak wielkie, że nie wiadomo, która z tych dusz jest bardziej żydowska. Przecież ci z Polski jechali do Izraela budować nowy kraj. Żydzi z krajów arabskich wracali do ziemi przyrzeczonej przez Boga. Ci z Europy mieli wykutą na pamięć wielką ideę świeckiego, demokratycznego państwa, budowaną przez dziesięciolecia w politycznych sporach i debatach, opisaną na stronach gazet warszawskich czy wiedeńskich i w płomiennych syjonistycznych manifestach, drukowanych gotyką czcionką. Uchodźcy z Jemenu czy z Maroka słuchali tylko słów rabina, a rabin mówił, że żydowskie państwo nastanie, gdy nadejdzie oczekiwany Mesjasz. Ci z Europy byli wykształceni i światli, choć często dobrowolnie szli do pracy na roli. Ci z Maghrebu, z Azji i Afryki nie znali nawet liter. Aszkenazyjczycy stworzyli izraelską elitę, zostali premierami, dyrektorami, generałami. Sefardyjczyków nazwano czarnymi, nie tylko od karnacji skóry. Elita miała władzę; nie odda jej przez pierwsze dekady niepodległości. Czarni sprząтали aszkenazyjskie urzędy, ich kobiety pomagały europejskim paniom podawać do europejskich stołów. Tak było kiedyś. Dziś Sefardyjczycy mają większość w parlamencie. I co z tego, skoro symbolem elity jest nadal biały aszkenazyjczyk (...). A na to wszystko nałożyła się alija rosyjska. Milion świeżych imigrantów: wspaniali filharmonicy, reżyserzy i aktorzy, ale też pijacy i narkomani, posowieccy urzędnicy, bandyci i ojcowie mafii. Zasiadlili całe miasteczka, zapisali cyrylicą dziesiątki ulicznych szyldów, niektórzy pracują na kilku etatach, inni wyciągają rękę po datki²⁹.

Izrael nie jest łatwym krajem dla emigrantów, a procesy asymilacyjne są niezwykle złożone. Dlaczego? Ponieważ

²⁸ Ibidem, s. 23.

²⁹ Smoleński 2011, s. 52-53.

Izraelczyków określają różnice, nie podobieństwa – to część ich specyfiki – a komponentem scalającym jest żydowskość w sensie etnicznym i historyczno-kulturowym, choć niekoniecznie religijnym (...). W Izraelu Żydzi już nie muszą solidarnie jednoczyć się w jednej wierze – mogą pozwolić sobie na świeckość bez uszczerbku na honorze i posądzenia o etniczną zdradę. W diasporze odwrócenie się od żydowskich korzeni mogło być uznawane za konformizm, „przejście na drugą stronę”. W Izraelu, „wśród swoich”, można sobie pozwolić na krytycyzm wobec judaizmu i Żydów. Można być Żydem kosmopolitą, świeckim przywiązany do tradycji albo ortodoksyjnym – ma się wybrać³⁰.

Okazuje się, że Izraelczycy nie są monolitem, lecz zlepkiem żydowskich grup, które wywodzą się z wielu kultur i tradycji, które są podzielone z powodu języka, wyglądu i poglądów. Każda z tych izraelskich społeczności

stara się wytresować Medinat Israel według własnego modelu. I nikomu się to nie udaje. Izrael zraniony, nieufny i gotowy na wszystko, staje dęba, gryzie każdą uwięź i nie pozwala się ujeździć. To raczej on tresuje niż jest tresowany³¹.

Po przyjeździe do Izraela polscy Żydzi musieli podjąć próbę zadomowienia się. Paradoksalnie było to zadanie o wiele trudniejsze niż się spodziewali. Wiedzieli, że muszą się przystosować. Nie wiedzieli jednak, w jaki sposób. Na czym ma polegać asymilacja w Izraelu? Do czego lub do kogo ma się przystosować czy upodobnić przybyły do tego kraju emigrant? Jaki jest wzorzec Izraelczyka? Czy ten określony przez przywódców syjonistycznych, czy może bardziej proponowany przez religijnych rabinów? Realia Izraela pokazują, że

wiara, religia żydowska, państwo Izrael i polityka to odrębne kategorie, a problem dychotomii *chilonim* i *charedim* nie istnieje, ponieważ „nie ma jednej, właściwej formuły judaistycznej”. Ten, kto z pieczołowitością dba o najmniejszy detal swojego ubrania, codziennie wypełnia nakazy rabinów czy chodzi do synagogi (...), wcale nie jest lepszym Żydem od tego, kto zdecydował, że żydowskość w jego życiu ograniczać się będzie do pójścia raz w roku do synagogi. „Nie ma jednego wyznacznika żydowskości i jednego typu Żyda”³².

Wydaje się, że przedwojenna emigracja była w lepszej sytuacji przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, byli syjonistami – ludźmi ideowymi, którym przyświecał jasny cel wskrzeszenia państwa żydowskiego. Po drugie, syjonizm jasno określił ideał Izraelczyka, który miał się zrealizować w każdym żydowskim emigrancie. Po trzecie, przyjazd do Palestyny był nie tylko ich wolną decyzją, ale wręcz pragnieniem. Byli to zazwyczaj młodzi Żydzi o poglądach lewicowych, którym życie w tradycyjnej polskiej diasporze zupełnie nie odpowiadało. Syjonizm wydawał się im lepszą propozycją i wytyczał świetlaną przyszłość. Ben Gurion

³⁰ Sidi 2013, s. 160-161.

³¹ Ibidem, s. 10.

³² Ibidem, s. 453.

uważał, „że w każdym Żydzie tkwi i syjonista, i asymilant. Walka między nimi, powiedział, to *najpilniejsza narodowa kwestia moralna* stojąca w tej chwili przed Żydami”³³. Syjonistyczna izraelskość, która wyrosła w zaprzeczeniu ciągłości historycznej i tradycji żydowskiej diaspory „wytworzyła nowy typ Żyda-Izraelczyka opisanego przez brytyjskiego historyka Isaaka Deuchtera jako *non-Jewish-Jew*, «nieżydowski Żyd», którego ojczyzną stał się Izrael”³⁴. Syjonistyczna wizja mówiła o „nowym Żydzie” w nowym społeczeństwie, który przybędzie do Ziemi Izraela w poszukiwaniu osobistego i narodowego zbawienia. David Ben Gurion w roku 1944 stwierdził: „Naszej drogi nie określają ani nasze początki, ani nasza przeszłość, lecz nasza misja i nasza przyszłość”³⁵. Takie było założenie syjonistów, które wyznaczało emigrantom kierunek asymilacji w państwie żydowskim. Izraelczyk miał stać się nowym rodzajem Żyda:

Przywódcy jiszuwu pragnęli zbudować nowy naród, oderwany od trwającej dwa tysiąclecia, pełnej ucisku historii Żydów na wygnaniu. *Nowy człowiek*, którego syjonizm chciał stworzyć, powinien być przeciwieństwem prześladowanego, pokornego *starego Żyda*, zarabiającego na życie handlem i rzemiosłem. Nowe społeczeństwo syjonistyczne miało reprezentować twórczy, socjalistyczny, świecki postęp, uczyć dzieci dumy z niepodległości i umiejętności bronięcia siebie i honoru. Jednak rzeczywistość komplikowała także ten syjonistyczny ideał: *nowemu człowiekowi* brakowało głębi; nie miał przeszłości, żadnych więzów z żydowską historią i żadnych powiązań z doświadczeniem większości Izraelczyków³⁶.

Z założenia nie chodziło o zbudowanie państwa żydowskiego na wzór żadnego państwa w Europie, w tym Polski. Przeciwnie, takie nastawienie emigrantów było tłamszone i źle widziane. Jak wynika z powyższych słów, emigranci żydowscy z Polski mieli dokładnie określony wzór Żyda, który miał stać się podstawą ich tożsamości. Uri Awneri, od 1950 roku współwłaściciel izraelskiego tygodnika „Ha-Olam ha-Ze”, pisał, że „hebrajska izraelskość oznaczała młodość, zdecydowanie i bunt; Żyd wygnaniec był stary, ciemieżony i narzekał”³⁷. Ci emigranci żydowscy, którzy nie zgadzali się z syjonistyczną wizją, często wchodzili w konflikt z tym krajem, a syjoniści traktowali ich po prostu jako „konieczne zło”, nieufnie i z pogardą. David Ben Gurion na wszelkie narzekania ze strony niezadowolonych emigrantów odpowiadał: „Można latami mieszkać w namiocie. Ci, którzy nie chcą mieszkać w namiocie, nie powinni byli tu przyjeżdżać”³⁸.

Pierwsi syjonistyczni emigranci żydowscy w liczbie 35 tysięcy, zwani *chalucim* (pionierzy), wywodzili się z drugiej emigracji z lat 1904-1914. Pochodzili

³³ Segev 2012, s. 30.

³⁴ Sidi 2013, s. 161.

³⁵ Sherwin 1995, s. 232.

³⁶ Segev 2012, s. 479-480.

³⁷ Ibidem, s. 263.

³⁸ Ibidem, s. 157.

z Europy Wschodniej i Środkowej, zwłaszcza z Imperium Rosyjskiego, w skład którego wchodziły w tym okresie również ziemie dawnej Rzeczypospolitej zajęte przez Rosję w wyniku rozbiorów. Kim byli ci pionierzy? To:

Szesnasto-, siedemnastoletni marzyciele, dawni uczestnicy ruchów rewolucyjnych, zapatrzeni w udającego chłopca hrabiowskiego Lwa Tołstoja, byli bez grosza przy duszy, jedli mało, a jak trzeba było, to głodowali. Nie przeszkadzało im chodzenie na bosaka czy w chłopskiej rubaszce. Po zachodzie słońca i ciężkim dniu fizycznej pracy potrafili godzinami śpiewać, dyskutować i snuć marzenia o nowym Izraelu (...). Pogardzali należącymi do pokolenia ich rodziców, ortodoksyjnych Żydów, drobnomieszczańskimi osadnikami żydowskimi, którzy w liczbie pięćdziesięciu tysięcy przybyli do Palestyny w latach 1881-1904 (...). Ci, kontynuując stare tradycje, ubierali się jak panowie w koloniach, zatrudniali do ciężkich prac arabskich najemników i wysyłali swoje dzieci do Paryża na studia rolnicze (...). Wierzyli w nową, zbawczą doktrynę religijną – ciężką pracę fizyczną, która według nich była w stanie dokonać cudu przeistoczenia tradycyjnego Żyda, traktowanego z pogardą w Europie, we wzorcowego, godnego podziwu nowoczesnego człowieka, wyzwolonego z jarzma religii i przynależności do rozwarstwionego społeczeństwa³⁹.

Według Martina Lipseta i Patera Pulzera idee socjalizmu i komunizmu zyskały wśród Żydów szczególną popularność, ponieważ były „sposobem na ucieczkę od judaizmu i na asymilację w uniwersalnym świecie nieżydowskim”⁴⁰. Ci pionierzy mieli poczucie misji, której celem nie było odbudowanie „starego świata” żydowskiego z czasów biblijnych czy powielenie rzeczywistości z diaspory polskiej. To oni wyznaczali ideał nowego Żyda, nowe standardy życia, nowe wartości, nowe cele, nową tożsamość, nowego człowieka. Z pewnością nie chodziło tu o asymilację, którą kojarzono z pogardzanym sposobem życia diaspory, lecz o kreację. Co najwyżej możemy to zjawisko nazwać autoasymilacją (samoprzystosowaniem) w ramach określonych przez syjonizm ram. Syjoniści uważali,

że należy stworzyć nowe społeczeństwo, całkiem inne niż to, które cechowało żydowski byt na wygnaniu. Proponowali, by Żydzi powrócili na rolę. Życie miejskie było w ich oczach przejawem społecznej i moralnej degeneracji; powrót do rolnictwa miał doprowadzić do narodzenia się w Palestynie *nowego człowieka*⁴¹.

Narzędziem tej kreacji były kibuce. System kibucowy zakładał, że wszyscy zgodnie najpierw określą, a następnie dostosują się do jednego, syjonistycznego wzorca wartości, norm i wrażliwości.

Pionierzy tworzący rzeczywistość kibuców byli ideowcami. Opuszczając europejskie kraje, w tym Polskę,

³⁹ Sidi 2013, s. 182-183.

⁴⁰ Ibidem, s. 198. Autorka odwołuje się do książki Denisa Pragera i Josepha Telushkina, *Why the Jews? The Reason for Antisemitism* (New York 2003).

⁴¹ Segev 2012, s. 44-45.

obiecali sobie, że nikt nie będzie nimi poniewierał. Że odrzucą pamięć czarnych chałatów, zdejmą z głów jarmułki. Sami odetną się od korzeni tkwiących głęboko w diasporze, od tradycji ubłoczonego, nędznego Sztetla, od nieżydowskich obyczajów, mitów i przesądów. Nie będą przestrzegać reguł koszernej kuchni, za to będą pracować w szabat. Nie wybudują synagogi, nie powieszą na drzwiach mezuzy, nie ustawią siedmioramiennych świeczników. Ale biało-niebieska flaga z Gwiazdą Dawida będzie w każdym domu. I karabin, aby mogli się bronić. Nie wypowiedzą też słowa w jidysz, dziwnym narzeczu zapyziałych miasteczek Galicji czy Podlasia, którym mówili ich dziadkowie (...). Zapomną o dawnych profesjach (...). To zbyt proste, nie chcą w Izraelu powiełać tego, co robili kiedyś⁴².

Taki był pierwotny plan pionierów, który uległ modyfikacji pod wpływem wydarzeń drugiej wojny światowej. Wola przetrwania, połączona z poleganiem na sobie, stała się dla nich zasadniczą cechą i nakazem po Holocauście. Sytuacja zmieniła się diametralnie. Do nowej ojczyzny zaczęli przybywać Żydzi nie dlatego, że chcieli, lecz dlatego, że nie mieli innego wyjścia: „Wielu zginęło właśnie dlatego, że nie chcieli wyjechać do Palestyny, gdy mieli taką możliwość. Większość rozproszonych po świecie Żydów, z ocalałymi z Zagłady włącznie, nie przyjechała do Izraela po powstaniu państwa”⁴³. Emigranci ci mieli zupełnie inne nastawienie. Gdyby nie tragedia Zagłady, nigdy by nie opuścili swojej starej ojczyzny. To nie była dla nich „alija” (wzniesienie się), lecz upadek. Miejscowi Żydzi mieli świadomość tej różnicy. Można powiedzieć, że godzili się na przyjazd ocalałych z Zagłady polskich Żydów (i nie tylko polskich), lecz czynili to raczej z konieczności niż z otwartości. Łagodnie mówiąc, ocaleni z Zagłady polscy Żydzi nie byli uznawani przez syjonistów za odpowiedni element budowy państwa żydowskiego, ponieważ wielu z nich nie okazywało radości dla wymogu odrzucenia swojej dotychczasowej żydowskiej kultury i tożsamości w imię postulowanej tożsamości Izraelczyka. Do czasu wojny sześciodniowej w 1967 roku Izraelczycy dystansowali się psychicznie od Holokaustu i losów Żydów europejskich. Odcinano się od tych, którym udało się przeżyć nazistowskie obozy śmierci, gdy przybywali oni do Izraela po wojnie. Nazywano ich w izraelskim slangu *sabon* – mydło. „Takie nastawienie było klasycznym wyrazem ideologii syjonistycznej, która uważała Żydów z diaspyry za fizycznie i psychicznie słabych oraz pozbawionych kręgosłupa, zasługujących na potępienie”⁴⁴. Jak stwierdził Tom Segev, „trudno chyba o lepsze wyrażenie pogardy, jaką rdzenni Izraelczycy czuli wobec ocalałych”⁴⁵. Bardzo dobrze wyraził ten stan napięcia Arnold Zweig: „A ponieważ palestyńscy Żydzi są słusznie dumni z tego, co istnieje, a my jesteśmy słusznie podenerwowani tym, co nie istnieje, dochodzi do licznych napięć”⁴⁶.

⁴² Smoleński 2011, s. 240.

⁴³ Segev 2012, s. 406.

⁴⁴ Sherwin 1995, s. 234.

⁴⁵ Segev 2012, s. 174.

⁴⁶ Freud (red.) 1970, s. 57.

Po wojnie ocaleni z Zagłady polscy Żydzi osiedlali się w istniejącym już państwie żydowskim, gdzie każdy na swój sposób próbował zbudować nowe życie na ruinach starego. Musieli zmierzyć się z problemami asymilacyjnymi. Niejednokrotnie była to asymilacja zasymilowanych Żydów⁴⁷. Z pewnością historia każdego polskiego Żyda w Izraelu jest wyjątkowa i niepowtarzalna. Tożsamość Izraelczyków polskiego pochodzenia to bardzo złożona sprawa. Próba dostrzeżenia problemów asymilacyjnych tych osób w Izraelu jest stosunkowo łatwiejsza niż sposób ich uporządkowania lub oceny. Całościowe spojrzenie wymaga jednak stosowania pewnych uogólnień i analogii. Bez tego niemożliwe byłoby zanalizowanie tego zagadnienia. Ma rację Ela Sidi, „że nie wszystko w tej dziedzinie da się do końca usystematyzować, nie zawsze da się, bez zafałszowania, zrozumieć”⁴⁸.

Procesy asymilacyjne przebiegały w różny sposób. Niemniej można dostrzec elementy, które okazują się wspólne i wyraźne. Takim wspólnym mianownikiem była nostalgia. Polscy Żydzi tęsknili za Polską: „Bywały chwile skrywanej nostalgii za starym krajem. Zaczęłam lubić tę ciszę i ciemność, powracały do mnie zapachy zimna i śniegu, woń ziemi i słomy, miałam takie sny, jakby za chwilę wszystko miało zacząć się od początku”⁴⁹. Opłakiwali „nie tylko to, co było, a czego nie ma, lecz przede wszystkim to, co mogło być, a czego nigdy nie będzie”⁵⁰. Bywało, że próbowano zbudować, lub choćby ocalić, namiastkę tego utraconego polskiego świata w Izraelu w swoich domach. W księgarni Edmunda Neusteina w Tel Awiwie przez lata spotykali się polscy Żydzi. „Najważniejsze jednak, że byli tam ludzie, dla których Polska i polskie słowo pisane stanowiły prawdziwą wartość”. To nie była zwykła księgarnia. To była namiastka Polski, za którą się tęskniło i nosiło w sercu: „Przychodziło się tam jak do «polskiego domu» na obczyźnie po to, aby pooddychać atmosferą polskości, zapytać o pracę, przeczytać polskie gazety, znaleźć pierwszy «Elementarz» Mariana Falskiego i książki naukowe pomocne podczas studiów”⁵¹. Szewach Weiss, były ambasador Izraela w Polsce, wspomina: „Odkąd zamieszkaliśmy w Izraelu, moi rodzice aż do końca ich życia byli dla mnie Polską. Mieli biblioteczkę polskich książek, czytali polskie gazety i pięknie opowiadali o życiu w dawnej ojczyźnie. Uwielbiali wspominać polskie krajobrazy i polskich sąsiadów”⁵².

Emigrantom żydowskim z Polski często towarzyszyło zdziwienie, zaskoczenie, a nawet rozczarowanie tym, co zastali w Izraelu. Niezwykle trudno było im

⁴⁷ Nie jest to zwykła reasymilacja (powrót do tego, co było wcześniej), lecz dezasymilacja połączona z ponowną asymilacją (odwrót od tego, co było wcześniej z jednoczesnym przystosowaniem się do nowych warunków).

⁴⁸ Por.: Sidi 2013, s. 316.

⁴⁹ Doron 2010, s. 114.

⁵⁰ Doron 2012, s. 20.

⁵¹ Sidi 2013, s. 240.

⁵² Weiss 2013, s. 12.

to zaakceptować. W kraju, gdzie spodziewali się spotkać coś znanego i bliskiego, doświadczyli czegoś nowego i zupełnie obcego. Wielu nie zdawało sobie wcześniej sprawy, że Żydzi to nie tylko ci, którzy pochodzą z Europy Środkowo-Wschodniej i nie tylko tacy, jakich znali z Polski:

Zaczęły się też pierwsze ogromne alije Żydów – imigracje do Izraela. My, chłopcy w Hadassim, do tej pory żyliśmy w naszym małym polskim świecie. Myślałem, że cały żydowski naród pochodzi z Polski (...). Do Izraela przyjechały setki tysięcy Żydów z Afryki Północnej, z Syrii. Wyglądali inaczej, mieli inną kulturę, ale mówili po hebrajsku⁵³.

Jurek (Uzi) Freidkim, emigrant z 1957 roku, przeżył szok kulturowy, gdy

zobaczył wschodnich Żydów z Maroka, o smagłej cerze, stłoczonych pod pokładem i jedzących palcami posiłek prosto z podłogi. Dwie godziny patrzył na nich z góry i nie potrafił przyjąć do wiadomości faktu, że on i oni należą do tego samego narodu żydowskiego, a w nowej ojczyźnie będą tworzyli ten sam naród izraelski. W Izraelu trudno mu było przyzwyczać się do pustynnego krajobrazu, gorącego, wilgotnego klimatu, odmiennej mentalności i zarozumiałych sabrów przekonanych o wyższości „wspaniałej kultury izraelskiej” nad kulturą polską, którą on uważał za o wiele bardziej rozwiniętą⁵⁴.

Z kolei Rimonę Weintraub zaskoczyła przede wszystkim

bolesna metamorfoza mamy, która z elegantki w szpilkach z dnia na dzień przeistoczyła się w kobietę w wyswiechtanym płaszczu i za dużych, gumowych kaloszach, a także to, że nowa mama zamiast zabrać ją do dużego eleganckiego mieszkania, do jakiego w Gdańsku była przyzwyczajona, wsiadła razem z nią do brązowego arabskiego autobusu jadącego do miejsca ich nowego pobytu w małej osadzie koło Nazaretu, gdzie czekał na nie azbestowy barak bez lodówki i pralki (...). Bardzo jej trudno było wtedy zrozumieć, jak to możliwe, że ona i ci ludzie mieszkają w jednym kraju, i co ją łączy z innymi Izraelczykami⁵⁵.

Jeszcze inny emigrant stwierdza:

Wszystko mnie odrzucało: pogoda, brzydkie miasta, piasek, niezrozumiały język, Żydzi z innych kręgów kulturowych, z którymi nie czułem żadnej więzi, jedzenie o smaku, do jakiego nie byłem przyzwyczajony, obcość krajobrazów i kultury... Nie miałem jednak wyboru. Musiałem się do Izraela przyzwyczać, zaakceptować go i uczynić swoim, jeśli nie dla siebie, to dla moich dzieci, by nikt ich nigdy śmiały wyrzucić z kraju, gdzie zbudowały swój dom. Jestem jak adoptowane dziecko, którego wyrzekli się rodzice⁵⁶.

⁵³ Ibidem, s. 15-16.

⁵⁴ Sidi 2013, s. 271-272.

⁵⁵ Ibidem, s. 272.

⁵⁶ Ibidem, s. 288.

W podobny sposób wypowiada się Branley Zeicher:

Ja myślałem, że Żydzi w Izraelu będą podobni do mnie i mojego sąsiada z Nowego Świata. Nie zdawałem sobie sprawy z tego, że są Żydzi wschodni. Dla mnie kulturowo to byli Arabowie wyznania mojżeszowego. Nic mnie z nimi nie łączyło i to był dla mnie największy szok. Państwo Żydów okazało się prymitywnym krajem lewantyńskim, nie zaś europejskim, jak się spodziewałem. W tamtych czasach „kultura izraelska” to był akordeon i tańce ludowe na bosaka, powszechny brak estetyki⁵⁷.

Z większości wypowiedzi Żydów polskich wynika wprost, że ich spotkanie z Izraelem zrodziło w nich poczucie obcości, niekiedy większe od tego, którego doświadczyli poprzednio w Polsce.

Do początkowego poczucia obcości dochodziło u emigrantów z Polski poczucie rozdarcia. Przyjeżdżając do Izraela, ci ludzie utracili świat, który był dla nich bliski i ważny. Było to o tyle bolesne, że w Polsce też czuli się rozdarci. Mieli nadzieję, że żydowski kraj wybawi ich od tej dwuznaczności. Nie zawsze się to udawało. Abraham Rotfarb, przybyły z Polski do Izraela w 1948 roku, tłumaczy swoją ambiwalencję i zagubienie:

Ja biedna zasymilowana dusza! Jestem Żydem – i jestem Polakiem; a raczej – byłem Żydem, ale ewolucyjnie, pod wpływem otoczenia (...), pod wpływem mowy, kultury i literatury, stałem się Polakiem też. Kocham Polskę. Jej mowa, kultura, a nawet więcej – jej wyzwolenie i heroizm walk niepodległościowych, łechce moje serce, uczucie i entuzjazm. Ale nie kocham tej Polski, która mnie bez żadnych powodów nienawidzi! Która rozrywa mą duszę i serce, która spycha mnie w apatię, w melancholię i ciemną bezcelowość. Nienawidzę tej Polski, która nie tylko że mnie nie chce jako Polaka, a widzi mnie tylko Żydem, ale która jeszcze chce mnie wypędzić z Polski, kraju, gdzie się urodziłem i który mnie wychował. Tej Polski nienawidzę – nienawidzę antysemityzmu. Wam, antysemitom, przypisuję swój kompleks niższości i to, że nie wiem, czym jestem – Żydem czy Polakiem!⁵⁸

Niestety w Izraelu, tak samo jak w Polsce, traktowani byli jako inni i czuli się gorsi. Jedna z emigrantek pisze: „Dlaczego tak się stało, że nie ma dla mnie jakby odpowiedniego miejsca na Ziemi? Źle, bardzo źle jest mi w Izraelu, źle również w Polsce”⁵⁹. Wynikało to z niejednorodności Izraelczyków. Izraelczycy wciąż się zmagają między sobą, a nowy emigrant dodatkowo zmagają się z sobą. Izrael to

tygiel narodowości, religii i kultur (...), kontrasty zamiast się zacierać, jeszcze się bardziej pogłębiły, każda grupa zdaje się odczuwać silną potrzebę znalezienia własnej niszy, wąskiego kręgu podobnych kulturowo ludzi. A wyjście poza ten krąg nadal przypomina wyprawę do cudzoziemskich sąsiadów, obcych, których zna się tylko pobieżnie i traktuje stereotypowo⁶⁰.

⁵⁷ Ibidem, s. 293.

⁵⁸ Cała (red.) 2003, s. 119.

⁵⁹ Ulicka 2012, s. 137.

⁶⁰ Sidi 2013, s. 528.

Każda grupa Żydów izraelskich tworzyła własne środowisko, którego broniła. Irena, pracowniczka izraelskiej telewizji, opisała ową sytuację następująco:

Każdy Żyd, który wraca do Izraela, uważa, że wrócił na swoje. To szczerza prawda. Tyle, że jej skutki bywają żalodne. Jeśli jestem na swoim, to z tym swoim mogę zrobić, co zechcę. Mogę to zepsuć, zniszczyć, urządzić po swojemu. Wolno mi się rozpychać, odgradzać granicami. Mogę znaczyć terytorium i przeganiać obcych (...). Liczy się tylko moje zdanie. Każde inne jest fałszywe, błędne. Czasami niewarte nawet zauważenia, niegodne polemiki. A już z pewnością szacunku⁶¹.

Polscy Żydzi musieli się zmierzyć z każdą z grup izraelskich. Za najbardziej uprzywilejowaną i zasłużoną grupę uznawano sabrów, którzy na wszystkich innych Żydów z diaspory, w tym polskich, patrzyli z góry i podejrzliwie. Świadczą o tym poniższe słowa:

Znam kilku Izraelczyków, którzy przez wiele lat bardzo niechętnie przyznawali się, że są z diaspory. Sabra jak owoc kaktusa, w środku słodki i soczysty, na zewnątrz odziany w kolczastą skórkę – to dziś najlepsze pochodzenie. Sabra nie płacze, nie prosi, tylko żąda i bierze, co uzna za swoje⁶².

Można przypuszczać, że to David Ben Gurion nadał sabrom uprzywilejowaną pozycję i wyznaczył przewodnią rolę w kształtowaniu Izraela: „Pokładał on nadzieje w *sabrach*, urodzonych w Izraelu potomkach rodu pionierów, którzy przekształcał Izrael z europejskiej kolonii w autentyczne azjatyckie państwo, jakkolwiek państwo wyjątkowe”⁶³. Pisarka izraelska Jehudit Hendel w jednym z programów telewizyjnych stwierdziła:

Mówiąc wprost, w tym kraju istniały właściwie dwie rasy ludzi. Jedna rasa to ci, którzy uważali się za bogów. To oni mieli honor i przywilej urodzenia się w Deganii albo w dzielnicy Borochow w Giwataim (...). Możemy też niewątpliwie powiedzieć, że istniała rasa gorsza. Ludzie, których uważaliśmy za gorszych, mieli jakąś niedoskonałość, jakiś garb, a byli to ludzie, którzy przybyli po wojnie. W szkole uczono mnie, że najbrzydszą, najbardziej godną pogardy rzeczą nie jest wygnanie, ale Żyd, który stamtąd przybywa⁶⁴.

Sabrowie nie byli najlepiej nastawieni do polskich Żydów także dlatego, że ci ostatni nie przejawiali zachwyty nad rzeczywistością Izraela: „Izraelczykom, sabrom, wydawało się, zwłaszcza po wojnie sześciodniowej, że Izrael jest krajem najwspanialszym na świecie, przewyższającym inne pod każdym względem. Polscy

⁶¹ Smoleński 2011, s. 50-51.

⁶² Ibidem, s. 71.

⁶³ Johnson 1993, s. 581-582.

⁶⁴ Segev 2012, s. 170.

emigranci z 1968 byli o wiele bardziej krytyczni⁶⁵. Polski emigrant z góry wiedział, że nigdy nie stanie się sabrem, niezależnie od tego, jak bardzo by się starał. Zdaniem Szewacha Weissa proces Eichmanna zmienił nieco nastawienie sabrów do emigrantów z Polski: „Pierwszy raz poczuliśmy się w naszej ojczyźnie jak w domu. Pierwszy raz sabrzy – Żydzi urodzeni w Erec Israel – okazali nam respekt (...). Wcześniej patrzyli na nas jak na barany, które szły na rzeź”⁶⁶.

Polscy Żydzi stanowili opozycję nie tylko dla sabrów, którzy usadowili się w Izraelu przez lata lub w tym kraju już się urodzili: „Po przybyciu imigrantów z krajów islamu pojawił się nowy rodzaj tarć społecznych. Nie chodziło już o weteranów przeciwko ocalałym z Zagłady, Sabrów przeciwko *ostatkwowi*, ale o europejskich Żydów przeciwko Żydom orientalnym, Aszkenazyjczyków przeciwko Sefardyjczykom”⁶⁷. Emigranci z Polski stali się uosobieniem europejskich aszkenazyjczyków, których nie łączyło z orientalnymi przybyszami nic. W Izraelu słowo „Polani” nie odnosi się jedynie do faktycznego polskiego Żyda, lecz „ma się na myśli również *aszkenazi*, aszkenazyjczyka, przedstawiciela klasy średniej, zwykle o jasnej skórze, dobrze sytuowanego, mieszkającego w dobrej, czyli europejskiej dzielnicy, dla którego kultura, wykształcenie i wysoki standard w każdej dziedzinie są w życiu priorytetowe”⁶⁸. Charlie Biton, działacz społeczny pochodzenia marokańskiego wybrany do Knesetu z listy komunistycznej, stwierdził: „Antysemityzm zrodził się w przemysłowej Europie. W Maroku nie było antysemityzmu. Europejscy Żydzi byli klasą wyzyskiwaczy, a w Izraelu są tacy sami. Ruch syjonistyczny przybył tu i uczynił z tego kraju odgałęzienie Europy”⁶⁹. Dla polskich Żydów Holokaust był istotnym elementem tożsamości. Sefardyjczykom z trudem przychodziła akceptacja Zagłady jako części własnej historii. Warto podkreślić, że żydowscy emigranci z Europy Środkowej i Wschodniej często uważają się za lepszych od innych, a na pewno od tych „czarnych” z Maroka lub Jemenu. Ci ostatni czują się poniżani i wykorzystywani przez tych pierwszych. Wygłaszane są pretensje i stawiane pytania: „Oni chcą tylko, żebym u nich sprzątała. Chcą się mną wysługiwać. Co mnie obchodzi, że tyle wycierpieli w tej Europie. Dlaczego jest im lepiej i łatwiej? (...) Dlaczego ci Polacy, ci Rosjanie, ci Niemcy tak się wysoko noszą? Dlaczego mamy być ich służącymi? Czy są lepszymi Żydami niż my?”⁷⁰. W tym wypadku zamiast asymilacji częścię dochodzi do wzajemnej rywalizacji i prób dominacji. Każda z tych grup jest przekonana, że izraelskość powinna odzwierciedlać dokładnie ich żydowskość a nie innych. Poczucie wyższości poszczególnych grup Żydów w Izraelu wydaje się powszechne. Nawet ci

⁶⁵ Sidi 2013, s. 294.

⁶⁶ Weiss 2013, s. 18.

⁶⁷ Segev 2012, s. 176.

⁶⁸ Sidi 2013, s. 248.

⁶⁹ Segev 2012, s. 371.

⁷⁰ Smoleński 2011, s. 250.

z Gazy uważają się za lepszych od innych i bardziej prawdziwych. Głośno twierdzą: „Ludzie, którzy tu jeszcze mieszkają, są inni niż ci w Tel Awiwie, niż bezbożnicy z kibuców. Wierni Bogu, odważni, waleczni, miłują się jak bracia. To Gusz Katif uczyniło ich szlachetniejszymi”⁷¹.

Przybyłych do Izraela polskich Żydów czekało jeszcze zderzenie z dwoma stronnictwami:

chilonim, Żydów świeckich, i *charedim* (bogobojni), które nastawione są zdecydowanie opozytywnie wobec siebie, mało o sobie wiedzą, nie akceptują swoich odmiennych wyborów dotyczących religii, dziedzictwa narodowego i państwa. W codziennym życiu ich wzajemne kontakty są najaktywniejsze wtedy, gdy spotykają się ze sobą po dwóch stronach ulicy podczas burzliwych demonstracji związanych z walką o prawa cywilne i religijne⁷².

Twórcy państwa żydowskiego marzyli o całkowicie świeckim państwie. Dość szybko okazało się, że religia jest im potrzebna i traktowali ją instrumentalnie:

Prawdą jest, że syjoniści, na ogół niereligijni czy też antyreligijni, przyzywali na pomoc judaizm. Nie mieli innego wyboru. Bez judaizmu, bez idei Żydów jako jednego ludu zjednoczonego wspólną wiarą, syjonizm był niczym, zwykłą szaleńczą sektą. Przyzywali Biblię. Wywodzili z niej wszelkiego rodzaju morały polityczne, retorykę wyborczą i idealistyczne apele do młodzieży. David Ben Gurion wykorzystywał ją jako przewodnik strategii wojskowej. Była to jednak jedynie wschodnioeuropejska wersja żydowskiego Oświecenia. W syjonizmie brak było miejsca dla Boga właśnie jako Boga. Dla syjonistów judaizm był po prostu wygodnym źródłem siły i kultury narodu (...)⁷³.

Syjoniści próbowali rozszerzać swoje wpływy na tożsamość ocalałych z Zagłady europejskich Żydów już w obozach przesiedleńczych. Także przywódcy religijni domagali się tam „wprowadzenia edukacji religijnej, modlitw, publicznego przestrzegania szabatu i koszernego jedzenia w obozach”⁷⁴. Co ciekawe, religijni Żydzi zmuszeni byli uznać istnienie syjonizmu i ustosunkować się wobec tej świeckiej idei: „Tak jak syjonizm wykorzystywał judaizm do stworzenia państwa, tak też niektórzy pobożni Żydzi uważali, że narodowy duch syjonizmu można będzie wykorzystać w celu nakłonienia Żydów do powrotu do judaizmu”⁷⁵. Konflikt między frakcją religijną a laicką wciąż trwa i zmusza emigrantów do opowiedzenia się po jednej lub drugiej stronie. Tymczasem wybór wcale nie jest łatwy i oczywisty. Izrael jest bowiem krajem, który deklaruje się jako świecki z obywatelami, którzy w 70% nie są religijni. Jednocześnie w żydowskim państwie obowiązują wszystkie prawa i przepisy, które mają charakter całkowicie religijny (np. przepisy prawne

⁷¹ Ibidem, s. 268.

⁷² Sidi 2013, s. 96.

⁷³ Johnson 1993, s. 584.

⁷⁴ Segev 2012, s. 133.

⁷⁵ Johnson 1993, s. 584-585.

dotyczące małżeństwa). Emigrant tego nie rozumie, narzeka, lecz musi akceptować, ponieważ nie ma wyjścia. Bycie Żydem świeckim w Izraelu, jak głosi izraelski dowcip, „jest jak skakanie z samolotu w szabat. Można skakać, ale nie można otwierać spadochronu”⁷⁶. Pomijając przedwojennych niereligijnych syjonistów, wielu powojennych polskich Żydów nie było wyznawcami judaizmu, a część z nich była ateistami i komunistami. Próba przystosowania się do nowych warunków niejednokrotnie prowadziła ich do sekularyzacji symboli i obrzędów religijnych. To, co kiedyś tradycyjnie miało znaczenie religijne, w Izraelu nabiera charakteru świeckiego, izraelskiego – nawet szabat: „Wprawdzie kibuc (...) deklarował się jako laicki, jednak tego dnia stoły do kolacji były zawsze nakryte białymi obrusami, a przy wejściu do ogromnej jadalni witały wszystkich artystycznie ułożone kwiaty, przy których stały dwie szabasowe świece oraz chała (specjalne pszenne pieczywo na szabat)”⁷⁷. Nawet kwestia obrzezania stawała się w Izraelu ogromnym problemem. Przekonuje nas o tym następujący przykład: Dani Tracz, emigrant z Polski, pochodzący ze zasymilowanej rodziny ateista i antyklerykał, postanowił nie poddawać *brit mila* (obrzezaniu) swego mającego się właśnie narodzić pierworodnego syna, ponieważ kojarzyło mu się to z „pogańską i prymitywną ceremonią”. Pod wpływem środowiska zmienił jednak zdanie i „jak wszyscy Żydzi w Izraelu – obrzekał swego syna, a lata później jego syn, świecki Żyd, wnuk komunistów i syn ateisty, uczynił to samo dla swojego potomka”⁷⁸. Ową niekonsekwencję i dwuznaczność chyba najlepiej opisał Samuel Bergmann:

W judaizmie od niepamiętnych czasów zawsze były dwa nurty ścierające się w pojedynku. Jeden jest izolacjonistyczny, nienawidzi obcych, podtrzymuje kompleks Amaleka i przy każdej okazji podkreśla: *pomnij, co ci uczynił*. Jest także inny judaizm, który scharakteryzowałbym może słowami: *miłuj bliźniego swego jak siebie samego*. To judaizm, który modli się: *pozwól mi zapomnieć Amaleka*, judaizm miłości i przebaczenia. Tu leży klucz do zrozumienia podstawowego podziału w polityce Izraela: nacjonalistyczny izolacjonizm kontra humanistyczna otwartość⁷⁹.

Okazuje się jednak, że niełatwo było także emigrantom, którzy byli religijni. Jeden z nich po latach wyznaje, że „odsuwano się od niego, gardzono nim, gdyż dla wielu Izraelczyków był odrzuconym symbolem: brudnym, krzykliwym Żydem, chałaciarzem, lęklwym człowiekiem z niezmywalnym piętnem diaspory i Holocaustu, wstydliwą antytezą dumnego, silnego Izraelczyka”⁸⁰.

Jednym z większych problemów polskich Żydów w Izraelu okazał się język hebrajski. Z Polski przybyli oni ze znajomością albo polskiego albo jidysz. Szewach Weiss, sam znający wówczas jedynie jidysz, wspomina, że „w naszym pierwszym Knesecie,

⁷⁶ Sidi 2013, s. 76.

⁷⁷ Jaruzelska 2002, s. 57.

⁷⁸ Sidi 2013, s. 75.

⁷⁹ Bergmann 1985, s. 415.

⁸⁰ Smoleński 2011, s. 45.

wybranych w 1949 roku podczas naszej wojny o niepodległość, ze 120 posłów 61 było wychodźcami z Polski, polskojęzycznymi. W pierwszym tymczasowym rządzie Davida Ben Guriona z trzynastu ministrów sześciu urodziło się w Polsce, rozmawiało po polsku i żydowskiu⁸¹. Przez nieznamość hebrajskiego wielu wykształconych w kraju pochodzenia Żydów stawało się analfabetami. Tymczasem dzieci, z natury łatwiej przyswajające sobie nowy język, i „pragnące jak najszybciej stać się podobne do rówieśników sabrów, wstydziły się swoich mówiących nieporadnym hebrajskim rodziców”⁸². Niezdolność – a czasami odmowa – nauczenia się hebrajskiego szczególnie dobitnie uświadamiała ich cudzoziemskość i alienację, a także powodowała głęboki, bolesny konflikt z syjonistycznym etosem jiszuwu, który programowo odrzucał jidysz jako symbol pogardzanej diaspory. Po Zagładzie język niemiecki ze zrozumiałych względów nie miał już szans, natomiast jidysz, którym posługiwało się 10 milionów Żydów przed drugą wojną światową, został odrzucony także na skutek „masowej imigracji Żydów sefardyjskich z krajów arabskich po roku 1945”⁸³. Decyzji o uznaniu hebrajskiego za oficjalny i jedyny język w nowym państwie żydowskim dopomogło z całą pewnością wcześniejsze postanowienie Brytyjczyków (1919) o nadaniu mu równego statusu z językiem angielskim i arabskim. Paul Johnson zwrócił uwagę, że „najważniejszymi instrumentami integracji tej nowej wspólnoty narodowej były armia oraz język hebrajski”⁸⁴. Według wspomnianego autora hebrajski sprawdził się również dlatego, że mówiła nim armia. Ponadto „armia stała się również miejscem, gdzie dzieci imigrantów uzyskiwały poczucie emocjonalnej jedności z całym społeczeństwem”⁸⁵. Zupełnie oczywiste jest, że język hebrajski, oprócz tego, że stanowił narzędzie uprawiania polityki w Izraelu, stał się również ważnym elementem życia prywatnego. Był też językiem administracji publicznej, czynnikiem określania statusu społecznego, zwiększania szans edukacyjnych czy też zawodowych. Emanypacja Żydów polskich zależała więc od znajomości języka hebrajskiego.

Asymilacja w Izraelu wiązała się z koniecznością uznania hebrajskiego za swój język. To wydawało się najprostsze, lecz dla wielu okazało się niezwykle trudne, a niekiedy niemożliwe. Niezwykle przejmujące świadectwo odnajdujemy w słowach Heleny, polskiej Żydówki zamieszkałej w Izraelu, które skierowała do córki: „Bóg wie, dlaczego nie udało mi się napisać do Niego po hebrajsku, dlaczego wyszły mi tylko słowa po niemiecku (...). Jak dorośniesz, zrozumiesz, że to był błąd, bo Bóg od wielu lat nie przyjmuje od Żydów próśb po niemiecku (...) nie słucha też próśb po polsku, rumuńsku, węgiersku (...)”⁸⁶. Trudności związane z hebrajskim ujawnia wyznanie kolejnej emigrantki z Polski:

⁸¹ Weiss 2013, s. 127.

⁸² Sidi 2013, s. 280.

⁸³ Johnson 1993, s. 577.

⁸⁴ Ibidem, s. 576.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Doron 2012, s. 68.

Na co dzień myślałam w kilku językach naraz, chaotycznie przechodząc od jednego leksykonu słów obcych do drugiego, i ciągle zmagalam się z uczuciem, że w żadnym nie potrafię wyrazić ani rzeczywistości, która mnie otacza i której nie rozumiałam, ani siebie samej, zagubionej w sprzecznych emocjach. Niejeden raz przyszło mi testować słuszność myśli Ludwika Wittgensteina „granice mojego języka są granicami mojego świata” (...). Nie władając językiem państwa, gdzie mieszkałam, czułam się jak inwalidka, każdego dnia zdana na pomoc innych ludzi (...). Postrzegana przez pryzmat kaleczonogo języka hebrajskiego stałam się ułomna, obca, ale i zabawna⁸⁷.

Elementem asymilacyjnym, który miał scalać przybywających do Izraela Żydów w naród izraelski, była praktyka zmiany imion, a nawet nazwisk, na hebrajskie. David Ben Gurion był bardzo stanowczy i konsekwentny w kwestii języka hebrajskiego oraz zmiany imion i nazwisk: „Walczył z jidysz, choć bardzo dobrze go znał, tak samo jak polski i rosyjski. Kiedy do Izraela przyjechał jego brat z rodziną, nie rozmawiał z nim, dopóki ten nie nauczył się hebrajskiego (...). Jako minister obrony zmusił wszystkich oficerów do zmiany nazwiska na hebrajskie. Bez zmiany nie można było awansować”⁸⁸. Pozbywanie się polskich imion i nazwisk, które stanowiły nieraz swego rodzaju pamiątkę po przeżyciach wojennych lub już raz zostały zmienione zgodnie z przekonaniem, lub też w myśl partyjnych wytycznych, stawało się traumatycznym przeżyciem:

W zmianie nazwisk tkwi większy problem, niż się na ogół wydaje w odniesieniu do Żydów w ogóle. Towarzyszyło temu złe doświadczenie. W wieku XIX Żydzi żyjący pod panowaniem niemieckim czy austriackim byli zmuszeni do germanizowania swoich nazwisk. Proces ten odwrócił Hitler. W 1938 roku Żydom zakazano zmieniania swoich nazwisk i zmuszono do przyjęcia na nowo nazwisk żydowskich⁸⁹.

Ironia polega na tym, że w żydowskim kraju emigrantów z Polski kolejny raz czekał ten nakaz.

„Wiele osób, nie mogąc się oswoić z nowym imieniem, używało podwójnych imion: polskiego w kręgu przyjaciół i rodziny oraz hebrajskiego wśród Izraelczyków”⁹⁰. Zmiana imion i nazwisk była punktem wyjścia dla wszelkich innych procesów integracyjnych w Izraelu. Następowala zazwyczaj zaraz po przekroczeniu granicy. Jedna z emigrantek wspomina: „W dowodzie tożsamości urzędnicy imigracyjni wpisali, że moje izraelskie imię to Chaja, a imienia Helena podobno – uśmiechnęła się szeroko – mogę używać jako zdrobnienia”⁹¹. Zmiana imienia nie miała dla tych ludzi jedynie formalnego charakteru. Najczęściej nie

⁸⁷ Sidi 2013, s. 222-223.

⁸⁸ Weiss 2013, s. 41.

⁸⁹ Johnson 1993, s. 577.

⁹⁰ Sidi 2013, s. 278.

⁹¹ Doron 2012, s. 13.

była wolnym wyborem, lecz nakazem. Stawała się symbolem niechcianych, niejako wymuszonych zmian. Ci Żydzi

masowo emigrujący z Polski do Izraela w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, często musieli to zrobić, aby się zasymilować w nowym środowisku. A że trudno im było wyrzec się polskiej części siebie, do tej pory są Karolem, Zenkiem, Henrykiem dla polskojęzycznych znajomych, a dla Izraelczyków – Jaronem, Danim, Cwim⁹².

Polscy Żydzi jakoś sobie z tym próbowali poradzić. Język polski był dla nich ważny i stanowił istotny element ich tożsamości. Nie tylko rozmawiali po polsku w domach. Oni po polsku myśleli i śnili. Przyjazd do Izraela nie był w stanie tego zmienić. Podejmowali próby podtrzymania swojej polskości:

Polskojęzyczne życie literackie w Izraelu intensywnie rozwijało się od początków istnienia państwa izraelskiego i nabierało rozpędu wraz z masową emigracją Żydów z Polski po drugiej wojnie światowej i Holokauście (...). Zapotrzebowanie na polskie słowo miało szczególne znaczenie dla starszych wiekiem Żydów z Polski, którym bardzo trudno przychodziło nauczyć się języka hebrajskiego. Polskie gazety i książki były dla nich źródłem wiedzy o świecie i pewnością łączącą ich z polskim dziedzictwem. Rozkwit czasopiśmiennictwa polskiego nastąpił po 1957 roku, wraz z przybyciem do Izraela około czterdziestu tysięcy Żydów osadzonych w polskiej kulturze, wykształconych i wykonujących w Polsce zawody związane z dziennikarstwem, księgarstwem i literaturą polską⁹³.

Historia Żydów w diasporze pokazuje, że strój miał dla nich niezwykle istotne znaczenie. Nie był związany z modą, lecz stanowił element tożsamości żydowskiej, który odróżniał wyznawców judaizmu od gojów. Ubiór był zewnętrzną manifestacją żydowskości w diasporze. Ci Żydzi, którzy pod wpływem oświecenia żydowskiego zdecydowali się na asymilację, zaczęli od zmiany sposobu ubierania się, aby w ten sposób upodobnić się do tych, wśród których żyli. Dążąc do unifikacji z innymi, chcieli wyglądać jak inni. Wśród polskich Żydów byli zarówno asymilanci jak i tradycjoniści, co przejawiało się w ich wyglądzie. Przybывая do Izraela, nie zmieniali swoich przyzwyczajzeń. W spotkaniu z miejscowymi Żydami (sabrami i kibucnikami) zarówno zasymilowani, jak i religijni emigranci z Polski, byli zaskoczeni i zdziwieni ich wyglądem. Tym pierwszym nie pasował brak elegancji, tych drugich drażnił brak skromności i tradycji: „Byli inni. Nosili buty odsłaniające palce i paznokcie, krótkie spodnie i podkoszulki – bez koszul i krawatów; głowy przykrywali płóciennymi czapkami, zarówno dziewczyny, jak i chłopcy; nikt nie miał trwałej ani nie używał lakieru do włosów, nie było jarmułek ani kapeluszy”⁹⁴. Polscy Żydzi nie chcieli tak wyglądać.

⁹² Sidi 2013, s. 14.

⁹³ Ibidem, s. 238.

⁹⁴ Doron 2012, s. 69.

W Izraelu paradoksalnie wygląd ma znaczenie, a sposób ubierania się jest świadomym wyrazem tożsamości poszczególnego Izraelczyka. Tutaj strój nie służy upodobnieniu się, lecz odróżnieniu się jednych Żydów od drugih. W tym względzie asymilacja przybywających do Izraela Żydów nie polega na przystosowaniu się do mody, klimatu, statusu społecznego. Ważne tu są inne kryteria. Prowadzi to niekiedy do paradoksu, jakim okazuje się być noszenie futrzanej czapy w czterdziestostopniowym upale. „*Charedim* pozostali wierni europejskiej modzie mimo odmiennego klimatu kraju, w którym mieszkają. Hołdują bowiem przekonaniu, że dla zachowania tożsamości żydowskiej istotne jest nie tylko to, aby zapewnić ciągłość historii i tradycji żydowskiej, ale i nie zmieniać języka, imion czy ubioru”⁹⁵. Przeszarzały, niepraktyczny, nieprzystosowany do klimatu sposób ubierania się *charedim* bywa przedmiotem żartów. Ale oni sami traktują to bardzo poważnie. Dla nich kipa to znak rozpoznawczy odróżniający ich od mniej religijnych Żydów, który potwierdza przynależność do określonego odłamu religijnego – uniform, w którym zakodowane są konkretne informacje dotyczące stanu cywilnego (żonaty, kawaler, mężatka, panna), miejsca zamieszkania (Jerozolima czy inne miejscowości), funkcji religijnej (rabin, uczeń), pochodzenia etnicznego (aszkenazyjczyk, sefardyjczyk). Polscy chasydzi bardzo się odróżniają od innych Żydów i chcą tego. Według nich strój chroni przed pokusami świeckiego świata i oddziela od niego dwustronną barierą. Dodatkowo szczegóły stroju pozwalają im różnić się między sobą.

W Izraelu po sposobie ubierania się trudno określić status materialny człowieka, ale za to wiele można się dowiedzieć o jego przynależności do religijnego bądź świeckiego świata żydowskiego lub muzułmańskiego. W żydowskim kraju przybyły emigrant musi wiedzieć, jak się ubierać. To nie jest zwykła sprawa mody i estetyki, lecz określenia swojej tożsamości. Kibucnikom wystarczy prosty, luźny strój i skórzane sandały lub klapki. W miastach natomiast Żydzi świeccy starają się nie odbiegać od globalnych trendów mody. Tymczasem masowo noszone przez Izraelczyków i odpowiednie na każdą okazję džinsy są całkowicie niedopuszczalnym ubiorem dla Żydów religijnych.

Mężczyźni na co dzień zdecydowanie unikają, poza koniecznością wynikającą z zajmowanego stanowiska, marynarek, krawatów i eleganckich koszul, o ile nie są mitnagedami i naśladowającymi ich w ubiorze ultraortodoksyjnymi sefardyjczykami, ubranymi w każdy dzień w garnitury i białe koszule ze starannie zawiązanymi krawatami. Izraelki niechętnie noszą sukienki czy spódnice za kolana, które mogłyby fałszywie sugerować ich przynależność do świata religijnego. Na przekór Żydówkom ultraortodoksyjnym z ogolonymi głowami lub krótkimi włosami, skrupulatnie chowanymymi pod chustkami czy perukami, często zapuszczają długie włosy (zwykle gęste, kręcone lub falujące) i noszą je rozpuszczone⁹⁶.

⁹⁵ Sidi 2013, s. 115.

⁹⁶ Ibidem, s. 112.

Nawet jeśli zasymilowany polski Żyd, który przybył do Izraela, zdecydował się na noszenie kipy jako niereligijnego symbolu tożsamości izraelskiej, to i tak nie raz wpadł w pułapkę. Tu bowiem liczy się każdy szczegół: wielkość, kolor, wzór. Przybywający do Izraela emigrant, tak jak przeciętny turysta, na ogół tego nie wie. To wszystko ma swoją konotację. W społeczności sefardyjskich litwaków wstążka, którą wykańcza się czarne kipy, świadczy o stopniu religijności. „Kto chodzi z kipą bez wstążki, ten chodzi do kina bez kipy”⁹⁷. To popularne w Izraelu porzekadło przestrzega przed zbytnią swobodą i dowolnością w ubieraniu. Polscy Żydzi, tak jak inni, na ogół trzymają się w kwestii ubioru przywiezionej ze swojego kraju tradycji. Wydaje się, że asymilacja w tym zakresie, rozumiana jako upodobnienie się i przystosowanie, nie ma szans. Do kogo bowiem ma się upodobnić i przystosować emigrant z Polski?

Podobny problem dotyczy też spożywania posiłków. Mówi się, że stół łączy ludzi. W tradycji żydowskiej jednak stół zbliżał, ale i oddalał. Nie chodzi tu o problem koszerności, lecz o różnice kulturowe i obyczajowe związane z tym, co się je i jak się je. Aby lepiej zrozumieć ten problem, należy spotkać się z sefardyjczykami i aszkenazyjczykami przy jednym stole. Opisuje to poniższa relacja:

W domu moich znajomych, Żydów z Polski, na pytanie, czy chcesz coś zjeść, przyjęte jest odpowiadać: „Nie, nie jestem głodny”. A po głębokim namyśle dodawać: „Może jednak szklankę wody?”. U mamy mojej przyjaciółki z Maroka nikt nie pyta, czy ktoś jest głodny. Gości od razu sadza się za stół i częstuje obfitym obiadem, spożywanym wraz z liczną rodziną gospodarzy, sąsiadami, bliższymi i dalszymi krewnymi. W domu aszkenazyjczyków przebojem stołu jest *gefilte fisz* (jidysz), ryba faszzerowana (...). W domu sefardyjskim gwiazdą stołu jest rybna potrawa zwana *chramie* (...). Aszkenazyjska pani domu wystawia na stół bogatą zastawę, świeczki, kwiaty i zaledwie kilka, tych samych co zawsze, potraw. Broń Boże, nie za dużo, by się nie zmarnowało. Goście zamiast rozmawiać – celebryją jedzenie i słuchają koncertu. Stół sefardyjskiej gospodni ugina się od rozmaitego rodzaju kolorowych sałatek, zwykle ostro przyprawionych, kilku gatunków mięs, ryb oraz obfitości rozmaitych kolorowych dodatków. Nieważne, czy potrawy stać będą w garnku na stole lub zostaną wyłożone na papierowe talerze⁹⁸.

Jak się okazuje, potrawy polskich Żydów nie tylko wpisały się w polską tradycję kulinarną po dziś dzień, lecz są ważnym składnikiem kuchni izraelskiej. Zachodzi tu sytuacja, w której nie porzuca się swojej dawnej tradycji, a jedynie wzbogaca ją nowymi, zastanymi elementami.

Zasygnalizowane powyżej problemy asymilacyjne polskich Żydów, którzy stali się obywatelami Izraela, nie wyczerpują tematu. Tych problemów jest z pewnością więcej i są jeszcze bardziej skomplikowane niż udało się to przedstawić w tym opracowaniu. Jednym z nich jest emancypacja. Zdobycie bowiem tego samego statusu prawnego, społecznego, ekonomicznego, który mieli sabrowie, było mo-

⁹⁷ Ibidem, s. 116.

⁹⁸ Ibidem, s. 27.

zolnym i długotrwałym procesem. Dla Żydów z Polski, którzy w starej ojczyźnie zajmowali pozycję niejednokrotnie wyższą od przeciętnej, był to prawdziwy dramat. Emigracja nigdy nie jest łatwa. Na ogół asymilacja polskich Żydów w Izraelu się udawała, bez względu na jej motywy, przebieg i cenę. Karol Jaron Beker uważa swój przyjazd do Izraela za pozytywne wydarzenie, które wzbogaciło go o nową tożsamość bez potrzeby rezygnacji ze starej. Mówi się o nim „człowiek o polskim sercu, rosyjskiej duszy z żydowskim rozumem”⁹⁹. Według niego „człowiek może mieć kilka tożsamości kulturowych, jeśli jest otwarty na świat i nie odrzuca przedemigracyjnych źródeł kultury, tylko buduje swoją nową tożsamość, dodając je do poprzedniej”¹⁰⁰. Kluczowe wydają się słowa Bekera:

Kiedy byłem młodzieńcem, musiałem wybierać między byciem Żydem a Polakiem (...) a właściwie nie miałem wyboru, bo rodzice wyjeżdżali i ja, jako niepełnoletni, musiałem wyemigrować, choć tego nie chciałem, i stać się Żydem i Izraelczykiem subiektywnie, to znaczy świadomie (obiektywnie urodziłem się do mego żydowskiego losu od samego początku, na Syberii, gdzie podczas wojny znalazła się moja polsko-żydowska rodzina), choć na całe życie zostałem sformatowany kulturowo na Polaka (...). Wrastając w hebrajską kulturę, nie chciałem w żadnym wypadku zrezygnować, jako człowiek, z moich poprzednich źródeł tożsamości. I tak się stało, że stając się Izraelczykiem, kontynuowałem bycie Polakiem i nawet trochę Rosjaninem, bo i tej kultury łyknałem niemało. Może te moje potrójne kulturowe przywiązania mają wiele luk, ale bez zbytniej pychy mogę powiedzieć, że mi z tym dobrze, bo moje spojrzenie na świat jest bardziej panoramiczne, niż gdybym wybrał obsesyjnie tylko jedną tożsamość. Nie mogłem jednak zignorować faktu, że jestem nie jakimś tam Żydem czy tylko Izraelczykiem, ale jestem polskim Żydem i jako polski Żyd także Polakiem. Moja kultura jest częścią polskiej kultury, bo Żydzi polscy byli nie tylko jej odbiorcami, oni ją aktywnie tworzyli¹⁰¹.

Niekiedy podejmowane próby kończyły się fiaskiem, zwłaszcza wtedy, gdy wyjazd z Polski był koniecznością, a nie spełnieniem marzeń:

Nawet taki znany i ceniony pisarz, poeta i aforysta jak Stanisław Lec, pochodzący z uszlachetnionej rodziny żydowskiej, syn barona Benona de Tusch-Letza i Adeli z domu Safrin, który przyjechał do Izraela kilka lat przed emigracją gomułkowską, w 1950 roku pracował jako stróż na budowie i nie widząc dla siebie w Izraelu perspektywy rozwoju, wrócił do Polski w 1952 roku¹⁰².

Uzi Fredkin (lingwista, tłumacz, redaktor słowników języka hebrajskiego, twórca haseł w hebrajskiej encyklopedii), który przyjechał do Izraela w wieku siedmiu lat, miał krytyczny stosunek do żydowskiej ojczyzny i nie potrafił w pełni zasymilować się w Izraelu. O swoim ojcu pisze, że „niemówiący płynnie po he-

⁹⁹ Ibidem, s. 285.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ibidem, s. 285-286.

¹⁰² Ibidem, s. 277.

brajsku, tęskniący do Polski, pozbawiony odpowiadającej mu pracy, nie potrafił znaleźć dla siebie miejsca w nowym izraelskim społeczeństwie¹⁰³.

Każda fala emigracyjna polskich Żydów była specyficzna. Najłatwiej asymilowali się tzw. pionierzy przedwojenni, mimo najtrudniejszych warunków materialnych, które wówczas panowały w Palestynie. Opuszczali Polskę z własnej woli, a nawet wbrew woli swoich rodzin, a przyjazd do Palestyny był spełnieniem ich marzeń. Byli gotowi na wszelkie ofiary i czuli się całkowicie zdeterminowani. Zupełnie inaczej przebiegał proces asymilacyjny u tych emigrantów powojennych, którzy nie chcieli, lecz musieli przyjechać do Izraela. Towarzyszyła im świadomość wygnania. Najczęściej bardziej czuli się Polakami niż Żydami. Byli tacy emigranci, którzy chcieli jak najbardziej upodobnić się do zasiedziałego od lat Izraelczyka – sabra i starali się zapomnieć lub głęboko skryć swoje polskie korzenie. Byli jednak i tacy, którzy nie potrafili i nie chcieli odciąć się od swojej przeszłości, która tkwiła w nich głęboko:

Telawiwskie mieszkanie Pressów, emigrantów z 1957 roku, wygląda jak małe muzeum kultury i historii polskiej. Na ścianie wiszą wycinanki podhalańskie, zdjęcia popiersia Piłsudskiego, wykonane różnymi technikami godła Polski, na półkach stoją polskie książki, wszędzie polskie obrusy, serwisy, ciupagi, widoki, polska wódka i herbata owocowa¹⁰⁴.

Polscy Żydzi, z większymi lub mniejszymi oporami, chcieli zostać Izraelczykami. Przyjmowali zwyczaje i sposób życia nowego kraju. Hebraizując imiona i nazwiska, przyjmowali nową tożsamość. Jednak stara tożsamość – ta przywieziona z Polski – wciąż w nich tkwi. Są Izraelczykami i polskimi Żydami. Ich życie w Izraelu jest rozpostarte między dwoma światami. Jak stwierdza Helen,

teraz istnieją dwa osiedla: jedno nazywa się Polska, gdzie mieszkają w małych domkach z ogródkiem, na parterze albo na pierwszym piętrze, i mówią po hebrajsku ani dobrze, ani źle. Drugie osiedle nazywa się „kraj Izraela”, tamtejsi palmachnicy mieszkają w dużych, wielopiętrowych domach, wśród innych towarzyszy, i mówią trochę po hebrajsku, a trochę po arabsku¹⁰⁵.

Asymilacja zawsze łączy się z trudem, ciężarem, a nawet brakiem całkowitej akceptacji i samoakceptacji. Prowadzi to często do poczucia dwoistości, która wyraża się w wyznaniu: „Jestem krzyżówką gatunków, ludzką hybrydą”¹⁰⁶. Można śmiało powiedzieć, że są zawieszani między Polską a Izraelem i mają świadomość ambiwalencji swojej sytuacji – nie należą już do świata przeszłego i nie pasują do końca do świata obecnego. Nawet jak podejmowali różne próby pozbycia się bagażu przeszłości, nie byli w stanie wymazać tego, kim przez wiele lat byli.

¹⁰³ Ibidem, s. 283.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 280.

¹⁰⁵ Doron 2012, s. 70.

¹⁰⁶ Sidi 2013, s. 155.

Stwierdza to wprost jeden z emigrantów: „Zapłaciłem korzenie w Izraelu i tym razem postawiłem na żydowskość, choć Polska tkwi we mnie jak zadra. Nie pozwala mi o sobie zapomnieć”¹⁰⁷. Każdy emigrant wie, nie tylko polski Żyd i nie tylko w Izraelu, że

za emigrację płaci się nostalgią, tęsknotą i idealizowaniem starej ojczyzny (...), że życie w innym kraju zmusza nas do zdefiniowania na nowo samego siebie, a odkrycie, że nie da się kontynuować tego, co znane, wypróbowane, przewidywalne i określone, pociąga za sobą niepewność i frustrację na długie lata¹⁰⁸.

W świetle powyższych słów rodzi się przekonanie, że integracja pierwszego pokolenia Żydów polskich z Izraelem nigdy zapewne nie będzie pełna, aczkolwiek nie wyklucza to głębokiego przywiązania do nowego kraju.

W przypadku przymusowej emigracji do Izraela często rodził się w żydowskich emigrantach z Polski syndrom „odrzuconej miłości”, który kierował się do kraju pochodzenia: „I zamiast tęsknoty, pojawił się gniew. Nie chciałem z taką Polską mieć nic wspólnego, nigdy do niej wrócić, myśleć o niej i nawet mówić po polsku, bo dla mnie język polski stał się językiem zdrady”¹⁰⁹. Tu tkwi prawdopodobnie przyczyna swoistego antypolonizmu w Izraelu. Dlaczego swoistego? Szewach Weiss tłumaczy to w następujący sposób:

Wspomniany antypolonizm był ambiwalentny, pełen smutku, rozżalenia, a nawet rozpacz. Byliśmy ogromnie urażeni. Czuliśmy żal i niechęć. Jednak mimo tych wszystkich bolesnych emocji nadal tęskniliśmy do języka polskiego, do polskiej kultury, do tutejszej pogody, natury, krajobrazów¹¹⁰.

Przyczyna tego żalu i złości jest bardzo prosta. Pojawia się ona u tych polskich Żydów w Izraelu, którym władza komunistyczna odmówiła prawa do życia w Polsce i zakwestionowała ich polskość. Andrzej Gaj Rybicki vel Fiszman wyznaje:

Dopiero w 1968 roku uświadomiono nam, że nimi nie jesteśmy [Polakami] i okrzyknięto nas piątą kolumną. Z dnia na dzień przestałem być tym, za kogo się podawałem i kim faktycznie byłem. Wmawiano mi, że jestem kimś innym – syjonistą, niepotrzebnym, niechcianym i wrogim elementem, a moje miejsce jest „u Dajana”, a nie w Polsce (...). Myśmy nie chcieli wyjeżdżać. Byliśmy u siebie, Polacy w Polsce. Gdzie mieliśmy jechać? Gdybyśmy czuli, że naszą ziemią jest Izrael, wyjechalibyśmy pod koniec lat czterdziestych albo w 1957, kiedy ponownie dano nam „luksus” wyboru ojczyzny. My wybraliśmy Polskę, byliśmy Polakami i zapłaciliśmy za to cenę wyparcia się żydowskości: religii, tradycji, a nawet wspomnień¹¹¹.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 288.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 536-537.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 288.

¹¹⁰ Weiss 2013, s. 217.

¹¹¹ Sidi 2013, s. 287.

Nie ma najmniejszej wątpliwości, że istnieje w Izraelu odrębna grupa „polskich Żydów”, która ma swoje niepowtarzalne i niespotykane u innych Izraelczyków cechy. Polscy Żydzi nie tylko byli postrzegani przez pryzmat kraju pochodzenia, ale i w kontekście tego kraju oceniani. A to skłaniało do szukania przyjaznego polskiego środowiska, najpierw po to,

aby wspólnymi siłami stawić czoło problemom związanym z początkiem emigracji, wejść w etap zbliżenia ze środowiskiem sabrów, potem na jakiś czas odejść od polskojęzycznego kręgu i znów na pewnym etapie życia na nowo zmierzyć się z kwestią polskości. Polska zawsze pozostawała ważnym punktem odniesienia – nieważne pozytywne czy negatywne¹¹².

Istnieje w Izraelu swoista solidarność między tymi, którzy mają podobne pochodzenie, kulturę, mentalność – podobną tożsamość. Co ciekawe, w Izraelu wytworzyło się poczucie wspólnoty nie tylko między polskimi Żydami, ale w ogóle między Żydami z Europy Środkowo-Wschodniej. Nawet rosyjscy Żydzi, jeśli szukali jakiegoś kontaktu z inną grupą, to nie byli to z pewnością Izraelczycy, lecz Słowianie, a zwłaszcza emigranci z Polski. Czuli, że mają coś wspólnego ze sobą. Jak wspomina mieszkająca w Izraelu Polka:

Nie było wśród nich ani jednej osoby, która nie znalazła i nie darzyła sympatią Stanisława Mikulskiego czy aktorek uważanych w ZSRR za ideał urodziwych Polek: Beaty Tyszkiewicz i Anny Nehrebeckiej czy Maryli Rodowicz. Sporo rozmawialiśmy (rosyjskim zwyczajem), zakrapiając spotkania od czasu do czasu zmrożoną wódeczką¹¹³.

Przynależność do wspólnoty kulturowej nie jest w Izraelu sprawą oczywistą. Życie każdej wspólnoty zawiera elementy społeczne i kulturowe na równi z religijnymi. Powstaje pytanie, czy w Izraelu możemy mówić o wspólnocie kulturowej? Wydaje się, że uznając nawet jej istnienie, trzeba jasno stwierdzić, że jest ona niejednorodna, wręcz ogromnie zróżnicowana i stanowi wypadkową wielu kultur przybyłych do Izraela emigrantów. Kultura polskich Żydów jest tylko jedną z wielu. Która z nich jest ważniejsza lub dominująca? Trudno powiedzieć. Można odnieść wrażenie, że w państwie żydowskim nie ma wspólnoty kulturowej i z tego powodu Izraelczycy czują się kulturowo zagubieni, a nawet wyobcowani. Izrael to wielokulturowość¹¹⁴. Trudno nie zgodzić się z tezą, że Izrael

to bardziej państwo Żydów z Polski, Niemiec, Rumunii, Etiopii, Iranu, Maroka, Jemenu, Rosji, krajów arabskich niż Izraelczyków. Wszyscy pielęgnowali kulturę ziem, na których się urodzili, a jedno z najczęściej zadawanych tutaj pytań dotyczyło nie pieniędzy, stanu cywilnego, przekonania

¹¹² Ibidem, s. 245-246.

¹¹³ Ibidem, s. 245-221.

¹¹⁴ Bardzo dobrym opracowaniem na temat wielokulturowości jest publikacja Jana Józefa Lipskiego: *Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy* (Warszawa 1981).

politycznych czy wykonywanego zawodu, ale kraju pochodzenia i przynależności narodowej w diasporze, przed emigracją¹¹⁵.

Zachodzenie procesów asymilacyjnych zawsze wiąże się z naruszeniem tożsamości. Jeśli życie Żydów w Polsce pokazało, że można czuć się obco wśród Polaków, to życie Żydów polskich w Izraelu ujawniło, że można czuć się obco także wśród Żydów – swoich przecież. Ukazanie powyższych problemów pozwala stwierdzić, że asymilacja w tym przypadku miała charakter zarówno częściowej akceptacji zastanej rzeczywistości, jak i częściowej alienacji.

W pewnym sensie polski Żyd stał się pierwowzorem Izraelczyka. Pionierzy zakładający kibuce, kupcy, przedsiębiorcy, ocaleni z Zagłady, komuniści pozbawieni złudzeń, wykształcona inteligencja – oni wszyscy przyczynili się w ogromnej mierze do ukształtowania rzeczywistości Izraela. Nie tylko oni jednak ulegli w różnym stopniu asymilacji, ale sami zasymilowali izraelską rzeczywistość: „Z ich wspólnej tożsamości wyrósł wzorec typowego Izraelczyka – świeckiego Żyda, naznaczonego piętnem Zagłady i diaspory, którego z narodem izraelskim łączą doświadczenie, język hebrajski, religia, poczucie zagrożenia i emigracja”¹¹⁶. Były ambasador Izraela w Polsce Szewach Weiss nie ma żadnych wątpliwości, że Izrael swoje powstanie i rozwój zawdzięcza Żydom z Europy Środkowo-Wschodniej, żeby nie powiedzieć Żydom z Polski: „Wracając do Żydów polskich i Żydów z Polski zarazem. Cała elita izraelska: akademicka, polityczna, dziennikarstwo, historia, kinematografia, sztuka... wszystko, filozofia, to drugie, trzecie pokolenie polskich Żydów... «We did it!». Razem z Wami było lepiej wtedy, ale i też w dalszym ciągu”¹¹⁷. Żydzi z Polski w Izraelu cieszyli się mimo wszystko prestiżem i odegrali dominującą rolę w powstaniu i rozwoju Izraela. Wśród wybitnych obywateli Izraela pochodzących z Polski wystarczy wspomnieć: Izaaka Grunbauma, Davida Ben Guriona, Chaima Weizmanna, Menachema Begina, Icchaka Szamira, Szymona Peresa, Chaima Landau¹¹⁸. Życie każdego z nich związane jest z problemami asymilacyjnymi, z którymi musieli się zmierzyć – jak każdy polski emigrant.

Analizując problemy asymilacyjne Żydów polskich w Izraelu, nasuwa się pytanie bardziej zasadnicze. Czy Izrael wszystkich asymiluje, czy też może wszyscy przyjeżdżający Żydzi asymilują Izrael? Niekiedy sądzi się, że proces ten, w większym lub mniejszym stopniu, udawał się w przeszłości, lecz obecnie stoi pod znakiem zapytania. Czy ostatnia fala emigrantów z Europy Wschodniej (głównie rosyjskich Żydów) wniknie w społeczeństwo izraelskie, jak się to udało polskim Żydom, czy też zmieni oblicze żydowskiego państwa w oparciu o całkiem inne zasady?

¹¹⁵ Sidi 2013, s. 245.

¹¹⁶ Ibidem, s. 245.

¹¹⁷ Weiss 2013, s. 209.

¹¹⁸ Na temat życia i wkładu Żydów polskich w rozwój światowej kultury oraz powstania i rozwoju Izraela zob.: Prokopowicz 2010.

Artykuł ukazał się pierwotnie w wersji angielskiej w: W. Szczerbiński, K. Kornacka-Sareło (red.), *Jews in Eastern Europe: Ways of Assimilation*, Newcastle 2016, s. 22-59.

BIBLIOGRAFIA

Opracowania

- Bańko M. (red.) 2007, *Słownik języka polskiego*, 1, 3, Warszawa.
- Bergmann S.H. 1985, *Tagebücher Briefe, 1948-1975*, 2, Königstein.
- Cała A. 1989, *Asymilacja Żydów w Królestwie Polskim (1864-1897)*, Warszawa.
- Cała A. (red.) 2003, *Ostatnie pokolenie: autobiografie polskiej młodzieży żydowskiej okresu międzywojennego: ze zbioru YIVO Institute for Jewish Research w Nowym Jorku*, Warszawa.
- Doron L. 2010, *Spokojne czasy*, Warszawa.
- Doron L. 2012, *Dlaczego nie przyjechałaś przed wojną?*, Warszawa.
- Eisenbach A. 1971, *Kwestia równouprawnienia Żydów w Królestwie Polskim*, Warszawa.
- Eisenbach A. 1988, *Emancypacja Żydów na ziemiach polskich na tle europejskim*, Warszawa.
- Endelman T.M. 2008, *Assimilation*, [w:] G.D. Hundert (red.), *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, New Haven-London.
- Freud E.L. (red.) 1970, *The Letters of Siegmund Freud&Arnold Zweig*, London.
- Górny G. 2013, *Sprawiedliwi. Jak Polacy ratowali Żydów przed Zagładą*, Warszawa.
- Greenspoon L.J. 1998, *Yiddish Language and Culture: Then and Now*, Omaha, Nebraska.
- Jagodzińska A. 2010, *Asymilacja, czyli bezradność historyka. O krytyce terminu i pojęcia*, [w:] K. Zieliński (red.), *Wokół akulturacji i asymilacji Żydów na ziemiach polskich*, Lublin, s. 15-31.
- Jaruzelska I. 2002, *Gdy czytam Biblię w Izraelu*, Poznań.
- Johnson P. 1993, *Historia Żydów*, Kraków.
- Kijek K. 2010, *Polska akulturacja, żydowski nacjonalizm? Paradygmat „akulturacji bez asymilacji” a świadomość polityczna międzywojennej młodzieży żydowskiej na podstawie autobiografii YIVO*, [w:] K. Zieliński (red.), *Wokół akulturacji i asymilacji Żydów na ziemiach polskich*, Lublin, s. 85-112.
- Kriwaczek P. 2005, *Yiddish Civilisation*, New York.
- Kurek E. 2013, *Dzieci żydowskie w klasztorach*, Lublin.
- Landau-Czajka A. 2006, *Syn będzie Lech... Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*, Warszawa.
- Lipski J.J. 1981, *Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy*, Warszawa.
- Prager D., Telushkin J. 2003, *Why the Jews? The Reason for Antisemitism*, New York.
- Prokopowicz M. 2010, *Żydzi polscy. Historie niezwykle*, Warszawa.
- Sachar H.M. 1990, *The Course of Modern Jewish History*, New York.
- Segev T. 2012, *Siódmy milion*, Warszawa.
- Sherwin B.L. 1995, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, Warszawa.
- Sidi E. 2013, *Izrael oswojony*, Warszawa.
- Smoleński P. 2011, *Izrael już nie frunie*, Wołowiec.
- Tych F. (red.) 2008, *Pamięć. Historia Żydów polskich przed, w czasie i po Zagładzie*, Warszawa.
- Ulicka L. 2012, *Daniel Stein, tłumacz*, Warszawa.
- Weinryb B.D. 1997, *Jehudej Polin El michuc le'Polin*, [w:] I. Bartal, I. Gutman (red.), *Kijum we'szewer. Jehudej Polin le'dorotejhem, Jerusalem*, s. 369-398.
- Weiss Sz. 2013, *Ludzie i miejsca*, Kraków.

Węgrzyn E. 2010, Emigracja ludności żydowskiej z Polski do Izraela w latach 1956-1957. Przyczyny, przebieg wyjazdu, proces adaptacji w nowej ojczyźnie, *Zeszyty Naukowe UJ*, 137, s. 141-148.
Zieliński K. (red.) 2010, *Wokół akulturacji i asymilacji Żydów na ziemiach polskich*, Lublin.

Strony internetowe

Dokumentalny zapis wspomnień wielu młodych Żydów z Polski z fali emigracyjnej do Izraela w latach 1956-1958. Yahoo [dostęp: 12.12.2013]. Dostępny w Internecie: <http://us.mg5.mail.yahoo.com/neo/launch?.rand=abteqele3pcoj,,mail>.

Polish Jews in Israel: Assimilation Issues

Abstract. The article discusses the attitudes of Israeli Jews (Sabras) to Polish Jews who came to the country only to be treated as strangers and feel alienated. That group of Jews would have to go through a process of assimilation to become Israelis, but the nature of the process varied. Nonetheless, certain elements were shared and distinct: one most often cites nostalgia, perplexity, disappointment, inner conflict, need to take position with regard to other Jewish groups, poor command of Hebrew, change of names, cultural estrangement. An inquiry into such issues leads to the conclusion that assimilation of Polish Jews in Israel consisted both in accepting the realities there, as well as in partial alienation. Not only did they become assimilated to various degrees, but also assimilated the Israeli reality themselves.

Keywords: Polish Jews, Israel, assimilation

Redakcja / Editor: Ewa Dobosz
Redakcja techniczna / Technical Editor: Dorota Borowiak
Skład komputerowy / DTP: Reginaldo Cammarano
Opracowanie graficzne okładki: K. & S. Szurpit

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-701 POZNAŃ, UL. A. FREDRY 10
www.press.amu.edu.pl

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wyd nauk@amu.edu.pl
Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl

Wydanie I. Ark. wyd. 11,75. Ark. druk. 10,75

DRUK I OPRAWA: VOLUMINA.PL DANIEL KRZANOWSKI, SZCZECIN, UL. KS. WITOLDA 7-9

Tom XXII zawiera osiem tekstów autorstwa pracowników Instytutu Kultury Europejskiej w Gnieźnie. Okazją do jego wydania są obchody stulecia Uniwersytetu Poznańskiego; bez wątpienia taka forma uczczenia okrągłej rocznicy zasługuje na pełne uznanie. Publikacja ma charakter interdyscyplinarny i prezentuje wątki badawcze skoncentrowane na problematyce przemian w kulturze europejskiej. Takie ujęcie spowodowało, że w zbiorze znalazły się artykuły z zakresu filozofii, kulturoznawstwa i historii, co znacznie podnosi jego atrakcyjność dla szerokiego kręgu Czytelników. [...] Wszystkie zaprezentowane teksty tworzą interesującą całość, której wątkiem przewodnim jest szeroko pojęta kultura w różnych jej aspektach. Recenzowany zbiór ma wysoką wartość naukową i poznawczą; jest reprezentatywny dla serii „Gnieźnieńskich Prac Humanistycznych”, prowadzonej od 2014 r. przez Profesora Leszka Mrozewicza. Dzięki tej publikacji jesteśmy w stanie docenić walory kulturotwórcze Instytutu Kultury Europejskiej UAM i uznać jego znaczący wpływ, zarówno na świat nauki, jak i społeczność lokalną i regionalną.

(Z recenzji prof. dr hab. Danuty Okoń)

ISBN 978-83-232-3598-9



9 788323 235989