

MICHAŁ JASKÓLSKI (Kraków)

O roli strachu w historii

Komentarz do książki Jean'a Delumeau:
Strach w kulturze Zachodu (XIV - XVIII w.), 1986

Pamiętaj, musisz jeszcze napisać dekret o zniesieniu strachu. Od dzisiaj nie będzie strachu na ziemi. Wszystko zaczniemy od nowa... Tak oto w wizji literackiej miał 16 września 1498 r. przemawiać na łożu śmierci do swego sekretarza padre Tomas Torquemada, Wielki Inkwizytor Królestw Kastylii i Aragonii¹.

Czytelnik polski otrzymał do rąk drugie, po *Reformach chrześcijaństwa XVI i XVII wieku*, dzieło znakomitego historyka francuskiego Jean'a Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu (XIV - XVIII w.)*, Warszawa 1986. Dzieło — nie będę tego ukrywał — jest z punktu widzenia historiografii doświadczeniem tyleż fascynującym, co znakomicie pomyślanym i napisanym. Może wynika to z jasnych, postawionych na wstępie założeń, które z pełną konsekwencją zostały zrealizowane w dalszym ciągu książki. Pierwszym i chyba najważniejszym jest założenie, że „nie chodzi o zrekonstruowanie historii, wychodząc jedynie od uczucia strachu”. Takie zwężenie perspektyw byłoby niedorzecznością i bez wątpienia uproszczeniem byłoby twierdzenie za G. Ferrerem, że „wszelka cywilizacja jest wytworem długiej walki ze strachem” (s. 8). Jest to założenie słuszne i przecinające wszelkie ewentualne zarzuty, mogące sprowadzać książkę do poziomu, w którym absolutyzacja strachu byłaby jedyną osią i zarazem siłą napędową historii. J. Delumeau widzi rolę strachu w historii taką, jaką ona jest, a więc z pewnością nie jedyną, ale niezwykle ważną. Pozostałe dwa założenia to, jak sam pisze: „czas i przestrzeń. Najchętniej — choć nie wyłącznie — czerpałem przykłady z okresu 1348 - 1800 i z tego wycinka geograficznego, który obejmuje cywilizację zachodnią, by nadać moim rozważaniom spójność i jednorodność” (s. 8). Autor sam pi-

¹ J. Andrzejewski, *Trzy Opowieści*, Warszawa 1973, s. 174.

sze, że próba, którą podejmuje „nie mająca żadnego wzorca do naśladowania stanowi intelektualną przygodę. Ale przygodę ekscytującą” (s. 8). Podzielam to zdanie w pełni. Stykamy się bowiem w tej książce z „anatomicznym” niemal potraktowaniem uczucia, które prawie dla każdego człowieka jest w jakimś momencie jego życia (i tak jest najczęściej) uczuciem wstydliwym. Pełną świadomość tego ma J. Delumeau, rozważając ten problem na samym wstępie i słusznie upatrując w nim przyczyn ucieczki od tematu badań (s. 8-9 i n.). Co więcej, owo „anatomiczne” potraktowanie strachu rozciąga się nie tylko na jego stronę objawową, ale towarzyszy mu iście przyrodnicza klasyfikacja, poszukiwanie przyczyn, sposoby wywoływania tegoż uczucia na przestrzeni przyjętych cezur czasowych, wreszcie — i co najważniejsze — analiza skutków. W takim właśnie układzie konstrukcyjnym książka ta nie ma odpowiednika nie tylko w literaturze polskiej, ale i światowej.

Strach, trwoga, lęk, niepokój, obawa — wszystkie te określenia mają swe odbicie i użycie w języku potocznym, co już stawia zagadnienie treści, jaką niosą na poziomie codzienności i czegoś z czym stykamy się stale i bezpośrednio. Nie oznacza to jednak, by owa treść była jasno i ostro nakreślona, przytoczone zaś powyżej określenia precyzyjnie oddzielone od siebie lub w pełni synonimiczne. J. Delumeau napisze: „Choć o dwa bieguny, wokół których grawitują słowa i psychiczne fakty jednocześnie pokrewne i odmienne. Lęk, groza, przestach, przerażenie należą raczej do strachów, niepokój, obawa, melancholia — raczej do trwóg. Pierwszy odnosi się do tego co znane, drugi do nieznanego. Strach ma określony przedmiot, któremu można stawić czoła. Trwoga nie — i jest przeżywana jako bolesne oczekiwanie na niebezpieczeństwo, tym groźniejsze, że nie zostało w sposób jasny zidentyfikowane; stanowi ona globalne poczucie braku bezpieczeństwa” (s. 20).

W języku polskim istnieje tradycja, by sprawę traktować podobnie, choć częściej słowo trwoga jest zastępowane pojęciem lęku, a więc strach to ten, jak pisze J. Delumeau, „strach nazwany” czy uprzedmiotowiony, lęk zaś to jego przeciwieństwo, któremu brak nazwy i przedmiotu i który napawa nas może pozornie bez żadnej przyczyny i powodu. Oczywiście tak jest w tradycji języka potocznego, albowiem dla fachowca, w tym wypadku prof. A. Kępińskiego, lęk jest pojęciem znacznie szerszym, tylko zaś „lęk przedmiotowy jest strachem”, o którym pisze niezwykle sugestywnie: „Lęk przedmiotowy jest sygnałem bardzo plastycznym, raz się zwiększa, to znów maleje, od niego i od naszej zdolności pokonywania strachu zależy nasza ekspansja w świat otaczający. W pewnej mierze pokonywanie własnego lęku jest czymś kuszącym: gdy się to uda, człowiek czuje się jakby wyzwolony, silniejszy i radośniejszy. Lęk bowiem zacieśnia ludzką czasoprzestrzeń, a jego pokonanie ją rozszerza, tu tkwi źródło uczucia zwycięstwa nad sobą i światem otaczającym,

schwytanie oddechu pełną piersią, doznanie radości [...]. Dlatego ludzie prawdopodobnie chętnie ryzykują swe życie”².

Czy J. Delumeau dochował wierności temu wstępnemu podziałowi w całym swoim dziele i czy rzeczywiście pisze on zawsze o strachu (*Le peur*), jest dla mnie sprawą problematyczną (o czym dalej). Jest to jednak problem, którego autor nie mógł rozstrzygnąć inaczej, albowiem innego rozstrzygnięcia po prostu nie ma, sama zaś kwestia jest delikatna i nieuchwytna, jak wszystkie stany emocjonalne człowieka.

Taka jest zresztą geneza dzieła, co autor przyznaje z zupełną szczerością, wskazując, że zrodził ją gwałtownie przeżyty w młodości strach przed śmiercią, jak pisze „prawdziwe odkrycie śmierci i jej suwerennej władzy” (s. 29). „Kiedy budowałem jej plan (książki — przyp. M. J.) porządkowałem materiały, stwierdziłem ku swemu zaskoczeniu, że rozpoczynam raz jeszcze itinerarium psychologiczne mojego dzieciństwa, a za badaniami historycznymi dostrzegam kolejne fazy mojego strachu przed śmiercią” (s. 31).

Oczywiście, znając genezę powstania dzieła i układ treści (o którym za chwilę będzie mowa), można i chyba trzeba w tym miejscu postawić pytanie o cele przyświecające autorowi. Bo przecież staje się jasnym, iż praca ta ma nam wyjaśnić nie tylko pochodzenie i mechanizm pewnych zjawisk i procesów historycznych, przybliżyć postawy i sposób myślenia ludzi kolejnych wieków, ale także stanowić próbę odpowiedzi na pytanie, czym w swej istocie jest strach, jak nań reagujemy i czy wiedza o nim uwalnia nas choć w nikłym stopniu od jego panowania?

W tej warstwie książka Delumeau nie jest bynajmniej historyczną. Każdy jej czytelnik poczuje w pewnym momencie, że owe wywody, a nawet użyta mistrzowsko kazuistyka są opisaniem czegoś nam bliskiego, czegoś co widzimy codziennie, z czym się spotykamy i co niestety wciąż odczuwamy. Pisanie i mówienie o strachu nie likwiduje go przecież; może owszem uspokajać, czy nawet odhamowywać, ale nie unicestwiać. Gdy więc spojrzymy na tę pracę od tej strony, a sądzę, że jeszcze kilkakrotnie przyjdzie to uczynić, wówczas jak miemam, być może sami odbędziemy swoje „itinerarium psychologiczne” sięgające do dzieciństwa, a może i znacznie bliżej.

Książka zajmuje się zagadnieniem strachu niejako „zewnętrznego”, a więc takiego, którego źródło tkwi poza człowiekiem i jego naturą, jest częścią pierwszą szeroko zakrojonego planu badawczego³. Autor podzielił ją na dwie części, według dwóch poziomów prowadzonych badań na *Strachy większości* oraz *Kulturę przywódczą a strach*. Ta druga część, jak sam wspomina, odnosi się szczególnie do podtytułu książki (*Obleżone*

² A. Kępiński, *Lęk*, Warszawa 1977, s. 237.

³ Problemem strachu „wewnętrznego”, jak należy sądzić, zajmuje się J. Delumeau w zapowiadanej przez PAX części drugiej pt. *Strach i grzech*.

państwo), który to podtytuł z dziwną niefrasobliwością został przez tłumacza i wydawcę pominięty. Zwracam na to uwagę tylko dlatego, że sam J. Delumeau wyjaśnia, iż *Obleżone państwo*, o którym będzie tu mowa, to przede wszystkim „Kościół XIV - XVII wieku” i jak sam stwierdza: „Temat, którym zajmuję się poniżej, nie nawiązuje w najmniejszym stopniu do miłosierdzia, pobożności i piękna chrześcijańskiego, również istniejących pomimo strachu. Ale czy to powód, żeby znów przemilczać strach? Czas już, by chrześcijanie przestali odczuwać lęk wobec historii” (s. 31).

Lęku tego nie odczuwa z pewnością J. Delumeau i nie mam wątpliwości, że wielu wierzących, ale traktujących historię Kościoła czy to katolickiego, czy to kościołów reformowanych niejako à la carte, poczyta owo dzieło za kamień obrazy. Nie brak w nim bowiem cytatów pochodzących od świętych, teologów oraz czołowych postaci reformacji, o których wolałoby się nie wiedzieć, a jeśli już się wie, to wolałoby się o nich nie pamiętać (np. s. 77, 203, 236, 237 - 238, 242 - 243, 257, 261, 262 - 269, 276, 278, 283, 292 - 293, 296 - 297, 303, 361, 366, 373). Ale odwaga autora polega także na tym, że ukazuje niejako odwrotną stronę medalu tych wieków, dla których często historycy poszukują pewnej jedności, wygładzając swym spojrzeniem rysy, pęknięcia, jakie tworzą kataklizmy, choroby, wojny czy nawet jednostkowe okrucieństwa. Koncept Delumeau rozbija owe obrazy syntezujące daną epokę z punktu widzenia rozwoju kultury czy cywilizacji, przemian obyczaju czy sztuki. A może nawet nie tyle rozbija, ile syntetyzuje wokół innej osi, która w miejsce obrazu widzianego z jednej strony wprowadza perspektywę od niej różną. Jeśli W. Ullmann pisze, że: „Niezależnie od okoliczności [...] rosły gwałtownie kontakty handlowe z niewiernymi: chrześcijanin i Saracen spotykali się, wymieniali towary, uczyli się ufać sobie i wzajemnie się szanować”, a „względy ekonomiczne przeważały nad religijnymi”⁴, to ma zapewne rację, ale tylko po części, albowiem tenże Saracen był również „agentem szatana”, handlujący zaś z nim chrześcijanin grzesznikiem i potencjalną ofiarą represji (s. 254 - 256). Oczywiście owych dekompozycji obrazów historii jest w książce znacznie więcej i właściwie każda z prezentowanych w niej odmian strachu czy raczej jego źródeł kwestionuje lub przekształca dotychczasową wizję danego odcinka czasu — będąc jednak w gruncie rzeczy wzbogaceniem tejże wizji. Świadomość tego zabiegu tkwi zresztą w zamierzeniach autora, przestrzegającego systematycznie swego czytelnika, iż propozycja odczytania dziejów, jaką przedstawia, jest także jednostronna. I nie wystarczy tu samo przestrzeganie, albowiem im głębiej pogrążamy się w czytanie tej książki, tym bardziej wydarzenia i fakty w niej przedstawione zaczynają przypominać krzywe zwierciadło odbijające rzeczywistość zniekształconą. Strach jest bowiem zwierciadłem krzy-

⁴ W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, Łódź 1985, s. 114.

wym, wizje zaś, jakie on tworzy, są w aspekcie artystycznym pochodnymi przywołanego niejednokrotnie tu Hieronima Boscha, w aspekcie zaś medycznym przypomina to, co opisuje Kępiński w słowach, iż jest to „lęk niszczenia i lęk budowy. Powstaje on na skutek burzenia dotychczasowego świata i na skutek budowania nowego. Ten nowy świat jest przerażający, gdyż powstaje z tego, co tai się w najgłębszych warstwach psychiki, co nie ma kresu i oznaczoności”⁵.

Powracając do konstrukcji książki i poziomów badań, jakie autor zamierzył i przeprowadził, należy wyjść od niezwykle trafnego konceptu odróżnienia od siebie dwóch podstawowych rodzajów strachu, którym z grubsza odpowiadać będą wszystkie objęte badaniami jego przejawy i skutki.

Pierwszy z nich to „strach tuż przy ziemi, drugi na wyższym szczeblu społecznym i kulturowym” (s. 26). Pierwszy to „strach spontaniczny”, drugi to „strach wyrozumowany” (s. 27). Strach spontaniczny to w dużej mierze strach ludowy, ten, który postrzegając diabła i czarownicę nie lokuje ich jeszcze na poziomie jednoznacznego zła i grzechu, przypisując im niejednokrotnie również i cechy pozytywne, choć z pewnością przerażające. Zresztą nie o nie głównie Delumeau chodzi. „Strach spontaniczny” to strach przeciętnego człowieka przed morzem, rzeczami nowymi, nocą, zjawami, chorobą (najczęściej dżumą), buntami i zamieszkami niosącymi groźbę dla życia i istniejącego stanu rzeczy, strach przed głodem czy wreszcie strach przed władzą, a w szczególności przed fiskusem (por. s. 26 i część I). „Strach wyrozumowany” ten na wyższym szczeblu społecznym i kulturowym to strach przede wszystkim zinstytucjonalizowany. Strach zrodzony przez „kulturę warstwy przywódczej, który jest także w dużej mierze zunifikowanym, steoretyzowanym, upowszechnionym i najczęściej sklerykalizowanym”. Sklerykalizowany w tym sensie, w jakim Delumeau stwierdza, iż „w panującej atmosferze obłączenia jawiło się jako zbawienie przez Inkwizycję” (s. 27). Owa swoista „kanalizacja” strachu nastąpiła przez wskazanie jego siewców, a więc „agentów” Szatana”, czyli: Turków, Żydów, heretyków oraz tych chrześcijan (kobiet zwłaszcza), którzy owymi agentami stać się mogli mniej lub bardziej świadomie (s. 26, 27 i część II). Oczywiście ten rodzaj zinstytucjonalizowanego strachu był w znacznej mierze narzędziem socjotechniki, którym operowano nie tylko świadomie, ale i z dużą wirtuozerią. I w tej tradycji pozostaje do dziś pewna część współczesnej kultury politycznej, choć podmioty sięgające strachu uległy pewnej zmianie.

Książka J. Delumeau ma to do siebie, że niemal każdy poczęty w niej i rozwinięty wątek wymagałby poruszenia i omówienia w recenzji, co jest oczywiście niemożliwe. Dlatego dotknę tu zaledwie kilku kwestii, które wydały mi się osobiście (oprócz omówionych wcześniej) ważne

⁵ A. Kępiński, o.c., s. 156.

bądź zafascynowały mnie swoim ujęciem. Jest to oczywiście wybór całkowicie subiektywny.

Pierwszą z nich jest kwestia reakcji na strach, wynikającej z owego wspomnianego wyżej podziału. Podział ten bowiem będąc badawczo użyteczny i niewątpliwie oryginalny nie jest przecież ani podziałem ostrym, ani podziałem oddającym rzeczywistą złożoność zjawiska. Oстрыm nie jest dlatego, że oddzielenie strachu i lęku (trwogi) w przypadku „strachu spontanicznego” jest dość wątpliwe, np. gdy idzie o obawę przed morzem i jego żywiołem czy też lęku przed nocą. Wątpliwe dlatego, iż tylko w jednostkowych przypadkach jest to właśnie strach nie lęk czy — jak woli Delumeau — trwoga. Wątpliwe ponadto, gdyż dotyczy w zakresie strachów przed buntem tej sfery, gdzie oddzielenie „strachu spontanicznego” od „strachu wyrozumowanego” jest niezwykle trudne do uchwycenia np. w przypadku lęku przed władzami fiskalnymi. Sfera spontaniczności owego strachu pokrywać się może w pełni ze sferą strachu sterowanego, a więc „wyrozumowanego” przez władzę i traktowanego jako sposób rządzenia lub np. sposób przeciwstawiania się tejże władzy przez grupę opozycyjną. Z drugiej strony, złożoność całego zjawiska podważa ten podział o tyle, że oddziaływanie strachem przez „warstwy przywódcze” na szerokie stosunkowo kręgi społecznej, jak w przypadku przesładowań Żydów, heretyków czy procesów o czary, wywołać musiało z pewnością jako reakcje pośrednie czy wtórne „strach spontaniczny”, niewiele różniący się lub nie różniący się wcale od strachu przed dżumą czy rozruchami. Zastrzeżenia te nie podważają metodologicznych zalet owego podziału, którego celem jest przecież próba systematyzacji tego zjawiska zapobiegająca całkowitemu rozmyciu go wśród jednostkowych przykładów i przypadków; tym bardziej że w gruncie rzeczy autor omawianej tu książki uchwycił bezbłędnie to zjawisko wspólne dla obu kategorii strachu, jakim jest „rozpad człowieka przeciętnego” w obliczu ekstremalnej dla niego sytuacji. Jak pisze J. Delumeau, w sytuacji tej „można było być jedynie tchórzem lub bohaterem, bez żadnej możliwości ulokowania się w pół drogi między tymi dwoma wariantami. Świat złotego środka i ludzi bezbarwnych, będących naszym zwykłym światem — światem odrzucającym na swoje peryferie nadmiar cnoty i nadmiar występku — został gwałtownie obalony” (s. 120). Rozpad owego „człowieka przeciętnego” zilustrował J. Delumeau świetnie na przykładzie epidemii dżumy, ukazując, jak dalece choroba ciała stawała się chorobą psyche, czyli właśnie strachem, wywołując całą gamę zachowań bliskich biegunom „stoicyzmu i rozpasywania, zniechęcenia i szaleństwa” (s. 113 - 120).

Jednostronnością byłoby jednak patrzeć na omawiane tu czasy tylko z punktu widzenia strachu i jego oddziaływania. J. Delumeau ma tę świadomość, choć nie ukrywa, że to, co w sferze obyczajowości bawiło, dostarczało rozrywki ówczesnym ludziom i społeczeństwom, interesuje go mniej, a raczej o tyle, o ile współgra z główną osią jego rozważań. Oczy-

wiecie poza dyskusją pozostają tu osiągnięcia architektury, sztuki czy literatury, skąd czerpie bogate przykłady, choć nie ukrywajmy, dość jednostronne. Ma oczywiście po temu powody, bo książka nie traktuje o tychże dziedzinach kultury, ale o tym, jak w nich odbijał się strach ludzki. Jak w rzeźbie i malarstwie tworzono obraz Boga-łaskawego i Boga-mściciela, jak wizje Sądu Ostatecznego przesuwają swój ciężar wizualny z obrazu raju na obraz piekła, jak w misteriach i przedstawieniach religijnych i pasyjnych spiętrzała się nienawiść do Żydów etc. Wszak program ludyczny tych czasów i to zarówno średniowiecza, jak i potem renesansu nie odrzucał, a wprost przeciwnie, przejmował ową przysłowiową (nieraz i do dziś) triadę rzeczy „najśmieszniejszych na świecie”, którymi być miały „krzyk bitego, płacz zdradzonego i grymas powieszono”. Wszak do programu tego włączano też widowiska palenia czarownic czy heretyków i znów — nie ukrywajmy tego — były one nie tylko lekcją sprawiedliwości i pokory, lecz zabawą w prawdziwym, niestety, tego słowa znaczeniu.

I tu dochodzimy do problemu szczególnie fascynującego w tej książce, a mianowicie swoistej ambiwalencji w traktowaniu kolejnych „agentów szatana” w przechodzeniu od postaw akceptacji wobec nich do postaw wrogości i fanatyzmu. Delumeau analizuje to zagadnienie w sposób wręcz wzorcowy, osadzając je dokładnie w czasie i przestrzeni, uwzględniając przesłanki ekonomiczne, geograficzne, demograficzne etc.

Analiza stosunku do niewiernych na przykładzie Indian oraz muzułmanów jest zaskakująca w swej dokładności i wnioskach (s. 240 - 256), choć zadziwiający jest i fakt, iż nie dostrzega on, że np. stosunek elit rządzących do muzułmanów, podobnie zresztą jak i społeczeństw poszczególnych państw europejskich, dyktowany był i ściśle powiązany z położeniem geopolitycznym wobec państwa tureckiego. Być może, że dla Francuza czy Hiszpana (a zwłaszcza tego ostatniego) Muzułmanin był „agentem szatana” w owym religijno-inkwizycyjnym znaczeniu, natomiast dla strefy państw „frontowych”, a więc Węgier czy Polski, był on wprawdzie niewiernym, lecz poza tym normalnym przeciwnikiem politycznym i nieprzyjacielem w znaczeniu militarnym. Funkcja „przedmurza” wiary nie wpływała tu na przepływ życia kulturalnego czy ekonomicznego, przeciętnemu zaś rycerzowi wieku XVII czy XVIII nie przychodziło do głowy palenie na stosie np. jeńców wojennych.

Kwestia ambiwalencji, o której wspomniałem wcześniej, dotyczy głównie zagadnienia Żydów i czarowników, ze specjalnym uwzględnieniem roli kobiet. Mamy tu bowiem do czynienia ze świetną analizą tego nadzwyczaj złożonego stosunku, wynikającego z przemierzania postaw użyteczno-przyjaznych i zarazem separatystyczno-wrogich wobec Żydów oraz pozostających na biegunach adoracji i skrajnego mizoginizmu (s. 259 - 262, 287 - 324).

Jest to właśnie zjawisko, o którym pisze N. Elias: „Więcej możliwości

dania swobodnego upustu popędom i afektom ma [...] zwycięzca i człowiek wolny, ale też większe jest bezpośrednie zagrożenie człowieka i bardziej powszechna jest możliwość pognębia i bezgranicznego poniżenia, gdy jeden człowiek ulegnie przemocy drugiego”⁶ — zwłaszcza tam, gdzie owo pognębia i upokorzenie otrzymywało sankcję prawnoreligijną. Stąd w pełni ma rację M. Ossowska w swoim *Ethosie rycerskim i jego odmianach*, gdy pisze, że owa adoracja czy galanteria w kulturze rycerskiej wobec kobiety była dość powierzchowna i problematyczna w sytuacji, gdy „bicie żon było pospolite do łanania nosów włącznie”⁷.

Narastanie owych negatywnych przemian wiodące do obrazów gett, pogromów, tortur i stosów, J. Delumeau śledzi na podstawie kazuistyki równie dokładnej co i przerażającej w swej wymowie. I w konkluzjach swych dochodzi do obrazu właśnie „strachu zinstytucjonalizowanego”, strachu jako narzędzia rządzenia, za pomocą którego można było spacyfikować daną prowincję czy część kraju pod zarzutem rozmnożenia się czarowników, czy też rozwiązać kwestię politycznych sporów wynikłych na tle różnic w wierze (np. s. 352 i n.). Słusznie też akcentuje przełomową tu cezurę roku 1326, czyli wydania przez Jana XXII bulli *Super illius specula*, wiążącej na stałe i w sposób instytucjonalny czary z herezją i inkwizycyjne uprawnienia do ich ścigania (s. 326). Statystyka, jaką operuje, wydaje się w świetle przedstawionych argumentów powściągliwiekrytyczna, choć obraz jej i tak przynosi dla czytelnika wnioski szokujące w swej wymowie (s. 284, 329 - 330, 335, 340).

Omawiana tu książka ma jeszcze inny aspekt, mniej może eksponowany, za to bardziej fascynujący, a mianowicie aspekt osób, które ów terror sankcjonowały, teoretyzowały czy wreszcie stosowały. Dla historyka doktryn politycznych niewątpliwie na pierwszym planie znajdzie się postać Jeana Bodina, którego tylko dokładne biografie przedstawiają jako teoretyka walk z czarami i autora ówczesnego bestselleru w tej dziedzinie, a mianowicie *Le Démonomanie des sorciers*, wydanego w 1580 r., który osiągnął w ciągu 20 lat dwadzieścia wydań w czterech językach (s. 228 - 229). Cytowane obficie w książce J. Delumeau fragmenty tego dzieła wprawiają w zdumienie każdego, kto zetknął się z *Sześcioma księgami o Rzeczypospolitej*, stanowią bowiem nie tylko zaprzeczenie wszelkiej tolerancji, ale wręcz zatrważać mogą prymitywizmem, zaciekłością, jeśli nie wręcz kpina ze sprawiedliwości autora, który potrafi stwierdzić jednym tchem, iż „nie trzeba szukać wielkiej liczby świadków w rzeczach tak obrzydłych i które czynione są nocą albo w jaskiniach i miejscach tajemnych” i dalej „kiedy chodzi o czarowników, pospolita plotka jest prawie niezawodna”, by wreszcie zakonkludować: „Otóż trzeba by osąd tej zbrod-

⁶ N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, Warszawa 1980, s. 377.

⁷ M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1973, s. 106 - 107.

ni tak obrzydłej, był podejmowany w sposób niezwykajny i inaczej niż innych zbrodni. A kto chciałby zachować porządek prawny i zwykle procedury, znieprawilby wszelkie prawo ludzkie i Boskie" (s. 362 - 363). Nie muszę tu wspominać, że są to słowa człowieka głoszącego z drugiej strony tolerancję religijną jako *ultima ratio* dla Francji i innych krajów oraz twórcy nowoczesnej koncepcji suwerenności, a także zasłużonego na polu tworzenia nowoczesnej historii. Owa dwoistość fascynuje autora książki, gdy pisze chociażby o zasługach prawniczych i humanizmie N. Remy, który przecież wysłał na stos setki, jeśli nie tysiące czarownic, podobnie jak o czarującym i wykształconym Pierre de Lancre czy Del Rio (s. 363). Fascynacja dwoistością ludzką jest zagadką, na którą nie znajdziemy nigdy odpowiedzi, a historia, szczególnie ta bliska nam i nieodległa, tylko pogłębia jej wymiar. Nie zmieni to faktu, iż rzucenie nieco światła na osobowości sprawców strachu, na przybliżenie ich mentalności, przekreśla mit o ich prymitywizmie umysłowym, pogłębiając tym bardziej ich winę i mroczność przesłanek kierujących ich poczynaniami. I ma rację chwilami J. Delumeau, gdy przychyła się częściowo do pesymistycznego zdania H. R. Trevora-Ropera, że „wieki renesansu i reform były mniej naukowe niż era mroków i późnego średniowiecza” (s. 358), a studiując ową lekturę chciałoby się czasem dodać, że również bardziej okrutną, nie poprzez prymitywizm, ale ów zalegalizowany terror i wyrafinowanie.

Jest też wątek uboczny, ale bliski czytelnikowi polskiemu tej książki, a mianowicie miejsca Polski na mapie strachu i terroru omawianych tu wieków. Miejsce to jest niewątpliwie zaszczytne, bo w powtarzanych wielokroć *passusach* autor wskazuje na Polskę jako kraj przysłowiowej tolerancji wobec Żydów i innowierców oraz państwo bez stosów i plagi czarownictwa. Ocena ta jest korygowana faktem bezspornym, iż fala strachu nie ominęła naszego państwa, tyle że w sposób znacznie w czasie przesunięty, a więc mniej szkodliwy niż w przypadku innych państw. Autor zakreśla zresztą cezury dla nas korzystne, wskazując na przykład na bunt Chmielnickiego jako cezurę dla antyjudajizmu i jego prawdziwego początku (s. 261). W gruncie rzeczy jednak w tych wywodach tkwi (a może jestem też przeczulony) pewne domniemanie „młodszości cywilizacyjnej” i spóźnionego docierania do nas tego, co dla Europy było prawidłowością jej procesu dziejowego. Wobec miłych dla nas i naszego ucha komplementów o „państwie bez stosów”, zupełnej tolerancji i anielskiej wręcz łagodności, przypominają mi się zawsze, może przez przekorę, słowa M. Bobrzyńskiego: „Z takiego bezdenne go fałszu wywieść nas może i powinna historia. Wywróci ona owe mniemane ideały, których ten był jedyny skutek, że przecenialiśmy własne siły, lekceważyliśmy tych, od których moglibyśmy się uczyć [...] Kto chwilową tolerancję naszą religijną w XVI wieku wyprowadzi nie z przewagi zasad politycznych i humanitarnych nad religijnym uczuciem, ale w ogóle z braku silnych religij-

nych przekonań, ten zrozumie, że inne współczesne narody, których duch religijny, aż do namiętności się potęgował, za wzorem takim nie poszły”⁸.

Zbliżając się do końca moich uwag o pracy J. Delumeau zwrócę uwagę na jeszcze jeden jej wątek. Wątek może specjalnie nie podkreślony, który jednak w aspekcie teoretycznym ma znaczny ciężar gatunkowy. Jest nim relacja zjawiska strachu do czasu oraz swoista jego mobilność w klasycznym linearnym ujęciu, a więc w perspektywie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Oczywiście mam tu na myśli ten odcinek czasu, w jakim porusza się autor, czyli od XIV do XVIII w. Przykład owej mobilności zilustrował Delumeau doskonale, wskazując na dobrze umotywowaną tezę, że strach przed rokiem tysięcznym, a więc klasyczny niejako powód millenaryzmu, wymyślony został naprawdę dopiero w wieku XV, a przynajmniej brak dostatecznych przesłanek do tego, by przyjąć, że przed owym rokiem tysięcznym obawy takie rzeczywiście istniały (s. 187 - 188). Przykładów takich można odszukać w książce znacznie więcej, co wskazuje, że zjawisko projekcji pewnych stanów lękowych (mających zresztą głębokie ukorzenie w rzeczywistości) w przeszłość, a często również i przyszłość, było nagminnie spotykane. Nadejście końca świata, walka z antychrystem, Sąd Ostateczny, wszystko to wymagało umocowania w czasie, by mogło stanowić powód do podejmowania określonych działań i wywoływania określonych nastrojów. W ten sposób z jednej strony utwierdzano niejako tradycję i zarazem legitymację określonego strachu (sięgając wstecz), z drugiej zaś strony nadawano mu oblicze profetyczne (kształtując jego charakter przyszłościowy).

Staralem się dotąd unikać ciągłego odnoszenia tej książki do naszej teraźniejszości, albowiem — jak sądzę — nie to było celem jej autora, choć jak podejrzewam, wciąż miał to na myśli (por. wywody o zastosowaniu propagandowych pism Lutra przez Hitlera (s. 257). Nie ma bowiem w tej książce wątku, który zmodyfikowany przez czas dla nas teraźniejszy, nie miałby swego odpowiednika dziś. Zresztą samo pojawienie się takiego dzieła świadczy o niewygasaniu strachu, bo wprawdzie (jak wspomniałem na wstępie) mówienie o nim nie likwiduje go, lecz może uspokajać, że lęki, jakie przeżywamy, mają swoją długą historię i nie są niczym nowym. Z drugiej strony, owo profetyczne oblicze strachu przenoszące go w przyszłość i zmuszające nas, by być jego obiektem, wciąż trwa, a fale paniki mniej lub bardziej sterowanej lub spontanicznej przelewają się dzięki massmediom już nie w obrębie Starego świata, lecz poprzez cały glob ziemski. Strach spontaniczny i irracjonalny, przemierzany ze strachem zinstytucjonalizowanym i zracjonalizowanym nie zmienia jego podstawowego oblicza i nie zmienia naszych nań reakcji. Dlatego słowa Torquemady przytoczone na wstępie i będące literacką fantazją, pozostaną też fikcją i dla nas, dekret zaś o zniesieniu strachu na ziemi z pewnością nie zostanie wydany dopóty, dopóki istnieją na niej ludzie.

⁸ M. Bobrzyński. *Dzieje Polski w zarysie*, Warszawa 1927, t. II, s. 314 - 315.